

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA, SOCIOLOGIA E POLÍTICA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
MESTRADO EM FILOSOFIA MORAL E POLÍTICA**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**



**Da guerra de morte contra o cristianismo em Nietzsche à filosofia da profanação em Agamben: contatos, afastamentos e intertextualidades**

Jonas Machado Rodeghiero

**PELOTAS, 2018**

**JONAS MACHADO RODEGHIERO**

**Da guerra de morte contra o cristianismo em Nietzsche à filosofia da profanação em Agamben: contatos, afastamentos e intertextualidades**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

ORIENTADOR: PROF. DR. LUÍS RUBIRA.

**PELOTAS, 2018**

**JONAS RODEGHIERO**

**Da guerra de morte contra o cristianismo em Nietzsche à filosofia da profanação em Agamben: contatos, afastamentos e intertextualidades**

**Dissertação aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas.**

**Data de defesa:** 07 de junho de 2018

**Banca examinadora**

**Prof. Dr. Luís Rubira (Orientador) – UFPel  
Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo**

**Prof. Dr. Clademir Araldi – UFPel  
Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo**

**Prof. Sandro Bazzanela – UnC  
Doutor em Ciências Humanas pela UFSC**

**Dedico este trabalho ao amigo Daniel Berbare pela amizade permanente, a meus familiares e a minha amada Ana Carolina**

## **Agradecimentos**

Agradeço aos amigos que estiveram ao meu lado, Daniel, André Coser, Luciano, Antônio Fera Gissoni, Thierry, Diego, Dari entre outros. E estiveram por pura fraternidade e apoio.

Agradeço ao Prof. Luís Rubira pela confiança, compreensão e paciência nesta longa jornada que tornou-se fazer um mestrado sem dedicação exclusiva e distante da sede da UFPel.

Sou imensamente grato ao Prof. Clademir Araldi, Manoel Vasconcellos e João Hobuss pela amizade e exemplo que me prestaram desde de a graduação, bem como pelo conhecimento que me possibilitaram construir.

À Mirela Moraes em nome de todos envolvidos no PPG-Fil da UFPel, pela atenção e prestatividade.

Meu eterno agradecimento à toda minha família, minha mãe, irmão, cunhada, sobrinho, filha e namorada. Estes merecem uma condecoração por darem suporte as tardes de angústia na concepção deste trabalho.

Agradeço aos professores colegas de escola pelo suporte nas ausências.

Agradeço na figura do Marquinhos a todos os trabalhadores da estrada que em puro gesto de solidariedade permitiram meu traslado na boleia de seus caminhões

*O homem saiu da Tabacaria (metendo troco na algibeira das calças?)*

*Ah, conheço-o: é o Esteves sem metafísica.*

*(O dono da Tabacaria chegou à porta.)*

*Como por um instinto divino o Esteves voltou-se e viu-me.*

*Acenou-me adeus gritei-lhe Adeus ó Esteves!, e o universo*

*Reconstruiu-se-me sem ideal nem esperança, e o dono da Tabacaria sorriu. (Alvaro de Campos, Tabacaria)*

*Uma nova dimensão para a política só se abrirá quando os homens – os seres que têm o logos na mesma medida em que por ele são possuídos – tiverem alcançado essa potência debilíssima que os determina e os envolve de forma tenaz em uma errância – a história – que parece interminável. Só então – e esse “então” não é futuro, mas está sempre em curso – será possível pensar a política fora de toda figura de relação. (AGAMBEN, HS II,2 – p. 304)*

## Resumo

RODEGHIERO, Jonas. **Da guerra de morte contra o cristianismo em Nietzsche à filosofia da profanação em Agamben: contatos, afastamentos e intertextualidades 2018**. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

Esse trabalho tem como objetivo relacionar a crítica de Nietzsche ao cristianismo e os fundamentos da obra de Agamben na sua proposta de filosofia da profanação. Tanto em Nietzsche, quanto em Agamben, a civilização ocidental é herdeira de um vazio de sentido que promove a massificação do homem a fim de conduzi-lo como motor inconsciente do poder, este poder em geral é desempenhado por uma figura de tipo sacerdotal. O estudo em questão propõe que parte das investigações de Agamben são herdeiras de problemáticas, nem sempre de soluções, apontadas por Nietzsche como sua crítica à sociedade ocidental cristã, a figura sacerdotal, à ética kantiana e aos ideais ascéticos. Esta correlação está ligada pela exploração de lacunas deixadas por Nietzsche, no sentido em que o filósofo italiano dá seguimento a temas que seu predecessor não pôde concluir e no diagnóstico de uma série de contatos, distanciamentos e intertextualidades entre algumas críticas nietzschianas e aspectos centrais na filosofia de Agamben. Assim sendo, trabalharemos privilegiadamente com a *Genealogia da Moral* e o *Anticristo*, de Nietzsche, ao passo em que daremos vistas a algumas obras de o *Homo sacer* de Agamben de forma mais sistemática, a saber: *O Reino e a Glória*, *Opus Dei* e *Altíssima Pobreza*. Obviamente a pesquisa não se esgota nestes títulos e, sempre que necessário, outras obras serão recrutadas para apoiar nossas investigações.

Palavras-chave: Transvaloração, Profanação, tipo sacerdotal, ideais ascéticos, ideais monásticos e franciscanismo.

## Abstract

RODEGHIERO, Jonas. **War against the Christianity in Nietzsche and profanation philosophy in Agamben: contacts, departures and intertextualities.** 2018. Dissertation (Master Degree) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

This study aims to list Nietzsche's critique of Christianity and the fundamentals of Agamben's work in his proposal of profanation. Both in Nietzsche and in Agamben, the Western civilization is heir to an empty meaning that promotes the massification of man in order to lead him as an unconscious motor of power, this power is generally played by a figure of the priestly type. This present study proposes that part of Agamben's investigations are heirs of problematics, not always of solutions, pointed by Nietzsche as his criticism of Western Christian society, the priestly figure, the Kantian ethic and the ascetic ideals. This correlation is linked through the exploration of gaps left by Nietzsche, in the sense that the Italian philosopher follows up on themes that his predecessor cannot conclude and in the diagnosis of a series of contacts, distances and intertextualities between some Nietzschean critiques and aspects central to Agamben's philosophy. Therefore, this study will work in a privileged way with the *On the Genealogy of Morality* and *The Antichrist*, of Nietzsche, while we will give a view to some works of *Homo sacer* de Agamben in a more systematic way, being them: *The Kingdom and The Glory*, *Opus Dei* and *The Highest Poverty*. Obviously, this research does not exhaust itself in these titles and, whenever necessary, other works will be recruited to support our investigations.

Key words: Transvaluation, profanation, priestly type, ascetic ideals, monastic ideals.

## ABREVIATURAS DAS OBRAS DE NIETZSCHE

Este trabalho adota como convenção para a citação das obras de Nietzsche as referências em português do padrão utilizado no periódico *Cadernos Nietzsche*, onde as siglas em alemão são acompanhadas de siglas em português, com a respectiva indicação do aforismo, sendo da seguinte forma:

MAI/HHI – *Humano, demasiado humano* (v.1) – (1878)

VM/OS – *Humano demasiado humano* (v.2): *Miscelânea de opiniões e sentenças* – (1879)

WS/AS – *Humano, demasiado humano* (v.2): *O andarilho e sua sombra* – (1880)

M/A – *Aurora* – (1880-1881)

FW/GC – *A gaia ciência* – (1881 e 1886)

Za/ZA – *Assim falava Zaratustra* – (1883-1885)

JGB/BM – *Além do bem e do mal* – (1885-1886)

GM/GM – *Genealogia da moral* – (1887)

GD/CI – *O crepúsculo dos ídolos* – (1888)

AC/AC – *O Anticristo* – (1888)

EH/EH – *Ecce Homo* – (1888)

DD/DD – *Ditirambos de Dionísio* – (1888)

## NOTAÇÃO SOBRE AS OBRAS DE AGAMBEN

As obras de Agamben utilizadas nesta dissertação, em sua grande maioria, pertencem ao que se pode chamar de segundo período de sua produção filosófica, em que o filósofo italiano desenvolve sua filosofia política. Desconhecemos uma catalogação internacional de suas obras. Desta forma, as abreviaturas das obras de Agamben foram estabelecidas pelo autor desta dissertação com referência na catalogação de Assmann e Bazzanella (2013) O país e ano citado ao final de cada título, referem-se à sua primeira publicação. Outros textos de Agamben serão citados na íntegra e na forma das citações adotadas ao longo da dissertação:

HSC – *O homem sem conteúdo* – (1970)

LM – *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade* – (1982)

CV – *A comunidade que vem* – (1990)

Bb – *Bartleby, ou da Contingência* – (1993)

HS I-PSVN – *O poder soberano e a vida nua* – (1995)

MSF – *Meios sem fim: notas sobre a política* – (1996)

HS III-RA – *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha* – (1998)

TR – *O tempo que resta: Um comentário à carta aos Romanos*

Ab – *O Aberto: o homem e o animal* – (2002)

HS II,1-EE – *Estado de exceção. Homo Sacer III* – (2003)

PP – *A potência do pensamento: Ensaio e conferências* (2005)

OQD – *O que é um dispositivo* – (2006)

HS II,2-RG – *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo* – (2007)

HS IV,1-AP – *Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida* (2011)

HS II,5-OD – *Opus Dei: arqueologia do ofício* (2012)

HS IV,2-UC – *O usos dos corpos* (2014)

## Sumário

1- Nietzsche e Warburg: de uma nova fundamentação da estética surge o método de Agamben.....	33
2 A transmissão da teologia da <i>OIKONOMIA</i> para filosofia política moderna .....	45
2.1 Do termo grego “ <i>oikonomia</i> ” ao latim “ <i>dispositio</i> ” .....	45
2.2 A filosofia de Nietzsche constitui uma senda para a arqueologia de Agamben.....	49
2.3 <i>O Reino e a Glória</i> e a guerra de morte ao cristianismo .....	55
3. Uma genealogia do Dever .....	65
3.1 O sacerdote, a liturgia e a crítica ao dever kantiano: temas nietzschianos desenvolvidos por Agamben .....	65
3.2 <i>Opus dei</i> e a dupla ontologia do dever – Agamben aprofunda-se na crítica de Nietzsche guiando-se por uma lacuna .....	76
4. Os ideais ascéticos na <i>Genealogia da Moral</i> e os ideais monásticos em <i>Altíssima Pobreza</i> .....	84
4.1 Os ideais ascéticos como produtores da vida nua.....	84
4.2 <i>Altíssima pobreza</i> : Movimentos monásticos, regra e vida .....	88
4.2.3 A insurgência de “forma-de-vida”, “exceção” e “exemplo”: terminologias estratégicas retomadas sob a assinatura de Agamben .....	102
4.2.4 <i>Amor Fati</i> e <i>usus facti</i> : condição de possibilidade para um novo pensamento ...	109
Considerações finais .....	118
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	127

## INTRODUÇÃO

Tanto em Nietzsche quanto em Agamben, a política moderna é herdeira de um mesmo discurso de apequenamento e massificação do homem a fim de conduzi-lo como motor inconsciente do poder, este concentrado nas mãos de poucos, mas que em geral desempenham, a seu modo, a figura sacerdotal. Em contraponto à Grande política (apresentada pelo pensador alemão), que só seria possível através de uma moral que possibilitasse seu surgimento, ou seja, uma moral transvalorada, está a pequena política reativa, fruto do niilismo e da decadência.

A pesquisa aqui apresentada trabalha com a hipótese de Giorgio Agamben ter construído parte de suas investigações a partir de temas centrais da crítica de Nietzsche à sociedade ocidental cristã, ou seja, de um mesmo diagnóstico sobre nossos marcos civilizatórios e sobre lacunas de sua crítica à ética kantiana constituindo uma série de contatos, mas também distanciamentos entre categorias e aspectos centrais em Nietzsche e Agamben.

Assim sendo, podemos dizer que trabalharemos com a ideia de que Agamben busca evidenciar o que Nietzsche apontara em sua genealogia, sobretudo na guerra de morte contra o cristianismo – anunciada em *O Anticristo* – e a versão laicizada da moral cristã a partir do moralismo kantiano. Num segundo momento, uma vez reconhecida a crítica do pensador alemão ao ocidente e ao cristianismo, investigar se a própria obra de Agamben busca dar cabo, ou uma nova forma ao projeto nietzschiano da transvaloração através da perspectiva da profanação. No mínimo, se ela oferece um esteio filosófico que o reinterprete a nosso tempo e aponte em que instância se pode pensar uma transvaloração na contemporaneidade. Não obstante, trataremos da constituição e o papel da ideia de *Usus Facti* comparando-a ao *amor fati* nietzschiano. Orientada por uma série de aproximações textuais entre os dois autores, este trabalho se propõe a construir uma análise comparada entre Nietzsche, em algumas de suas obras, sobretudo, como será categorizado doravante, as de sua terceira fase e a obra de Agamben, especialmente as que compõem a tetralogia *Homo Sacer*.

Outrossim, lidaremos de forma privilegiada com a *Genealogia da Moral*<sup>1</sup> e o *Anticristo*<sup>2</sup>, de Nietzsche em contraponto a três obras da tetralogia *Homo sacer*<sup>3</sup> de

---

<sup>1</sup> Nietzsche. Genealogia da Moral. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso,

Agamben, a saber: *O Reino e a Glória*<sup>4</sup>, *Opus Dei*<sup>5</sup> e *Altíssima Pobreza*<sup>6</sup>. Obviamente a pesquisa não se esgota nestes títulos e, sempre que necessário, outras obras serão recrutadas para apoiar nossas investigações.

Preliminarmente, há de se dizer o tipo de análise que pretendemos, vejamos como lemos Nietzsche. Há uma extensa discussão das formas como podemos encarar a obra de Nietzsche, o mesmo não podemos dizer sobre Agamben. Sem maiores problemas, no que se refere ao primeiro, podemos indicar que usaremos da tradição de análise que nos remonta a Karl Löwith, este intérprete apresenta a noção de duas grandes transformações no pensamento do filósofo alemão. Desta forma, vem à tona o método genético-estrutural inaugurado por Marton<sup>7</sup>, bem como a sua sistematização sobre as fases da filosofia nietzschiana. Assim destaca Rubira:

Se Marton defende que a análise do texto é necessária, mas insuficiente para dar conta da filosofia de Nietzsche, é porque considera que o método estrutural precisa ser complementado pelo método genético, pois somente este último tornaria possível compreender o contexto no qual surgem as reflexões do autor, e os interlocutores com os quais seu pensamento dialoga. (Rubira, 2010, p.31)

Usaremos o método genético-estrutural composto por Marton, a partir da tensão entre o método estrutural de Goldschmidt<sup>8</sup>, que se propõe a analisar o tempo lógico da articulação de um sistema:

Os movimentos do pensamento filosófico estão inscritos na estrutura da obra, nada mais sendo esta estrutura, inversamente, que as articulações do método em ato; mais exatamente: é uma mesma estrutura, que se constrói ao longo da progressão metódica e que, uma vez terminada, define a arquitetura da obra. (Goldschmidt, 1963, p. 141)

---

2009.

<sup>2</sup> Nietzsche. *O Anticristo* – Maldição ao cristianismo. DITIRAMBOS DE DIONÍSIO. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza – São Paulo: Companhia das letras 1992.

<sup>3</sup> Na introdução desenvolvermos sobre a tetralogia agambeniana. Esta coleção de Agamben começou em 1995 e ainda está sendo publicada através de volumes e apêndices.

<sup>4</sup> Agamben, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: Homo Sacer II, 2*. Tradução Selvin J. Assmann. 1 ed. São Paulo: São Paulo, 2011

<sup>5</sup> Agamben, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do ofício: Homo Sacer II, 5*. Tradução Daniel Arruda Nascimento. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013

<sup>6</sup> Agamben, Giorgio. *Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida*. Tradução Selvin J. Assmann. 1 ed. São Paulo: São Paulo, 2014. P. 19-20

<sup>7</sup> Marton, Scarlett: *Nietzsche Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990

<sup>8</sup> GOLDSCHMIDT, Victor. *Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos: A religião de Platão*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963. p. 139-147.

Desta forma, ao vincularmo-nos a esta abordagem de Nietzsche a usaremos também para Agamben na tentativa de aproximar as possibilidades de leitura e de interligação entre as duas filosofias.

Ao passo que nosso interesse não é constituir nenhum tipo de mudança ou proposta em relação à leitura da obra de Nietzsche, e sim de Agamben; tendo em vistas à abordagem que fará frente a esse estudo na interpretação da filosofia do pensador alemão e, a partir disso, passemos ao filósofo italiano através de um *platô*, de um lugar de análise mais seguro ou mais estabelecido.

Na obra, *Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos* a autora apresenta uma consistente reconstrução dos vieses interpretativos que marcaram a leitura da obra do filósofo. Em um primeiro passo, ela nos remete a dois grandes filósofos que inserem Nietzsche em duas perspectivas bem diferentes:

Enquanto Heidegger, com seu fino e preciso trabalho filológico, procura reinscrever o pensamento nietzschiano na história milenar da metafísica,<sup>9</sup> Foucault, com a amplitude e audácia de sua visão, quer encará-lo como o que subverte o discurso ocidental. (Marton, 1990, p.13)

Este grifo é importante na medida em que discutirmos Agamben, à luz da filosofia nietzschiana e a vertente de análise foucaultiana contribui uma vez que a filosofia de Agamben está circunscrita sempre numa possibilidade linguística, das relações entre os discursos, no contato da linguagem com o mundo. Ainda assim, a proximidade entre Agamben e Heidegger não pode ser negligenciada, mas precisa ser pontuada quando colocamos o fator nietzschiano entre eles. À medida que aproximarmos Nietzsche e Agamben, a partir de Heidegger podemos cair numa interpretação metafísica de suas propostas filosóficas, como veremos ser o caso de Assmann e Bazzanella.

Vejamos, Marton localiza a análise de Heidegger como a tentativa de colocar Nietzsche no *hall* dos metafísicos, o último da modernidade, a partir do entendimento de que sua filosofia seria uma simples inversão de um postulado metafísico, permanecendo assim metafísico. Esta leitura está presente na importante proposta da obra de estudiosos brasileiros que analisam o contato da filosofia de Nietzsche e

---

<sup>9</sup> Um segundo movimento necessário de ser feito é dizer que a transvaloração, conforme propõe Rubira, passa a ser entendida como tema central em Nietzsche ao lado dos cinco anunciados Heidegger, a saber: “a vontade de potência, o niilismo, o eterno retorno do mesmo, o além-do-homem e a justiça” (Idem, p.11).

Agamben.<sup>10</sup> Contudo, esta perspectiva heideggeriana, vai permitir que alguns pensem Nietzsche como um positivista, como é o caso da obra referenciada na última nota. Em nosso entendimento esta leitura não cabe, uma vez que, apesar de ser de um grande receptáculo das teorias científicas do século XIX, do conhecimento e inovações científicas na filosofia e de ter sido profundamente influenciado pelo experimentalismo no seu método, Nietzsche abre caminho, junto com Marx, para a crítica da razão instrumental e de todos os processos de apequenamento do homem moderno e contemporâneo. Tachá-lo de entusiasta da ciência seria curto. Contra esta proposta interpretativa Marton aponta para uma filosofia da vida e não uma metafísica em suas últimas consequências como sugeria Heidegger. Ou seja, a constituição da filosofia da vontade de potência é o caminho que leva Nietzsche a pensar o orgânico e o inorgânico como parte constitutiva do todo, da vida:

Se na *Gaia ciência* pensava a vida como uma espécie muito rara de morte, em *Para além de bem e mal* encara a morte como uma ‘préforma de vida’. Em outras palavras: se tivesse sentido dizer que a vida se inicia em algum lugar, então esse lugar seria o inorgânico. O mundo dito ‘material’ passaria a ser entendido ‘como algo da mesma ordem de realidade que nossa própria emoção; como uma forma mais primitiva do mundo das emoções, em que ainda está encerrado em poderosa unidade tudo aquilo que em seguida, no processo orgânico, se ramifica e configura (e também, como é justo, se atenua e enfraquece); como uma espécie de vida de impulsos em que ainda todas as funções orgânicas, como auto-regulação, assimilação, nutrição, secreção, metabolismo, estão sinteticamente ligadas umas às outras; como uma *pré-forma* da vida’. Marton, 1990, p.52)

Assim sendo, não buscamos um Nietzsche nem positivista, nem metafísico. Por outro lado, o viés apresentado por Foucault, conforme mostra Marton, insere Nietzsche como um dos responsáveis pela ruptura na tradição do discurso filosófico ocidental: “Foucault, por sua vez, sustenta que Nietzsche, Freud e Marx constituem os pontos de referência e os parâmetros da reflexão filosófica em nosso tempo”. Marton, desta forma, caracteriza-o como pai de uma nova hermenêutica, “Nietzsche partiria sempre da pergunta por quem interpretou (...) se dedicaria a interpretar interpretações.” (Idem, p. 13)

Tal metodologia o permitiu chegar à problemática do valor e ao método genealógico, extremamente importante para filosofia contemporânea, sobretudo para as produções de Foucault e Agamben. Marton destaca ainda uma terceira interpretação, a

---

<sup>10</sup> Bazzanella, Sandro Luiz. A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben/ Sandro Luiz Bazzanella, Selvino Assmann. – São Paulo, SP: LiberArs, 2013

de Deleuze e Lyotard, que por sua vez para ser fiel a Nietzsche precisaríamos fazer uma leitura intensiva: “no dizer de Deleuze, conectar o texto com a força exterior pela qual ele faz passar algo ou, no de Lyotard, produzir novas, diferentes intensidades. Com isso, o autor desapareceria no texto e este, nos leitores” (Idem, p.16) Parece-nos aqui que há certa defesa, recorrente na contemporaneidade, que interpretar Nietzsche seria também romper com os paradigmas da cultura ocidental como forma de libertar o espírito que diz não e em um ato afirmativo produzir pensamento e não referências. De certa forma, a interpretação também parece contribuir no modo como o pensamento nietzschiano é requisitado em Agamben, como veremos, com poucas referências diretas, mas com uma ligação permanente, objeto do estudo.

Estas três grandes correntes parecem de alguma forma estar presentes na recepção que o próprio Agamben faz à filosofia de Nietzsche, no entanto nenhuma delas trata do método que optaremos. Marton, ainda se aprofundando nas possibilidades de leitura do filósofo alemão destaca o caminho percorrido por Jaspers, Kaufmann e Granier. Os três intérpretes, a respeito das contradições que emergem do texto nietzschiano, propõem formas distintas de interpretá-las:

Para Jaspers, uma vez que quer chegar à “dialética real”, elas são necessárias; para Kaufmann, já que espera entender os “processos de pensamento”, elas acabam por dissolver-se; para Granier, porque pretende apreender a dinâmica dos ‘ultra-passamentos’, elas se tomam compreensíveis. (Marton, 1990, p.19)

Desta forma, é a proposta de Karl Löwith, mais cara para Marton e central no seu método, que acaba entrando em destaque, “não são as leituras que constituem um texto filosófico; ele permanece o que é, independentemente delas.” (Idem, p.17) Dessa maneira a comentadora destaca a necessidade de compreender a filosofia de Nietzsche tal qual ela se apresenta, evitando “extrapolações” ou utilizando-se dela como um meio para desenvolver temáticas externas a sua proposta filosófica.

A possibilidade de análise traz para o centro da interpretação de sua obra a cosmovisão do filósofo. Igualmente, o eterno retorno, a vontade de potência e a transvaloração dos valores morais apresentam-se como possibilidade de análise da filosofia de Nietzsche e são conceitos chaves para garantir a hipótese de ligação defendida aqui entre os dois filósofos, Nietzsche e Agamben.

Ainda, parte deste estudo visa aproximar a estrutura das produções de Nietzsche e Agamben, havendo uma correlação no que tange ao método produtivo, as temáticas e a cosmovisão de suas categorias. Marton mesmo seguindo uma tradição de dividir a obra de Nietzsche em três períodos, a faz por motivos diferentes, “Demarcamos três períodos, levando em conta os referenciais teóricos adotados por Nietzsche, durante os vinte anos em que permaneceu intelectualmente ativo.” (Idem, p.27) Seguindo Karl Löwith, a comentadora faz coro na proposta de que há duas grandes transformações em Nietzsche: a primeira que converte a inocência do jovem filósofo, apaixonado, em espírito livre; e a segunda que o leva a doutrina cosmológica do eterno retorno. Assim aparecem relacionados os três períodos:

O primeiro, compreendendo *O nascimento da tragédia* e as *Considerações extemporâneas*, é marcado pela crença do filósofo na renovação da cultura alemã; o segundo, englobando *Humano, demasiado humano. Aurora* e os quatro primeiros livros de *A gaia ciência*, mostra a busca de seu próprio caminho enquanto espírito livre; o terceiro, abrangendo de *Assim falou Zaratustra* a *Ecce homo*, apresenta a doutrina do eterno retorno. (Marton, 1990, p.24)

Sem deixar de seguir as referências apresentadas até aqui, mas para colocar em termos deste estudo, encararemos estes períodos de Nietzsche sob a seguinte perspectiva: o primeiro que marca o impulso de criação filosófica de Nietzsche e que o lança para seu diagnóstico da crise civilizatória a partir de uma análise estética. Esta crise começa a partir de Sócrates e marca a ruptura dos gregos com os ideais trágicos emergentes do apogeu da civilização grega; a segunda dedicada à corrosão dos valores civilizatórios do ocidente e a terceira onde a partir do método genealógico Nietzsche aponta a equivocada contagem do tempo na era cristã, bem como a percepção das coisas como um todo, tempo, espaço, substância, substância moral e desenvolve definitivamente o horizonte da transvaloração e do eterno retorno. Podemos ver nas palavras de Marton:

se salienta seu empenho em elaborar, de forma consistente, a própria filosofia. É quando constrói a doutrina do eterno retorno e a teoria da vontade de potência, além de tornar operatório o conceito de valor e instaurar o procedimento genealógico. (Marton, 1990, p. 27)

No que tange à leitura de Agamben a tarefa é bem mais difícil, uma vez que ainda não possuímos cânones de sua interpretação. Delinear a estrutura de sua obra enfrenta diversos obstáculos, quais sejam: a extensão da produção (em caracteres e temporal); a diversidade de temáticas e áreas do conhecimento em que percorre; a

anacronia (disparidade entre a sequência de produção e a época de sua publicação); a contemporaneidade e curta recepção; a novidade no método; e a obra em andamento.

Inicialmente podemos requerer como referência balizante de nossa proposta a leitura do pensador argentino Edgardo Castro. Ainda, é importante destacar na recepção da obra de Agamben no Brasil, as contribuições de Selvino Assmann, o qual sempre que possível optamos como tradutor das obras do pensador italiano, Bazzanella e Marcia Junges. Contudo, com muita cautela, não nos guardaremos de apresentar uma proposta própria que complemente a interpretação produzida sobre a obra de Agamben até aqui. A partir de Castro, para ler Agamben, precisamos compreender a estratégia e funcionalidade de alguns conceitos. Faremos preliminarmente, no primeiro capítulo, vistas ao método agambeniano e sua relação com o pensamento nietzschiano a partir de um elo constituído através do projeto de Aby Warburg, quanto a esse aspecto as noções gerais de algumas de suas terminologias mais importantes serão apontadas em notas apoiando o entendimento da filosofia do filósofo italiano.

Comparar estas duas obras passa por nos aprofundarmos em terminologias fundantes da filosofia de Agamben e entendermos em que termos, podemos encontrar suas correspondências, relações, ligações e analogias no conjunto da obra de Nietzsche. Da estética<sup>11</sup> os filósofos se deparam com a condição do humano num processo de decadência que remonta a história da filosofia ocidental, pelo menos a partir de Sócrates/Platão e Aristóteles, em lugar da coisa mesma, da arte e do artista, de uma perspectiva criativa de existência, temos o testemunho, o homem de “bom gosto”, conhecedor profundo daquilo que não é capaz.

Se Nietzsche já havia evidenciado a origem desta problemática, Agamben lança-se com aprimoramento que sofrera o método nietzschiano e as possibilidades de interpretação de Heidegger, Foucault e Deleuze, as reflexões sobre a história e a perspectiva hegel-marxiana, com as problematizações de Kojève e Benjamin, os debates em torno da linguagem de Benveniste a Wittgenstein, a revisão da história da teologia judaico-cristã produzida nos debates entre Erich Peterson e Carl Schmitt e o lugar do humano e do Ser na contemporaneidade novamente entre Heidegger e Hannah Arendt para talvez retomar o projeto de Warburg de uma ciência sem nome, aqui a

---

<sup>11</sup> Os dois filósofos partem de um diagnóstico de crise da *poiesis*, ou seja, compartilham o método de análise que identifica a partir da decadência artística de nossa civilização, na incapacidade de criação um sintoma cabal de nossa degeneração como humanidade.

Arqueologia de Agamben é a tentativa de abrir espaço para uma perspectiva do humano não no terceiro milênio, mas nos trezentos mil anos em que se tem notícia da caminhada dos *homo sapiens* sobre a terra.<sup>12</sup>

Há de se fazer uma advertência: nossa proposta parte do diagnóstico em que boa parte das referências, interpretações e comentários de Agamben o afastam de Nietzsche em detrimento de uma aproximação mais evidente com Benjamin, Heidegger, Hannah Arendt e Foucault. Em nenhum momento nossa proposta é questionar estas leituras, mas, na medida do possível, apresentar outra proposta, lendo Agamben à luz do projeto nietzschiano, este esforço comparativo conta com a contribuição densa e coesa de alguns comentadores, contudo pretendemos reproduzir o método genético-estrutural, amplamente utilizado para ler Nietzsche, para tecer considerações a respeito da obra de Agamben e suas possibilidades de entrelaçamento com a filosofia nietzschiana.

A proposta presente neste trabalho, no que diz respeito à comparação entre Nietzsche e Agamben, guardadas algumas peculiaridades, não é desconhecida. Este percurso que aproxima o filósofo da “vontade de potência” e o pensador da “potência do pensamento” tem passos pavimentados na obra de Assmann e Bazzanella, *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*. Os autores nos oferecem uma leitura coesa e uma possibilidade de interpretação muito bem fundamentadas, cujo ponto de contato entre as duas filosofias é o conceito de “vida”. Em resenha a esta obra a Filomena Espindola<sup>13</sup> destaca sobre a estrutura apresentada e suas temáticas:

três grandes capítulos, em que os autores abordam já de início a vida como ponto de inflexão entre esses dois pensadores; depois colocam em pauta os questionamentos de Nietzsche a Agamben sobre a história e o tempo; e por último discutem as formas de vida na contemporaneidade na concepção da grande política e da política que vem. (Espindola, 2014, p.163)

Assmann, um dos principais tradutores de Agamben no Brasil, juntamente com Bazzanella, apresenta nesta publicação de mais de duzentas páginas um denso

---

<sup>12</sup> Conforme sugerem as últimas descobertas paleontológicas o ser humano habita o planeta há bem mais tempo que se pensava. Segundo estudo de Jean-Jacques Hublin, director do Max Planck Institute for Evolutionary, as evidências fósseis encontradas no Marrocos, em Junho de 2017, datam de 315 mil anos, duzentos mil anos mais antigas que os fósseis que sustentavam as teorias anteriores que o *Homo sapiens* teria se expandido a partir do leste europeu a 100 mil anos. Disponível em: <http://www.nature.com/news/oldest-homo-sapiens-fossil-claim-rewrites-our-species-history-1.22114>. Acesso: 18/08/2017.

<sup>13</sup> Espindola, Alexandra Filomena. Vida em potência: Nietzsche e Agamben sob a ótica de Assmann e Bazzanella. *Crítica Cultural – Critic*, Palhoça, SC, v. 9, n. 1, p. 163-168, jan./jun. 2014.

emaranhado de referências, ora em Nietzsche, ora em Agamben propiciando ao leitor sempre um terceiro momento comparativo, às vezes mais intenso, como é o caso da primeira parte em que trata da temática da “vida”, outras mais diminuta, como vemos no segundo capítulo que trata da problemática do “eterno retorno” – em Nietzsche – e do “tempo que resta” – em Agamben .

Em primeiro lugar, ainda na introdução, temos um diagnóstico que coaduna nossa proposta: “Mas é a crítica às estruturas metafísicas civilizatórias ocidentais e seus imperativos repressores das forças vitais, que Nietzsche e Agamben aproximam suas perspectivas analíticas e reflexivas” (Bazzanella, 2013, p. 27) ao mesmo passo, encontramos pontos divergentes em relação à proposta apresentada nessa dissertação como a caracterização dos pensadores como metafísicos: “Outro aspecto que aproxima o pensamento do filósofo alemão e do filósofo italiano é sua caracterização metafísica.” (Idem, p. 23) e a “diferença crucial” entre os dois pensadores localizada na caracterização de Nietzsche quase como um progressista: “Em Nietzsche e sua lógica de fundo iluminista prevalece certo otimismo histórico em relação à superação do niilismo reativo” (Idem, p. 31), o que coloca o filósofo alemão uma segunda vez entre os metafísicos, enquanto Agamben figura como ligado a noção de fim da história kojève-hegeliana: “Agamben nos coloca diante do fim da história e de suas variáveis desafiadoras de transição para um mundo que vem.” (Idem, p. 32)

Mesmo reconhecendo literalmente o apontamento de Agamben para os limites desta análise de fim da história os autores não se guardam de afirmá-la, o que para Edgardo Castro é possível em uma perspectiva mais fraca. Ao acompanharmos a seção “*Messianismo, resto*”<sup>14</sup> em que comentador aborda a noção de temporalidade na obra

---

<sup>14</sup> O tempo que resta de Agamben encara definitivamente a problemática de Bartelie e Kojève a respeito da leitura da Fenomenologia do Espírito, tal qual reconstitui Castro na seção “*Messianismo, resto*”. A problemática que já se arrasta desde os seminários que resultaram em *A linguagem e a morte*, Um seminário sobre o lugar da negatividade (1982), traz o apóstolo Paulo ao centro da questão na figura do “como se não”. Não importa qual seja o caso ele é como se não fosse, assim em tudo na vida nada se possui, apenas se usa (*chrésis*), não identidade, não é direito, ela é apenas uma “potência genérica” da qual quem faz o uso não é por assim dizer seu titular. Contudo, o messianismo não é escatologia, adverte a leitura de Edgardo. O tempo que resta entre a vinda do messias e o seu retorno é necessariamente o tempo profano para Paulo e não pode ser entendido como fim e só como tempo que resta. Agamben para traduzir seu pensamento busca na forma verbal, usando *Temps et verb* (1970) de Gustave Guillaume, a noção não da cronologicidade do tempo exposta na horologia, tal qual herdamos dos ideais monásticos, mas do ponto de vista “cronogenético”, visto como “tempo operativo”, destaca Castro, “O tempo operativo é, nesse sentido, um tempo cronogenético, um tempo dentro do tempo” (Castro, 2013, p.181). Sendo assim, não é apenas a representação linear, que nos torna “espectadores de nós mesmos”, como é a representação da vida messiânica no tempo messiânico. Como aponta Edgardo, o tempo, juntamente com a vida, é o “resto”. Este termo na verdade possui um uso técnico na linguagem profética e, em última análise, é o que determina a incompatibilidade da parte com o todo: “A noção de resto sugere Agamben, é uma das heranças mais relevantes que Paulo deixou ao pensamento político atual.” Em termos atuais quem herdou,

do filósofo italiano, noção de suma importância no desfecho deste estudo, vemos a temática do messianismo e do conceito de “resto”.

Edgardo reconhece a importância das temáticas kojévianas e destaca: “a animalidade, sua relação com a Ereignis heiddeggeriana e a inoperosidade” (Castro, 2012, p. 174), mas se aprofundarmos uma das passagens citadas, que não passa despercebida ao lermos em *Meios sem fim* (Agamben, 2015, p 102-103) veremos que o filósofo italiano faz uso das teses de Kojève, contudo sem afirmá-las em seu pensamento. No texto que dá abertura do terceiro capítulo de sua obra (MSF), “*Polícia soberana*”, vemos que Agamben, trata destas teses, quando disserta e sintetiza de forma brilhante os paradigmas do pensamento pós-moderno e progressista: “Ambas as posições recaem aquém de sua tarefa, porque pensar a extinção do Estado sem a realização do *telos* histórico é tão impossível quanto pensar um cumprimento da história em que permanece a forma vazia da soberania estatal.”

E conclui a seção afirmando a historicidade como tarefa do pensamento por vir, “A apropriação da historicidade não pode por isso, ter ainda uma forma estatal (...), mas deve dar lugar a uma vida humana e uma política não estatais e não jurídicas que permanecem inteiramente por se pensar.” Desta forma, ao mesmo tempo que, acertadamente, temos a perspectiva da problemática kojéviana de um Estado universal consumado a partir da revolução francesa, que está em curso e descaracterizando a humanidade em suas potencialidades, veremos que Agamben propõe utilizar as vertentes interpretativas advindas desta leitura mobilizando-as, fim da história e fim do estado, uma contra a outra.

---

nesse sentido, a semântica do “resto”, foi o conceito de “povo”. Coisa indistinta de si mesmo através da alienação entre o todo e a parte. Aqui, voltamos novamente a inoperosidade uma vez que Agamben ainda usa o conceito de Messianismo, como mostra Castro, para abordar a relação entre fé e lei. Em uma ligeira digressão filológica vai derivar o verbo que Paulo usa para tratar a relação entre fé e lei: “*Katargeo*” do adjetivo “*argós*” (a-ergos) o que seria “não-em-obra”(p.182) ou melhor traduzindo para o entendimento proposto, desativação, suspensão, exceção. A forma de desativar os dispositivos não é outra senão a “Profanação”. Tendo em vista o exposto, a política que vem só pode ser pensada como profanação. Consagrar é tirar do uso comum e o sacrifício um mecanismo para ultrapassar o limiar do profano para o sagrado: “consagrar e profanar são dois polos da mesma máquina sacrificial” (Idem, p.183) Secularização não é profanação, ela só retira de um lugar para outro a mesma coisa, mesmo que encarada de forma diferente ainda é fruto da mesma força. Agamben retoma Benjamim, tendo em vista o Capitalismo como religião, e delimita a sociedade de consumo - fetichismo e a passagem a condição de mercadoria – como frutos de um uso privado, de um ab usus, desta forma, consumir não é usar, mas destruir. A primeira vista a mercadoria pode aparenta irrestituível ao uso comum. A profanação do improfanável é a tarefa da geração que vem, o uso comum é que pode garantir a efetivação de cada forma-de-vida.

A obra de Bazzanella e Assmann se conclui, a partir do terceiro capítulo numa discussão entre a “Grande política” em Nietzsche e a “Política que vem” em Agamben. Muitos dos movimentos de aproximação e afastamento realizados pelos comentadores aparecerão nas discussões em que se inserem as partes deste trabalho. O diagnóstico que compartilhamos é a crítica à metafísica ocidental e a “vida” como tema central na ligação entre os autores, sendo o grande ponto de inflexão entre os dois pensamentos, num primeiro momento. A problemática do tempo e da história anteriormente abordada e o papel do eterno retorno na concepção de Agamben de tempo devem estar presentes em nossas análises, mas que são objeto de um estudo específico que não cabe integralmente a brevidade desta pesquisa. Assim, a dimensão ética e política das propostas, são elas originárias de uma mesma cosmovisão? Agamben também estaria engajado numa proposta de transvaloração?

Neste sentido, Marcia Junges propõe a comparação entre Nietzsche e Agamben fundamentalmente a partir de dois pontos distintos. O primeiro<sup>15</sup> entre a correlação da “Grande política” – em Nietzsche – com a perspectiva da “Política que vem” – em Agamben. Uma segunda possibilidade entrelaça a “transvaloração” nietzschiana com a “profanação” agambeniana<sup>16</sup>. Enquanto para Nietzsche, na interpretação de Junges: “Sua grande política é uma espécie de contradiscurso à modernidade político-moral e de todo cortejo de radical homogeneização e apequenamento do homem que a acompanha.” (Junges, 2014, p.05), para Agamben a política que vem é pensada a partir da profanação da “máquina política” do ocidente:

Para Agamben, a soberania e o governo são os mecanismos fundantes daquilo que nomeia como a máquina política do Ocidente. E no centro dessa máquina está o *arcanum imperi*, a herança teológica da glória da qual derivam as democracias contemporâneas. (Ibid., 2014, p. 08)

Assim sendo, estão as duas perspectivas no mesmo sentido, integralmente voltadas contra a tradição. Não resta nem em Nietzsche, nem em Agamben espaço para pensarmos a transformação, uma nova ordem constituída através de uma transição, mas apenas a criação de uma nova forma de vida que rompa moralmente com os valores do cristianismo e constitua outra perspectiva político-moral.

---

<sup>15</sup> Junges, Marcia. “A grande política em Nietzsche e a política que vem em Agamben”. Ano 12, nº 210, vol. 12, 2014. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ideias/210cadernosihuideias.pdf>, acesso: 15-08-2017

<sup>16</sup> Junges, Marcia. “A transvaloração dos valores, em Nietzsche, e a profanação, em Agamben”. Cadernos de Ética e Filosofia Política/FFLCH-USP, N° 28, Página 97-108, 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/116279>; Acesso em: 15-08-2017.

A “profanação”, que Junges identifica como um fio condutor na obra do pensador italiano é um meio de descontextualizar a realidade de sua forma sacra, que foi colocada no templo, e reapropriá-la ao uso comum como forma de restituir à vida sua condição de realidade, retirada pela perspectiva niilista, ou oikonomica:

A partir deste cenário, a filosofia de Agamben, sobretudo na última parte do projeto *Homo Sacer*, com as obras *Altíssima pobreza*, *Opus dei* e *O uso dos corpos*, se propõe a oferecer vislumbres de linhas de fuga possíveis, nas quais a ética como prática de vida funcione como alternativa ao pesado jugo dos dispositivos biopolíticos de controle aos quais estamos submetidos objetiva ou subjetivamente. (Junges, 2016, p. 104)

Não obstante, temos alguns apontamentos da fortuna crítica que podem nos sedimentar um caminho nítido para proceder a nossa leitura. A profanação como fio condutor da obra de Agamben, produzida a partir de uma dura crítica aos pilares da cultura judaico-cristã e uma ideia de filosofia da vida, de reapropriação do sujeito sobre sua própria materialidade corpórea e seu pensamento através do uso das coisas. Uma perspectiva existencial, imanente, que alcance a dinâmica de transformar nossa realidade política.

Para compreender de que forma estão imbricadas estas duas filosofias, entendendo o impacto do método genético-estrutural na interpretação de Nietzsche, como vimos, a partir de Marton e de Rubira, precisamos, na medida do possível, aplicá-lo a Agamben. Na tentativa de uma sistematização mais categórica de sua produção de forma que nos possibilite entender como suas temáticas surgem a partir dos movimentos lógicos expressos no interior de seu pensamento e encontrando elementos materiais, ao ponto em que possamos articulá-los com a *arché* do pensamento de Nietzsche, seja nas suas correlações, no aprofundamento arqueológico sobre temáticas anunciadas, porém pouco desenvolvidas pelo filósofo alemão ou, principalmente, entre as lacunas deixadas por Nietzsche.

Desta forma, apresentamos a proposta de ler a obra de Agamben também a partir de três períodos distintos. A leitura remonta um caminho muito próximo ao utilizado com Nietzsche e nos ajuda a construir as pontes entre os autores. Uma primeira fase marcada pelo diagnóstico da crise da *Poiesis* e que lança o autor no emaranhado das problemáticas que deverá enfrentar no decorrer de sua produção. Chamaremos esta fase, para melhor fluidez da escrita e para garantir nossa análise comparativa de “fase estética”.

Um segundo momento, marcado pela produção da tetralogia “*Homo Sacer*” – fase do *Homo Sacer* – onde Agamben dedica muita força a sua crítica da metafísica ocidental e aos nossos parâmetros civilizatórios, mas que é marcada por “pistas”, apontamentos, ou na linguagem do autor, o diagnóstico de “limiães” que, analisados, constituirão as problemáticas a serem superadas pela humanidade que vem. E um terceiro momento, constituído no decorrer dos quase quarenta anos que marcam sua produção, entre 1970 até os dias atuais, mas publicado exclusivamente a partir dos anos 2000 ao qual chamaremos “fase residual”, esta fase é dedicada a obras e textos que visam apresentar melhor alguma terminologia ou problemática preparando-as para uma obra futura do *Homo Sacer* ou ajudando a resolver.

Para melhor ilustrar vejamos a cronologia das principais publicações de Agamben. O primeiro livro de Agamben, *Homem sem conteúdo*<sup>17</sup>, lançado na Itália, remonta o ano de 1970. Além de inaugurar as publicações do autor, dá início a primeira fase de sua obra que definimos aqui como fase Estética. Este momento de sua produção estende-se até o ano 1990 e é marcado pelo impulso produtivo do autor a partir de um diagnóstico da crise da *Poiesis*. Estão presentes nesta obra e nas posteriores o cerne das problemáticas que marcarão a produção deste filósofo. Nosso diagnóstico não difere muito do apresentado por Castro<sup>18</sup>, não obstante, além da obra supracitada, *Estâncias* (1977), *Infância e história* (1978), *A linguagem e a morte*<sup>19</sup> (1982) compõe este primeiro movimento nas publicações de Agamben. Seguem ainda neste período mais duas obras que, conforme destaca Castro, mostram um deslocamento na produção, *Ideia e prosa* (1985) e *A comunidade que vem* (1990)<sup>20</sup>.

Esta última obra anuncia a chegada de um novo momento na sua produção. Não podemos deixar de notar que ela encontra-se no fim de um período histórico, a Guerra fria. O homem contemporâneo como fruto da produtividade sem fim, intensificada pela disputa entre as grandes potências e os desdobramentos do pós-guerra, da globalização e aculturação dos povos constituída ao longo da disputa ideológica entre os blocos

---

<sup>17</sup> Agamben, Giorgio. O homem sem conteúdo. Tradução, notas e posfácio Cláudio Oliveira 2 ed. 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2013.

<sup>18</sup> “Seus quatro primeiros livros podem ser vistos como uma leitura da modernidade, que começa com a questão da arte e conduz até a ética e a política, das quais se ocupará nas obras posteriores” (Castro, 2012, p.15).

<sup>19</sup> Agamben, Giorgio. A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade; tradução Henrique Burig. - Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

<sup>20</sup> Agamben, Giorgio. A comunidade que vem. Traduzido por Antonio Guerreiro. Lisboa: Presença, 1993.

capitalista e socialista chega ao fim. O que estará em jogo doravante? “O ser que vem é o ser qualquer.” (Agamben, 1990, CQV, p.9) Com esta afirmação, Agamben inicia a obra que encerra sua primeira fase e abre caminho frontalmente para as temáticas desenvolvidas nos momentos seguintes de sua produção, poderíamos dizer que é o limiar entre as duas partes de sua produção.

Já a segunda fase, a do *Homo Sacer*, está marcada, além dos volumes que compõem a tetralogia, pela obra *Meios sem fim: Notas sobre a política* (1996)<sup>21</sup> e incluiremos aqui *Bartleby, ou da contingência* (1993)<sup>22</sup>. Esta última, incluída neste período à revelia da catalogagem de Castro, possui uma controvérsia a medida que foi, durante muito tempo, atribuída a Deleuze e Agamben, como se fosse uma produção conjunta. Conforme nota do tradutor, a primeira edição publicada na Itália continha um texto publicado por Deleuze em 1989, fato suficiente para deixá-la fora da exegese de Agamben durante anos.

O mal entendido, desfeito recentemente, abre caminho para colocar este grande ensaio do filósofo italiano como fundamental e introdutório ao projeto *Homo Sacer*. Ele trata centralmente e inicialmente dos problemas internos do seu pensamento e que norteiam sua produção, a saber: da potência, do método e da temporalidade em que se concebe seu pensamento. Estes títulos, *A Comunidade que Vem*, *Bartleby* e *Meios sem fim*, fazem um prenúncio do seu pensamento, são obras fundamentais para entendermos o impulso nietzschiano de sua produção, seu entrelaçamento com a problemática do filósofo alemão, bem como o contexto geral de sua obra.

*Bartleby* precede a primeira obra de *Homo Sacer* (*HS I*) publicada em 1995<sup>23</sup>, enquanto *Meios sem fim* (1996) vem logo após esta e antecede *Homo Sacer III*<sup>24</sup> (1998), apesar de ser a terceira parte – conforme numeração do próprio autor – é o segundo título publicado. Chamado pelo autor de “canteiro de obras” entre *HS I* e *HS III*, *Meios sem fim* oferece um panorama das temáticas políticas do projeto *Homo Sacer*, uma bela obra para compreender e começar a leitura de Agamben, mas que pode ter ajudado a

---

<sup>21</sup> Agamben, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Tradução Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2015.

<sup>22</sup> Agamben, Giorgio. *Bartleby, ou da contingência*. Tradução Vinicius Honesko – 1 ed – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

<sup>23</sup> Agamben, Giorgio. *O poder soberano e a vida nua. Homo Sacer I*. Traduzido por Henrique Burigo. - 2ed. - Belo Horizonte: UFMG, 2010.

<sup>24</sup> Agamben, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha. Homo Sacer III*. Traduzido por Selvino Assmann. São Paulo: Biotempo, 2008.

colocá-lo no centro da investigação da ciência política e da filosofia política, interpretação que, embora importante e que garantiu notoriedade ao filósofo, pretendemos mostrar muito estreita para compreender a profundidade de seu projeto filosófico. Um primeiro movimento no interior desta fase encerra-se com a publicação de *Homo Sacer II,1 – O estado de exceção*<sup>25</sup> (2003) que marca este “aproveitamento político” de sua obra e o momento onde o filósofo dá cabo de demonstrar como o homem sem conteúdo de sua primeira obra é produzido pela máquina governamental das sociedades democrático espetaculares da era pós-industrial.

As publicações que concernem ao projeto *Homo Sacer* só são retomadas em 2007 com *Homo Sacer II,2 – O reino e a Glória: para uma genealogia teológica da economia e do governo*<sup>26</sup>, esta obra dialoga em sua temática de forma contínua com as obras sucessoras *Homo Sacer II, 5 – Opus Dei. Arqueologia do ofício* (2012) e *Homo Sacer IV,1 – Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida* (2011) Entre elas temos, em 2008, *Homo Sacer II,3 – O sacramento da linguagem. Arqueologia do juramento* (2008) que se refere mais intensamente à problemática da linguagem, ou da voz. Esta temática é central nas obras publicadas de 1977, 1978 e 1982, como sublinha Castro sobre a aplicação de Agamben não só a filologia, mas a filosofia da linguagem:

Por meio da problemática do fantasma ou da voz, essa filosofia está presente em seus primeiros trabalhos, como *Estâncias* (1997), *Infância e história* e *A linguagem e a Morte* (1982), mas encontra em *O sacramento da linguagem* uma de suas formulações mais articuladas. (Castro, 2012. P.188-189)

Assim, podemos dizer que as primeiras obras citadas no parágrafo (*HS II, 2; HS II, 5 HS IV,1*) referem-se de forma articulada a crítica de Agamben a teologia e metafísica ocidental, um terceiro movimento no interior de *Homo Sacer*. Ou seja, no interior desta fase possuímos três problemáticas distintas, a política; a questão da linguagem; e a crítica à metafísica ocidental, bem como a teologia que lhe acompanha, responsável pela cisão ontológica que qualifica os dispositivos dessubjetivadores que capturam os indivíduos.

O projeto termina, ou é abandonado como prefere o filósofo, com a publicação de *Homo Sacer IV, 2 – O uso dos corpos* (2014) quase vinte anos depois de seu início.

---

<sup>25</sup> Agamben, Giorgio. Estado de exceção. *Homo Sacer II*. Traduzido por Iraci D. Poletti. São Paulo: Biotempo, 2004.

<sup>26</sup> Agamben, Giorgio. O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: *Homo Sacer II, 2*. Tradução Selvin J. Assmann. 1 ed. São Paulo: São Paulo, 2011.

Esta obra recebe a problemática de sua antecessora, *Altíssima pobreza (HS IV, 1)*, como limiar entre a crítica contra a sacralização da vida, a desconstituição de sua condição humana e a possibilidade afirmativa de profana-la devolvendo-a ao uso comum e cumprindo com a possibilidade política hodierna. Esta obra publicada no Brasil apenas em 2017 constitui fato novo no meio acadêmico, nos dedicaremos a ela quando necessário uma vez que apresenta um esteio para interpretação geral de *Homo Sacer* e da produção filosófica de Agamben.

Desta forma, para evitar embaraços, constatada a ausência de um volume que seria *HS II,4*, ainda não publicado, a série é composta de oito volumes “cuja a cronologia não coincide, como sabemos com sua localização no conjunto.” (Idem. p.187) Ainda, em 2015, Agamben publica na Itália *Stasis: La guerra civile come paradigma político – Homo sacer II, 2* que, ao nosso entendimento, compõe os apêndices conclusivos de *O Reino e a Glória*, também denominado *Homo Sacer II,2*, e trata de dois textos adaptados de seminários que apresentou na Universidade de Princeton em 2001.

Na última obra, *HS IV, 2*, Agamben em sua “Advertência” inicial fala da *pars destruens* e da *pars construens* que deve possuir um projeto filosófico (Agamben, 2014, *HS IV- UC*) Desta forma, é notável o esforço do filósofo em não deixar “resíduos”<sup>27</sup> entre os dois momentos de sua obra e daí segue a terceira fase da sua produção, não marcada por uma problema específico, mas pela tentativa de equalizar suas temáticas num todo harmônico de sua obra sem deixar nenhum problema não respondido ou mal resolvido. As principais obras que marcam este período, que chamamos de fase residual, começam a ser lançadas em 2000 e não podemos dizer que acabou tendo em vista as recentes publicações como *Il fuoco e il racconto* (2014) *Gusto* (2015)

Contudo entre os primeiros dez anos desta fase temos obras que paralelamente ao *Homo Sacer* foram contribuindo para seu entendimento e para desvendar alguns sentidos e propostas do pensamento do filósofo. Destacam-se dois ensaios, *O que é um dispositivo* (2006) e *O que é contemporâneo?* (2008), apesar de se serem textos mais curtos marcam um exercício de definir de forma direta um conceito ou entendimento,

---

<sup>27</sup> Esta terminologia é utilizada por Agamben em várias obras, ela se refere aos problemas subjacentes de uma determinada discussão filosófica ou é utilizada como ferramenta na construção metodológica de suas zonas de indiscernibilidade onde o pensador mostra como duas coisas aparentemente diferentes tornam-se ou são idênticas, sem qualquer tipo de resíduo.

este exercício é pouco apresentado por Agamben e neste sentido ele destaca na primeira obra citada, “Terminologia é o momento poético do pensamento isso não significa que os filósofos devam necessariamente a todo o momento definir os seus termos técnicos. Platão nunca definiu o mais importante de seus temas: Ideia” (Agamben, 2015, *HS IV-UC*, p.9) Seguem *O aberto. O homem e o animal*<sup>28</sup>. (2002), *A potência do pensamento*<sup>29</sup> (2005), *Profanações*<sup>30</sup> (2005) e *Nudez* (2009)

As obras deste período apresentam-se em formatos diferenciados, são marcadas pelo teor específico das problemáticas abordadas e textos mais curtos. Em pequenos textos quase aforísticos em alguns casos, lembrando muito o experimentalismo de Nietzsche como é o caso, ou em ensaios curtos a moda Walter Benjamin, Agamben aproveita a liberdade metodológica destas publicações para romper com o rigor de *Homo Sacer* e dar fluidez e voz a sua filosofia trazendo textos produzidos na década de 70 e 80, de alguns textos em *A potência do pensamento* até textos formulados contemporaneamente e que dão definitivamente cabo de alguns elementos de sua filosofia ou até antecipam os resultados, de *O aberto*.

Esta terceira fase é marcada também por publicações que contribuem decisivamente no entendimento do método de Agamben e, em decorrência, dos termos em que sua proposta filosófica se põe. Assim temos nesse momento, além dos dois ensaios citados anteriormente, textos no interior de algumas obras: *Aby Warburg e a ciência sem nome* em *A potência do pensamento* e *Signatura rerum: sobre o método* (2008) livro que sob a observação de Edgardo Castro abre caminho definitivo para nossa análise:

é mais apropriado abordar as noções metodológicas junto às categorias ontológicas de *resto* e *inoperosidade*, com as que estão entrelaçadas, até o ponto que se poderia considerá-las como expressão em termos metodológicos da ontologia que definem essas últimas duas categorias (Castro, 2012, p.104)

Primeiramente será necessário mostrarmos a correlação das terminologias e do método agambeniano na constituição de sua filosofia. Posteriormente veremos como Agamben remonta o processo de secularização das categorias forjadas no interior do

---

<sup>28</sup> Agamben, Giorgio. *O Aberto: o homem e o animal*. Tradução Pedro Mendes – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

<sup>29</sup> Agamben, Giorgio. *A potência do pensamento: Ensaio e conferências*. Tradução de Antônio Guerreiro – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

<sup>30</sup> Agamben, Giorgio. *Profanações*. Traduzido por Selvino José Assmann. São Paulo: Biotempo, 2007 (Marxismo e Literatura).

cristianismo ou apropriadas pelo mesmo, a partir de Platão e Aristóteles, até chegar à modernidade, sobretudo, na filosofia de Kant.

Passo a passo traremos trechos das obras dos autores para demonstrar como os temas centrais da crítica de Nietzsche aparecem também em Agamben, a saber, o Sacerdote e seu ofício, o niilismo<sup>31</sup> e a fuga do mundo, os ideais ascéticos, a vida, a

---

<sup>31</sup> A temática do Niilismo é extensa e central na compreensão da filosofia de Nietzsche. A investigação em torno da questão remete o filósofo para uma busca que acaba por constituir seu método genealógico possibilitando uma compreensão da moral a partir de sua constituição histórica, esta confunde-se com a história do niilismo. Este entendimento relatado acima nos é entregue com nitidez, afincado metodológico e investigativo por Clademir Araldi. Em artigo de 1998 já apresenta suas investigações e comentários que se consagrarão posteriormente em seu livro de 2004 – *NILISMO, CRIAÇÃO E ANIQUILAMENTO: Nietzsche e a filosofia dos extremos* –, podemos tomar empréstimo de uma passagem do primeiro artigo para de pronto apresentar uma elucidação segura sobre a temática: “As diversas caracterizações do niilismo são elaboradas com a intenção de diagnosticar as formas que ele assume na modernidade e para compreender a lógica intrínseca de seu desenvolvimento. Desse modo, o niilismo é entendido como a *dynamis* que move a história do ocidente. Não há uma conceptualização ou caracterização do termo no sentido conceitual-sistemático. Através da investigação da História natural da moral, o niilismo é compreendido como doença, como transcurso doentio típico, adquirindo desse modo estatuto de questão fundamental, a partir da qual seria possível criticar-destruir a moral existente e possibilitar a criação de novos valores.” (Araldi, 1998, p.84) Destaca-se na pesquisa do comentador, compreendida a partir das duas publicações e de diferentes disciplinas ministradas à graduação e pós-graduação em filosofia na Universidade Federal de Pelotas, a extensão da temática do niilismo na filosofia nietzschiana – uma filosofia de “várias entradas” –, o ponto de partida e a contribuição dos principais intérpretes de Nietzsche e as caracterizações deste Niilismo no interior da filosofia do pensador do eterno retorno. A passagem que segue, apesar de um pouco extensa, nos coloca de forma sintética, porém com clarividência, a análise constituída por Araldi na introdução de seu livro: “Para Lowith a tentativa nietzschiana de superar o niilismo se daria mediante a filosofia do eterno retorno, entendida como esforço de restabelecer a cosmovisão antiga. Para Muller-Lauter, é por intermédio do além-do-homem que experimenta o eterno retorno e reconhece o mundo como vontade de potência que está o foco da superação. Já Heidegger desloca a questão da superação: Nietzsche permaneceria niilista por continuar preso à metafísica ocidental guiada por valores. A superação do niilismo colocar-se-ia além de Nietzsche, numa ontologia fundamental que pensaria novamente o Ser. Na esteira da interpretação heideggeriana, Michel Haar procura ressaltar o confronto de Nietzsche com a metafísica. À diferença de Heidegger, Haar ressalta que os esforços de Nietzsche de superar o niilismo, por meio de uma religião do sim ou de uma ética positiva, estariam além da metafísica ocidental (como Heidegger a compreende), mesmo que implique numa ontologia da imanência. Para E. Kuhn, trata-se de pensar a auto-superação do niilismo, a partir dos textos nietzschianos. Na filosofia experimental, perspectivista da vontade de potência, tal como ela a compreende, o niilismo seria ultrapassado e abandonado.” (Araldi, 2004, p.32). Contudo, apoiado pelas possibilidades elucidadas pelos intérpretes, observando o conjunto da obra de Nietzsche e aprofundando-se no emaranhado de apontamentos póstumos do filósofo alemão, momento da obra onde o niilismo seria definitivamente abordado, Araldi meticulosamente sistematiza algumas definições em torno do problema as quais tentaremos apontar brevemente aqui: “Com o termo niilismo (*der Nihilismus*), ele procurava abarcar as diversas manifestações da doença ou crise inscritas na história do homem ocidental, de modo a atingir a raiz comum dessa doença, qual seja, a instauração da interpretação moral da existência dá origem ao niilismo ocidental.” (Araldi, 1998, p.76). Mesmo frisando que “Não há uma conceptualização ou caracterização do termo no sentido conceitual-sistemático.” (Idem, p.84) o comentador não se guarda de, ainda reconhecendo o niilismo como movimento – “*Dynamis*” – doentio que consolida a moral de rebanho – buscar formas de interpretá-lo e compreender seu estatuto aniquilador que em última análise permite a criação de novos valores. Existe em torno de deste conceito em Nietzsche uma ambiguidade, uma tal luta de extremos contrários, que pode nos remeter tanto para uma perspectiva do niilismo como sentimento que possibilitou a moral cristã, a metafísica ocidental e a vitória do tipo sacerdotal (Niilismo incompleto), quanto podemos encontrar nele também a força que permitirá a superação desta mesma moral (Niilismo completo). Ou ainda, niilismo passivo e ativo: O niilismo ativo (*aktiver Nihilismus*), entendido como inquietude e vontade de destruir (XII, 5 (71)) e o niilismo passivo (*passiver Nihilismus*), entendido como resignação e quietude conformista do animal de rebanho (XII, 9 (35)), remetem a uma

política moderna como apequenamento do homem e domesticação da vida, entre outros. Trataremos, no terceiro capítulo, a crítica de Agamben a ética kantiana a partir da lacuna deixada por Nietzsche, segundo apontamento do filósofo italiano.

Por último, a partir de um tensionamento entre os ideais ascéticos da *Genealogia da Moral* e os ideais monásticos apontados por Agamben em *Altíssima Pobreza*, veremos como o *amor fati* nietzschiano pode estar relacionado aos últimos tomos de *Homo Sacer* e impulsionado uma fase mais afirmativa ou construtiva, melhor dizendo, do pensador italiano que, referenciado pela cosmovisão refundada por Nietzsche, ora a seguindo, ora tentando superá-la, no que tange ao tempo, a tensão permanente entre as forças de criação e destruição e a proposta da transvaloração, elabora uma “teoria do uso” como condição de possibilidade para “profanação”.

Para a superação dos dispositivos que aprisionam e sacralizam a vida num processo desenfreado de negação do mundo e da realidade impedindo desta forma a possibilidade da criação e estimulando a vacuidade do “girar em vão” dá máquina estatal, social, política, ontológica dos tempos hodiernos. Profanar é trazer para o uso comum, tirar do templo, negatividade que diz sim a vida como possibilidade de superação do niilismo, do abismo existencial que consome a humanidade, engessa a potência do pensamento e a possibilidade de recobramos a *poiesis* – o ato de criação.

Assim sendo, temos um primeiro capítulo de caráter introdutório ao método de Agamben. Vale ressaltar que neste momento, apesar de não recrutarmos nenhuma obra de Nietzsche, veremos como seu pensamento estético, ao influenciar Aby Warburg, construiu um esteio para a filosofia agambeniana.

O Segundo capítulo é voltado à investigação do termo *Oikonomia*, central, para compreendermos a temática enunciada no título do trabalho. Não obstante serão recrutadas *A Genealogia da Moral* e *O Anticristo*, bem como uma passagem de *A gaia ciência* – citada na *Genealogia*.

A investigação sobre o papel do sacerdote na construção da sociedade ocidental é apresentada no terceiro capítulo a partir de uma análise comparativa entre as obras de Nietzsche e Agamben, respectivamente, *O Anticristo* e *Opus Dei – Arqueologia do ofício*.

---

doença da vontade humana e, em termos mais gerais, a uma marcha doentia do ocidente marcado pela moral cristã. (Idem, p. 86)

A última parte deste trabalho faz uma digressão mais forte do ponto de vista conceitual. Em *Homo Sacer IV, A Altíssima pobreza* há uma conjunção dos aspectos mais nitidamente políticos com as discussões éticas de Agamben numa análise dos valores franciscanos como possibilidade de superação dos ideais ascéticos e de efetivação da vida, assim Agamben conclui a obra:

O caráter escatológico específico da mensagem franciscana não se expressa numa nova doutrina, mas numa forma de vida pela qual a própria vida de Cristo se torna novamente presente no mundo, a fim de levar a cumprimento não tanto o significado histórico das “pessoas” na economia da salvação, mas sua vida como tal. (...) A “altíssima pobreza”, com seu uso das coisas, é a forma-de-vida que começa quando todas as formas de vida do Ocidente alcançam sua consumação histórica. (Agamben, *HS IV,1-AP*, 2014, P.146)

A afirmação da figura de Cristo e de sua experiência, nítida nessa passagem, é evidente da mesma forma em *O Anticristo*:

Não vejo contra o que se dirigia a rebelião da qual Jesus Cristo foi entendido — ou mal-entendido — com o sendo o causador, se não foi um a rebelião contra a Igreja judia, “Igreja” no exato sentido em que hoje tomamos a palavra. Foi um a revolta contra “os justos e bons”, contra “os santos de Israel”, contra a hierarquia da sociedade — não contra a sua corrupção, mas contra a casta, o privilégio, a ordem, a fórmula; foi a descrença nos “homens mais elevados”, o não pronunciado contra tudo que era sacerdote e teólogo. (Nietzsche, AC, 1888, § 27)

Como iremos mostrar, já que este último passo da dissertação concentrará seus esforços, primeiramente, na caracterização nietzschiana dos ideais ascéticos, em *Genealogia da Moral* e de como podem ter influenciado o trabalho de Agamben na construção de sua oposição a partir dos ideais monásticos. Outrossim, o tipo exemplarista que caracteriza Cristo, São Francisco e os ideais monásticos como um todo, cumpre nas obras finais do projeto *Homo sacer* um encerramento do ciclo de seu pensamento.

Agamben está focado em construir seus entendimentos, conceitos e vias interpretativas, e neste último momento de *Homo Sacer*, e ainda em *Homo Sacer II, 2 e Homo Sacer II, 5*, nos parece que existe uma sequência na “guerra de morte ao vício: o vício é o cristianismo” (NIETZSCHE, 1888, AC/AC) É desta forma que as teses vindouras do filósofo começam a se apresentar. A alternativa filosófica apresentada pelo autor caracteriza-se por algo muito próximo do *amor fati* nietzschiano. Como nos aponta Rubira, “Há sinais, portanto, de que o empreendimento da transvaloração de

todos os valores somente foi possível devido ao anelo tardio com o amor fati” (RUBIRA, 2008, p. 235)

O conceito, *amor fati*, caracterizado por Rubira como “amor ao destino”, pode ser entendido como um processo de aceitação da própria condição e, para além disso, a afirmação desta condição. Veremos que os ideais franciscanos de Agamben estão neste contexto, resumidamente, definidos pelo termo *usus facti*, conceituação abordada amplamente no terceiro capítulo de *Altíssima pobreza*, o filósofo italiano aponta que qualquer política e ética que se possa pensar num próximo momento devem advir de uma afirmação irrestrita da vida e isso só será possível com a superação destes marcos civilizacionais construídos da decadência da sociedade grega, do cristianismo e da filosofia política moderna. Uma existência que afirma a si mesma a partir do real, para além do direito, concebida na forma mais imediata: o uso, livre de propriedade, apenas o uso. Uma sobreposição da vida sobre a regra:

O caráter escatológico específico na mensagem franciscana não se expressa numa nova doutrina, mas numa nova forma de vida pela qual a própria vida de Cristo se torna novamente presente no mundo, a fim de levar a cumprimento não tanto o significado histórico das ‘pessoas’ na economia da salvação, mas sua vida como tal. (AGAMBEN, AP, 2014 p,124)

O trabalho ajuda a proporcionar uma apropriação da filosofia deste importante pensador ao nosso contexto, encontrando analogias possíveis, expressas ou não, com Nietzsche. Contudo, sem abandonar o rigor filosófico de buscar na obra do pensador e na pós-crítica o valor de seu pensamento.

## **1- Nietzsche e Warburg: de uma nova fundamentação da estética surge o método de Agamben**

Inteligir a dinâmica de transformação do pensamento ocidental e compreender o papel do método genealógico nietzschiano sobre ou em relação à filosofia ocidental é passo denso no curso da filosofia contemporânea. Muitos o sucederam, sem a mesma acidez, mas com um aprofundamento no método, e neste sentido, podemos facilmente citar Deleuze, Foucault e Agamben. Estes pensadores, já bem mais próximos cronologicamente, embarcaram na proposta nietzschiana e, praticamente cem anos depois, mostraram que o pensamento que aparentava, em primeiro momento, ser apenas um ímpeto de destruição contra o ocidente cristão, havia dado frutos.

Nietzsche consagra a crítica à modernidade inaugurando o pensamento que aponta para outra perspectiva de futuro, destruindo o passado e projetando uma concepção existencial ainda não experimentada<sup>32</sup>. O audacioso projeto de Nietzsche abre demasiados flancos e lacunas que acabam não sendo preenchidas em tempo de sua sanidade. O legado de sua obra prolifera-se e multiplica-se, em parte, no aprofundamento do método genealógico, a partir de Foucault e Agamben, particularmente tomados por interesse deste estudo. Agamben parece seguir de forma mais linear a produção do pensador alemão, eis nossa problemática central nesta dissertação. O filósofo italiano percorre caminhos, construindo seu pensamento sobre marcos estabelecido por Nietzsche, como a crítica ao cristianismo e a Kant, mas também entre lacunas, como a expressa falta de sistematicidade e aprofundamento da crítica à filosofia moral kantiana. Podemos dizer que, à medida que o tempo permitiu a Nietzsche apenas enunciar alguns problemas, Agamben tenta demonstrá-los.

Entender a proposta da filosofia agambeniana passa por reconhecer o papel que suas terminologias cumprem no interior de sua obra. O filósofo italiano dá ouvidos à Nietzsche e vai buscar em mais de dois mil anos de filosofia em que está constituído vazio que fundamenta o homem moderno para poder apresentar uma alternativa contundente. Não obstante, na leitura do conjunto de sua obra, vemos que para

---

<sup>32</sup> “Seu mérito estaria em ter expresso de forma incorruptível o preço que a civilização e racionalização cobraram do animal homem, tornando manifesto o outro lado da história do espírito apresentada por Hegel. Aliás, já Karl Lowith fazia culminar em Nietzsche aquele que é, na sua opinião, o desenvolvimento mais importante do pensamento alemão no século XIX, (...) em Nietzsche a crítica à modernidade e a busca de alternativas alcança uma radicalidade antes inconcebível. Nele já não se trata de uma crítica circunstancial, como nos jovens hegelianos de esquerda, (...) com Nietzsche, a busca de alternativas, do novo futuro, envolve a existência toda e uma nova forma de existência,” (BECKEMCAMP, 2005, p.119).

Agamben, não a filosofia platônica, tal como Nietzsche a compreendia, mas sim a filosofia aristotélica legou a cisão no interior da nossa forma de ver o mundo, expressa na ontologia, política, lógica e ética. Esta cisão, presente na teoria do ato e potência<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Outra questão que devemos compreender sempre que lermos Agamben é a sua visão e investigação em torno da “Potência”. A noção de Potência, está no cerne de interpretação da filosofia de Agamben, a secção do capítulo de Castro notadamente mais voltado para interpretação do método do filósofo italiano se inicia pela citação da obra *A potência do pensamento*, a figura da potência, em relação ao ato, retomada dos primórdios da filosofia ocidental, em Aristóteles, se remonta em questionamentos variados entre: possível e real, na ontologia; obra e criação, na estética; poder constituinte e poder constituído, na política; e o vivente e a vida. Como sublinha Castro: “raramente em poucas linhas, um filósofo indica a direção geral de seu pensamento” (Castro, 2013, p. 165) Edgardo aponta de que forma Agamben busca, na obra aristotélica, certa forma de pensar uma “arqueologia do sujeito” no filósofo antigo, ela está guardada na perspectiva da impotência em relação a potência. Uma vez que a ação humana é entendida como hábito (*Hexis*) em Aristóteles, veremos em nosso segundo capítulo, na análise da dupla ontologia do “dever”, quando tratarmos da obra *Opus Dei*, como pensar a ação de forma isolada da potência. Nesta perspectiva ela toma então a dimensão de capacidade, faculdade, como: Pensar e Sentir. Estas dimensões, sobretudo, explicitam a impotência como constituinte do sujeito, ao passo que, não sendo, o homem é exatamente aquilo que ele é. Esta privação daquilo que poderia ter sido não pode ser confundida com ausência ao passo que existe como potência. Uma vez que o pensamento deve ter um objeto, para ser, e, não pode estar submetido a este objeto, pois desta forma estaria submetido a ele, como podemos mensurar esta aparente aporia? “A solução que o Estagirita propõe é a de um pensamento que se pensa a si mesmo, de uma potência de pensar que em ato pensa sua própria potência” (Castro, 2013, p. 167). Até aqui temos uma resposta de Aristóteles que serviu para explicar a mente de Deus, ou a vontade divina, em outros termos, na “máquina” aristotélica seria a mediania entre ato e potência. Contudo a noção de potência, como potência e impotência, ordena um problema resolvido entre os medievais como *potentia absoluta* e *potentia ordinata*. “Deus pode fazer qualquer coisa, porém ordenadamente só, ao contrário, só pode fazer o que se acorda com sua vontade (...) Deus poderia mentir porém não quis fazê-lo” (Ibid., 2013, p.168). Retomando a referência feita anteriormente sobre um trabalho realizado em parceria com Deuze, em 1989, sobre a personagem *Bartleby*, onde Agamben reivindica estar a chave para seu entendimento através do “preferiria não”, chavão usado pela caricata personagem que morre por total inação ao fim da história, o filósofo italiano expõe a problemática por trás desta porta, qual seja, de não haver uma supremacia da vontade sobre a potência. Uma redução do problema entre querer e poder se expressa nas linhas onde podendo fazer, ou não fazer, não necessariamente está uma vontade objetiva, mas apenas uma preferência inerte, não-fazer. Mesmo que não estejam, em Aristóteles, relacionadas vontade e liberdade, como aponta Edgardo, Agamben se ocupará da problemática como ponto de insurgência do problema, sabendo que são estatutos totalmente incomparáveis para se pensar o sujeito. Esta impotência, potência-de-não, desembocará nitidamente no conceito agambeniano de “Inoperosidade”, apresentado em *HS I* (1995), deve ser pensado segundo Agamben, como aponta Edgardo, como a potência que de forma genérica não se esgota no trânsito de passagem da potência ao ato. Assim, em seguida alça a dinâmica de um entendimento *sub actu* caracterizado na multidão, percorrendo a herança trazida à política moderna, vinda de Aristóteles a *Averróis* e passando por Dante, Agamben se serve desta figura para demonstrar seu ponto de vista, algo que não é nem só operoso, nem ocioso. Assim, mesmo que não aprofundando a problemática, que como veremos é tarefa de *HS II,2 - O reino e Glória* (2011) - sob a temática da glória e da função celestial do homem após o fim dos tempos, temos delineado o problema do homem sem obra ou do homem inoperoso. Aqui, citando *Meios sem fim*, Edgardo conclui esta análise da potência como elo entre formas-de-vida e vida. Assim sendo, de que forma podemos apreender a importância da noção do pensamento como potência em Giorgio Agamben? O pensamento só pode ser entendido como unidade entre a vida e a sua forma, ele é em si a única possibilidade, compreendida a efetividade de sua inoperosidade, que pode romper com a condição relegada pela soberania estatal e novamente abrigar a forma-de-vida. Este é o termo de possibilidade para política que vem. A inoperosidade deve ser entendida como paradigma no contexto metodológico da análise proposta por Agamben. Vejamos *Meios sem fim*: “A experiência do pensamento, que está aqui em questão, é sempre experiência e uma potência comum. Comunidade e potência identificam-se sem resíduos, por que o ser inerente de um princípio comunitário em toda potência é função do caráter necessariamente potencial de toda comunidade.” (Agamben, *MSF*, 1996, p.19). Precisamos entender o pensamento como “vida da potência”: “pensar não significa ser afetado por esta ou por aquela coisa, por este ou por aquele conteúdo de pensamento em ato, mas ser, ao

(*Dynamis e Energeia*) passa pela tentativa de correção no interior do neoplatonismo, como mostra Agamben definitivamente no capítulo “Teoria da Hipóstases” no último volume de *Homo Sacer*<sup>34</sup> e é transmitida para a filosofia vindoura. Ou seja, nosso pensamento é fruto de movimentos filosóficos que possuem uma fissura no centro de sua concepção, e na tentativa de corrigir isso os neoplatônicos tentaram conciliar o inconciliável. Esta noção é central no pensamento de Agamben e recorrente na sua obra. O que não é tão evidente é quando e de que forma este pensamento começa a ser descaracterizado e criticado na história da filosofia.

Poucas vezes o pensador nascido em Roma é tão direto e objetivo em suas referências quanto na passagem: “No último Nietzsche, o eterno retorno do mesmo configura uma impossibilidade de distinguir entre potência e ato, assim como o *Amor fati* uma impossibilidade de distinguir a contingência da necessidade.” (Agamben, *HS I*, 1995, p.54) Este reconhecimento a Nietzsche, ao Nietzsche do eterno retorno, corrobora nossa hipótese inicial<sup>35</sup>, qual seja: Agamben constrói seu pensamento dialogando com a cosmovisão nietzschiana.

Uma vez que, não seja lógico que o pensador italiano mantenha-se atrelado ao pensamento que sua filosofia pretende criticar ou ele busca fundar um pensamento (desde suas bases) ou ele possui um ponto de partida que apresenta uma ruptura. É desta forma, que procederemos analisando como algumas problemáticas de Nietzsche se expressam em Agamben ou impulsionam entendimentos e investigações. Neste capítulo primeiro verificaremos, tendo presente a *Arché* do pensamento dos dois filósofos, como a investigação no campo da estética serve de impulso inicial para Agamben à luz da crítica de Nietzsche a Kant e dos reflexos desta crítica na disciplina de História da arte, a partir de Aby Warburg, fundamentais na concepção do método e do pensamento da filosofia de Agamben.<sup>36</sup> Veremos que para compreender a proposta do filósofo italiano

---

mesmo tempo, afetado pela própria receptividade, fazer experiência, em cada coisa pensada, de uma pura potência de pensar.” (Idem, p.18).

<sup>34</sup> Agamben, Giorgio. *HS IV,2-UC*, 2015, p.159

<sup>35</sup> Ver nota 64.

<sup>36</sup> Tendo em vista o método, a extensão e o experimentalismo aqui adotados as relações entre Agamben e as concepções de Benjamin serão deixadas em segundo plano. Além de já possuímos uma vasta literatura sobre a influência do filósofo sobre Agamben, enfrentar este debate seria tema para um trabalho a parte. Contudo, é importante uma referência a este passo, em *O tempo que resta* o pensador italiano faz observações sobre Benjamin e destaca a noção de *Bild* (imagem) e sua relação com a história em uma conclusão que não diverge muito de sua análise sobre o mesmo tema em Warburg: “*Bild* é, portanto, para Benjamin, tudo aquilo (objeto, obra de arte, texto, lembrança ou documento) em que um instante do passado e um instante do presente se unem numa constelação, na qual o presente deve saber se reconhecer

seremos lançados para o interior de suas terminologias e de sua “máquina”<sup>37</sup>. A leitura de Agamben é dependente do termo “Dispositivo”<sup>38</sup> e de outras terminologias que o acompanham, desta forma veremos como elas acabam sendo fundadas no interior de seu pensamento, a partir de uma genealogia operada por Foucault, mas sob nova assinatura<sup>39</sup> em Agamben, na filosofia e teologia medieval. Nietzsche aponta para o platonismo e para a cultura judaico-cristã como sendo foco das mazelas do ocidente, Agamben aceita a indicação e vai buscar no interior destes pensamentos a transmissão das categorias até nossos tempos e desta forma, articula suas terminologias, a partir destes entendimentos para torná-los sem efeitos sobre sua filosofia e oferecer um horizonte desafetado da vacuidade característica deste tipo de pensamento.

Um primeiro movimento que buscamos evidenciar no interior da obra de Agamben é, a exemplo de Nietzsche, seu impulso inicial a partir da estética, e, neste sentido, Aby Warburg é fundamental na constituição do método arqueológico de

---

significado no passado e este encontra no presente o seu sentido e o seu cumprimento.” (Agamben, 2000, TR, p. 162)

<sup>37</sup> A “máquina” do pensamento de Agamben deve ser entendida como estrutura lógica de análise que se aplica a qualquer coisa, é sempre a partir deste engenho de pensamento que seu pensamento se constrói.

<sup>38</sup> Sobre o conceito de Dispositivo precisamos compreender como o Agamben usa seu próprio método na constituição de uma nova assinatura sobre o conceito de Foucault, uma vez que na reconstituição genealógica do procedimento adotado pelo pensador francês, o filósofo italiano toma para si esta noção, mas agora focado sob a assinatura requerida a partir da derivação latina do termo dispositivo, em “*dispositio*”, e de sua origem grega: *oikonomia*. “Agamben generaliza a noção de dispositivo até fazê-la coincidir com “qualquer mecanismo que seja capaz de governar a vida”, classificando os seres como viventes ou dispositivos, Giorgio decreta como função última dos dispositivos “a de capturar o vivente, dando lugar, por meio dessa captura aos processos de subjetivação e dessubjetivação.” E só neste entendimento podemos alçar a afirmação da obra agambeniana a partir do conceito de profanação, “não se trata nem de suprimir, nem de imaginar-se ingenuamente um bom uso, mas de profana-los.” (Castro 2013, p.164).

<sup>39</sup> Sobre o conceito de “Assinatura”, e mais uma vez Agamben caminha entre os conceitos foucaultianos, para que possamos tomar dimensão do entendimento deste processo ontológico de significação sem cairmos e um subjetivismo ou em uma doutrina metafísica. A “assinatura”, afirma Edgardo, vai tomar um caráter “explicitamente metodológico” e podemos mensurar assim uma vez que Agamben aponta a arqueologia, em sua obra *Signatura rerum*, como método constituído a partir do sentido que possa ser instituído ou constituído pelas assinaturas, o que seja assinatura será entendido a partir de algo impresso em outro algo capaz de mover o seu sentido para outro conjunto de paradigmas. Aprofundando a leitura para além de suas referências o que o filósofo italiano propõe é um “ontologia das assinaturas”, para que assim possamos entender como se deslocam entendimentos e conceitos de um âmbito para outro, como no caso de nossa investigação do teológico para o político. Mais uma vez Nietzsche aparece como central, não só ao pensamento do filósofo italiano, mas na perspectiva metodológica de seu trabalho: “A arqueologia de Foucault e a genealogia de Nietzsche (e, em sentido diverso, a desconstrução de Derrida e a teoria das imagens dialéticas em Benjamim) são ciências das assinaturas que caminham paralelamente à história das ideias e dos conceitos e com estas não devem ser confundidas. Caso não se tenha a capacidade de perceber as assinaturas e de se seguir as mudanças e os deslocamentos que elas efetuam na tradição das ideias, a simples história dos conceitos pode às vezes, resultar totalmente insuficiente.” (AGAMBEN, HS II,2 – RG, 2011, p. 16)

Agamben. O professor de história da arte, Warburg, assume o projeto nietzschiano de crítica à estética kantiana como tentativa de dominação da *poiesis*, na urgência de que se pense a arte para o artista e não para o espectador, o “homem de bom gosto”. É nesse mesmo grifo que Agamben começa sua primeira obra publicada, o *Homem sem conteúdo* (1970), que entre outras possibilidades, critica fundamentalmente a estética kantiana a partir de Nietzsche. Neste sentido, Edgardo Castro ao comentar a obra inicial do filósofo italiano sublinha, “Na reflexão de Nietzsche, esboça-se a necessidade de uma destruição da estética, de abandonar o ponto de vista kantiano, o do espectador e de pensar uma arte para artistas.” (Castro, 2013, p.15) Agamben, a exemplo de sua inspiração nietzschiana, tem impulso na estética “considerando-o retrospectivamente, (...) pode-se dizer o mesmo que do *Nascimento da tragédia de Nietzsche*: nele tudo é presságio.” (Ibid., 2013, p.17) O papel de Nietzsche neste primeiro momento deve ser entendido à luz do impacto que possui sobre a obra de Warburg ao passo que este declaradamente rompe com a tradição de análises da história da arte e interpela o legado do renascimento, não de forma apolínea, como puro antropocentrismo ou renascença do homem frente a Deus, como símbolo de triunfo das ciências sobre a teologia, mas como tensão e luta de opostos no jogo de criação e destruição do dionisíaco como prenúncio da modernidade, leitura e método que marcam a análise de Agamben.

Warburg analisa a obra de Botticelli, *Primavera e o nascimento de Vênus* e Agamben assinala, “revela-se também a polaridade dionisíaca da arte clássica, que Warburg, seguindo os passos de Nietzsche, afirmou com veemência talvez pela primeira vez na história da arte” (Agamben, 2005, PP, p. 123) e segue quanto à apresentação de Warburg no Congresso de Orientalística de 1926, quando trata dos afrescos do Palácio de Schifanoia, “o aparecimento das imagens dos decanos e o reviver da antiguidade demoníaca justamente no início da época moderna se tornam o sintoma do conflito em que radica nossa civilização e de sua impossibilidade de dominar sua tensão bipolar. (Ibid., 2005, p.124)”. Assim, cita Warburg:

não devemos procurar nem amigos nem inimigos, mas antes sintomas e um movimento de oscilação pendular entre dois polos distantes da prática mágico-religiosa e da contemplação matemática (Ibid., 2015, p.125 [Warburg, Aby. *Orientalisierende Astrologie*. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, n. 6, 1927])

Esta análise encontra-se em “Aby Warburg e a ciência sem nome” na segunda parte do livro *A potência do pensamento* que, mantendo a característica de muitas de suas obras, divide-se em três tomos, o primeiro “I. Linguagem”, depois “II. História” e

“III. Potência”, cada um deles composto por uma série de ensaios e conferências de temas e momentos diversos que no seu conjunto abordam eixos temáticos centrais para composição da filosofia de Agamben.

Podemos sublinhar o peso que possui sobre o método de Agamben a teoria de análise de Warburg, não por outro motivo ela encontra-se neste livro. Dentre os textos presentes na obra em questão um dos mais notáveis é sem dúvida este a que nos referimos. Agamben, tão afeito a buscar os pontos de insurgência de formas de pensamento ou de fatos e condições históricas, talvez nos apresente aqui o ponto de insurgência do seu próprio método que, não para nossa surpresa, é oriundo de uma inovação na crítica da arte, mais precisamente na disciplina de história da arte na Biblioteca de Ciências da Cultura em Hamburgo que viria mais tarde transferir-se para Londres em virtude do Nazismo e é hoje conhecida como Instituto Warburg, integrado à Universidade de Londres, como salienta Agamben em nota.

A partir da tese de Aby sobre Botticelli inaugurou-se o método em que o “formalismo estilístico” não mais pesara da mesma forma sobre a análise da obra de arte, “um deslocamento do foco da investigação da história dos estilos e da avaliação estética para os aspectos pragmáticos e iconográficos da obra” (Agamben, 2005, PP, p. 112) Agamben chama a atenção para o conceito que nos permite ver “forma e conteúdo” em sua unidade, Warburg o designa como “*Phatosformel*”. Neste conceito está enunciada a prerrogativa da arqueologia<sup>40</sup> onde não podemos prender as

---

<sup>40</sup> Por “arqueologia” devemos entender “a prática que, em toda investigação histórica, não se ocupa da origem, mas do ponto de insurgência do fenômeno” (Agamben 2008b, p.90), desta forma, em um extenso artigo dedicado a este tema, Nietzsche, la généalogie, l’histoire (1971) Foucault distingue seguindo precisamente o vocábulo nietzschiano entre origem (Ursprung), proveniência (Herkunft) e surgimento (Entstehung). A tarefa da genealogia nietzschiana e da arqueologia foucaultiana não é a de buscar e encontrar uma origem que explique em termos ideais e teleológicos o desenvolvimento da história e, portanto, o que já era, mas a de descrever como as realidades históricas surgem em determinado momento a partir de outras realidades históricas, heterogêneas a ela, porém das quais, no entanto, provêm. Como demonstra Castro, Agamben aponta para o “mais fiel amigo de Nietzsche” Overbeck na distinção entre pré-história (Urgeschichte) e história (Geschichte) Por história pode-se entender um fato que dispõe de relatos e testemunhos confiáveis e, neste contexto, a primeira que se ocupa dos fatos que farão emergir um determinado fenômeno, uma “história de sua emergência” tanto sob o ponto de vista objetivo quanto subjetivo. Passando pela ultrahistoire de Dumézil, que comparada a Urgeschichte ao “a priori histórico” de Foucault, nos traz a luz a dimensão que estas teorias alcançam para além da historiografia, a estrutura temporal do passado vista de outra maneira, não mais a partir de sua cronologicidade, mas a partir de origens não cronológicas dos fenômenos, mesmo assim sem os entendermos fora do tempo. Como mostra Castro, Agamben cita Melandri como quem soube pela primeira vez “trazer à luz a verdadeira natureza do passado que se ocupa a Arqueologia.” (Castro 2013, p.150) Melandri encampa em sua obra uma análise das tensões existentes entre analogia e lógica, tratada por “guerra civil” entre ambas, pois nenhuma quer o extermínio da outra. Após uma reconstituição do raciocínio proposto, Edgardo demonstra que esta oposição faz surgir um produto vetorial, um terceiro termo que “desintensifica” e “desnaturaliza” os dois

investigações a uma binariedade simples encontrada em oposições, como as citadas no texto, “forma e conteúdo”, ou no caso específico, “história dos estilos e história da cultura”.

Para Agamben, Aby Warburg semeou uma forma de pensar que não só revolucionou a disciplina de História da Arte, como também a extrapolou, inaugurou uma forma de pensamento. Assim o pensador italiano refere-se a uma máxima de Aby, o “bom deus (...) se esconde nos pormenores”, como horizonte do método “de uma ciência inominada cujos traços só hoje começamos a perceber”. (Ibid.,2005, p.113)

A descrição rica em detalhes da biblioteca de Aby Warburg, conservada quase que originalmente da forma como fora estruturalmente concebida, possibilita a Agamben construir um símbolo do pensamento do mestre dos símbolos. A organização não alfabética ou numeral dos títulos demonstra o caminho que podemos sentir ao longo da obra do filósofo italiano, ou seja, a organização por insurgência das problemáticas e as respostas que lhe as opõe. Agamben cita Aby sobre o objetivo de sua biblioteca – expresso na conferência de Kreuzlingen pronunciada aos companheiros de terapia na clínica Ludwig Binswanger, onde ficara por seis anos – “uma coleção de documentos que se referem à psicologia da expressão humana” (Ibid., 2005, p.114 [GOMBRICH, Aby Warburg, p.222])

Conscientemente Warburg propunha uma quebra de paradigma nos estudos da história da arte, no entanto sua proposta se torna mais do que uma ampliação metodológica. A “ciência inominada”, quando mais tarde definida por ele mesmo, como “psicologia histórica da expressão humana” (Ibid., 2005, p.115) abre caminho para pensar não só a arte, mas toda a trajetória do homem a partir de um novo prisma, sob nova lógica. O escrito agambeniano de 1975 já parece endereçado, é fácil em uma análise tardia, identificar como estes elementos fundaram o seu método. Warburg tenta

---

que lhe precederam e retomando Agamben na obra “O tempo que resta” identifica que este método é justamente o que define a Arqueologia como característica de boa parte do pensamento como meio caminho entre Fenomenologia e Filosofia Transcendental, uma terceira via do pensamento que foi aberta a partir da genealogia nietzschiana e aprofundada e categorizada epistemologicamente por Foucault em Arqueologia do Saber. Segue que para entendermos definitivamente este método chegaremos à noção de “paradigma”. Observando a análise de Foucault, onde em Malandri esta arqueologia não deixa de ser uma regressão, mas não em termos freudianos, a regressão da arqueologia busca uma Arché do pensamento, não em uma dicotomia, e cita História/Historiografia, mas no sentido das forças que a constituíram, “pensar por meio de matrizes paradigmáticas” (Castro 2013, p.152). Uma advertência: não há a busca de uma relação causal dos eventos, mas uma ontologia do sentido das coisas a partir dos sentidos historicamente construídos. Não há uma busca de substancialidade, porém a investigação não é menos ontológica.

criar uma ciência, a “ciência sem nome”, contudo ela ganha vários nomes como “iconologia do intervalo” e “psicologia do movimento pendular”, ou seja, a figura do intervalo mais do que nunca deve ser encarado, sem trocadilhos, no centro deste entendimento e como ponto de constituição do pensamento e de toda expressão humana.

Nos últimos anos de vida, como aponta Agamben, Warburg dedica-se a sua interrompida obra, *Mnemosyne* (Memória) A obra composta por uma série de imagens pretendia permitir ao “bom europeu” (Agamben refere-se ao uso que Warburg fazia desta definição oriunda de Nietzsche), “tomar consciência do caráter problemático de sua tradição cultural e talvez conseguir, desse modo, curar sua esquizofrenia e autoeducar-se”, já que é na luta de autoconhecimento das forças destrutivas e construtivas que agem sobre o indivíduo que nasce a criação, “é a medida da grandeza de um indivíduo de quem não só as idiosincrasias, mas também os remédios que encontra para dominá-las correspondem às necessidades secretas do espírito do tempo” (Ibid., 2005, p.122)

A observação presente na proposta de Warburg é que a criação ou a transmissão são oriundas do confronto entre as potências biológicas dos indivíduos e sua estrutura cultural. Esta tensão é decisiva na expressão e interpretação das imagens, todavia “a iconografia não é nunca um fim em si”, ela se mostra a partir do método warburgiano como um tipo de análise que compreende de forma não vertical a ocorrência do evento histórico em forma de imagem. Contudo, é sempre evento histórico, mas uma insurgência mais que uma ocorrência é um “diagnóstico”, como retoma Agamben nas palavras de Aby.

Esse método o filósofo italiano espelha com o método lexicográfico, que, sob o domínio de Spitzer, transfigurou-se na “semântica histórica”. Como diz Agamben, método “em que a história de uma palavra se torna ao mesmo tempo a história de uma cultura e a configuração do seu problema vital específico;” assim segue, “a interpretação do problema histórico se torna, ao mesmo tempo um “diagnóstico” do homem ocidental em sua luta para curar suas contradições e encontrar, entre o velho e o novo, sua morada vital” (Ibid., 2005, p.116)

Agamben valoriza o termo “diagnóstico” uma vez que entende fazer parte de uma “intuição antropológica” de Warburg ao localizar o problema não nele próprio, mas na forma de “transmissão” do legado de cada tempo e qualifica o ocidente como a

sociedade “obcecada pela história a ponto de querer fazer dela o próprio motor do desenvolvimento (Ibid., 2005, p.117)”. Agamben atesta que o confronto entre as ideias de Warburg e Spitzer abrem vistas para a forma como nossa tradição cultural pode ser entendida, ao mesmo tempo, como conservadora e progressista e que nunca se vislumbra para além da continuidade de um “patrimônio semântico(...) essencialmente greco-romano-judaico-cristão”. Assim, dado o problema da cultura como “transmissão” as investigações ficaram sempre presas às relações, Warburg irrompe com o método concentrando-se sobre o “problema dos símbolos e de sua vida na memória social.”

Assim entramos no conceito mesmo de “símbolo e imagem”. Eis o que movimentou a análise de Warburg, a imagem constituída como símbolo para além de seu contexto, mas como expressão do confronto entre a força vital do artista e a memória social ao ponto de poder restituir àquela forma um significado próprio. Primeiramente, como cita Agamben, retomando conceitos de um aluno de Semon<sup>41</sup>, Aby reconhece a memória (*Mnemosyne*) como característica que diferencia os seres vivos, Assim temos um estatuto da vida ou elemento fundante da vida apresentado de forma sutil e secundária, sendo ela uma capacidade oriunda de uma carga energética que fica depositada sobre a matéria viva e que possibilita reagir a determinado acontecimento “ao longo do tempo”.

Para esta capacidade o nome de *Mnemosyne*, e para esta carga o nome de *engramma*. A imagem, por essa razão cumpriria sobre os indivíduos a função do *engramma*, “uma carga energética e uma experiência emotiva que sobrevivem como uma herança transmitida pela memória social”. Vale ressaltar, esta memória social é fruto da “‘vontade seletiva’ de uma determinada época” (Ibid., 2005, p.118) Já o artista recebe o estímulo, que Warburg chama de “Dinamograma”, com a capacidade de reinventar seu significado, não de forma passiva ou ativa, mas na condição de capturar a tensão existente nela e transfigurá-la, “neste sentido, no encontro com a nova época e suas necessidades vitais, pode levar a uma virada completa de significado” (Ibid., 2005, p.119)

A este ponto Agamben novamente referência, em nota, a influência e a importância de Nietzsche para Warburg. O filósofo italiano grifa que para Aby não era

---

<sup>41</sup> Ernest Gombrich na obra, *Aby Warburg, Intellectual Biography*, faz menção a Richard Semon, zoólogo e biólogo alemão que contribuiu para a perspectiva do darwinismo social através da transmissão dos caracteres adquiridos.

só o artista que possuía esta capacidade de dar novo significado às coisas, mas também aos estudiosos e os historiadores, e assim, os compara a sismógrafos sensíveis. Este delineamento em torno do seu método, como captura da potência negativa entre ato e potência, da tensão entre dois polos, é constante. Assim diz Agamben, o símbolo para Warburg pertence:

a uma esfera intermediária entre a consciência e a reação primitiva e trazia em si tanto a possibilidade de regressão quanto a do mais alto conhecimento: ele é um *Zwischenraum*, um “intervalo”, uma espécie de terra de ninguém no centro do humano (Ibid., 2005, p. 120)

Se contrapormos a noção de “Limiar” adotada por Agamben a de “símbolo” de Warburg veremos uma inevitável proximidade. São os dois, frutos de uma tensão entre dois polos, não como produto, mas como “mealidade”, como campo. Este “limiar” pode, como afirmado acima, tanto subverter o significado das tensões que o precederam, ao ponto de constituir figura de pensamento, quanto absorver esta tensão e representar outra forma apenas como local de transmissão, não obstante sem ser uma coisa diferente. A figura do “Limiar” sempre aparece como diagnóstico de tensão no qual o filósofo aponta a possibilidade de superação ou de caminho (campo) para o pensamento que vem ou como estopim da transmissão: podemos citar como exemplo nítido e substancial do entendimento em sua obra, a secularização da teologia da *oikonomia*, na filosofia da teoria geral do estado republicano democrático de direito, em que Agamben percorre dez séculos de filosofia, como veremos a seguir, apontando os limiares que garantiram a transmissão destas “cargas energéticas”.

O ensaio conclui-se em mais duas secções e um comentário escrito em 1983, as principais problematizações estão contidas até aqui nas duas primeiras secções, contudo nessas partes de encerramento, é importante destacar que ao apresentar a proposta de releitura da obra de Botticelli, citada anteriormente, Warburg, que já havia oferecido passos importantes e decisivos na construção do método de Agamben, vai oferecer ao filósofo a possibilidade de compreensão da modernidade que marca as digressões, as buscas e pesquisas do filósofo. Quando Warburg analisa *Primavera e o Nascimento de Vênus*, assenta sua análise na perspectiva do círculo hermenêutico de Schleiermacher e no dionisíaco nietzschiano. Agamben salienta, “o aparecimento da ‘Ninfa’ se torna, assim, o signo de um profundo conflito espiritual na cultura renascentista (Ibid., 2005, p.123)” e na vida moderna como um todo. Destaca-se, desta forma, a oposição entre a matemática, posteriormente o cartesianismo e a “prática mágico-religiosa” oriunda do

medieval e a apreensão do sujeito a uma aparente teoria do conhecimento que enfim é uma “metafísica travestida”. Ainda, sobre Warburg, conclui Agamben na secção “Apostila de 1983”:<sup>42</sup>

O que podia surgir como uma estrutura arquetípica inconsciente por excelência – a imagem – se mostrava pelo contrário como um elemento decididamente histórico, como o próprio lugar do trabalho cognitivo humano em seu confronto vital com o passado. O que assim emergia à luz não era, porém, nem uma diacronia nem uma sincronia, mas o ponto em que, na ruptura dessa oposição, produzia-se o sujeito humano (Ibid., 2005, p.130)

Temos até aqui os elementos fundantes da primeira fase de produção de Agamben, a qual espelhamos, a exemplo da leitura de Marton, com a fase primeira de Nietzsche. O diagnóstico dos dois filósofos é similar e o filósofo italiano sabe que os tempos entre a obra do filósofo alemão e a sua só aprofundaram a inevitável constatação, a impossibilidade da arte e da criação, do gênio e do pensamento livre, como resultado da captura do humano por “dispositivos” ou por “ideais ascéticos” em Nietzsche, que aprisionam o homem num apequenamento, na castração de suas potências e na negação de suas vontades.

O homem que foge de si e nega a vida conservando apenas o sopro vital em busca do vazio, do nada, do paraíso, de Deus. Orientado pelos sacerdotes conserva a mentira de sua subjetividade irreal, que é só dessubjetivação, no processo gregário da glorificação e da vida em rebanho:

Os meios que até agora vimos usados pelo sacerdote ascético – o amortecimento geral do sentimento de vida, a atividade maquinal, a pequena alegria, a do “amor ao próximo” sobretudo, da organização gregária, o despertar do sentimento de poder da comunidade, em consequência do qual o desgosto do indivíduo consigo mesmo é abafado por seu prazer no florescimento da comunidade (Nietzsche, GM/GM, 1887, §19)

O corpo social mais frágil da história está presente na hodiernidade, as democracias pós-industriais transmitiram os centros de subjetivação da figura clerical e

---

<sup>42</sup> A obra de Agamben parte do diagnóstico da crise da poiesis do homem moderno, se haveria papel para arte em nossos tempos. A poiesis como própria eminentemente da vida e a praxis como testamento laboral da existência já apresentam dois úteis sustentáculos para compreendermos a distinção proposta mais tarde por Agamben entre vida nua e forma-de-vida, no entanto, aqui, serve-nos para introduzir o caminho que leva-o da crítica à estética e ao papel da arte na contemporaneidade ao historicismo, a política, a ética e a ontologia.

teológica para os mais diversos tipos de “Dispositivos<sup>43</sup>”: “No lugar do fim da história o girar em vão da máquina” (Agamben, OQD, 2006, p.16)

---

<sup>43</sup> “Se Nietzsche antevê, anuncia o advento do niilismo como aspecto inerente à condição humana nos dois próximos séculos, Agamben, pensador do século XX, vivencia intensa e profundamente os eventos constitutivos da manifestação niilista dos tempos atuais”(Bazzanella, 2013, p. 163).

## 2 A transmissão da teologia da *OIKONOMIA* para filosofia política moderna

### 2.1 Do termo grego “*oikonomia*” ao latim “*dispositio*”

Para entendermos a terminologia “dispositivo” de Giorgio Agamben, é necessário que se faça a leitura de seu ensaio: *O que é um dispositivo?* (2006) Anteriormente algumas referências já foram feitas à importância da cunhagem das terminologias no pensamento do filósofo italiano, “terminologia é o momento poético do pensamento, isso não significa que os filósofos devam necessariamente a todo o momento definir os seus termos técnicos.” Mesmo sob essa advertência o pensador prefere, em momento estratégico de sua produção, apresentar ensaio tratando do tema dado a centralidade de sua problemática e o caráter decisivo que o conceito de “dispositivo” cumpre no seu pensamento. A obra pertence à fase que chamamos de residual na catalogagem proposta nesse estudo, ou seja, um conjunto de obras que não se encaixam nem na primeira fase do autor tratada no primeiro capítulo, a fase estética, nem na fase posterior que concerne o projeto *Homo Sacer*. Esta fase do autor tem por característica esgotar problemas ou contornar terminologias que cumprem função estratégica na dinâmica da filosofia de Agamben: este é o caso do “dispositivo”.<sup>44</sup>

O termo “dispositivo” surge como: “termo técnico decisivo na estratégia do pensamento de Foucault.” (AGAMBEN, 2006, OQD, p.09), mas aparece em Agamben em novo contexto. Inicialmente o ensaio apresenta a noção foucaultiana obtida a partir do conceito de “positividade” hegeliano:

então Foucault, tomando emprestado esse termo (que se torna mais tarde dispositivo) toma posição em relação a um problema decisivo, que é também o seu problema decisivo, que é também o seu problema mais próprio: a relação entre os indivíduos como seres viventes e o elemento histórico, entendendo com este termo o conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações. (Ibid., 2006, p.10-11)

Agamben determina três características específicas do termo em Foucault para marcar as nuances que lhe diferencia em seu pensamento. Para o filósofo francês, estes dispositivos se apresentam de forma heterogênea, podendo ser linguísticos ou não

---

<sup>44</sup> Temos visto ao longo do estudo que estruturarmos o tempo lógico das problemáticas de Agamben é uma tarefa Hercúlea, talvez até impossível, contudo a opção por este esforço pode nos garantir uma visão que apresente uma sistematicidade em sua produção. Mesmo que cronologicamente as fases possam se interseccionar ou que haja casos como o da *A comunidade que vem* – a qual apontamos como limiar entre duas fases, neste sentido pertencendo as duas – esta catalogagem permite identificarmos uma intencionalidade no caráter de cada obra apresentada pelo filósofo italiano e sua relação com o todo de sua filosofia.

linguísticos<sup>45</sup>, subscritos em uma relação de poder (disciplinatória) e algo geral, que não se pode singularizar neste ou naquele elemento, ou seja, o dispositivo é o emaranhado, a rede de entes, físicos ou culturais, que de certa forma predispõe o indivíduo em relação a algo ou algum evento.

Já em Agamben devemos pontuar que o conceito tem sempre um caráter cultural e linguístico, está também subscrito em um processo de dessubjetivação dos indivíduos, que pode ser identificado singularmente e não mais como uma rede. Assim escreve: “chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo, a capacidade de capturar, orientar, determinar, interpretar, modelar, controlar e assegurar os gestos dos seres viventes.” (Ibidem, p.13) Não estamos mais colocados tão somente num ambiente das relações de poder que se efetivam de forma operativa, porém em mecanismos que tem por objetivo “esvaziar” o sujeito. Não mais apenas predispor, como em Foucault, mas principalmente indispor o indivíduo. O caráter que assume o “dispositivo” em Agamben nos leva ao encontro do niilismo passivo nietzschiano, poderíamos dizer que é uma máquina de produzir o nada.<sup>46</sup>

Outra diferenciação grave é a origem que Agamben busca para o termo “Dispositivo”, aqui encontramos nossa problemática central do capítulo – a Teologia da *Oikonomia* – que o pensador desenvolve minuciosamente, a partir de suas origens medievais na obra, *O Reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo* (2007), mas que nos entrega um ano antes na publicação do ensaio que viemos analisando. Em *O que é um dispositivo?* (2006) Giorgio Agamben traz a origem do termo, mais uma vez rebuscando a problemática de Spitzer – tratada no primeiro capítulo deste estudo – em que nossa tradição é um legado semântico “greco-romano-

---

<sup>45</sup> “A novidade reside na ampliação do objeto de análise partindo do discursivo em direção ao seu limiar, ou seja, a análise desloca-se das práticas discursivas às práticas não discursivas.” (SILVA, 2014, p. 145)

<sup>46</sup> Menos um desagravo do que um apontamento, devemos compreender como Agamben relaciona-se com a perspectiva de tempo messiânico em Benjamin. No Fragmento teológico político podemos recolher toda a densidade das interpretações de Benjamin sobre a percepção de história e tempo judaico-cristã correlacionada em torno da perspectiva do Messianismo. Por um lado pesa a desvinculação que deveria haver entre teologia e política – conforme este capítulo pretende demonstrar – por outro, neste fragmento, fica apontada a perspectiva da profanação, não sobre a assinatura de Agamben obviamente, e sua correlação com o niilismo. Através dele podemos observar como que a partir deste pensamento é possível apontar para necessidade de se tratar da política e da história independente da subscrição teológica e das aspirações ascéticas messiânicas (no sentido teológico) e constituindo niilismo como método alcançar o tólos da humanidade, qual seja, a felicidade efetivada de forma imanente na plenitude da existência – da vida. O fragmento encerra-se assim: “Alcançar essa transitoriedade, também para aqueles estágios do homem que são natureza, é a tarefa de uma política universal cujo método terá de chamar-se niilismo.” (Benjamin, 2016, p.24) Neste contexto, conhecendo a obra de Agamben, fica nítido como Benjamin proporciona uma ponte entre a transvaloração nietzschiana e a profanação do filósofo italiano entendida sempre a partir de uma reinterpretação e de um uso do tempo e do conceito de história como será desenvolvido nas considerações finais deste trabalho.

judaico-cristão”, o termo dispositivo “vem assumir em si toda a complexa esfera semântica da *oikonomia* teológica.” Objetivamente, “*OIKONOMIA*” tem origem na tradução da bíblia hebraica para o grego e nos textos paulinos<sup>47</sup>, assim, a terminologia “*DISPOSITIO*” é o receptáculo dessa tradição no latim, língua que marca as discussões filosóficas e teológicas do medievo e que dará origem ao termo “Dispositivo” nas línguas latinas modernas. Dessa maneira, para entendermos o uso desse conceito pelo filósofo italiano precisamos compreender em que perspectiva a tradição *oikonomica* ocidental marca a filosofia entre Aristóteles e Kant, bem como diversos desdobramentos posteriores na ontologia, na lógica, na ética e na política:

a FATURA QUE OS TEÓLOGOS procuraram deste modo evitar e remover em Deus sob o plano do SER reaparece na forma de uma cisão que separa em Deus ser e ação, ontologia e praxis. A ação, a economia, mas também a política não tem nenhum fundamento no ser: esta é a esquizofrenia que a doutrina teológica e a *OIKONIMIA* deixa de herança a cultura ocidental.

Ou ainda,

a uma *Oikonomia*, isto é, a um conjunto de praxis, de saberes, de medidas, de instituições cujo objetivo é de administrar, governar, controlar e orientar, em sentido em que se supõe útil, os comportamentos, os gestos e os pensamentos dos homens (Agamben, OQD, 2006, p.12)

Temos duas dimensões que precisam ser marcadas. A primeira, sob o ponto de vista da cisão que marca nossa cultura, entre SER e *PRAXIS*<sup>48</sup>, fato já demonstrado como fundamental no método e pensamento de Agamben e oriundo das investigações da “ciência sem nome” de Aby Warburg. Nossa forma de ver o mundo, o Ser, toda ontologia ocidental, está sedimentada sobre a perspectiva “esquizofrênica” que concentra a vacuidade entre suas polaridades. Sob outra dimensão, temos a marca de que nossa ética e política não dispõem necessariamente sobre aquilo que pretendiam dispor: são apenas transmissão da visão de mundo providencial cuja ação e vontade dos sujeitos, em última análise, não intervém no mundo, pois são repetição de gestos já

---

<sup>47</sup> Agamben refere-se a Septuaginta –tradução mais antiga do texto hebreu do Antigo Testamento para o Grego – foi constituída por 72 tradutores em torno do século III a.C. Quanto ao novo testamento a referência recorrente, a exemplo de Nietzsche, são os textos de Paulo.

<sup>48</sup> A “Praxis”, conceito central na filosofia de Marx, é o que garante ao homem a entrada em uma condição diferenciada das demais coisas da natureza. Castro nos apresenta bem este caminho: “O homem pertence a um gênero, então, na medida em que é um produtor.” (Castro, 2012, p.25). E segue pontuando o círculo hermenêutico apresentado por Marx, uma vez que pertence a um gênero por ser produtor, encontra-se absolto na universalidade e no historicismo, não de forma inerte ou como uma caravela que é conduzida pelos ventos da história, mas como quem quer possuir a história e constituí-la como forma de expressão de sua vontade, “a conseqüente concepção marxista da política, entendida como assunção coletiva de uma tarefa histórica, pode ser vista como a recuperação e uma radicalização do projeto aristotélico” (Ibid., 2012, p.26).

existentes e assim, é relegado do vivente a possibilidade de constituir verdadeiramente plano racional de vida e ideia de bem que possibilite uma vida, uma forma-de-vida.

Os múltiplos dispositivos são constituídos sobre a multiplicidade das subjetivações que cada vez mais se proliferam, assim sendo, na base de um dispositivo temos uma substância, uma vida, um vivente e a função deste dispositivo é supostamente guiá-lo para o bem, providenciar sobre sua existência. A substância única sobre a qual se circunscreve o dispositivo é o vivente, a vida nua, o que lhe captura é a linguagem<sup>49</sup> – “talvez o mais antigo dos dispositivos” – ela é justamente o *a priori* histórico que, no pensamento de Agamben, marca a entrada do homem na perspectiva da providência e da biopolítica, no bando (diferentemente de Foucault que vê este fenômeno como algo moderno), derradeiramente os dispositivos têm por finalidade guiar os corpos e administrar a vida.

O sujeito está definido por uma proliferação ilimitada de processos de subjetivação, no tonar-se humano, no aberto, que marca a nossa existência, temos: “Na raiz de cada dispositivo (...), um desejo demasiadamente humano de felicidade, e a captura e a subjetivação deste desejo em uma esfera separada constitui a potência específica do dispositivo.” O “demasiadamente humano”, para salientar, mais uma vez a influência de Nietzsche, pode passar despercebido se não for assim tratado, é só a partir da subjetivação dos diferentes dispositivos, ou seja, quando os indivíduos assimilam estes como coisa real por dentro e por fora, como valor dado, como sentido de verdade, que efetivamente estes executam sua potencialidade na condução da vida. Trazendo a problemática para a política e para a hodiernidade<sup>50</sup> Agamben complementa, sem subjetivação: “o dispositivo de governo se reduz a um mero exercício de violência.” Desta forma, nos oferece elementos para pensarmos nosso contexto, “o que define os dispositivos com os quais temos de lidar na fase atual do capitalismo é que eles não

---

<sup>49</sup> Ver nota 38.

<sup>50</sup> Marcia Junges tem construído caminho nas aproximações de Nietzsche e Agamben. No seu artigo “A Grande Política em Nietzsche e a Política Que Vem em Agamben” (2014), a autora apresenta diversos questionamentos sobre possíveis pontos de inflexão entre os dois pensamentos, mas é central para nós esta relação em torno da matriz biopolítica da contemporaneidade e a noção de Oikonomia: “Em Agamben, a política pode ser pensada a partir de dois grandes eixos, quais sejam, a exceção e a oikonomia, conforme se acentua em *O Reino e a glória* (2007). Em Nietzsche, um dos pontos centrais de seu pensamento político é a crítica à democracia liberal, que por sua vez encontrará uma conexão no conceito de governamentalização da vida, desenvolvido por Michel Foucault. Este autor inspira o conceito de oikonomia como governo da vida em Agamben. (...) Assim, acreditamos que, se para Nietzsche a política contemporânea está vazia, gira em falso e ouve seu próprio eco num processo de apequenamento e degenerescência, isso acontece porque foi reduzida à oikonomia, isto é, ao governo da vida” (Junges, 2014, p. 03).

agem mais tanto pela produção de um sujeito, quanto pelos processos que podemos chamar de dessubjetivação.” (Ibid., 2006, p.14)

O niilismo passivo<sup>51</sup> que Nietzsche denunciara se aprofunda à medida que os dispositivos se proliferam e acentuam sua órbita na produção da vida nua: “Na não-verdade do sujeito não há mais de modo algum sua verdade.” (Agamben, 2006, OQD, p.15) O diagnóstico do caminho que traça nossa cultura é sempre da existência em direção ao vazio, “A desmedida paródia da *OIKONOMIA* teológica assumiu sobre si a herança de um governo providencial do mundo que ao invés de salvá-lo, o conduz.” (Ibid., 2006, p.15) Não há valor que se efetive para além da perspectiva privada da vida, se nos são definitivamente esvaziadas as possibilidades comuns da existência, nos será por fim liquidada a arte e impossibilitado o pensamento.

Primeiramente elucidada de que forma encaramos, a partir do método desse estudo, a fase residual de Agamben, ou seja, a partir de obras mais tardias, o filósofo vem definindo os contornos de conceitos e problemáticas já apresentadas no decorrer de sua obra, como é o caso de Dispositivo, em *O que é um dispositivo*.

## **2. 2 A filosofia de Nietzsche constitui uma senda para a arqueologia de Agamben**

Neste subitem, dentre outras questões, aparecem passagens de Nietzsche que abrem caminhos para que Agamben constitua seu pensamento como: a relação do hoje e do ontem (quando pensamos o papel da arqueologia); a inconclusa pretensão de Nietzsche em escrever sobre a história do Niilismo Europeu – que parece ser o tema destas três obras de *Homo Sacer* que estamos analisando –; ainda, a afirmativa, já em Nietzsche, de que a secularização e o ateísmo não bastam para construirmos a ruptura, nesse contexto Agamben aponta a Profanação; outrossim, no mesmo momento aparece na correlação estilística entre os dois pensadores.

---

<sup>51</sup> Apoiando a nota sobre o niilismo apresentada na introdução observa-se que há uma visão prolongada em torno do tema, mas que não nos cabe aqui discutir, no entanto para além deste niilismo como sentimento de negação da vida como será permanentemente requisitado neste estudo não nos causa dano ter presente de forma mais esférica os sentido como ele se apresenta na filosofia de Nietzsche: “O niilismo, enquanto evento que se refere à modernidade como um todo, é compreendido como um processo que se desdobra em quatro momentos: 1) O advento do niilismo; 2) A lógica do niilismo; 3) a auto-superação do niilismo e 4) vencedores e vencidos. A partir de pesquisa genealógica dessa crise ou doença grave, Nietzsche pretende esgotar todas as formas do niilismo, de modo a atingir sua completude. Ao analisar o transcurso da história do niilismo europeu, o filósofo constata a existência de quatro períodos: 1) Período de Obscuridade, onde há a tentativa de conservar o antigo; 2) Período de claridade, em que se dá a oposição entre os antigos e os novos valores; 3) Período dos três grandes afetos: o desprezo, a paixão e a destruição e 4) Período da catástrofe, marcado pelo advento de uma doutrina que seleciona os homens, que impele tanto os fracos quanto os fortes a uma decisão.” (Araldi, 1998, p.88)

Conforme propusemos, o pensamento de Agamben busca, em parte, se constituir através de hipóteses e lacunas deixadas por Nietzsche, contudo essas relações nem sempre são nítidas. Atestado o primeiro momento de análise a partir da estética, que nos leva para a identificação do vazio, do nada como busca permanente da humanidade e característica ontológica do pensamento ocidental, o niilismo e a decadência, podemos trazer à tona mais uma passagem de Nietzsche em que o filósofo expressa o projeto futuro que acaba não realizando, essa é uma de suas lacunas que visamos pontuar como inspiração de parte das investigações do filósofo da profanação. Ao citar a tarefa de sua obra vindoura, “*A vontade de potência. Tentativa de uma transvaloração de todos valores*” (NIETZSCHE, 1887, GM/GM, §27), a secção que precede o tomo de encerramento de *Genealogia da Moral* traz elementos os quais identificamos ao longo das investigações de Agamben e no decorrer de sua produção sobre a origem da vacuidade, que caracteriza o ser na filosofia ocidental.

Na passagem referida anteriormente temos, inicialmente apresentada, uma das lacunas que oferecem esteio ou um problema para o desenvolvimento da filosofia agambenianas: a história do niilismo europeu. Entender a origem do niilismo é um questionamento que vertebra as investigações de Agamben abrindo caminho para compreender de que forma o asceticismo está presente como algo a ser superado pelo pensamento que vem. Vejamos a passagem da *Genealogia da Moral* que anuncia esta lacuna:

pois nosso problema, o problema da significação do ideal ascético, pode dispensá-las – que tem ele a ver com o hoje e o ontem! Tais coisas serão por mim tratadas em outro contexto, com maior profundidade e severidade (Sob o título de ‘História do niilismo europeu’; numa obra que estou preparando: *A vontade de poder. Ensaio de transvaloração de todos valores*) (NIETZSCHE, 1887, GM/GM, §27)

Ou seja, nossa afirmativa gira em torno de que, identificando essa parte inconclusa na obra do filósofo do eterno retorno do mesmo, Agamben obtém alguns dos elementos centrais de sua obra, a partir de diagnósticos ou temáticas apresentadas por Nietzsche, sobretudo nestes volumes de *Homo Sacer*. Assim sendo, pensar o ideal ascético, sua correlação histórica e sua presença na cultura hodierna é um desafio que o pensador da tetralogia encara, bem como o niilismo nesta correlação com a história da moral ocidental. A profanação deve ser pensada neste sentido como possibilidade de superação dos ideais ascéticos, da vacuidade e da vontade de nada.

A obra segue mostrando que a secularização e o ateísmo não terminariam com a tarefa de conceber outra forma de existência para além do niilismo, ao contrário, que seriam continuidade do mesmo processo, nada mais afeito a proposta da profanação. Nietzsche segue desqualificando o ateísmo como oposição a esta forma de pensamento teísta que critica, baseada num mesmo ideal de busca da verdade última:

não está, portanto, em oposição a esse ideal, como parece à primeira vista; é, isto sim, uma de suas formas finais e consequências internas – é a apavorante catástrofe de uma educação para verdade que dura dois milênios, que por fim se proíbe a mentira de crer em Deus.(...) O que, pergunta-se com máximo rigor, venceu verdadeiramente o Deus cristão? (Ibidem)

Assim, Nietzsche aponta, ainda na *Genealogia da Moral*, para resposta da questão (venceu verdadeiramente o Deus cristão?) em *Gaia Ciência*<sup>52</sup>, e cita parte do aforismo. Em uma análise paulatina até aqui e do aforismo apontado, identificamos diversas problemáticas e tensões que conduzem as investigações de Agamben. Enumeremos estas problemáticas para posteriormente reportarmo-nos à obra do filósofo italiano: Primeiro, quando Nietzsche questiona o que a questão tem a ver: “com o hoje e com o ontem” nos lança diretamente para perspectiva arqueológica, característica do método de Agamben; posteriormente temos anunciado a secção “História do niilismo europeu” que, apesar de nunca ter sido executada, apresenta a temática constante na tarefa de *O Reino e a Glória*, *Opus Dei* e *Altíssima pobreza*, respectivamente, no que concerne a Agamben, obras centrais da dissertação.

Há de se destacar a lacuna mais uma vez quando Agamben se serve de uma senda apontada por Nietzsche (isto acontecerá novamente em *Opus Dei* na crítica à moral kantiana, como mostra o terceiro capítulo) Ele busca, nas temáticas incompletas das obras nietzschianas, o fio condutor, o centro nervoso do projeto *Homo Sacer*. Estes três livros de *Homo Sacer* ocupam posição estratégica na argumentação da tetralogia, assim demonstraremos ao longo do trabalho, uma vez que analisam o processo de constituição, transmissão e secularização da Teologia da *Oikonomia* nos paradigmas modernos que determinam nossos compêndios políticos, sobretudo nos conceitos de soberania e governo, bem como na teoria geral do estado presente no contratualismo clássico.

---

<sup>52</sup> NIETZSCHE, FW/GC, 1882, §357. Vale pontuar que estamos buscando elucidar em certa medida o tempo lógico da obra de Agamben, não se infere que necessariamente o tempo lógico de Nietzsche se espelhe integralmente na ordem das problemáticas do pensador italiano.

Da mesma forma, nas discussões éticas ao longo de dois milênios de filosofia. Em tempo, este trecho aponta: “a significação dos ideais ascéticos”, nosso último capítulo traz a análise profunda de Agamben sobre o estilo de vida monástico e sua relação com asceticismo caracterizado por Nietzsche. Espelhar estas investigações não só mostra o elo entre os dois autores, mas a forma como o asceticismo transmitiu-se para uma forma de vida, para uma série de dispositivos que ainda aprisionam a humanidade, mesmo fora dos mosteiros.

Esta análise política será objeto central do capítulo, enquanto a perspectiva ética constitui escopo do capítulo vindouro. Uma terceira questão também possível de ser diagnosticada é que o ateísmo, ou a secularização, não bastam para romper com essa tradição de “educação para verdade” que pôs a filosofia “a serviço das ciências”<sup>53</sup> (AGAMBEN, 2014, *HS IV,2-UC*, p.138), passagem que parece ser da *Genealogia da Moral*, mas que é parte de *Homo Sacer IV,2*, obra que reúne e reafirma as reflexões da tetralogia. Como dito anteriormente, Agamben aponta para a profanação como tarefa que vem. A passagem traz praticamente um coro de Nietzsche nas obras do pensador italiano. As origens deste tipo de pensamento? “é a apavorante catástrofe de uma educação para verdade que dura dois milênios” (NIETZSCHE, 1887, GM/GM, §27) É por estes dois mil anos que se desdobra a investigação de Agamben, buscando aprofundar as repostas e diagnósticos de Nietzsche o filósofo italiano oferece a revisão audaciosa da tradição filosófica ocidental, seus principais alvos: Aristóteles e Kant.<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> É preciso justificar que a obra *O uso dos corpos* (2014) aparece aqui para referendar posições que no momento de publicações das obras não eram possíveis. Desta forma, respeitando nosso método há de se advertir que estas citações aparecem de forma anacrônica para dar peso e referendar posições e leituras e não para introduzir algo que já não esteja no tempo lógico do pensamento abordado.

<sup>54</sup> É só ao fim da tetralogia que o filósofo da Profanação apresenta alguns esclarecimentos metodológicos de forma mais direta, por isso, faremos, momentaneamente, uso destas definições para esclarecer sobre o caráter da filosofia de Agamben. Em “Arqueologia da ontologia”, capítulo II de *O uso dos corpos*, temos um apontamento que recolhe as reflexões de Agamben de forma mais direta, ou direcionada, mostrando com mais vigor e nitidez a proposta da filosofia do pensador. Expressamente a filosofia do italiano diz ao que veio: “Nas páginas a seguir, propomo-nos verificar se hoje ainda – ou novamente – é possível o acesso a uma filosofia primeira, ou seja, a uma ontologia”. Aqui a perspectiva transcendental kantiana é ligeiramente desarmada já na frase que segue, sob a advertência de que esta ontologia deve ser pensada em forma de arqueologia. A ontologia deve ser entendida em Agamben como: “lugar originário da articulação histórica entre linguagem e mundo, que conserva em si a memória da antropogênese, do momento que produziu aquela articulação.” (AGAMBEN, *HS IV,2-UC*, 2014, p.137). Por antropogênese Agamben define: “o tornar-se humano do homem”, evento permanente, “que não cessa de acontecer, processo no qual o homem está sempre em ato de tornar-se humano e de continuar sendo (ou tornar-se) inumano.” Indicar a fonte Desta forma, a arqueologia agambeniana, mais que uma digressão, é uma investigação permanente deste evento que não cessa de repetir-se e a filosofia primeira nada mais é do que “a memória e a repetição desse evento: ela conserva, neste sentido, o *a priori* histórico do *Homo sapiens*” (*Ibidem*, p.137)

Passando ao aforismo em *A Gaia Ciência*, referenciado por Nietzsche durante a *Genealogia da Moral* “Acerca do velho problema: ‘O que é alemão?’” temos, desde já, na estilística, a forma de enunciado recorrente em Agamben e que intitulam vários de seus textos<sup>55</sup>, mesmo que possam sugerir que seja coincidência, vejamos então o conteúdo do aforismo. Nietzsche ao questionar-se o que é alemão e o que é europeu (ocidental na perspectiva atual) na filosofia alemã aponta inicialmente para três casos: Leibniz, Kant e Hegel e um quarto, Schopenhauer. Leibniz aparece como triunfo sobre toda filosofia até então, no momento em que a consciência passa a ser reconhecida como acidente e não como coisa mesma “portanto isto o que denominamos consciência constitui apenas um estado de nosso mundo espiritual e psíquico (talvez doente) e de modo algum ele próprio”; A interrogação de Kant sobre a “causalidade”; e Hegel que “abalou todos os hábitos e vícios lógicos ousando ensinar que todos conceitos de espécie desenvolveram-se um a partir do outro”, esta tese, segundo Nietzsche, preparou o último grande movimento científico da época, o até hoje incontestado darwinismo:

Nós alemães somos hegelianos, mesmo que nunca tivesse havido um Hegel, na medida em que (à diferença dos latinos) damos instintivamente ao vir-a-ser, ao desenvolvimento, um valor mais profundo e mais rico do que aquilo que ‘é’ – nós mal acreditamos que se justifique o conceito de ‘ser’ (NIETZSCHE, 1882, FW/GC, §357)

Nietzsche atribui a Schopenhauer, “com o seu pessimismo” a questão do “valor da existência”. Enquanto o autor defende as três primeiras como inovações do gênio alemão, a última nada mais é que a mesma busca que nos leva aos ideais ascéticos. Nietzsche demonstra na seção vindoura e derradeira de *Genealogia da Moral* que a perspectiva da secularização não basta para desmobilizar o pensamento e a moral cristã, o que mais uma vez corrobora a ideia de já estar presente em sua obra, na mesma perspectiva de Agamben, que a simples secularização não garante a profanação, a resignificação.

Mesmo combatendo permanentemente Kant, identifica no filósofo alemão, de certa forma, um dos *a priori* históricos de nosso tempo, uma vez que chamou de “metafísica” a perspectiva “impossível” de buscar uma filosofia primeira. Mesmo que a resguardando sorrateiramente no conceito de “transcendental”, impediu que a filosofia que lhe adveio se lançasse nesta investigação. Só a partir da perspectiva de tempo não

---

<sup>55</sup> Che cos'è un dispositivo Roma: Nottetempo, 2006; Che cos'è il contemporaneo?, Roma: Nottetempo, 2008; Qu'est-ce que le commandement?, Parigi: Bibliothèque Rivages, 2013; Che cos'è la filosofia?, Macerata: Quodlibet, 2016; Che cos'è reale? La scomparsa di Majorana, Vicenza: Neri Pozza, 2016.

escatológico, nem operativo, a partir da ruptura constituída pelo eterno retorno nietzschiano, é possível que se pense nesse permanente acontecimento pelo qual insurgem os eventos históricos ou se transmite a memória social. Desprende-se disto que a análise resguardada no método arqueológico de Agamben aposta na reintrodução da problemática da filosofia primeira nos autos da filosofia ocidental:

Foram filósofos não profissionais, como Nietzsche, Benjamin e Foucault (...) que procuraram uma saída com relação ao transcendental. E fizeram-no deslocando para trás o *a priori* histórico, indo do conhecimento para linguagem: com isso, não se atendo ao plano das proposições significantes, mas isolando cada vez uma dimensão que questionava o puro fato da linguagem, o puro dar-se dos enunciados, antes ou para além do conteúdo semântico. O falante, ou o locutor, substitui, assim, o sujeito transcendental de Kant, e a língua assumiu o lugar do ser como *a priori* histórico. (AGAMBEN, 2007, *HS II,2* – RG, p. 138)

Assim sendo, é neste sentido que o filósofo visa constituir uma “arqueologia da ontologia”, rompendo com os limites da doutrina kantiana e da perspectiva metafísica a que estava submetida a disciplina, mas pensando ela sobre o que “pode o homem fazer e do que ele pode conhecer e dizer”. A investigação de Agamben busca, como ele mesmo afirma tardiamente<sup>56</sup>, restituir as possibilidades de se pensar o Ser fora do âmbito metafísico.

Por último, ainda no texto de *Genealogia da Moral* – “venceu verdadeiramente o Deus Cristão?” – é uma pergunta que orienta frontalmente as investigações em torno da Teologia da *Oikonomia*, quem e como é este Deus cristão?

A partir disso, podemos colocar a obra *O Reino e a Glória* (2007) como o eixo que marca a afirmação agambeniana de que, a exemplo de Nietzsche, não há de fato mudança de paradigma na secularização do discurso filosófico pós medievo: “Nesse sentido, a secularização atua no sistema conceitual moderno como uma assinatura que remete a teologia.” (AGAMBEN, 2007, *HS II,2* – RG, p. 16) A medida que avançamos nesse trabalho fica nítido a importância das temáticas trazidas por Nietzsche na sua crítica à tradição platônica e judaico-cristã como condição de possibilidade para a filosofia de Agamben na busca de um conceito de Profanação.

Antes de passarmos para esta obra de *Homo Sacer* – a quarta a ser lançada na ordem cronológica e primeira a dirigir-se ao legado da teologia em nossa civilização

---

<sup>56</sup> “uma genealogia do dispositivo ontológico que funcionou durante dois milênios como *a priori* histórico do ocidente” (AGAMBEN, 2014, *HS IV,2-UC*, p.138).

como objeto central – é mister que pontuemos o efeito que este subitem traz para o curso de nossa investigação. O ponto decisivo é que nos apresenta uma das lacunas na obra do filósofo alemão, lacuna que constitui um dos temas fundamentais de Agamben.

Ao mesmo passo que Nietzsche pontua a relação do Nihilismo com o hoje e o ontem, aborda sua intenção de pensar a história deste, é esta história que o filósofo italiano busca em sua arqueologia, inclusive usando o método genealógico como suporte das investigações: a genealogia dos conceitos de Soberania e Governo vai marcar o empreendimento da obra vindoura em nossa análise. Outro ponto fundamental, além da análise feita sobre a arqueologia agambeniana, é que a partir deste ponto temos uma das aproximações mais contundentes entre estas filosofias, a guerra contra a sacralização, contra o domínio do cristianismo e seus predicados sobre tudo que há no mundo.

A guerra se propõe diferente daqueles que buscam o discurso laico, esta luta é pela subversão, desativação, ou seja, pela transvaloração em Nietzsche e pela profanação em Agamben. No emaranhado de referências a que nos reportamos no presente trabalho encontramos uma série de aproximações e afastamentos entre os autores, da mesma forma em que nos confrontamos com pontos cegos ou pontos sobre os quais não conseguimos ter uma visão segura sobre a relação destas filosofias, contudo, aqui temos um indício material que motiva o estudo.

### **2.3 O Reino e a Glória e a guerra de morte ao cristianismo**

O caminho de Agamben em *Homo Sacer II, 2 – O Reino e a Glória* (2007) – e seu desenvolvimento sobre a economia da trindade, sua crítica ao apóstolo Paulo e o que adveio de suas formulações nos remete a temáticas de Nietzsche em *O Anticristo* (1888) A guerra de morte ao cristianismo, entendido como “vício”, é convocada nessas páginas, qualquer pensador que passe por elas entenderá que para compreender nossos tempos, a política e o poder, será necessário um entendimento profundo dos efeitos e estruturas do cristianismo em nossa sociedade. Podemos identificar segundo nosso interesse três temáticas centrais no decorrer de *O Anticristo*, neste primeiro momento: a tipificação do vício; a negação da vida/realidade (morte como passagem e não como fim da vida); o papel e características do “Sacerdote” como meio que busca o poder através de tornar realidade a mentira, sendo Paulo o limiar ou exemplo deste tipo sacerdotal.

Sobretudo é importante pontuar que, a partir de Nietzsche, passamos a ter o cristianismo como projeto sacerdotal de poder que implementa seu objetivo pela apropriação dissimulada dos meios que levam a ele, estes meios são eminentemente a vida dos indivíduos, seu o instrumento é a Fé: a política moderna é uma herança do cristianismo<sup>57</sup>. É dessa forma que vida e política passam a estar articuladas intrinsecamente, visão que marcará a noção da biopolítica contemporânea. Os temas que tangem à problemática do Sacerdote serão explorados juntamente a obra agambeniana *Opus Dei*, sendo sua problemática central.

A articulação entre os parágrafos 9, 39, 50 e 52 de *O Anticristo* nos permitirá identificar temas que determinam a análise nietzschiana sobre o cristianismo e que são aprofundados nas obras de Agamben. Para Nietzsche a história dos últimos dois mil anos da filosofia está marcada pela negação dos instintos afirmadores da vida, em seu lugar tomara o controle a mentira, a decadência:

A esse instinto de teólogo eu faço guerra: encontrei sua pista em toda parte. Quem possui sangue de teólogo no corpo, já tem ante todas as coisas uma atitude enviesada e desonesta. O páthos que daí se desenvolve chama a si mesmo de fé: cerrar os olhos a si mesmo de uma vez por todas, para não sofrer da visão da incurável falsidade. (...) O que um teólogo percebe com o verdadeiro tem de ser falso: aí se tem quase que um critério da verdade. (...) Se acontece de os teólogos, através da “consciência” dos príncipes (ou dos povos —), estenderem a mão para o poder, não duvidem de que no fundo sempre se dá: a vontade de fim, a vontade niilista quer alcançar o poder (NIETZSCH, AC/AC, 1988, §9)

O poder mundano como objeto último do cristianismo não só como finalidade, mas permanentemente em seus meios, como pano de fundo de todo processo de pensamento no seu interior e de toda sua ação litúrgica. Um pensamento e moral que promove a inversão de tudo que é real, a ideia errônea de progresso (Nietzsche, 1988, AC/AC, §4) marca decisivamente a interpretação do filósofo alemão. Assim, também o “exemplarismo”<sup>58</sup> de Cristo, “—Volto atrás, conto agora a história genuína do cristianismo. — Já a palavra ‘cristianismo’ é um mal-entendido — no fundo, houve apenas um cristão, e ele morreu na cruz. O ‘evangelho’ morreu na cruz.” apresentado, para usar termos agambenianos, marca a distinção entre Cristo como “exemplo” e o cristianismo como limiar entre o *ancien regime* (conduzido pelo sacerdócio judaico) e a boa nova, o antigo regime e a nova lei, temáticas constantes na genealogia de Agamben sobre a teologia trinitária. Outrossim, o vocabulário da ontologia Aristotélica também se

---

<sup>57</sup> Neste sentido também desenvolve este entendimento de Marcia Junges: “Nietzsche compreendia a democracia liberal como uma transposição política do cristianismo paulino.” (Junges, 2014, p.05)

<sup>58</sup> Ver nota 69 e as definições ao longo do capítulo 4.

apresenta na obra de Nietzsche: “Ainda hoje uma vida assim é possível, (...) Não uma fé, mas um fazer, sobretudo um não-fazer-muitas-coisas, um ser de outro modo... (...) falando mais estritamente, todo o conceito de causalidade espiritual é falso” – e falando da fé – “Que se segue daí? Que também in psychologics [em questões psicológicas] o erro é aí radical, isto é, determinante da essência, isto é, substância. Um conceito fora, uma única realidade em seu lugar – e todo o cristianismo desaba!” (Ibidem, § 39) A inoperosidade, o preferir não, “não-fazer-muitas-coisas” para pensarmos “um ser de outro modo”, uma outra forma de viver.

A ineficiência das consequências do advento, a partir de uma causalidade falsa, oca, baseada na existência gloriosa do corpo dos escolhidos na vida pós-apocalíptica e a radicalidade do erro que promove a fé cristã, segundo Nietzsche, está justamente em gerar “em questões psicológicas” uma substancialidade irreal, baseada em algo que de fato não existe. É esta fissura que Agamben vai buscar demonstrar, não como efeito, mas como causa da ontologia aristotélica e das reparações que sofrera no interior do cristianismo, a partir das demandas que os dogmas da crença e suas adaptações impuseram a este pensamento.

O último parágrafo marca dois pontos vitais: o não-fazer-muitas-coisas como possibilidade de se repensar o ser é idêntico ao papel que cumpre a inoperosidade como condição para desativação da sacralização da vida, como possibilidade para reinserirmos o ser em um contexto prático e não metafísico. De outro modo quando Nietzsche lança o olhar para questões psicológicas, não está só prenunciando o papel que cumprirá esta ciência, mas também mais uma vez dando horizonte para pensarmos a questão dos efeitos dos dogmas trinitários na desconstituição da subjetividade dos viventes.

Precisamos entender que a noção de *biopolítica*<sup>59</sup> e *vida nua*<sup>60</sup>, a partir da interpretação a que nos propomos, relaciona-se com o cerne das temáticas em *Homo*

---

<sup>59</sup> Cabe algumas referências sobre o conceito de Biopolítica e biopoder em Agamben, primeiramente não está para muito além do que se apresenta em Foucault: “A tese de Foucault, segundo a qual ‘o que está colocado em jogo é hoje a vida’ – e a política, por isso, se tornou biopolítica –, é, nesse sentido, substancialmente exata.” (Agamben, 1996, MSF, p.17) Ou como categoriza Sandro Bazzanella em sua tese de doutorado e posteriormente também em artigo publicado em conjunto com Selvino Assmann: “Assim, a biopolítica se manifesta como a condição de conferir ordem e certeza à vida humana, através de sua conceituação, classificação e administrabilidade. Definida sob estes parâmetros a vida passa a fazer parte dos cálculos do poder. A política transforma-se em biopoder, capacidade do o nascente Estado moderno desenvolver uma racionalidade gerencial em relação à vida e a morte de sua população, a qual passa a ser patrimônio biológico da nação. Neste contexto, proliferam os discursos, as técnicas de saber e de poder sobre a vida”. (Bazzanella, 2010, p.79-80) Contudo vale reafirmar que, diferente de Foucault, Agamben entende a biopolítica e o biopoder como realidade da humanidade como um todo, desde a

*SacerII,2: O Reino e a Glória. Para uma genealogia teológica da economia e do governo* (2007) Ou seja, nesse ponto temos as categorias teológicas e suas especificações filosóficas abrindo caminho para o entendimento da “máquina” agambeniana – a noção de formação bipolar em torno de um eixo vazio – a permanente zona de indiscernibilidade ou indiferença que suspende o indivíduo de sua condição humana, aqui temos a biopolítica, e se mostra na estrutura da política moderna, da noção de soberania, esta soberania tem como substância, senão outra coisa, o corpo de cada indivíduo. É importante que ressaltemos que o pensamento de Agamben se movimenta entre definições e conceitos de Arendt e Foucault, constituindo uma nova assinatura? Sim, mas sua relação com estas duas filosofias é visceral.<sup>61</sup>

A memória social que legitima a ideia de “soberania” é herança da construção produzida no interior do cristianismo ao explicar o dogma da Trindade, como nos mostra a obra do filósofo italiano. Este dogma está transmitido nos conceitos modernos de soberania e governo, através da construção da economia da trindade separada da substância divina, do ser de Deus. Dentre outros referenciais, é fundamental a forma

---

formação do bando, seu *a priori* histórico é a linguagem, assim que o homem começa a usar a fala e formar grupos a organização política é o jogo permanente de disputa e luta para manter-se vivo e, ainda, o poder é oriundo no medo da morte violenta: “Para Agamben, a história política do Ocidente pode ser interpretada como a história do abandono, do sacrifício, mesmo que insuscetível da vida nua pelo poder soberano. É a vida que, em sua nudez biológica, passa a ser assumida pela política, fazendo-a viver ou deixando-a morrer, de acordo com os interesses geridos pelo permanente estado de exceção que a acompanha, otimizando as formas-de-vida humana para contemplar, a partir de uma lógica de produção e consumo, os interesses em jogo nas relações de poder. Desta forma, o fundamento do poder político desde seus primórdios reside sobre a vida em sua dimensão biológica, em sua característica sacrificável, submissa ao poder de morte do soberano. (Bazzanella, 2010, p.244) Em *Estado de Exceção* o filósofo italiano ainda arremata este contorno apontando para forma como o direito se constitui como violência e consegue capturar o indivíduo para a dinâmica do biopoder, mesmo sem lhe infligir diretamente uma malfeitoria física: “Por outro lado, se a exceção é o dispositivo original graças ao qual o direito se refere à vida e a inclui em si por meio de sua própria suspensão, uma teoria do estado de exceção é, então, condição preliminar para se definir a relação que liga e, ao mesmo tempo, abandona o vivente ao direito”. (Agamben, 2003, *HS II, I-EE*, p.12)

<sup>60</sup> Ver nota 79

<sup>61</sup> Edgardo Castro aponta de forma rápida, porém exata, de que forma o pensamento de Agamben é devedor e se utilizou destas duas filosofias para se auto constituir: “Agamben sublinha, como já havia feito Hannah Arendt, que os gregos não só distinguiam zoé de bios, também o mantinham separados. O lugar próprio da zoé é a oikía (casa) e o do bios, a pólis (a cidade). Pelo contrário, assinala Agamben, o que puseram de manifesto as análises de Michel Foucault e de Hannah Arendt é que, com a Modernidade, o objeto próprio da política o bios, mas a zoé. Foucault, de fato, com os conceitos de biopoder e biopolítica, faz referência ao processo pelo qual, com a formação dos estados nacionais modernos, a política encarrega-se em seus cálculos e mecanismos, da vida biológica dos indivíduos e das populações.” (Castro, 2012, p.58) Ou ainda: “Retomar as investigações de Foucault e Arendt, enfrentando o núcleo comum no qual se cruzam as técnicas políticas e as formas de subjetivação, implica, então, analisar a relação entre biopolítica e soberania, o modo em que a vida nua está inscrita nos dispositivos do poder soberano. Como consequência disso, a politização da zoé deixa de ser uma novidade da Modernidade e sua cronologia coincide com a existência da soberania.” (Idem, p.59)

como Agamben remonta os debates de Erich Peterson e Karl Schmith, que se estenderá a *Opus Dei* (2012) também.

Um problema da genealogia nietzschiana em torno do cristianismo é não fazer a devida diferenciação entre a tradição eminentemente judaica e a cristã, pelo contrário, Nietzsche vê apenas o asseverar das características judaicas no comportamento e história do cristianismo salientando, muitas vezes, o fato de Paulo ser judeu. Agamben entende que é justamente na articulação destas duas teologias que se constitui a perspectiva do Reino (judeu) e da Governabilidade do mundo (trindade cristã) Ou seja, temos dois paradigmas distintos: o primeiro que garante a noção transcendente da política moderna, entendida como teologia política; e outro que estabelece a teologia oikonomica, noção constituída a partir da biopolítica, pensada através do nexo de imanência entre a vida divina e a vida humana. “O Reino diz respeito à *ordo ad deum*, a relação das criaturas com a causa primeira. (...) O Governo, por sua vez, diz respeito à *ordo invicem*, a relação contingente das coisas entre si.” (AGAMBEN, 2007, *HS II,2-RG*, p.150)

Há nesse sentido a separação dos poderes entre o que ordena, causas primeiras, e o que os executa, causas segundas: *ordenatio e executio*. É desta forma que a genealogia de Agamben se afasta também da proposta de Foucault, apesar de confirmar “o núcleo teórico de suas hipóteses” (Ibid., 2007, p. 125) ignora o sentido da teologia da oikonomia. Contudo, todos os conceitos decisivos da doutrina moderna de estado são conceitos teológicos secularizados e não herança do regime político medieval:

O conceito moderno de governo não continua a história do *regimen* medieval, que representa, por assim dizer, uma espécie de trilho fora de uso na história do pensamento ocidental, mas a história, de resto bem mais vasta e articulada, da tratadística providencial, que, por sua vez tem origem na *oikonomia* trinitária. (Ibid., 2007, p. 128-129)

Conforme sugere Edgardo, existe uma pergunta central<sup>62</sup> da obra *O Reino e a glória* sobre a relação entre o exercício do poder e nossa ideia de governo ou *Oikonomia*. Como se a respondesse, o filósofo italiano constrói uma genealogia teológica do poder visando encontrar na teologia os motivos pelos quais chegamos à distinção entre soberania (Reino) e governo a partir da doutrina da trindade, onde Deus apesar de possuir uma única substância se apresentasse em três pessoas ou atividades.

Para Agamben esta demanda, da trindade, assim como Nietzsche já apontava (NIETZSCHE, 1888, AC/AC, §22) em outros aspectos, é um preço pago pela

---

<sup>62</sup> “por que o exercício do poder foi assumindo no ocidente a forma do governo e da oikonomia?” (CARTRO, 2013, p.106)

barbarização do cristianismo. Quem origina este processo é o apóstolo Paulo através da introdução do termo *oikonomia* para explicar o mistério das práticas de Deus, a *dispositio*, uma *Praxis* ordenada a um determinado fim. Ou seja, Deus passa a ser visto em uma bipolaridade, de um lado a substância, a vontade, o ordenamento, de outro a ordem, a ação, a praxis: novamente *ordenatio* e *executio*. Como consequência temos duas racionalidades distintas – Reino/soberania e Governo.

Para Agamben esta bipolaridade é reafirmada na leitura tomista de Aristóteles na construção do direito canônico<sup>63</sup>, a partir da Doutrina da providência. Seguindo a problemática do Livro XII da *Metafísica* entre imanência e transcendência, Deus ocioso e Deus ativo, causa geral e particular, se deriva esta bipolaridade entre criador e obra, Reino e Governo. Sendo assim, a figura interpretativa “máquina” de Agamben aparece como Máquina providencial que articula e torna inteligível esta bipolaridade de Deus a partir da “glória”.

Essa teologia da glória constitui o nexó genealógico com as doutrinas políticas e governos da modernidade as quais Agamben chama de “Sociedade do espetáculo”. Dentre outras temáticas a perspectiva de uma “ontologia dos atos de governo” é o que mais nos interessa nessa obra, uma vez que, é no seu nexó que tem cabo a cisão na noção clássica de ser. Esta cisão é fundamental na crítica de Agamben a Kant como veremos no próximo capítulo:

O Governo age vicariamente com respeito ao Reino (...) A vicariedade implica, portanto, uma ontologia, ou melhor, a substituição da ontologia clássica por um paradigma ‘econômico’, em que nenhuma figura do ser está como tal, na posição de *arché*, mas originária é a própria relação trinitária, em cada figura *gerit vices*, faz as vezes da outra. O mistério do ser da divindade coincide sem resíduos com seu mistério ‘econômico’. Não existe uma substância do poder, mas só uma ‘economia’, só ‘governo’. (AGAMBEN, *HS II,2-RG*, 2007, p. 156)

Assim, Agamben determina sete teses para tentar definir de forma coesa o que significa o paradigma providencial (Ibid., 2007, p. 157-158): 1- é a máquina que rearticula de forma inteligível as distintas realidades de Ser e Praxis; 2- concilia a problemática de um Deus estranho, que está acima de tudo, e um Deus que governa, que está envolvido com as pequenezas cotidianas de cada ser, assim estabelece a perspectiva de governo ativo do mundo, presente na economia e na administrabilidade reproduzida

---

<sup>63</sup> O direito canônico é justamente a problemática de *Altíssima Pobreza* que analisa os movimentos monásticos que questionaram a organização dos dogmas e normas eclesiais. Trataremos deste ponto no quarto capítulo do trabalho.

hoje em escala planetária; 3- “A máquina providencial mesmo sendo unitária” é entendida em dois polos “transcendência/imanência”, providência geral e especial, causas primeiras e segundas, eternidade e temporalidade, conhecimento intelectual e praxis, “O governo do mundo é aquilo que decorre dessa correlação funcional.”; 4- “o ato de governo representa uma zona de indecidibilidade entre o geral e o particular”; 5- A noção de execução de uma ordem traz a transcendência para junto do mundo, articulando em si a perspectiva imanente da providência, como se o fora fosse dentro, como se o além só pudesse ser entendido a partir daqui, do material; 6- no poder não há substância, apenas vicariedade, apenas “economia do poder.” 7- o “dispositivo providencial (...) contém algo como o paradigma epistemológico do governo moderno.” (AGAMBEN, 2007, *HS II,2-RG*, p. 156)

A economia da trindade gerou a cisão ontológica necessária entre Ser e Praxis permitindo a transição de uma ética das virtudes para uma ética do Dever, como Agamben demonstra posteriormente em *Opus Dei*. Não obstante, a construção argumentativa de Agamben contra o cristianismo parece usar como roteiro *O Anticristo*, nada mais natural. O apóstolo Paulo, anteriormente citado como pai da *décadence* para Nietzsche, e os desdobramentos de suas teses na fundação do cristianismo é objeto central de boa parte da obra agambeniana, uma vez que é o responsável pela introdução do termo *oikonomia* nos compêndios e discussões da teologia. O termo é ponto fundante de uma aporia que nos leva à separação entre a ação e aquele que a executa, conforme visamos demonstrar.

Desta distinção (Bipolaridade), de Deus entre SER e PRAXIS, podemos desprender duas racionalidades e em cada uma, um conjunto de características particulares. Na primeira, que se ocupa a Teologia, trata-se de compreender o Ser de Deus, ou seja, a substância que o constitui. Posteriormente, está a prática divina, a Praxis. Este ordenamento visando determinado fim só pode ser entendido no âmbito da Economia (*oikonomia*) e a partir dela, que se dá razão e justifica-se o dogma da salvação, ou como chama Agamben, a economia da salvação. Bem, é dessa bipolaridade, das duas racionalidades discursivas, que chegamos a dois marcos conceituais fundantes da filosofia política moderna, como dito anteriormente, *Soberania e Governo*.<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup> Como vemos em Edgardo: “À racionalidade específica do discurso teológico remete ao paradigma do governo. Ambas formam um sistema, precisamente, bipolar, cuja a compreensão resulta necessária para interpretar a história política do ocidente” (CASTRO, 2012, p.115).

Assim sendo, como podemos explicar o poder? Em que parâmetros ou bases materiais se constituem os meios para que os mais de sete bilhões de homens e mulheres sobre a terra possa ser controlados? Ou encaminhados para um determinado fim? Segundo argumenta Agamben é justamente da conciliação destes paradigmas – Soberania e Governo – que se produz o imaginário necessário para que o poder, vazio de substância, se faça presente na vida da humanidade. E ainda, como se não bastasse, na transposição da figura da “Glória” seja adorado. Contudo, só existe glória no louvor, só existe louvor na obediência. Desta forma, o polo oposto se impõe, o Governo, a governabilidade, ser governado aparenta naturalmente justificável, o sentido da humanidade, o *télos* da vida humana, é garantir por diferentes meios o potentado, o “Poder”. O homem mais uma vez em direção ao nada, pois é preferível querer o nada:

Paulo quis os fins, portanto quis também os meios... O que ele mesmo não acreditava, acreditavam os idiotas aos quais lançou a sua doutrina. Sua necessidade era o poder; com Paulo o sacerdote quis novamente chegar ao poder — ele tinha utilidade apenas para conceitos, doutrinas, símbolos com que são tiranizadas as massas, são formados os rebanhos. Qual a única coisa que Maomé tomaria depois ao cristianismo? A invenção de Paulo, seu meio para a tirania sacerdotal, para a formação de rebanho: a fé na imortalidade — ou seja, a doutrina do “Juízo”. (Nietzsche, 1888, AC/AC §42)

Vale sublinhar a forma como Nietzsche nos anuncia teoria do juízo como centro nervoso do discurso teológico, concebido inicialmente por Paulo, “seu meio para tirania sacerdotal”. O autor de *O Anticristo* sedimenta a visão adotada posteriormente por Agamben, que será o tema central da próxima obra de *Homo Sacer*, qual seja, o papel do sacerdote na materialização do nada e sua introjeção no corpo dos fiéis. Como mostra a citação, é denotativamente o Sacerdote o eixo vital entre a o poder soberano e a vida nua. É a dissimulação sacerdotal que articula no campo linguístico aquilo que não haveria de outra forma como ser articulado na prática: o nada. É dessa forma que se encaminham os indivíduos para o louvor no ponto de vista teológico e para o respeito em uma visão moral.

Agamben não deixa de fazer eco a esta perspectiva quando fala da vida pós-apocalíptica, daqueles que se salvaram:

Para Paulo, no éon futuro, quando os justos ingressarem na inoperiosidade de Deus, a vida eterna se colocará decididamente sob o signo da glória. A célebre passagem de 1Cor 15, 35-55 (cuja interpretação deu tanto trabalho aos teólogos, desde Orígenes até Tomas) não diz na realidade, mais que isto: o corpo dos justos ressuscitará na glória e será transformado na glória e no espírito incorruptível. O que em Paulo é intencionalmente indeterminado e genérico (“Semeia-se na infância,

ressurge na glória, semeia-se na fraqueza, ressuscita na força; semeia-se no corpo animal, ressuscita no espiritual”) é articulado e desenvolvido pelos teólogos em uma doutrina do corpo religioso dos bem-aventurados. Por um dispositivo que já nos é familiar, a doutrina da vida messiânica acaba por ser substituída pela doutrina da vida gloriosa, que isola a vida eterna e sua inoperosidade em uma esfera privada. (AGAMBEN, 2007, *HSII,2-RG*, p. 271)

No lugar da comum unidade do corpo dos fiéis na vida messiânica, fato estudado em nosso último capítulo, a partir de *Altíssima Pobreza* e as experiências monásticas, em uma perspectiva de realização do exemplo de cristo como preparação de seu reino e de seu retorno, temos o dogma da salvação como projeto de caráter privado, como consumação individual, expiação. A vida no além torna-se o fim do cristão, o hoje, a vida de fato, a congregação dos seres humanos na terra torna-se só um instrumento controlado pelo tipo sacerdotal, o corpo dos fiéis reúne-se em louvor a outra coisa senão ao poder do qual suas vidas são a substância fundante. Pensar a genealogia da *Oikonomia* da trindade, da salvação não só evidencia perspectiva de Nietzsche como abre caminho para reinterpretarmos em que medida é possível se pensar uma transvaloração de todos os valores. Agamben tem um método objetivo, a profanação.

Talvez a genealogia nietzschiana não tenha deixado, com tanta força, nítido ao filósofo alemão quanto imanente é a relação, quanto tenha impulsionado e identificado a problemática para os voos futuros da razão e da filosofia. Todas estas temáticas da crítica nietzschiana ao cristianismo se articulam de forma orgânica na obra de Agamben. Nossa tarefa aqui é compreender em que pontos estão suas relações, ou quais podemos estabelecer. Passemos ao ponto em que Agamben deixa a crítica acirrada da relação entre teologia e política, da vida como fundamento da soberania e passa para o aspecto da ação humana, depositando seu olhar sobre a ética kantiana e a crítica de Nietzsche ao mesmo.<sup>65</sup> Ou seja, o autor parece ter chegado ao ponto em que afirma implicitamente que só podemos aceitar a forma política se ela está em conformidade com nosso pensamento moral.

Agamben vinha conduzindo uma investigação eminentemente de caráter político filosófico e a partir de *Opus dei* começa a trazer a perspectiva do desdobramento e

---

<sup>65</sup> “Deste ponto de vista, o maior legado do paradigma do ofício à ontologia ocidental foi, segundo Agamben, a transformação do ser em dever ser ou a circularidade entre ser e dever-ser. No paradigma do ofício, de fato, o ser (do sacerdote, do funcionário, do ministro) prescreve determinadas ações (a celebração dos sacramentos, a gestão, o governo) como dever-ser; porém essas ações as que, reciprocamente, definem o ser daquele a respeito do qual se apresentam como dever-ser.” (CASTRO, 2012, p. 210)

fundamento ético desse paradigma de Soberania e Governo. Se se estabeleceu para humanidade o Nada como *télos*, se a vontade do homem tem como objeto algo sem substância é porque houve o deslocamento na noção ontológica da humanidade. Por quais meios esta cisão foi operada? Quem a operou? A Liturgia e os Sacerdotes.

Em *Opus dei* Agamben definitivamente enuncia esse deslocamento de nossa noção de ser, como coisa única, para uma dupla ontologia, a partir de uma densa arqueologia do sacerdócio e da Liturgia. Da epístola Clementina, em que as comunidades cristãs começam a deixar de serem comunidades carismáticas para regredirem-se pelos desígnios eclesiais, até Kant, que como afirma Nietzsche é uma continuação do tipo sacerdotal, temos a análise de um emaranhado de vestígios textuais e problemáticas nos mostra como passamos da ética das virtudes, uma ética de conteúdo prático, para uma ética do dever, que constitui a obediência em virtude, ou seja, a virtude em nada.

### **3. Uma genealogia do Dever**

#### **3.1 O sacerdote, a liturgia e a crítica ao dever kantiano: temas nietzschianos desenvolvidos por Agamben**

Entre a sacralidade da ação e a legitimidade do poder traça-se uma linha de interdependência. Apesar da secularidade do estado, a fé e o plano metafísico efetivam-se como fenômeno na figura da liturgia. A exemplo de Nietzsche, Agamben investiga, agora, a partir de sua arqueologia, os indícios teológicos, jurídicos, literários e filosóficos que transpuseram a fundamentação da doutrina cristã do culto carismático para a esfera do direito canônico. É evidente que este pensador critica profundamente o modelo vigente e a racionalidade impressa pelo idealismo alemão na construção de seus compêndios éticos.

Se Nietzsche busca na evolução da linguagem e nas relações históricas de disputa do poder a supremacia cultural de certa tradição sobre outra, Agamben, no seu método, genealógico/antropológico/arqueológico, num ambiente epistemológico já desafetado de esperanças transcendentais vai buscar na construção primeira da ética das virtudes, no movimento e na transição dos conceitos até uma ética do *Dever*, uma forma de suprir uma lacuna de Nietzsche na crítica ao idealismo alemão e a ética normativa kantiana.

Desde Aristóteles até Kant, temos um caminho rico de cruzamentos e vias possíveis, a crítica de Nietzsche a Kant apesar de impactante, poupa-se de ser formalista, ao seguir um desmembramento do pensamento kantiano refutando-o parte a parte. Ela é contundente, mas sempre direcionada ao papel que cumpre no contexto geral da filosofia ou pinçando elementos pontuais. Giorgio Agamben restabelece a linha de Nietzsche, no entanto agora com um olhar para os aspectos formais do pensamento, sem se focar no historicismo, no preconceito, ou na tentativa de ser um novo pensamento. Encontrar uma forma contundente e racional de criticar os dois maiores sistemas filosóficos, o aristotélico e o kantiano, evidenciando o que Nietzsche já dissera sobre a decadência de nossa cultura desde Sócrates não pode de forma nenhuma ser concebido como tarefa fácil. Por interesse deste estudo atentaremos para a crítica de Agamben a moral kantiana, mesmo que passe por compreender a problemática levantada pelo filósofo italiano a respeito da ontologia de Aristóteles e o “vazio” que esta legou ao pensamento ocidental.

Da política descaracterizada pela antes apontada cisão entre SER e PRAXIS “decaímos” a “Dupla ontologia do Dever”, título do último capítulo de *Homo Sacer* II,5. O capítulo se inicia pela citação de Nietzsche:

Quem percorre as páginas de *Genealogia da Moral* não pode fazer menos que notar uma curiosa lacuna. As três dissertações pelas quais Nietzsche articulou o livro traçam respectivamente uma crítica genealógica da oposição “bem/mal, bom/mau”, da culpa e da má consciência e, enfim, dos ideais ascéticos. Falta, todavia, uma genealogia do conceito talvez fundamental – pelo menos a partir de Kant – da ética moderna: o dever. (AGAMBEN, 2012, *HSII*, 5-OD, p.95)

O encadeamento argumentativo e o aprofundamento da pesquisa de Agamben ao longo do projeto *Homo Sacer* parecem, até aqui, culminar nesse capítulo, a saber, quando o autor evidencia, por fim, como Kant opera definitivamente a supremacia do Agir sobre o Ser e cristaliza o conceito de Dever-ser.<sup>66</sup> Aqui nossa hipótese é bem evidente: se no decorrer da análise precisamos construir aproximações, desta feita mais uma vez o autor é explícito em dizer que está procedendo para preencher a lacuna do pensamento de Nietzsche em *A Genealogia da Moral*<sup>67</sup>, contudo, veremos que o conceito central que baseia a análise – *Schuld* – está expresso na obra nietzschiana no sentido de dívida e não de DEVER. Ou seja, em que Kant fundamenta seu conceito de “Dever” Nietzsche mostra, e Agamben demonstra, que só podemos compreender “Dívida”.

Focaremos em *O Anticristo* e *Genealogia da Moral* que parecem recolher todo este revés de Nietzsche ao cristianismo e a enganação exortada pela filosofia kantiana à custa dos sentimentos e da cultura messiânica. Contudo, nesse capítulo, mesmo fazendo alusão à importância da *Genealogia*, procederemos, de forma privilegiada, com diagnóstico e a sistematização em *O Anticristo*. Nessa feita, localizando temáticas e abordagens que serão úteis para solidificar a ponte entre a produção dos dois autores, uma vez que trazem temáticas comuns. Posteriormente recorreremos ao último capítulo

---

<sup>66</sup> É importante marcar esta virada dentro da tetralogia *Homo Sacer*. Temos até o quarto capítulo de *Opus dei* uma produção no campo da filosofia política, de teor crítico e destrutivo, parece que ao postular definitivamente como problema do vazio ontológico que nos foi legado chegamos a ação humana – a vida humana de fato – a partir disto, Agamben pode começar a alçar voos para uma perspectiva construtiva de sua obra. Esta virada que está marcada neste capítulo será novamente abordada a seguir mostrando como *Altíssima Pobreza* e, definitivamente, *O uso dos corpos* encerram a tetralogia com uma proposta filosófica constituída.

<sup>67</sup> Agamben menciona inclusive a retirada da quarta dissertação da obra *Genealogia da Moral* na qual Nietzsche trataria centralmente do tema do Dever, após o trecho citado segue mais adiante depois de elencar a GM/GM e alguns fragmentos póstumos: “E, todavia, malgrado essas e outras anotações semelhantes, quarta dissertação sobre o dever não foi incluída no livro.” (AGAMBEN, 2012, p.95)

de *Opus Dei*, e, na medida do possível, mostraremos como podemos compreender os contatos e distanciamentos entre os autores.

A tradição apresenta-se como conteúdo consciente? Ou em certa medida é um espectro do presente? A filosofia não existe sem a tradição, mas nem sempre quis perceber ou percebeu racionalmente os desdobramentos de determinados fenômenos culturais para dentro do pensamento vindouro. A acusação contra Kant expressa já em *Aurora*, “a fatídica resposta de Kant, que verdadeiramente não nos atraiu, a nós, filósofos modernos, para um terreno mais sólido e menos traiçoeiro!” (NIETZSCHE, 1981, M/A, p.03) escrita no contexto da ruptura com Wagner e Schopenhauer, juntamente com *Humano Demasiado Humano* e *A Gaia Ciência*, levam Nietzsche para o curso definitivo de sua obra: *Assim falou Zaratustra*. Este livro marca o período afirmativo do pensador alemão como ele mesmo classifica, tal qual nos mostra Beckemcamp<sup>68</sup>.

Desde o prólogo de *O Anticristo* o filósofo já anunciara que se tratava de uma obra para depois de amanhã, talvez o momento de sua compreensão ou retomada seja justamente o período pós metafísico, a sociedade pós-industrial, a sociedade do espetáculo? Apresentado quase como em forma de manifesto, a obra começa pelo o édito de um novo tempo e institui o combate ao vício, sendo este o cristianismo. A medida que pensarmos nessa obra como uma espécie de roteiro para as investigações agambenianas, não será difícil notar a proximidade das temáticas, a maioria das vezes se aproximando, mas também, algumas vezes, mesmo seguindo-as, construindo distanciamentos. Os apontamentos que serão feitos aqui são elementares: nos primeiros capítulos, temos afirmações contundentes que sob outra redação poderiam ser entendidas como escopo da produção do filósofo italiano; no capítulo quatro temos já o progresso como uma ideia errônea; na secção que segue, o Cristianismo como a guerra de morte ao forte, como instituição da moral do fraco; esta, é tratada no capítulo seis e sete como uma moral “hostil a vida”. O filósofo alemão é muito objetivo em apontar a tese de sua obra, ou seja, como as aspirações niilistas e os valores da *décadence* chegaram ao comando. Seu comando transformou em virtude a fraqueza e no exercício da compaixão criou o valor de padecer através da compadecência:

---

<sup>68</sup> Após o *Zaratustra* Nietzsche se lança à polêmica e ao ataque, no intuito de levar a uma transvaloração de todos os valores da civilização ocidental. O alvo agora é toda a cultura cristã-ocidental, resultado da decadência da cultura Grega originária, remontando assim às próprias origens da cultura moderna. (BECKEMCAMP, 2005, p. 148)

Repito: esse instinto depressivo e contagioso entrava os instintos que tendem à conservação e elevação do valor da vida: é um instrumento capital na intensificação da *décadence*, como *multiplicador* da miséria e como *conservador* de tudo que é miserável — a compaixão persuade ao *nada!*. Mas não se diz “nada”: diz-se “além”; ou “Deus”; ou “a verdadeira vida”; ou nirvana, salvação, bem-aventurança... (NIETZSCHE, 1988 AC/AC, § 7)

A Compaixão como prática do niilismo garantiu a perpetuação de valores que possibilitam politicamente o terreno governamental denunciado por Agamben, em que o extermínio dos indesejáveis é garantido através da massificação da moral niilista, cujo controle e a legitimação dos extermínios e exilamentos acabam sendo aceitos pelo amortecimento geral em torno do sentido de vida, como nos mostra Nietzsche no início do parágrafo. Assim, a moral religiosa torna-se o instrumento capital da *décadence*.

Mas tudo isso só é possível graças a uma figura: o Sacerdote. Esta temática, do papel do sacerdote e da liturgia, é tema central para Agamben, e, é Nietzsche quem aponta o caráter desta figura a partir da *Genealogia da Moral*, entretanto levando a cabo sua formulação em *O Anticristo*. Como vimos antes, Nietzsche acusa que o sacerdote quer os fins, o poder, e por isso também quer os meios. Já Agamben apresenta a sua proposta de política profanada, alternativa a que está posta, entendida como “medialidade pura”, meios sem fins<sup>69</sup>. Sobretudo temos entre os parágrafos 8 e 10, também posteriormente entre o 48 e 49, a definição do sacerdócio que não fica longe daquela apontada por Agamben, mas que por sua vez o faz através da arqueologia. O Sacerdote como “envenenador profissional da vida” (NIETZSCHE, 1988, AC/AC, §8), tem em seu ofício transformar em verdade a mais vazia das mentiras. É difícil dizer que Nietzsche apresenta um critério de verdade, no entanto quando ele critica o tipo sacerdotal o coloca como: “quase critério de verdade”, ao passo que se pensarmos o oposto do que ele diz estaremos em bom caminho, ou seja, um quase critério de verdade – o que o teólogo considera verdadeiro é falso – “O que um teólogo percebe como verdadeiro *tem* de ser falso: aí se tem quase que um critério da verdade.” (Idem, §9) Há um “instinto teológico” que permeia a ação do sacerdote e ele se apresenta através de

---

<sup>69</sup> Mais uma vez vale indicar a relação: o que poderia ser visto como uma coincidência em nosso entendimento é outra correspondência forte entre as duas filosofias. Em um texto chave para compreendermos a definição da filosofia política de Agamben aparece, desde o título da coletânea, esta alusão a relação entre fins e meios que Nietzsche aponta a partir da ambição sacerdotal. Não recair no Niilismo passivo, nos ideais ascéticos, em um contexto em que todas as finalidades tornaram-se vazias, só é possível através de uma medialidade pura, e expropriando esses meios do controle dos “Sacerdotes”. Assim contesta em *Meios sem fim – Notas sobre política*: “O que está em questão na experiência política não é um fim mais elevado, mas o próprio ser-na-linguagem como medialidade pura, o ser-em-um-meio como condição irreduzível dos homens” (AGAMBEN, 1996, MSF, p.107)

filósofos seculares que continuam afirmando a mesma mentira do sacerdote: “o filósofo é apenas a continuação do tipo sacerdotal (...) porta voz de imperativos do além” (Idem, §12), ou seja, imperativos vazios, aqui a crítica sobretudo dirige-se ao idealismo alemão e principalmente a Kant.

Ainda, nos parágrafos 48 e 49, Nietzsche mostra como o Sacerdote faz uso da culpa e do pecado para lutar contra o conhecimento. Temos no Sacerdote e no conjunto dos dogmas religiosos e práticas litúrgicas o instinto teológico, uma “Posição equivocada e desonesta em relação a todas as coisas” (ibidem) Nietzsche o caracteriza, como encontraremos também em Agamben, como santificado pela tarefa que desempenha (*Officium* em *Opus Dei*) e disto decorre diretamente a grande pompa do culto<sup>70</sup> (em Agamben a liturgia e o espetáculo) como vemos no parágrafo 22. Sem sombra de dúvida, temos neste último grifo uma das mais fortes correspondências entre as duas obras em questão.

A Liturgia e o Ofício aparecerão no decorrer da análise da Obra de Agamben, mas é importante dizer que merecem estudo à parte, o que não cabe na tarefa dessa dissertação, uma vez que precisamos pinçar diversos elementos que atestem nossa hipótese. A arqueologia do ofício de Agamben, em *Opus Dei*, possui duas temáticas centrais distintas, a saber, Ofício e Liturgia, que tal qual viemos demonstrando aqui, insurgem nas obras nietzschianas. Esta espécie de homem sacerdote tem por fim ser um meio para inverter valores e negar o mundo. “É apenas um meio” diz Nietzsche, dessa forma, se encararmos como verdadeira a ideia que Agamben aceitou a tarefa do pensador alemão em “profanar” o cristianismo, seus dogmas e valores através de uma transvaloração que se dá só pelo cabo da “profanação” da vida, isto é, trazendo ela para o uso comum, através do uso verdadeiramente político, como medialidade pura, veremos que essa tarefa passa por uma postura antissacerdotal.

Nietzsche afirma (NIETZSCHE, 1988, AC/AC, §25) que a agitação sacerdotal, que estabelece o fim da causalidade natural através do dogma do pecado, é oriunda da decadência dos reinos judaicos e da ameaça Assíria. É por essa razão que os Sacerdotes “se tornaram imprescindíveis em qualquer sociedade” (Idem, §26), assim sendo, o Sacerdote é o produto mais elevado, e entenda-se por espúrio, da decadência. Contudo, a temática do exemplarismo que encontraremos em Agamben – sobretudo em *Altíssima pobreza* em que trata de Francisco como figura análoga a Cristo<sup>71</sup> e da forma de vida

---

<sup>71</sup> *Der Antichrist* pode ser traduzido também por anticristianismo.

que daí se desprende – é trazida à tona por Nietzsche quando aponta para a figura de Jesus como espécie de revolucionário antissacerdotal, anti-igreja, que, entretanto, foi transformado no grande sacerdote, no sumo sacerdote. Para além do sacerdote temos também o ideal monástico em Agamben, apesar de ser tema de nosso quarto capítulo, vale ressaltar que no §29 temos a denúncia nietzschiana da total subjetivação da realidade característica da vida cristã, a total fuga da realidade e internalização demasiada no subjetivismo, totalmente desgarrada do mundo prático, que no entanto chegará ao ponto de guiar o impulso (*trieb*) para a formulação de juízos práticos e constituição de uma lei universal para ação humana, como veremos na crítica agambeniana à moral kantiana.

O parágrafo 11 é contundente quando trata de Kant como moralista, um tipo sacerdotal que promove a moral prejudicial à vida. Não é preciso grandes delongas em torno desta afirmativa. Temos como apontado na introdução, a partir dos estudos de Assmann e Bazzanella, a “Vida” como um dos grandes pontos de contato entre os dois filósofos, dessa forma, novamente, evidencia-se a importante relação das duas obras: se nos resta constituir uma filosofia que evidencie a vida em primeira instância, precisamos combater ou desativar os ideais, práticas, tipos, pensamentos e juízos morais nocivos à Vida.

No parágrafo 33 da obra nietzschiana temos um dos paradigmas sobre o qual se debruça Agamben: na cultura judaico-cristã o que é judaico e o que é cristão? De que forma os dogmas, a liturgia e as práticas eclesiais (sacerdotais) foram assumindo, no decorrer dos tempos, características ora do judaísmo, ora do cristianismo para garantir sua finalidade? O próprio Nietzsche, que parecia considerar os cristãos como judeus asseverados, se contradiz nesse trecho e oferece o esteio para boa parte das discussões da arqueologia agambeniana ao longo de suas três obras privilegiadas no estudo. Como mencionamos o debate entre Carl Schmidt e Peterson produz estudos e discussões extremamente ricas e Agamben se usa delas para desenvolver suas conclusões.

O ponto que trazemos à tona traduz-se inicialmente nesta passagem: “Não se acha, em toda a psicologia do ‘evangelho’, o conceito de culpa e castigo; nem o conceito de recompensa.” (NIETZSCHE, 1988, AC/AC, §33) Esta problemática entre o *ancien regime* e a boa nova é apontada, mesmo que diminutamente, pelo pensador alemão, mas é de uma assertiva sem tamanho. Eis uma das grandes contradições que o cristianismo assumiu no interior das suas práticas – Agamben nos mostra em *Opus Dei*

como isso foi possível – quando possibilitou a transição da comunidade eucarística, carismática, para a comunidade regida novamente pelo direito (canônico), pela lei. A culpa é o dispositivo necessário para a subjetivação da lei, sem subjetivação ela torna-se mero exercício da violência através do castigo, assim nos mostra Agamben em diferentes momentos de sua filosofia.

Como viemos afirmando ao longo desse estudo, por vezes as obras nietzschianas e seu pensamento parecem oferecer um roteiro de problemáticas para Giorgio Agamben, mesmo que encontrem distanciamento nas respostas e no método. Nosso interesse principal nesse capítulo é analisar doravante como Agamben se propõe a cobrir a lacuna deixada por Nietzsche no que tange à crítica formal à ética kantiana, *O Anticristo* é trazido aqui como obra cordata para *Opus dei* e a este ponto nos oferece a grande problemática que estenderá também nossos estudos a *Altíssima Pobreza*: como os ideais ascéticos, práticas sacerdotais e a moral de rebanho conseguiram impor ao ser humano a necessidade de agir segundo uma lei vazia de conteúdo e motivada por sentimento, por sua vez, também vazio e desvinculado da experiência, do mundo, da vida: o Respeito. É só compreendendo a prática sacerdotal que poderemos pensar esta virada dentro do cristianismo.

Colocando em clarividência, como a prática produzida inicialmente para negar a lei tornou-se o primado do vazio, da culpa e do controle sacerdotal na forma do império sacrossanto, detentor e operador do direito durante praticamente mil anos e signatário do mundo secularizado que lhe sucedeu? O moralismo cristão constrói a falsa verdade do julgamento fora da prática como maneira de conduzir e predispor o comportamento, o pensamento e a gestualidade do corpo de crentes na salvação. Assim sendo, evidencia-se mais uma contradição do cristianismo sacerdotal de Paulo em relação à mensagem da boa nova, quando de fato, só a ação pode possuir valor: “A *consequência* de tal estado projeta-se numa nova *prática*, aquela propriamente evangélica. Não é uma ‘fé’ que distingue o cristão: o cristão age, ele diferencia-se por agir *diferentemente*; “(NIETZSCHE, 1988, AC/AC, §33) É ainda neste sentido que Nietzsche qualifica como “ironia histórico-universal” no §36 o fato do cristianismo/igreja se constituir como oposto ao evangelho.

Mais uma vez temos o combate e a denúncia da figura e tarefa do Sacerdote como tipo que contraria a vida, temos assim, na obra, a conceitualização do que seja vida a partir da negativa ao sacerdote. A carga de sistematização podemos dizer que a temática é o fio condutor da problemática de *O Anticristo*, pois é Paulo e o tipo

sacerdotal que consolida a transição da crença que surge em torno de um redentor que promove milagres, para a doutrina da salvação no além. O Sacerdote como tipo enganador que, ao dissimular a realidade, alça meios para seu fim: o poder. Essa engenhosa negação da vida se dá por artifícios doutrinários, práticas litúrgicas e a profunda distorção da noção de tempo e de substância ao longo da história da humanidade:

*o que valem, para que serviram as inquietantes invenções dos sacerdotes e da Igreja, com as quais se atingiu esse estado de autoviolação da humanidade, cuja visão pode causar nojo — os conceitos de “além”, “Juízo Final”, “imortalidade da alma”, a própria “alma”; são instrumentos de tortura, são sistemas de crueldades, mediante os quais o sacerdote se tornou senhor, ficou senhor... (NIETZSCHE, 1988, AC/AC, §38)*

Feito os devidos contornos das temáticas que como um todo Nietzsche apresenta ou demarca através de sua genealogia e que, de forma geral, orientam as investigações da arqueologia de Agamben, passemos para o elemento que fará a ponte entre os autores tornar-se mais material e textualmente verificável: a filosofia como secularização do discurso teológico e Kant como seu grande operador.

Os parágrafos 10, 11, 39, 40 e 41 da obra de Nietzsche em questão precisam de uma abordagem especial. No capítulo 10 temos uma temática que percorre toda obra *Opus dei* e emerge no seu último capítulo através da tipificação que Agamben produz em torno da dupla ontologia do dever. Em *O Anticristo*, Nietzsche escreve: “Abriu-se uma passagem secreta para o velho ideal, os conceitos de ‘mundo verdadeiro’ e da moral como essência do mundo” (Idem, §10) Ali estão o que o filósofo qualifica como os dois erros mais perniciosos da humanidade, não obstante: “mundo verdadeiro” e “moral como essência do mundo”. Não diferente da dupla ontologia do dever em Agamben, como veremos em seguida, ou da marca permanente de sua filosofia que defende que o pensamento aristotélico e as correções no interior do neoplatonismo nos legaram a noção de ser com a cisão, com a vacuidade, tema tratado já no segundo capítulo desse estudo.

O grande empreendimento sacerdotal é esta inversão que Nietzsche acusa durante sua genealogia: “Havia se feito da realidade uma ‘aparência’; um mundo inteiramente *inventado*, o do ser, fora tornado realidade... O sucesso de Kant é apenas

um sucesso de teólogo”(ibidem)<sup>72</sup> Temos aqui as duas temáticas de suma importância para a arqueologia de Agamben: primeiro como que o sacerdote opera esta modificação da realidade, quais são seus artifícios; segundo, o passo decisivo que Kant dará, no campo da moral, ao instaurar definitivamente uma ética do dever que, apesar de ser em linguagem secular, transmite a memória social das distorções constituídas em torno da ação humana no interior da filosofia medieval e do cristianismo.

Este “Aborto de realidade” promovido pelos sacerdotes, promovido por Kant e seu moralismo, é exposto com toda força no parágrafo seguinte: “O que destrói mais rapidamente do que trabalhar, pensar, sentir sem necessidade interna, sem uma profunda escolha pessoal, sem *prazer?* como autômato do “dever”? É a própria *receita* da *décadence*, até mesmo do idiotismo...” (Idem, §11) Possivelmente esta será a passagem em que se encontra a crítica formal mais contundente de Nietzsche à Kant que, como veremos em *Opus dei*, não se difere em mérito da análise de Agamben.

Ainda nos parágrafos 39, 40 e 41 nos são oferecidos outros elementos da crítica de Nietzsche ao cristianismo, que serão de vital importância para Agamben, inclusive para desvendar o sucesso do sacerdote, como reportado na última nota sobre a análise de Edgardo Castro.

Começando pelo parágrafo 39 podemos observar a contundente afirmação de Nietzsche, já utilizada anteriormente, que diz: “no fundo, houve apenas um cristão, e ele morreu na cruz.” É nítido em *Altíssima pobreza* que a reivindicação monástica, e sobretudo franciscana, na qual se debruça Agamben gira em torno dessa afirmativa. Ou seja, só existiria um cristianismo autêntico na ação, na prática de uma vida tal qual concebeu e experienciou Jesus, seguindo o messias como exemplo. Contudo, há outro elemento nesse parágrafo que nos chama atenção: Nietzsche define a importância da fé, a fé como “substância” do cristianismo. Mais uma vez a arqueologia de Agamben usará esse elemento para entender como as virtudes concretas dão lugar para a virtude vazia, em última análise instituir-se-á no cristianismo a fé, o louvor, como virtude fundamental, porém uma virtude esvaziada de prática: “*Um* conceito fora, uma única realidade em seu lugar — e todo o cristianismo desaba!” (NIETZSCHE, 1988, AC/AC, §39) Este elemento se mostrará fundamental para a transição da ética das virtudes para a ética do dever. Desta forma, desdobra-se disso o problema da substância do cristianismo, ou seja, Deus. É nesta investigação que o filósofo italiano compreende que

---

<sup>72</sup> Ver Edgardo castro página 205, seção 3 do posfácio.

a cisão entre ser e agir é constituída no interior da própria substância divina e que a substância do mundo e sua governabilidade, as causas primeiras e as causas segundas, estão indexadas sobre uma cisão entre ser e ação. Essa cisão incorrigível atravessa a noção de dois mil anos de ontologia e é transmitida no interior da maior parte dos conceitos e concepções filosóficas do ocidente, em especial, podemos citar novamente aqui, o paradigma que divide a noção de soberania (substância) e governo (ação)

Nos dois parágrafos que seguem temos a má compreensão da morte de Jesus, a afirmação nietzschiana mais uma vez do exemplo (terminologia que Agamben adotará), por parte de seus discípulos e a tomada de sentido equivocado sobre esse ato decisivo. Ao invés de constituir um símbolo de fazer e não-fazer contra ordem, contra o antigo regime judaico, a morte de Cristo é revestida de ressentimento e transformada em ato sacramental que oferecerá os gestos a serem repetidos na liturgia e o limiar para o além, para o nada, para a necessidade de um fim, de um juízo final, no qual os injustos pagarão e os justos gozarão da vida eterna.

É a morte de cristo que abre de uma vez por todas o tempo messiânico e é sua morte o limiar do surgimento do espetáculo como paradigma para dessubjetivação dos indivíduos e negação da vida. No parágrafo vindouro: “passo a passo, a doutrina do julgamento e do retorno, a doutrina da morte como uma morte sacrificial, a doutrina da *ressurreição*, com a qual é escamoteado o conceito de ‘beatitude’, a única realidade do evangelho” (Idem, §41) A morte de cristo aparece em diferentes momentos da obra de Nietzsche, mas cabe acentuar esta definição que trazem estes dois parágrafos. Ela é a chave para Paulo construir a negação da experiência de cristo através da doutrina ascética cristã. A beatitude passa a ser a virtude das virtudes e a negação da vida a afirmação maior da vida. Inverteu-se, tornou-se falso o que era real e real o que era falso, vida o que era morte e morte o que era vida:

A vida, o exemplo, a doutrina, a morte, o sentido e o direito de todo o evangelho — nada mais restou, quando esse falsário inspirado pelo ódio percebeu o que apenas ele podia necessitar. *Não* a realidade, *não* a verdade histórica! (NIETZSCHE, 1988, AC/AC, §42)

A temática que liga tempo e vida num fazer incessante será apontada por Agamben, em *Altíssima Pobreza*, como a estratégia decisiva do franciscanismo contra a cúria e a *novitas* que permitirá pensar outra concepção ontológica para além desta que nos foi legada, sob um ser e um tempo diferente de tudo que veio até aqui. É do exemplo de Cristo, ou contra as distorções de Paulo, que insurge o amor ao destino, ao

fato, a vida que Nietzsche consolidará em sua filosofia na figura do *Amor Fati* e de uma nova compreensão de tempo que não cessa de acontecer.<sup>73</sup>

Assim sendo, podemos finalmente apontar como esta temática da morte, também apresentada anteriormente no parágrafo 34 e 35, articula estes entendimentos fundamentais para filosofia de Nietzsche, mas que, em Agamben são o fio condutor da reflexão de toda sua filosofia. Primeiramente a temática do amor e de uma nova articulação entra a vida e ação para a superação do niilismo reativo em uma prática afirmadora da vida, do corpo e dos sentidos:

Se sente isso” — responde o Salvador —, “*então estás no paraíso, és também um filho de Deus...*” *Não* defender-se, *não* encolerizar-se, *não* atribuir responsabilidade... Mas tampouco resistir ao mau — *amá-lo...* (NIETZSCHE, 1988, AC/AC, §34)

E em segundo lugar, uma prática concebida através de uma outra percepção do tempo: “O ‘reino de Deus’ não é nada que se espere; não possui ontem nem depois de amanhã, não virá em ‘mil anos’ 40 — é a experiência de um coração; está em toda parte, está em nenhum lugar...” (Idem, §35) Ou seja, a necessidade de se constituir uma vivencia efetiva da vida através da experiencição da vida tendo o amor, o apego pelo que se está vivendo como único paradigma. Junto disto, operar uma ruptura com a perspectiva messiânica de tempo, mais uma vez o agora é a baliza para a vida, cujo tempo só se concebe através do seu entrelaçamento com o que é, com a ação, com aquilo que existe e não como um referencial para o que se foi ou há de vir. Assim sendo, apenas uma perspectiva ontológica que rompa com a transcendência pode oferecer esteio aos projetos filosóficos discutidos neste estudo, somente uma noção imanente de ser, de vida e de tempo podem dar conta de apresentar os sustentáculos para se pensar o homem que vem.

Esta comparação entre Nietzsche e Agamben, entre *O Anticristo* e *Opus Dei* não é evidente, a chave que a permite é sem dúvida a investigação e crítica sobre o tipo sacerdotal. Conquanto, temos de evidenciar os demais pontos de contato, além dos apontados no título do subitem – a liturgia e a crítica à ética do dever kantiana, temas presentes no escopo de *Opus Dei* – temos mais um tema muito caro a comparação que estamos propondo neste trabalho: a vida. Precisamos, quando lançarmos o olhar para estas distintas filosofias, entender que este é o ponto de inflexão entre elas e que o tipo sacerdotal, tão criticado, tem por ofício o enfraquecimento do sentido geral de vida.

---

<sup>73</sup> A temática do *Amor Fati* será abordada de forma mais apropriada no último capítulo deste estudo.

Podemos dizer que tratamos de duas filosofias antissacerdotais por excelência. Contra Kant? Também, já que os dois pensadores o consideram um continuador do mesmo paradigma.

Vejamos uma reconstrução básica da via interpretativa feita pelo autor italiano, em um olhar bimilenar sobre os debates éticos no pensamento ocidental. A partir desse diagnóstico poderemos reencontrar as relações apresentadas neste capítulo até aqui e procedermos com o próximo passo da pesquisa.

### **3.2 *Opus dei* e a dupla ontologia do dever – Agamben aprofunda-se na crítica de Nietzsche e guiando-se por uma lacuna**

Nesse ponto entramos finalmente na análise da obra *Opus Dei: arqueologia do ofício, Homo Sacer II,5*. A obra em questão, apesar de ocupar o segundo tomo da tetralogia, só foi lançada depois do terceiro tomo e, como vínhamos afirmando anteriormente, seu último capítulo marca o movimento lógico na produção de Agamben que o permite adentrar nas problemáticas de *Altíssima Pobreza e O uso dos corpos* – obras em que a proposta do *Homo Sacer* ganha definitivamente um caráter afirmativo. No seu prefácio temos a explicação do título, nada mais propício, o termo “*Opus dei*” refere-se à prática eucarística desempenhada pelo sacerdote juntamente aos fiéis, de forma pública então, no sentido de constituir o corpo místico de cristo, isto é, a liturgia. Ainda, salienta a continuidade temática deste tomo em relação ao *Reino e a Glória*, contudo não mais para o aspecto de compreender a “glória” e o “Mistério da economia”, mas uma arqueologia voltada a compreender os sacerdotes e o ministério da salvação.

É nesse sentido, em *Opus Dei*, que *O Anticristo* pode ser relacionado com força, uma vez que traz em seu escopo a mesma investigação que visa à desconstrução do poder sacerdotal. O terreno enganador da modernidade no qual estamos imersos como aponta Nietzsche parece ser cartografado pelo pensador italiano e nesse fazer a noção pública da vida política é transfigurada pelo subjetivismo do cristianismo e do discurso teológico impossibilitando o que realmente deveria ser política, mais uma vez não temos política, temos *Oikonomia*.

Novamente o que parecia externo, público, efetivo, objetivo é só interioridade e subjetividade, idiotice. Neste sentido, Agamben lança-se em uma luta sagaz contra a

ética kantiana no que parecia ser o destino de toda sua arqueologia nestes dois livros, não obstante: *O Reino e a Glória* e *Opus Dei*. Assim sendo, a secularização do discurso teológico é acompanhada pela progressiva alteração na noção clássica de substância. Ou seja, para construir o terreno da ética moderna foi preciso transfigurar nossa noção de “Ser”, nossa concepção ontológica. Tirar do real a realidade para poder objetivar o que é enganação, negação da vida e do mundo tal qual, como vimos, já acusava Nietzsche.

Para obtermos êxito em nossa investigação, inicialmente, precisamos compreender a densa construção na qual decorre a arqueologia agambeniana. Assim sendo, antes de regressar a Aristóteles, a tratativa de Agamben, encontra-se na crítica de Schopenhauer e Nietzsche ao modelo normativo kantiano. O filósofo italiano começa o último capítulo desta obra por estes e referencia os antecedentes filosóficos de sua crítica. Cita o acerto de Nietzsche ao conscientemente retirar de sua obra *Genealogia da Moral* a dissertação que tratava da ética de Kant, como referenciado anteriormente em nota. Contudo, indica de que forma Nietzsche já apontava na segunda dissertação, secção 6, o “erro” de nossa tradição moral e dos estudos da ética, vejamos *in loquo* a passagem a que faz referência o autor:

Nesta esfera, das obrigações legais está o foco de origem desse mundo de conceitos morais: ‘culpa’, ‘consciência’, ‘dever’, ‘sacralidade do dever’ – o seu início, como início de tudo grande na terra, foi largamente banhado de sangue. E não poderíamos acrescentar que no fundo esse mundo jamais perdeu inteiramente um certo odor de sangue e tortura? (Nem mesmo no velho Kant: o imperativo categórico cheira a crueldade...) Foi igualmente aí que pela primeira vez se efetuou este sinistro, talvez indissolúvel entrelaçamento de idéias, ‘culpa e sofrimento’. (NIETZSCHE, 1887, GM /GM, p.55)

É exatamente essa a dimensão trazida na citação que Agamben busca alcançar em sua arqueologia: como que o respeito à lei se torna conteúdo da moralidade, a obediência uma virtude ou uma ação boa? O filósofo ainda cita introdutoriamente a afirmativa de Schopenhauer, em sua obra de 1840, *Sobre o Fundamento da Moral*, de que Kant produz uma ‘*Moraltheologie*’ colocando por resultado o que deveria ser o princípio, ou seja, a teologia. Coloca por premissa o que deveria ser resultado, não obstante, o comando. Guardemos a passagem para depois da reconstrução e análise de Agamben sobre a forma como encontramos na ética aristotélica a transição operada pela filosofia medieval e finalmente por Pufendorf e Kant de uma ética das Virtudes para uma ética do Dever. Como a cisão ontológica guardada na tradição da teologia da *Oikonomia* transfere-se para o conceito de Dever? Aqui, entre uma crítica e outra, já

está afixado o conteúdo da proposta do pensador italiano. Como que um ato imperativo – um comando – pode resultar em uma ação? Qual dispositivo permite tal passagem?

Seguindo o caminho de Giorgio, passemos à leitura de como esta ideia de comando já está contida na metafísica e ética aristotélica e às novas nuances, conferidas na idade média, por Ambrósio, Averróis, São Tomás e posteriormente pelo teólogo espanhol Suárez.

Em suma, a grande transformação apontada por Agamben é a apropriação dos termos *Dynamis*(potência) e *Energeia*(ato), ao serem traduzidos em um procedimento silencioso, como afirma o autor, nos termos *Officium* e *Effectum* (no latim) De antemão, ao abordar o pensamento do filósofo grego apresenta algumas noções preliminares. Na alma se produz três coisas: a virtude (*aretê*), paixões (*pathos*), ou potência (*dynamis*) e hábito (*hexeis*) É o hábito que confere realidade a virtude, contudo, tomando como ponto de análise que existem duas formas pelas quais o ser se mostra (potência e ato), precisamos saber qual o dispositivo que coloca, regula ou opera a passagem de um estado para o outro.

É só no livro *Teta da Metafísica*, segundo Agamben, que a questão se mostra mais evidente. Quando Aristóteles trata da cisão entre os dois estados, é apenas o “Hábito” (*hexis*) que pode tirar o ser da generalidade de sua potência e lhe pôr como potência efetiva:

O tema desse livro é a cisão do ser em potência (*dynamis*) e ato (*energia*) (...) Se o ser é dividido em potência e ato, ocorrerá de fato algo que torne possível, regular e operável a passagem de uma para outro. Esse elemento que define e articula a passagem da potência de mera generalidade (...) para potência efetiva(...) é a *hexis*, o hábito (*hexis* de *echō*, “ter”) da potência. (AGAMBEN, 2012, *HS II,5- OD*, p. 98)

Nota-se que há uma mudança na terminologia grega, não mais “hexeis” (hábitos), mas “hexis” (hábito) Neste sentido, a virtude circunscreve-se como hábito, uma vez que, precisa ser realizada, como demarca mais à frente: “O hábito é, então, o modo no qual um ser(...) ‘tem’ em potência uma técnica, um saber ou uma faculdade, ‘tem’ uma potência de saber e agir.” (Idem, p.99) entretanto, para guardar que a potência não se dissolva no ato Aristóteles necessita conservar a potência de não, ou impotência (*adynamia*) – fato pouco discutido na filosofia segundo Agamben – é este empreendimento que permite conservar a separação entre Potência e Ato e ao mesmo tempo mantê-los relacionados. Desta forma, a correlação que permite compreender a ética aristotélica vai para além da famosa e relação ato-potência e recai agora em uma relação hábito-potência:

Somente se situada no contexto da teoria do hábito, a concepção aristotélica das virtudes adquire seu sentido próprio. Pelo conceito de *hexis*, Aristóteles havia dado realidade e consistência à potência e feito possível sua particular relação com o ato (...) Se o hábito é também privação, potência de não passar ao ato, quem e o que será capaz de determina-lo a essa passagem?” (AGAMBEN, 2012, *HSII*, 5-OD, p. 100-101)

Mesmo assim, esta resposta é seguida de outro problema, estando a *hexis* entendida no dispositivo da ação assertiva, o filósofo italiano parte na investigação do que possa então definir a privação da potência que não se põe no ato. Surge a privação como um dos conteúdos do agir moral. Desta forma, o ato prevalece como “bom” na forma de ato, no seu efeito como uma obra bem executada e como potência na possibilidade de ser executado ou não. Aí está o caráter duplo da virtude, que sempre se sobrepõe ao hábito, ontológica como possibilidade e prática como execução boa de algo, ou seja, temos aí, como vínhamos falando em *O Reino e a Glória* uma divisão entre o ser, a substância e a ação, a prática:

A teoria das virtudes é a resposta ao problema da inoperosidade do hábito, a tentativa de tornar governável a relação essencial que o lega à privação e à potência-de-não (*adynamia*) Daí a insuficiência e as aporias da aretologia que Aristóteles transmitiu à ética ocidental a virtude (*areté*) é, de fato, ‘um certo hábito (*hexis tis*) e ao mesmo tempo algo que no hábito o torna capaz de passar ao ato e agir do melhor modo. Por isso a definição aristotélica da virtude supracitada é, em certo sentido, dupla e situa-se tanto no plano do ser quanto no da ação: (Ibidem)

O *exercício* frequente, da passagem da potência ao ato, chama-se operosidade, e citando Aristóteles, Giorgio mostra que o caráter moral deve ser entendido como uma qualidade da alma e que esta qualidade terá de se orientar pela razão posta em um comando. Pois, se assim não fosse entendida, constituiria uma contradição na ontologia aristotélica. Apesar da *proairesis* (escolha) e a *boulêsis* (vontade) ter papel de destaque na construção da justa medida, elas são acidentes e no âmbito do ser somente coisas substanciais poderiam determinar a operosidade da potência em ato, de forma a constituir uma *hexis*. Eis o aspecto ontológico e o caráter como âmbito prático.

Contudo resta esta potência não posta em ato, que leva necessariamente à aporia, uma ausência de via. Este ter, sem ser exercido, guardado no contexto da ética aristotélica será na escolástica bem explorado, como mostra Agamben, na secção 5 do capítulo estudado:

É sobre o fundo aporético da ética aristotélica que a teoria escolástica das virtudes em sua relação com o *officium* torna-se plenamente inteligível. A proximidade entre *officium* e virtude, que já implícita em Cícero e Ambrósio, constitui a prestação específica da ética da escolástica tardia,

possui, de fato o escopo de conferir a efetualidade à virtude no governo do hábito e da potência. (AGAMBEN, 2012, *HSII*, 5-OD, p.103)

A partir daqui, na apropriação escolástica da ética das virtudes, fica evidente que o hábito humano é o único que guarda em si sua natureza restritiva, a potência não posta em ato. Como exemplifica o autor, ao fogo só resta aquecer, em ato ou em potência, é diferente ao homem que fecha os olhos, nele está contida a ação de não abrir os mesmos, como potência passiva. Finalmente citando Tomás e Averróis, mostra como esta potência passiva é colocada em parênteses e, na expressão do autor, a sede do hábito é trazida para o querer, para vontade, ou seja, o hábito não é constituído por outra coisa senão a ação propositada:<sup>74</sup>

A bondade da virtude é sua efetualidade, seu impelir e orientar a potência em direção à perfeição. Esta não consiste, para o homem, no ser, mas no operar, e só através da ação o homem se assemelha a Deus. (AGAMBEN, 2012, *HSII*, 5-OD, p.105)

Aprendemos logo na alfabetização que o verbo é ação, esta tradição se coloca de forma inevitável, pois é através da ação que o homem pode tentar se assemelhar a Deus no *Effectus*, ato, praxe.

Tanto o caráter absolutamente operativo da virtude quanto sua indefectível direção ao bem são confirmados; mas o que confere à virtude ao seu poder e o que a diferencia daquele outro hábito operativo que é o vício não é explicado (...) A virtude é aquilo através do que o ser se indetermina em praxe e o agir se substancializa em ser (Idem, p.106)

Logo após conseguir demonstrar este deslocamento silencioso, já comentado anteriormente, no aspecto ontológico do *effectus*, Agamben parte para mostrar como se articula, nos entendimentos apresentados até aqui, a noção de dever e obediência. Nesse contexto, avaliando a *Summa* e Suarez, mostra como esta virtude, que antes estava ligada unicamente a elevar a potência a sua perfeição, passa para o patamar substancial de possuir uma virtude por ser virtude, isto é, o conteúdo essencial da virtude passa a se identificar na potência, no *officium*, ou seja, no contexto religioso da devoção em que ser virtuoso deve ser um dever do virtuoso. E aqui, o capítulo retoma mais nitidamente a crítica no ponto em que se iniciou, vejamos em Agamben:

um ter de ser, virtude e *officium* coincidem sem resíduos. O ‘Dever-ser’ é, portanto o dispositivo que permite aos teólogos resolver a circularidade entre ser e agir (...) O ato realizado graças à inclinação operativa do hábito virtuoso. (Idem, p.108)

---

<sup>74</sup> “Não nos encontramos aqui, insiste repetidas vezes Agamben diante de um mero deslocamento semântico na história conceitual do termo ‘efeito’, mas de um momento decisivo na história da ontologia. Enquanto na concepção clássica, de fato, o ser, como substância e acidente, é ser independentemente de seus efeitos, o ser da *efetualidade* é inseparável de seus efeitos,” (Castro, 2012, p.207).

A virtude deixa de possuir estatuto prático, a ação deixa de ser medida no que decorre de seus efeitos para identificar-se com uma medida incorpórea guardada na universalidade da potência.

Encontrado este dispositivo, restava então entender qual agora constitui o disparo para o cumprimento do dever. É aqui que entra Suarez e a noção de “*devotio*”.<sup>75</sup> Na mesma perspectiva anterior, a devoção é elevada à condição de virtude e deslocada para um contexto jurídico-religioso operado a partir do vínculo entre o homem e Deus, ou (*reverentia*), correlata à noção de sentimento não empírico, importante em Kant, ou seja: o *respeito* é o dispositivo. Agamben ainda atenta para outro aspecto, que este dever, esta dívida de respeito como virtude, este culto à devoção é uma tarefa infinita, assim sendo, um dever-ser permanente, isto é, está consolidada a passagem da “Virtude” ao “Dever-ser”, de uma aretologia, para deontologia.<sup>76</sup>

Assim sedimentou-se o caminho para que Kant, aparentemente, inaugurasse uma nova perspectiva na moral. Agamben aprofunda-se na *Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Pura* mostrando como o filósofo do imperativo categórico decreta definitivamente esta noção de uma ética normativa consolidada no dever-ser e no respeito à lei. Reflete sobre esta noção de *respeito* como dispositivo que leva a ação moral. O filósofo italiano aponta, a exemplo de Nietzsche, que a partida para ação é calcada no desprazer, num sentimento obscuro e sem conteúdo que, como já mostrado, referenda a crítica inicial de Schopenhauer e transforma em resultado o que deveria ser a premissa. “A norma não quer que um homem se comporte de certo modo, mas só que ele deva [*Soll*] comportar-se de certo modo.” (AGAMBEN, 2012, *HSII*,5-OD, p.128)

Temos aqui a retomada da problemática inicial apontada no início deste capítulo. Mais uma vez a crítica de Agamben contra Kant reencontra os passos de Nietzsche e desta vez em uma correlação literal e manifesta por parte do autor italiano. O dever consagrado como dívida, como um passivo permanente do indivíduo com o nada, não seria outro o entendimento da ética do dever tanto para Nietzsche, quanto para Agamben, a obediência e devoção cristã a um Deus externo ao mundo é transformada em virtude e, lentamente, é constituída como regra para valorizar a ação humana. Ou seja, Kant extrai esta fórmula dos dogmas cristãos e transpõe ao pensamento laico.

---

<sup>75</sup> A problemática do *votum* e do *devotio* voltarão a ser tratadas em *Altíssima Pobreza*, obra de análise do capítulo derradeiro deste estudo.

<sup>76</sup> Contudo, como nos mostra Agamben, antes disso, será Pufendorf, em 1688 em correspondências com Thomasius, que consagrará esta transição expondo literalmente ao correspondente que a moral não se discutiria mais em termos de virtudes, mas em termos de deveres.

A ação por obediência retoma a força no discurso laico estratificado no discurso religioso do pecado original e na teologia da salvação. Por fim, mesmo sem oferecer até aqui alternativa a ética kantiana, Agamben exerce uma crítica contundente a Kant, não pelo encadeamento interno de seu sistema, mas pela falta de habilidade em prever os seus possíveis efeitos:

A cegueira de Kant é não ter visto que numa sociedade que estava nascendo com a Revolução Industrial, na qual os homens seriam sujeitados a forças que não poderiam de modo nenhum controlar, a moral do dever os havia habituado a considerar a obediência a um comando (pouco importa se externa ou interna, porque nada é mais fácil que interiorizar um comando externo) como um ato de liberdade. (AGAMBEN, 2012, *HSII*, 5-OD, p.127)

É somente nesse contexto que podemos evidenciar a necessidade de se pensar a continuidade da produção agambeniana na correlação com as problemáticas nietzschianas apontando para uma leitura de *Altíssima Pobreza* a partir da relação com a *Genealogia da Moral*, tendo os ideais ascéticos, sobretudo, no centro da discussão.

A leitura desatenta, ou desvinculada do método proposto, poderia facilmente afirmar uma ruptura entre *Opus dei* e *Altíssima Pobreza* (*HS II,5* e *HS IV,1*) Neste sentido, vale, de antemão, novamente ressaltar que a continuidade das problemáticas no interior da tetralogia *Homo Sacer* não correspondem necessariamente sua numeração, mas estão ligadas a uma linearidade de problemáticas e investigações. A sequência lógica nos levaria a *O que resta de Auschwitz* (*HS III*) – parte de tomo único, ponto em que a problemática dos campos de concentração é abordada como paradigma para as práticas governamentais modernas – no entanto, esta obra encontra-se, apesar de ser a de número III lançada como segunda obra de *Homo Sacer*, três anos após *Estado soberano e vida nua-HS1*, em 1998 e cinco anos antes de *Estado de Exceção-HSII,1*. Tentar desprender uma racionalidade ou linearidade nesse contexto não é uma tarefa fácil, todavia o esforço exegético faz-se necessário em nossas considerações finais.

O que podemos adiantar, para melhor compreensão do capítulo que segue, é que, no sentido em que viemos debatendo a produção de Agamben à luz da filosofia nietzschiana, estamos ao ponto em que o filósofo italiano conseguiu compreender e demonstrar o problema da substância que Nietzsche já havia evidenciado, contudo resta a problemática do tempo. Mesmo reconhecendo que o eterno retorno constrói uma

primeira ruptura com a noção platônica-cristã de tempo Agamben já havia declarado sua ruptura com a visão nietzschiana em *Homo Sacer III* – a obra marca uma ruptura literalmente exposta com a perspectiva do eterno retorno de Nietzsche.<sup>77</sup> Porém, não são de um todo distante as duas visões. O adversário é comum: os ideais ascéticos promovidos pela enganação sacerdotal. Encontrar a perspectiva de fazer e de ser que rompa com esta dualidade que carrega a humanidade para o nada é tarefa comum nas duas filosofias. Só dessa forma, quando compreendermos essa possibilidade seja através da transvaloração em Nietzsche, ou da profanação em Agamben, poderemos relacionar de forma coesa as duas filosofias.

O passo que segue privilegia o método arqueológico, uma vez que Agamben busca na obra vindoura encontrar o *a priori histórico* que permitiu se pensar a ruptura com o tempo messiânico e com todos os ideais hostis à vida. Nietzsche, mais de cem anos antes, aponta o norte do exemplarismo de Cristo como esteio de ruptura com o cristianismo e Agamben debruça-se sobre as experiências monásticas da idade média mostrando que a *novitas* encontra-se somente no franciscanismo e que, à medida que reivindicavam a vida de Cristo como regra para fundamentar seus conceitos centrais de “Uso” e “Exceção” a lei, acabaram por pensar e produzir uma dinâmica ética e existencial totalmente liberta do asceticismo, do niilismo e da negação da vida.

---

<sup>77</sup> Os trechos desta nota marcam o momento mais nítido de contato da obra de Agamben com Nietzsche, tanto ao ponto em que o pensador italiano reconhece sua importância, quanto ao ponto em que o filósofo expressa sua ruptura, esta discussão reaparecerá nas considerações finais do trabalho: “O herói grego despediu-se de nós para sempre, não podendo mais, em caso algum, testemunhar por nós; depois de Auschwitz, não é possível utilizar um paradigma trágico na ética.” (Agamben 1998, RA-HSIII p. 104) Posteriormente: “A simples reformulação da experiência basta para refutá-la para além de qualquer dúvida, para fazer que nunca mais se possa propor de novo.” (Agamben 1998, RA-HSIII p. 105) E segue em: “O problema ético mudou radicalmente de forma nesse caso: já não se trata de derrotar o espírito de vingança para assumir o passado, para querer que ele volte eternamente. Nem se trata de manter com firmeza o inaceitável por meio do ressentimento. O que temos agora pela frente é um ser para além da aceitação e da rejeição, do eterno passado e do eterno presente – um acontecimento que eternamente volta, mas que, precisamente por isso é absoluta e eternamente não-assumível. Para além do bem e do mal não está a inocência de devir, porém uma vergonha não só sem culpa, mas por, assim dizer, já sem tempo.” (Agamben 1998, RA-HSIII p. 107).

## 4. Os ideais ascéticos na *Genealogia da Moral* e os ideais monásticos em *Altíssima Pobreza*

### 4.1 Os ideais ascéticos como produtores da vida nua

A terceira dissertação da *Genealogia da Moral* traz um tema central: os ideais ascéticos. É no empreendimento de denunciar, compreender e demonstrar as diversas faces em que se mostra o asceticismo que Nietzsche demonstra, com veemência, de que forma a doutrina sacerdotal e teológica ainda perdura, não só mais através da religião, porém através da filosofia, arte, ciência e de todo conhecimento e instituições inventadas pelo homem: “a escrita maiúscula de nossa existência terrestre levaria talvez a conclusão que a terra é a estrela ascética por excelência,”. (NIETZSCHE, 1887, GM /GM, §11)

Mantendo o método do último capítulo, primeiramente analisando a *Genealogia da Moral*, procederemos com a sistematização de temáticas relevantes para uso desse estudo, que como veremos, possuem desdobramentos dentro da filosofia de Agamben, para depois lançarmos nossa atenção até a obra *Altíssima pobreza* de Agamben, sistematizando a relação entre elas.

Primeiramente precisamos compreender o que são os ideais ascéticos. Nietzsche conclui o primeiro parágrafo da terceira dissertação com a premissa que resgatará ao fim do livro:

O que significam ideais ascéticos? – Para os artistas nada, ou coisas demais; para os filósofos e eruditos, algo como instinto e faro para as condições propícias a uma elevada espiritualidade; (...) para os fisiologicamente deformados e desgraçados (a maioria dos mortais) uma tentativa de ver-se como “bons demais” para este mundo, (...) para os sacerdotes, a característica fé sacerdotal, seu melhor instrumento de poder, (..) seu descanso no nada (‘Deus’), sua forma de demência. Porém, no fato de o ideal ascético significar tanto para o homem se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui* (horror ao vácuo); ele precisa de um objetivo – e preferirá querer nada a nada querer. (NIETZSCHE, 1887, GM /GM, §1)

Nietzsche, no hall da filosofia alemã que lhe precedera, trata a temática da vontade. Uma vez que, esse conceito logra posição de destaque no idealismo alemão, faz-se mister encontrar a explicação de como a “vontade”, aparentemente trazida à tona para afirmar o a individualidade e força dos sujeitos humanos, acaba deformada ao ponto de negar a vida. A explicação: o nada. O ideal ascético, a busca por outras coisas que não estão nesse mundo, é o que garante a todos os campos da existência humana negar a

vida sem atentar contra ela. É desta forma que se produz a vida nua, de Agamben, uma existência esvaziada de uma forma de vida.

Se concordamos que existe entre Nietzsche e Agamben uma problemática comum que norteia a produção filosófica dos autores, a saber um conceito geral de “Vida”, os ideais ascéticos aparecem em Nietzsche, utilizando o arcabouço conceitual de Giorgio Agamben nesta feita, em uma zona de indeterminação em relação à vida, como produtora da vida nua. Vejamos: “o ideal ascético é um artifício para a preservação da vida.” (Idem, §13) Ao mesmo tempo em que esses ideais preservam a vida incutem no indivíduo a vontade de ser outro, de estar em outro lugar, ou seja, apesar de conservar a vida, não a afirma, é uma prática mortificatória:

O sacerdote ascético é a encarnação do desejo de ser outro, de ser-estar em outro lugar, é o mais alto degrau desse desejo, sua verdadeira febre e paixão: mais precisamente o poder do seu desejo é o grilhão que o prende aqui; (...) Precisamente com este poder ele mantém apegado à vida todo o rebanho de mal logrados, desgraçados, frustrados, deformados, sofredores de toda espécie ao colocarmos instintivamente a sua frente como pastor. (Ibidem)

Essa prática mortificatória promovida pela ação sacerdotal foi ao longo da história lentamente tomando dimensões globais, a dita mortificação ou a alienação do sentido de vida não é outra coisa senão a dessubjetivação que tanto trata Agamben – como vimos nos primeiros capítulos, sobretudo ao tratar do conceito de “Dispositivo”.

Se anteriormente a temática do Sacerdote nos ocupou e ocupou os debates em *O Anticristo*, nessa feita Nietzsche tenta demonstrar como os Ideais Ascéticos contribuem para que esses dois mil anos de filosofia fossem tomados por uma vontade negadora da vida e do mundo. Ou seja, o filósofo é um Sacerdote de novo tipo: “O **sacerdote ascético** serviu como um exemplo ao filósofo e fez a filosofia rastejar como uma lagarta, será que o espírito alado que ela abriga foi solto?” (NIETZSCHE, 1887, GM /GM, §10) Contudo, vemos aqui um otimismo na produção filosófica de Nietzsche para com a filosofia que Agamben não comunga como um todo. Se levarmos em conta alguns episódios históricos que se seguiram e o pensamento que a partir de Nietzsche nos trazem até Agamben podemos dizer que, de certa forma, o “espírito alado” (que trata a citação) da filosofia começou a alçar voos e que diferentes obras filosóficas têm feito o seu papel em possibilitar uma libertação do homem em relação à metafísica. Contudo, no que tange à sociedade como um todo, vemos que o desenvolvimento do capitalismo asseverou o sentimento geral de amortecimento da vida, análise que, na

figura da biopolítica, se mostra no mais profundo exemplo da total retirada da subjetividade e do pensamento através do disciplinamento do corpo, dos gestos e do gosto. Não é só mais o pensamento que está aprisionado, porém a subjetividade de cada indivíduo na contemporaneidade.

No parágrafo 11 temos a definição do que seja um sacerdote ascético como um representante da seriedade e a seriedade como defesa de um ideal que depende de si próprio para existir: “O ideal, essa vida como caminho errante rumo a outra existência perfeita” (Idem, §11), finalmente vemos o traço integralmente comum na análise de mérito entre Nietzsche e Agamben, o ideal ascético como, ou leia-se o conjunto dos últimos dois mil anos de filosofia e toda a sociedade ocidental, como hostil a vida:

Pois uma vida ascética é uma contradição: aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senheorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais. (Ibidem)

O asceticismo garante uma noção de vida contra vida que constamos no interior do cristianismo. Um pastor forte que cuida dos fracos, um sentido no além para manter uma existência miserável, uma fuga do mundo (como caracteriza boa parte dos movimentos monásticos), ou seja, um tipo de vida que não afirma a vida, mas “Deus”, o nada, a ausência de sofrimento. Nietzsche define como “engenho de consolo” (Idem, §17)

A temática da dessubjetivação, importantíssima em Agamben, já nos é trazida aqui pelo filósofo alemão na figura da “educação para o esquecimento de si, alienação do trabalho” (Idem, §18) Mais uma vez veremos no trecho que segue uma definição muito próxima da constatação de *Altíssima Pobreza* sobre a *forma vivendi* monacal:

Os meios que até agora vimos usados pelo sacerdote ascético - o amortecimento geral do sentimento de vida, a atividade maquinal, a pequena alegria, a do “amor ao próximo” sobretudo, da organização gregária, o despertar do sentimento de poder da comunidade, em consequência do qual o desgosto do indivíduo consigo mesmo é abafado por seu prazer no florescimento da comunidade (NIETZSCHE, 1887, GM /GM, §19)

Em suma, o caráter da fuga promovida pelo consolador, pelo sacerdote ascético, é sempre de “‘justificação’ religiosa” (Idem, §20) A estratégia adotada pelo sacerdote é sempre de transformar a “má consciência” em culpa. É o grande artifício do pecado que permite controle sobre as ações dos indivíduos e, desta forma, o moralismo apoderasse

da ética impondo a autocoerção como forma de controle – tornando os indivíduos autômatos da lei como vimos na crítica a ética kantiana.

No parágrafo 21, da segunda dissertação, Nietzsche já havia definido em linhas gerais o: “nexo entre as noções de ‘culpa’, ‘dever’ e seus pressupostos religiosos.” (Idem, §21) É o nexo que vertebra boa parte da investigação contida nas obras escolhidas de *Homo Sacer* no estudo. Vimos em *Opus Dei* que é necessariamente esta demarcação nietzschiana entre dívida e culpa que Agamben busca demonstrar, inclusive, citando claramente esta referência. Se pensarmos o caminho apontado aqui na interpretação da filosofia agambeniana, vamos nos confrontar diretamente com esse nexo, uma vez que apontamos a análise da dupla ontologia do dever como espécie de fim para o qual apontavam os movimentos lógicos de *Homo Sacer* até então.

Outro ponto, que coaduna a posição apresentada na introdução, em que não podemos ler o filósofo da Genealogia como simples entusiasta da ciência, está contido no parágrafo 25. A passagem adverte sobre as esperanças na ciência ou no agnosticismo como vertente contrária ao asceticismo, pois: “os períodos da história de um povo nos quais o homem douto ganha evidência: são épocas de cansaço, muitas vezes de crepúsculo, decadência” (Idem, §25) É nesse sentido que a crítica recai mais uma vez sobre Kant. O filósofo do imperativo categórico possibilitou uma suposta liberdade dos conceitos de Deus, imortalidade, alma, porém manteve o homem aprisionado no desejo de algo inalcançável.

A história do niilismo europeu, que já discutimos no segundo capítulo, a educação para verdade que dura dois milênios, problemáticas que se apresentam nos parágrafos finais de *Genealogia da Moral*, que estão, no entanto, acompanhados de um conjunto de outras questões: “Nessa gradual consciência de si da vontade de verdade – disso não há dúvida – perecerá doravante a moral: esse grande espetáculo em cem atos reservado para os próximos dois séculos da Europa,” (Idem, §27) A temática do espetáculo, importante para Agamben, se coloca aqui, posteriormente o comediante como único inimigo do ideal ascético, seria ele o profanador de Agamben? Sobretudo, o parágrafo coloca os próximos duzentos anos da Europa e do cristianismo, ou do ocidente melhor reportando, em observação: “[sofre a lei que tu mesmo propuseste]. Desta maneira pereceu o cristianismo como dogma, por obra de sua própria moral; desta maneira o cristianismo como moral deve também perecer – estamos no limiar deste

acontecimento.” (Ibidem) Quando Nietzsche afirma: “estamos no limiar deste acontecimento”, há de se grifar a utilização do termo limiar. Encaremos esta afirmação colocando a filosofia nietzschiana se autocolocando como o limiar<sup>78</sup> dos dois mil anos de enganação da filosofia, como limiar da metafísica e da vontade como paradigma do pensamento humano. Agamben parece seguir daí, retoma as investigações Nietzschianas e uma serie de referências ligadas a esse pensamento e a partir de um aprofundamento da genealogia e aplicando ainda o método arqueológico nos dois mil anos de filosofia para trás disto tenta compreender os últimos momentos da história e do pensamento que lhe antecedeu ou dos quais é contemporâneo para poder propor condições para sua superação.

O Ideal ascético significa, sobretudo: “que algo faltava, que uma imensa lacuna circundava o homem” (Idem §28) e é esse ideal que oferecerá ao homem um sentido para sofrer: “Trouxe um sofrimento mais íntimo, mais venenoso e nocivo a vida... colocou todo sofrimento sob perspectiva da culpa” (ibidem) O ideal ascético consegue conservar a vontade humana, uma vontade de nada, porém ainda vontade. “Uma aversão a vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida”. (Ibidem) esta é, em suma, a grande obra do cristianismo, mesmo que posto em referencias seculares ainda é o asceticismo em diferentes roupagens. Assim sendo, vemos que apenas a guerra contra o cristianismo não será suficiente para o florescer de um novo tempo, de um novo homem, será necessário, como então afirmará Agamben, que se profane tudo aquilo que foi destronado de sua naturalidade e mundaneidade. Devolver ao mundo o status de mundo, profanar o que foi sacralizado. Apenas trazendo as coisas para seu uso comum, um uso para além do consumo, sob outra perspectiva de tempo que também restitua o homem e as coisas ao agora. Contra o paradigma da salvação de um pecado, do qual nenhuma punição pode absolver o homem, a não ser o fim dos tempos e o juízo final, Agamben construirá suas investigações calcado em alicerces dispostos pelo filósofo alemão.

#### **4.2 *Altíssima pobreza: Movimentos monásticos, regra e vida***

---

<sup>78</sup> Dentre as terminologias agambenianas o termo “Limiar” ocupa um lugar de destaque, como vimos anteriormente neste estudo, contudo é apenas em *Comunidade que vem*, que temos uma definição mais técnica do que seja esta terminologia, ao tratar centralmente do problema singular/universal, fará uma referência a Kant, mas do ponto de vista do uso metodológico dentro da arqueologia nos reporta mais a forma como foi usada por Nietzsche: “mas um limiar (*Grenze*), isto é, um ponto de contato com um espaço externo, que deve permanecer vazio.” (AGAMBEN, 1990, CQV, p.63)

Agamben dá um passo definitivo no fim da tetralogia de *Homo Sacer*. O penúltimo volume de sua obra prima, ou desta fase de sua produção, composta por nove volumes, marca a virada definitiva das investigações genealógicas e arqueológicas para a construção de uma proposição filosófica. Como viemos apontando nesse estudo, em *Opus dei: Arqueologia do ofício* (2011) Agamben começa uma virada no momento de sua produção no interior do *Homo Sacer*, apoiado por publicações externas como citado na introdução, no que seria sua fase residual, sobretudo, migrando de sua *pars destruens* para sua *pars construens*. Em *Altíssima Pobreza* (2012), Agamben procura verificar um legado do franciscanismo:

legado com o qual tantas vezes o Ocidente voltaria a confrontar-se como se fosse sua tarefa indeferível, pode rapidamente ser definido assim: como pensar uma forma-de-vida, ou seja, uma vida humana totalmente subtraída das garras do direito e um uso dos corpos e do mundo que nunca acabe numa apropriação? Ou seja, pensar a vida como aquilo de que nunca se dá propriamente, mas apenas um uso comum. (AGAMBEN, 2011, *HS IV, I-AP*, p.11)

Ou seja, pensar uma prática humana, uma “Teoria do uso” da qual faltam até os princípios mais elementares. Ou seja, pensar a ação humana livre de grilhões metafísicos ou ascéticos e, a partir desta nova perspectiva uma crítica da ontologia operativa e governamental que determina a vida dos indivíduos e os destinos através de disfarces, assim sendo, possibilitar uma forma de pensar a existência humana, no entanto também de existir experienciando a vida em todas suas potencialidades nos atos de criação, na arte e no pensamento. A exegese desta obra é passo fundamental para compreendermos como a partir da crítica produzido por Agamben, e aqui correlacionada com Nietzsche, emerge uma possibilidade afirmativa e uma proposta filosófica nova, entrelaça-se com a proposta de Nietzsche, mas é uma tentativa de superação. Veremos de que forma Agamben chega ao conceito de *Usus Facti* e a sua correlação com o *amor fati* nietzschiano, bem como de que forma a partir da análise do franciscanismo o filósofo italiano extrai entendimentos centrais no seu pensamento.

Formalmente a obra do filósofo italiano, além do prefácio, divide-se em três tomos numerados em algarismo romanos, **I Regra e vida, II Liturgia e regra, e III Forma de vida**; cada um desses concluídos pela figura do “Limiar” (figura interpretativa utilizada por Agamben ao decorrer de sua obra como apontado em nota anterior) Esses tomos estão subdivididos em três capítulos, cada um em três seções marcadas com algarismos arábicos. Assim segue “I-1” Nascimento da regra, “I-2”

Regra e lei, “I-3” Fuga do mundo e constituição; “II-1” *Regula vitae*, “II-2” Oralidade e escritura, “II-3” A regra como texto litúrgico; “III-1” A descoberta da vida, “III-2” Renunciar ao direito, “III-3” Altíssima pobreza e uso. Vejamos primeiro tomo: “*Regra e vida*”

Ao passo em que o mundo assiste sucumbir o maior império de todos os tempos, vemos surgir uma um gênero literário diferenciado e único, enquanto caía o Império Romano do ocidente, a religiosidade que marcaria o período vindouro, com sua capacidade de regulação e regulamentação da vida a partir do controle do hábito, dos detalhes mais corriqueiros da vida a partir da prática litúrgica, dos desígnios sacerdotais e do nexos entre culpa e pecado, tem sua inauguração e expoente nas experiências monásticas. Agamben revigora a memória desta experiência a partir de um escrutínio de textos, inicialmente, dos séculos IV e V da era cristã voltados à elaboração, sistematização e canonização dos deveres, atribuições, penas, compromissos, procedimentos e princípios da vida comum monástica e, posteriormente, no decorrer da obra avalia debates e textos que se estendem até o fim da escolástica. É só a partir desta investigação, no entendimento do autor, que podemos entender e celebrar o passo definitivo da análise proposta no projeto de *Homo Sacer*, compreendendo assim, a transição definitiva das categorias religiosas às categorias laicas da política moderna, não obstante: do contratualismo, liberalismo, teoria da vontade popular em Rousseau, a ideia moderna de democracia representativa, sobretudo guardadas sob a perspectiva abrangente de uma teoria geral do estado, ou seja, entendida a partir da oposição básica já destacada anteriormente – Soberania e Governo.

Todavia, a investigação calca-se sob o paradigma de que o controle da vida biológica dá-se de maneira sorrateira e silenciosa na perspectiva de uma equiparação da vida à regra, regra e vida (*Regula Vitae*), em uma indistinção, passam de pressuposto monástico medieval a método político e fundamento do direito moderno, em que Agamben desprende a conclusão de que a vida nua é a substância que garante existência a soberania estatal. O filósofo ao referir-se a esta literatura e suas obras diz: “a preocupação central delas é precisamente governar a vida e os costumes dos homens, tanto individual quanto coletivamente.” (AGAMBEN, 2011, *HS IV, I-AP*, p.16) Segue daí o questionamento de que seja uma regra e esta zona de indiscernibilidade a qual recorre permanentemente às análises agambenianas. Se, regra e vida podem não ser

consideradas aparentemente coisas distintas, então o que entendemos nesse contexto por Regra e o que seja, da mesma forma, Vida?

O estudo segue por textos caracteristicamente da época citada e toma de empréstimo os contornos que a paródia do gênero, composta pelo Marquês de Sade, deixa mais evidente. A problemática da “vida comum”, “*koinos bios*”, é originada surpreendentemente, como aponta o autor italiano, de uma fuga do mundo, o indivíduo solitário funda no “cenóbio” uma nova categoria a ser compreendida, uma forma de vida, mas, desde já, a cargo de elucidação, uma vida comum. A partir do ponto, começa a tornar-se evidente o caráter integralmente político desta experiência. Agamben deixa nítido ao lembrar a política aristotélica, “cidade como ‘comunidade perfeita’” (AGAMBEN, 2011, *HSIV, I-AP*, p.22) e, desta forma, nos deparamos com a problemática do “privado” em meio a uma comunidade perfeita: Uma vez que a unidade entre os indivíduos é plena e comum, público e privado passam a equivalerem-se?

Mais uma vez a indistinção soçobra e Agamben, percorrendo diferentes autores e citações do gênero, mostra que a união entre os irmãos é integral e só podem ser pensadas a partir da terminologia hábito. Hábito nos termos da moradia (habitação), das vestes (hábito) e da ação (hábito), um “*habitus* absoluto e integral” (AGAMBEN, 2011, *HS IV, I-AP*, p.27) Citando a obra *Instituições*, de Cassiano, mostra como essa dimensão da vestimenta, descrita com riqueza de detalhes, ganha um contorno moral na sua integralidade e, mais tarde, servirá para excluir o sacerdote do mundo, permitindo que sua tarefa de operador – operário – da ordem divina se cumpra sem que esta seja maculada pela sujeição àquele que a executa, uma vez que é só instrumento de uma vontade, obediência pura.

Aprofundando-se nesta problemática da vida comum, Agamben vai mostrar que o paradigma exige uma indistinção, tal que, só uma divisão comum e mensurável do tempo poderia abrigar o ideal na sua completude. Na contramão de Foucault, que aponta a Revolução Industrial como momento eminente da cronometria da vida, o filósofo italiano mostra que os ideais monásticos já haviam realizado o paradigma da sociedade moderna e que, a despeito de um mecanismo contador de horas, as orações serviam para marcar o tempo e garantir a presença e a pontualidade de todos nos momentos de comunhão: “Pedro Damiano convida os monges a transformarem-se em relógios vivos, medindo as horas com a duração de suas salmodias:” (AGAMBEN, 2011, *HS IV, I-AP*,

p.31) Aqui o apóstolo Paulo é invocado novamente: “A novidade do cenóbio é que ao pé da letra a prescrição da oração incessante (...), ele transforma, pela escansão temporal, a vida inteira em ofício.” (AGAMBEN, 2011, *HS IV, I-AP*, p.33) Tempo e vida caem na mesma indistinção apontada anteriormente, nasce desta característica da vida monástica a perspectiva da representação dos momentos da vida em unidade homogêneas, esvazia-se mais uma vez a vida de seus conteúdos éticos e da significação que cada indivíduo dá para suas vivências, são apenas horas, sob estas vistas fica compreensível como chegaremos ao ideal monetarista do *times is Money*.

Por momentos, absoltos nos detalhes, citações e pluralidade de contornos trazidos por Agamben chegamos quase esquecer seus propósitos, assim, para que não desviemos o olhar descuidadamente o filósofo conclui a secção 1.10:

*A perpensatio horarum e a meditativo são os dois dispositivos pelos quais, bem antes da descoberta kantiana, o tempo se tornou de fato a forma do sentido interno: à minuciosa regulação cronológica de cada ato exterior corresponde a uma escansão temporal igualmente meticulosa do discurso interior.* (AGAMBEN, 2011, *HS IV, I-AP*, p.36)

A autonomia da vontade, expressa na forma da obediência, torna-se mais conjecturável nesta perspectiva. Assim, Agamben conclui o primeiro tomo do livro abrindo a perspectiva que lhe será útil no decorrer da investigação, a saber a “*forma vivendi*”. Não interessa apenas identificar preceitos, mas que regras orientam de forma geral a vida monástica: “É decisivo que dessa maneira a regra entre numa zona de indecidibilidade com respeito à vida. Uma norma que não se referir a atos singulares e acontecimentos, porém à existência do indivíduo em seu todo” (AGAMBEN, 2011, *HS IV, I-AP*, p. 37)

#### **4.2.1 Os ideais ascéticos e sua relação com os ideais monásticos**

No segundo tomo, temos uma correspondência textual, entre Nietzsche e Agamben, que necessita ser olhada mais de perto. Agamben prepara-se para discutir a correlação entre preceitos e regras e sua relação com a lei. O curso de sua investigação nos remete cerne dos ideais ascéticos apontados por Nietzsche, em sua genealogia, quando distingue: Obediência, castidade e humildade, como as “palavras de pompa” (NIETZSCHE, 1887, *GM/GM*, §8) do ideal ascético, assim aponta também Agamben como princípio basilar do ideal monástico. São eles a mesma coisa então? É feito o mesmo uso?

No tomo intitulado por “REGRA E LEI” logo se apresenta o problema “da natureza jurídica ou não das regras monásticas”, Agamben demonstra como as análises específicas sobre o tema não deram conta de abordar integralmente o fenômeno do monastismo no que tange aos aspectos normativos de regulação do hábito, e salienta, que esse “embaraço” para se constituir uma definição remete “a peculiaridade da vida monástica em sua vocação para se confundir com a regra.” (AGAMBEN, 2011, *HS IV,1-AP*, p.39) O problema reside no fato de que nossa tradição jurídica, advinda do direito romano, tem por objetivo submeter casos a uma determinada regra e não constituir uma regra que ordene os casos. É sempre: “um centro de imputação abstrato de atos singulares ou acontecimentos” ao contrário, como demonstra a pesquisa agambeniana, a experiência dos mosteiros constitui uma minuciosa descrição da vida em cada um de seus aspectos, de forma que oriente, passo a passo, a existência do irmão de hábito e assim crie uma “indecidibilidade” entre “*Regula*” e “*Vita*”. Segue que Agamben demonstra o caráter contraditório destas regras monásticas em relação a esfera do direito, mesmo que pensem em execução de penas, àqueles que as transgredirem, elas enunciativamente convidam a não serem interpretadas como “dispositivo legal”, mas algo a ser observado com alegria, por amor, como “livres”, livres na “graça” de Deus.

Nesse passo, mesmo com essas afirmativas, não menos deixa de existir um receituário penal em que a “*excommunicatio*” (AGAMBEN, *HS IV,1-AP*, 2012, p.40), excomunhão, “exclusão total ou parcial da vida comum”, é a pena e ao descrevê-las minuciosamente conclui: “parecem sugerir que a punição dos monges tem um significado essencialmente moral e emendador” (Idem, p.42) e contornando o papel do Abade, como *Magister*, denota que o registro é de que os preceitos “se assemelham mais às regras de uma arte do que a um dispositivo legal” (Idem, p.43)

Mais uma vez encontramos uma derivação do termo ascético, apesar de não fazer, muitas vezes, menção ao conceito no decorrer da obra, ele aparece dessa vez literalmente exposto. Na página que segue podemos ler a seguinte passagem:

Nesse sentido, o mosteiro talvez seja o primeiro lugar em que a própria vida – e não só as técnicas ascéticas que a forma e regulam – foi apresentada como uma arte. No entanto, tal analogia não deve ser entendida no sentido de uma estética da existência, mas antes, naquela que Michel Foucault parece ter em mente em seus últimos escritos, a saber, de uma definição da própria vida ou relação a uma prática incessante. (AGAMBEN, 2011, *HS IV,1-AP*, p.44)

Analisando esta passagem podemos reafirmar a ideia de que Agamben busca dentro dos ideais monásticos um tipo de experiência que possa superar o asceticismo no sentido em que busca o nada, porém que, a exemplo de Nietzsche, também encontra um momento afirmativo no princípio desse ideal.

Encontramos na genealogia da moral um elogio ao asceticismo como método, não como aspiração. Nesse ponto, pensemos no instinto de rebanho a que faz menção Nietzsche, desta forma, quando a excomunhão é uma pena, a solidão pode transformar-se em método:

– em suma, eles pensam no ideal ascético como o jovial ascetismo de um bicho que se tornou divino e ao qual nasceram asas, que antes flutua sobre a vida do que nela pousa. Sabe-se quais as três palavras de pompa do ideal ascético: humildade, pobreza e castidade; observemos de perto a vida dos grandes espíritos fecundo e inventivos – (NIETZSCHE, 1987, GM/GM, §8)

Ainda, uma única vez no decorrer da obra encontra-se literalmente alguma referência aos movimentos monásticos. No parágrafo vinte e quatro o filósofo da *Genealogia* diz: “Quando os cruzados cristãos no Oriente se depararam com aquela invencível Ordem dos Assassinos, aquela ordem de espíritos livres *par excellence*, cujos graus inferiores viviam numa obediência que nenhuma ordem monástica alcançou igual,” (Idem, §24) No que possa nos interessar foquemos na passagem “obediência que nenhuma ordem monástica alcançou”. Mesmo que não seja o interesse central de Nietzsche, nem a problemática abordada no parágrafo, porém se estamos buscando vestígios que podem ter impulsionado investigações agambenianas, temos aqui um vestígio literal. Enquanto Cohn, como mostrado na nota, além das experiências monásticas dará atenção especial para as seitas heréticas e a seita dos Espíritos Livres, Agamben debruça-se especialmente sobre esta experiência monástica em *Altíssima pobreza*. No capítulo anterior vimos a conclusão de como a Obediência torna-se uma virtude e opera papel central na transição de uma ética das virtudes para uma ética do dever.

Outra vez, se encaradas a fundo, como eixo gerador, as palavras de Nietzsche parecem estar dorsalmente colocadas na busca de Agamben. É ele quem diz que a escolástica se dividiu em grandes debates sobre qual seria o verdadeiro caráter das regras. Na perspectiva de melhor demonstrar sua leitura o filósofo da profanação prefere elucidar três modos como o problema se soluciona significativamente e é nesse curso

que as palavras de pompas do asceticismo aparecem como “preceitos essenciais” de uma regra geral do monastismo. A exemplo do que viemos permanentemente fazendo no trabalho, citando elementos materiais que corrobore nossa análise, sem embargo, passagens nas quais Agamben cita Nietzsche ou passagens correlatas nos dois pensamentos temos entre a *Genealogia da Moral e Altíssima pobreza* uma tratativa em comum que não pode ser relegada ao campo das coincidências.

Sabe-se, lendo o parágrafo 8 da obra nietzschiana quais as três palavras de pompa do ideal ascético: humildade, pobreza e castidade. Substituindo humildade pelo tema da obediência, referência direta aos movimentos monásticos (Nietzsche, 1987, GM/GM, § 24), observamos um tema literalmente transposto nos livros de ambos os filósofos. Nesse sentido, Agamben traz à tona a noção de Humberto Romanis quando comenta a regra agostiniana sobre o caráter obrigatório da regra, em que tudo que contém a regra é também um preceito:

Humberto contrapõe a posição dos que sustentam a não coincidência entre regra e preceito, ou no sentido de que a obrigatoriedade se refere à observância da regra em geral e não a cada um dos preceitos em particular (...), a intenção do santo (Agostinho) era obrigar à observância dos três preceitos essenciais que são a obediência, a castidade e a humildade, e não de tudo aquilo que diz respeito à perfeição de um monge (AGAMBEN, 2011, *HS IV, I-AP*, p.46)

Ou seja, parece que o filósofo, mais uma vez, segue a indicação nietzschiana citada anteriormente: “observemos de perto a vida dos grandes espíritos fecundo e inventivos” e vai a fundo procurar, “Observar”, através de sua arqueologia, os espíritos fecundos da idade média que ousaram questionar o potentado eclesial e durante quase 800 anos travaram duros embates com o papado. Os movimentos monásticos haviam de mostrar algo ao filósofo que ainda não estava dito ou observado e é o franciscanismo, como veremos a seguir, que lhe oferecerá esse esteio.

#### **4.2.2 Sofre a lei que tu mesmo propuseste**

Outrossim, sobre a segunda solução do debate escolástico sobre os sentidos da regra, será apresentada duas perspectivas: *Ad culpam* e *Ad poenam*. Na secção próxima, contextualiza que a questão da obrigatoriedade da regra reside não na sua relação entre os dois termos, contudo em si mesma. Na “natureza da obrigação”, no sentido moral, uma vez que, descumprida a Regra a que o indivíduo se sente obrigado, lhe gerará culpa – “*ad culpam*” – e, no sentido penal, na medida em que lhe inflige um castigo – “*ad*

*poenam*”. Salienta-se o fato de que a primeira advém de um “pecado mortal” e a segunda de um pecado não mortal, sendo a culpa um peso ou punição maior que o castigo. Nesse sentido é necessário pensar-se uma lei “*ad poenam*” como puramente legal, enquanto no outro sentido, ela terá um caráter também moral. Pois, distingue Agamben, que essa problemática “da natureza legal das regras religiosas”, (Idem, p.48) levantada pela primeira vez por Henrique de Grand, só será significativamente discutida na escolástica tardia, no século XVI, em que deixam dois campos de defesa bem distintos: os que afirmam nos dois sentidos e dizem das regras religiosas um conselho ou admoestações; e os que afirmam, como Suárez, que são leis por serem observadas pelo sentimento “*ad poenam*”.

Assim adentramos no problema do *votum*, uma vez que a vida monástica vai passar a ser obrigação segundo um voto. Remonta-se facilmente a partir disto a crítica em *Opus dei* à Kant, porém por sistematicidade do estudo vamos preferir seguir apresentando a linha enunciativa do autor, quando ele diz: “O voto é um instituto que, assim como o juramento, pertence verossimilmente àquela esfera mais arcaica, em que é impossível distinguir entre política e religião,” esta experiência faz referência ao *devotio* presente nos testemunhos romanos e cita o Cônsul Décio Mus que “consagra sua vida aos deuses infernais para obter a vitória” (Idem, p.48) ao consagrar sua vida através de um voto aos deuses do inferno ela já não lhe pertence mais, “já não é realmente tal, no entanto fica no limiar entre a vida e a morte e pode, por isso ser impunemente morto por qualquer um.” (Idem, p.49) ele é um *Homo Sacer*.

Nesse momento, mais uma vez, através da citação de Candido Mazon, a obra traz o termo “ascético”, que no contexto ainda se notaria uma diferenciação entre a perspectiva romana do voto que gera uma obrigação, para as regras monásticas, cuja obediência tem um caráter ascético de reproduzir a ação de Cristo como se fosse um modelo. O caráter sacrificial do voto é transmitido às democracias hodiernas, o conceito de Rousseau de vontade geral fundamenta uma teoria geral da vontade em que a partir do voto o sujeito entrega-se ao estado, a lei e ao exercício de sua exceção. Assim sendo, de certa forma sua vida não mais lhe pertence, a perspectiva providencial do mundo mais uma vez opera sobre indivíduos através do paradigma da *Oikonomia* da salvação, garantido deste modo a subjetivação da forma e do poder estatal, relacionando-se com ele a partir da glória em última análise.

Não existem cidadãos, existe um corpo de fiéis que através do voto entregaram-se a soberania estatal e nem sequer a reconhecem como violência, pois, fazendo o contrário do que fora referido no trabalho, não havendo subjetivação: o exercício do poder transfigura-se em mero exercício da violência. Agora o exercício do poder se reveste de sacralidade, desta forma é produzida a vida nua – terminologia central na filosofia política de Agamben – assim o ser humano abre mão do aberto que lhe ocupa a existência para tornar-se um *Homo Sacer*. Ou seja, o dispositivo do voto constrói a mobilidade ontológica da vida, é neste ato de consagração – o voto – que o indivíduo desqualifica sua existência transferindo sua potencialidade criadora à uma expectativa mística e providencial, a ele resta o peso do próprio corpo, do qual a liturgia já lhe tomou até mesmo o gesto, é produzida a vida nua<sup>79</sup>. O voto ascético é a própria entrega do homem ao nada, a perspectiva providencial de mundo que está na base de nossa política. Eis a vida do homem entregue ao sacrifício, eis o *Homo Sacer*<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup> O termo “vida nua” possui uma centralidade na obra do pensador da tetralogia *Homo Sacer* uma vez que polariza com a ideia de forma-de-vida (que será um dos temas aqui no quarto capítulo). Durante suas publicações o autor menciona várias vezes a distinção dos termos *Bios* e *Zoé* na tradição grega, na qual, tratando-se de Vida tanto em um como no outro, o primeiro remete-se a vida qualificada da *pólis*, dotada de forma, de contornos, de gestos, interesses, criação, arte e pensamento; enquanto o segundo nos remete ao âmbito privado do consumo e da casa (*Oikia*), tal qual fora mencionado no segundo capítulo, *Zoé* – que está para “vida nua” assim como *Bios* está para formas-de-vida – refere-se a esta perspectiva oikonômica em que a suspensão do indivíduo da vida política remete-se ao permanente estado de exceção a que é subjugada a existência humana como mero ato de não estar morto, mas que desqualifica à medida que interessa aos detentores do poder ao ponto em que seu sacrifício não faz diferença, não será um assassinato este vivente passa a ser qualificado como o *Homo sacer*. Trazemos aqui duas passagens de Edgardo Castro (2012) que nos ajuda a dar contornos a esta terminologia agambenianas: “Com a expressão *Bloss Leben* (mera vida), Benjamin faz referência a essa parte de vida que suporta o nexa entre violência e direito, à vida que está em relação com a violência soberana. (...) A vida do homo sacer, vida nua, é a vida pela qual se pode dispor sem necessidade de celebrar sacrifícios e sem cometer homicídio.” (Castro, 2012, p. 64) – “A vida nua é a vida natural enquanto objeto da relação política de soberania, quer dizer, a vida abandonada.” (Castro, 2012, p. 68) Ainda, como dito anteriormente, é recorrente e muitas vezes repetitiva nas publicações do filósofo a qualificação de “vida nua”, vejamos estas duas que ajudam a coadunar a perspectiva apresentada nesta nota: “O poder político que conhecemos sempre se funda, ao contrário, em última instância, na separação de uma esfera da vida nua do contexto das formas de vida.” (Agamben, 1996, MSF, p.14) – “A simples vida natural é, porém, excluída, no mundo clássico, da *pólis* propriamente dita e resta firmemente confinada, como mera vida reprodutiva, ao âmbito do *oikos*”. (AGAMBEN, 1995, HSI-PSVN, p.10)

<sup>80</sup> Uma vez que falemos em vida nua simultaneamente presentifica-se a figura do *Homo Sacer*: “Uma figura enigmática do direito romano arcaico, que parece reunir em si traços contraditórios e por isso precisava ela mesma ser explicada, entra assim em ressonância com a categoria religiosa do sagrado no momento no momento que atravessa por conta própria um processo de irrevogável dessemantização que a leva a assumir significado opostos; essa ambivalência, posta em relação a noção etnográfica de tabu, é usada por sua vez para explicar, com perfeita circularidade, a figura do homo sacer. (...) Nenhuma pretensa ambivalência da categoria religiosa genérica do sacro pode explicar o fenômeno

Após apontar que não chegamos ao ponto devido, Agamben sugere que só a partir da Regra beneditina que vamos chegar a assinatura que buscamos. Sobre o noviço que pronuncia o voto: “é uma profissão ascética genérica e não um compromisso legal.” (Idem, p.51) O ato jurídico é o que acompanha o voto com a “doação irrevogável” de seus bens ao mosteiro: “tal doação é interpretada como a prova da seriedade do propósito ascético do futuro monge.” (Idem, p. 52)

Nos termos, não se apresentam as características do contrato a que faz referência à forma beneditina na qual, para além de comprometer-se com formas específicas e singulares de ação: “O monge, nesse caso, não assume tanto a obrigação de realizar atos singulares quanto de fazer viver em si a vontade de Deus;”(Idem, p.53) Destaca-se aqui a remontagem que faz Agamben da presença do termo *petitio*, que, remontando o direito romano no sentido religioso, ganha o aspecto do voto, da candidatura a uma *professio*, profissão, ou seja, é o voto proferido que constitui o monge junto a Cristo, num *servicium* que deve ser entendido da mesma forma que falamos ofício (*officium*): “Expressa-se aqui com clareza a tendência a considerar a vida do monge um ofício e uma liturgia ininterrupta,”(Idem, p. 54)

A secção que segue afirma que esta regra Beneditina ganha força a partir da época Carolíngia e que antes do século XII se constitui através de documentos e éditos da Cúria, a base para a organização dos ordenamentos monacais no interior da Europa cristã. Os cânones, contudo, não desenvolvem uma: “verdadeira teoria do voto monástico, como será na escolástica desde Tomás até Suárez.” (Idem, p.55) E finalmente, na sub-partição que encerra o capítulo, Agamben nos traz esta consideração: “As considerações feitas até aqui deveriam tornar evidente em que sentido é quase impossível colocar o problema da natureza jurídica ou não jurídica das regras monásticas sem cair em anacronismos.” Ao mesmo tempo em que demonstra a presença permanente do “nosso termo ‘jurídico’”, precisamos diferenciá-lo no que tange ao direito romano, aos primeiros tempos do cristianismo, ao período carolíngio e finalmente na “Era Moderna”, “quando o Estado começa a assumir o monopólio do direito.” (AGAMBEN, 2011, *HS IV, I-AP*, p 56)

---

político-jurídico ao qual se refere a mais antiga acepção do termo sacer, ao contrário, só uma atenta e prejudicial delimitação das respectivas esferas do político e do religioso pode permitir compreender a história de sua trama e de suas complexas relações. (AGAMBEN, 1995, HSI-PSVN, p.82)

Entretanto, no que tange ao caráter das regras como dispositivos legais, ou receituários, Agamben aponta, não um anacronismo, mas uma bipolaridade entre “*evangelium*” e “*lex*” (também apontado por Nietzsche em *O Anticristo*) que, cumprindo o método agambeniano, cria a zona de indistinção entre uma e outra, uma vez que a *lex* antiga (hebraica), mesmo que de origem religiosa, exercia função de dispositivo legal, o advento do *evangelium* diz que o cristão: “vive a liberdade de espírito e o batismo é a morte para lei.” Ou o “dissimulado” Paulo (adjetivo nietzschiano) nos coloca em uma zona de aporia quando constitui Cristo como “*telos nomou*, fim e cumprimento da lei (Rm 10,4)” E a *nova lex*, mesmo que tratada por lei, não pode ser entendida como tal:

se a vida do cristão pode encontrar sem dúvida e pontualmente a esfera do direito, também é verdade que a própria *forma vivendi* [forma de viver] cristã – que é aquilo que a regra tem em vista – não pode esgotar-se na observância de um preceito, não pode ter natureza legal. (Idem, p. 57)

Dessa maneira, pelo seu último parágrafo, adentramos o encerramento desse primeiro tomo do livro, que lhe ocupa metade das páginas:

“Assim, o que está em jogo na vida do cenóbio é uma transformação do próprio cânone da praxis humana, que foi tão determinante para ética e a política das sociedades ocidentais que talvez ainda hoje não consigamos captar plenamente suas implicações.” (Idem, p.68)

O cerne da problemática, e o que mais nos interessa até aqui, mesmo os ideais ascéticos como método aparecendo como impulsionador dos grandes espíritos, é que, no contexto, aparecem novamente citados literalmente a forma do ascetismo como fuga do mundo, e Agamben se refere ao surgimento do “ascetismo cristão”. Existe consenso entre os estudiosos sobre os movimentos monacais. Ou seguiram o caminho da ruptura com o clero – sendo considerados heréticos e perseguidos –, ou aceitaram diversas demandas de Roma reconciliando-se com a instituição clerical na forma das ordens monásticas conhecidas. O Franciscanismo é uma exceção. Ao passo em que os ideais monásticos insurgem como movimento antieclesial, servem como esteio para entender como romper com o mundo que nega o mundo, com o asceticismo cristão.

O tomo intermediário de *Altíssima pobreza* é bem categórico e nos traz uma série de definições que começam a dar uma forma mais cognoscível a problemática abordada. Intitulado “Fuga do mundo e constituição”, Agamben partirá para um âmbito derradeiro de sua abordagem sobre os significados da vida monacal. A abordagem agora se dará sob a ótica não mais privada, porém pública. Uma vez entendida a comunidade

monacal como constituinte da esfera pública dos crentes, como comunidades eminentemente políticas.

Primeiramente, Agamben localiza a problemática: existe uma ligação entre a forma monástica “*Regula vitae*” e a tradição jurisprudencial “*Regula iuris*” do direito romano? Visto que sim, porém pouco aprofundada, o autor destaca o caráter inicial de sua abordagem como hermenêutica: “Limitar-nos-emos aqui a algumas considerações preliminares de caráter hermenêutico geral” (AGAMBEN, 2011, *HS IV, I-AP*, p. 74)

No capítulo intitulado “Liturgia e Regra”, o filósofo italiano vai submeter a noção de “regra” à sua formação genitiva relativizada sempre em um segundo termo. Uma vez que, a posição do último definirá o aspecto subjetivo ou objetivo da regra, sendo que, ou *ius* será sujeito, ou *ius* será objeto na constituição da terminologia. Desta forma, os vocábulos “*regula vivendi* [regra de como se deve viver]”, “*regula iuris* [regra do direito]”, “*regula vitae* [regra de vida]”, “*regula fidei* [regra de fé]”, presentes na tradição desta literatura monástica, opõe o termo *regula* sempre a uma segunda definição. Se entendermos, como aponta Agamben, *regula* por uma terminologia de caráter subjetivo chegaremos, mais uma vez, ao limiar de indiferença que buscava o filósofo no primeiro momento:

Assim como os sintagmas *regula iuris* e *regula fidei*, o direito e a fé não são regidos pela lei nem dela derivam, mas, ao contrário, da mesma maneira é possível que o sintagma *regula vitae* não seja tanto a forma de vida que deriva da regra, mas a regra, da forma de vida. Ou, talvez, deveríamos dizer antes que o movimento vai nos dois sentidos e que, na incessante tensão para a realização de um limiar de indiferença, a regra se faz vida na mesma medida em que a vida se faz regra. (AGAMBEN, 2011, *HS IV, I-AP*, p.77)

Somente com essa definição: “a regra se faz vida na mesma medida em que a vida se faz regra” podemos alçar para a conclusão desta secção inicial do segundo capítulo da obra, em que a filosofia de Wittgenstein é recrutada.<sup>81</sup>

Assim sendo, para falar da ideia de “normas constitutivas”, como definem os filósofos do direito, elas servem para gerar um estado de coisas ou um ato, ou seja, não prescrevem nem muito menos descrevem, porém constituem aquilo de que são objeto. Do “exemplo”, e em Wittgenstein sobre as peças do jogo de xadrez, constituídas pela regra, a paráfrase do dito escolástico “*forma dat esse rei* [a forma dá existência à coisa]”

---

<sup>81</sup> Fizemos a opção metodológica de não tratarmos do problema mais próprio da linguagem na produção de Agamben, pois perderíamos o foco do estudo em uma discussão densa e fora de nossa linha de pesquisa.

para “*norma dat esse rei* [a norma dá existência à coisa] temos literalmente expressa a insurgência da terminologia e problemática da “forma de vida”. Esta problemática ocupará Agamben durante toda sua obra na forma da seguinte reflexão: “Uma forma de vida seria por conseguinte, o conjunto das regras constitutivas que a definem.” (Idem, 79)

É só da tensão entre as forças que se opõe entre uma vida constituída pela regra e uma regra constituída pela vida que o franciscanismo dá vazão a terminologia – embora não bem definida como destaca Agamben – de “Uso”. Podemos apreender que Wittgenstein, através da norma constitutiva, desorganiza a lógica kantiana, conforme expressa literalmente o texto, dizendo tratar-se de uma: “representação corrente segundo a qual o problema da regra consistiria simplesmente na aplicação de um princípio geral a um caso particular”. Não obstante, a secção é concluída nas seguintes palavras, trazidas aqui dado sua capacidade de sintetizar as problemáticas que marcam de forma guia o pensamento do filósofo italiano. Assim sendo, sobre o projeto cenobítico e deslocando-o ao campo da ética traz a luz esta relação entre norma e forma de vida: “parece pôr novamente em questão as próprias dicotomias entre regra e vida, universal e particular, necessidade e liberdade, pelas quais estamos habituados a compreender a ética.” (AGAMBEN, 2011, *HS IV,1-AP*, p. 79)

Compreender *pari passo* a argumentação apresentada pelo autor é necessário, uma vez que seu método se remete a qualificar os campos de tensão pelos quais se movem determinadas problemáticas, conceitos ou práticas, para só então podermos qualificar a indeterminação entre os polos, o “limiar” a que tanto se refere Agamben. O segundo capítulo parece, como de costume, em vários momentos de sua obra fazer o movimento lógico bem distinto: determinar o campo de tensão dos quais insurgem suas terminologias ou problemáticas.

Em primeiro momento explora as possibilidades de indeterminação entre Regra e Vida que extrai quase que silenciosamente duas terminologias centrais em sua filosofia, a saber: o conceito de “Uso” (AGAMBEN, 2011, *HS IV,1-AP*, p. 79), e “Forma-de-vida”. O último cumpre seu caminho de um léxico e passa a se tornar um termo composto em sua redação, conjurado entre hifens literalmente nas considerações finais que encerram o capítulo: “A Forma-de-vida é, nesse sentido, aquilo que deve ser arrancado incessantemente da separação em que o mantém a liturgia.” (Idem, p. 94) Ou

seja, em que toda regra se torna vida e toda vida é idêntica à regra, na qual a vida não se determina por si e passa a fornecer estatuto ontológico a regra e a suprimir-se invisivelmente nela.

Em segundo lugar, é a segunda secção do capítulo que trata da *lectio* e da *meditatio*. Estas definições tornarão compreensível o contexto geral desta reflexão e darão os contornos necessários a regra/lei na forma como apreende Agamben em sua filosofia. A *lectio*, oriunda das tradições judaicas e babilônicas, a leitura do texto que contém em si a regra, constitui no nexo entre a oralidade e a escritura, o processo de subjetivação da regra (*meditatio*) e de constituição da liturgia como limiar de indeterminação entre regra e vida, o ser o dentro fora.

O problema inicialmente caracterizado na obra *Opus Dei* (2012), a Liturgia como dimensão pública da ação, um ser-para-o-outro da ação, obra pública, como nos mostra Agamben nos léxicos *Laos* (povo) e *Ergon* (Obra) (AGAMBEN, 2012, *HS II,5-OD*, p.13), consegue efetivar a completa idiotice e recolhimento ao mundo interior e subjetivo mais uma vez, como denunciava Nietzsche em *O Anticristo*, em um processo de verdade que só faz sentido a partir de uma constituição pública da ação. Os ideais ascéticos, agora na perspectiva da *Genealogia da Moral*, valem aqui na medida em que se tornam coisa pública, aqui antecipando conclusões, vemos o uso político que Agamben dará a esta problemática.

Mantendo a exegese da obra esta segunda parte de *Altíssima Pobreza* conclui o capítulo afirmando algo que ao longo de nossa pesquisa viemos defendendo. Este conjunto de experiências e debates filosóficos culminam em um diagnóstico em que definitivamente confira-se: “A regra como texto litúrgico” (AGAMBEN, 2011, *HS IV,1-AP*, p. 88), abrindo caminho para “um novo plano de consistência da experiência humana” (Idem, p. 94)

#### **4.2.3 A insurgência de “forma-de-vida”, “exceção” e “exemplo” terminologias estratégicas retomadas sob a assinatura de Agamben**

Resta o terceiro e derradeiro tomo da obra, intitulado: “Forma-de-vida”. O tomo inicia-se pelo capítulo “DESCOBERTA DA VIDA”, salientando a opção metodológica apontada na introdução, há de se mostrar o caráter que esta obra e, especialmente, o tomo cumpre nos movimentos lógicos do pensamento de Agamben. Primeiramente, a tetralogia *Homo Sacer* forma um embolo para que o filósofo possa articular, através de

uma densa genealogia, o seu método arqueológico, ora para trazer à tona a insurgência de uma série de conceitos, como “exceção” e “inoperosidade”, ora para requerê-los sob sua nova assinatura. É justamente esse o ponto a que chegamos, a *pars destruens* de sua obra vai dando de si e abrindo espaço finalmente para a *pars construens*<sup>82</sup> no interior do projeto *Homo sacer*. O que já era de fato inteligível na proposta filosófica de Giorgio Agamben, passa a justificar-se através de uma requintada conjuração conceitual. As categorias que ainda suscitavam dúvidas são articuladas definitivamente: “forma-de-vida”, “exemplo” e “uso”.

No subitem temos passos de Agamben na constituição de alguns pilares de sua filosofia, sobretudo na crítica ao direito. Apesar de termos a motivação ligada às temáticas nietzschianas, como viemos demonstrando o longo do trabalho, o momento possui o gênio criador do filósofo italiano e um campo de estudo que Nietzsche não se aprofundara. Sem embargo podemos dizer, tratando-se do contato dos dois autores que, o que aparece como ausência no texto pode ser entendido como mais um dos distanciamentos que objetivamos pontuar. Agamben entra de cabeça no emaranhado da filosofia do direito, pois entende que está na relação do estado e do monopólio da lei uma das formas mais evidente de apequenamento do homem, massificação e achatamento das individualidades.

O direito é objetivamente a máquina ascética de produzir a dessubjetivação. Sobretudo quando falamos que o nexos fundamental entre as duas filosofias é a proposta de se pensar uma filosofia da vida, o combate do filósofo da profanação contra o império do direito é o reconhecimento de que só sob outro parâmetro político nos será possibilitada uma existência qualificada, que possua forma, uma vida para além de apenas existir evitando a morte.

Os esclarecimentos prestados posteriormente pelo íterim da obra *O uso dos corpos* já são palpáveis, a proposta filosófica de Agamben concentra-se em apresentar uma nova ontologia à filosofia ocidental, que passa inclusive por compreender de maneira não metafísica esta disciplina, possibilitando um novo parâmetro para que se pense a experiência e a vida humana, para além da instituição jurídica, da moral cristã e

---

<sup>82</sup> Mais uma vez a referência a obra de Agamben *O uso dos corpos*. (AGAMBEN, 2014, *HS IV*, 2 – UC, p.09)

da vacuidade metafísica caracterizada, de forma geral, pelos pressupostos ascéticos de nossa sociedade e pela moral kantiana.

Através da articulação das argumentações franciscanas contra a cúria romana e de estudos posteriores sobre o fenômeno do franciscanismo, em contraponto aos debates que circundam a série de movimentos monásticos da idade média, o filósofo italiano propõe como reflexão decisiva do pensamento o sentido da “Vida” e a forma como tempo pode ser entendido uma vez que não se articule para além dela. Todo o tempo e todas as coisas vistas a partir de um substrato, que em última análise é o que interessa a cada um que vive: a vida – sem além – apenas a vida como ato permanente e afirmativo.

Mostramos como, no tomo anterior, o filósofo chega ao sintagma “forma-de-vida”, agora, de forma conclusiva, Agamben está preocupado em delinear cada nuance que funda esta terminologia. Começando pela monografia de Hebert Grundmann, de 1935, o autor salienta que passamos a ter uma perspectiva diferenciada sobre o que significara as experiências sociais e religiosas, entre o século XI e XII, na Europa, que originariam posteriormente diversas ordens monásticas, na medida em que se conciliam com a ordem papal e seitas heréticas, à medida que conflitavam. Não se tratava mais de simples embates teológicos e doutrinários, porém de “movimentos”, algo parecido com nossa concepção moderna de movimentos sociais. Contudo, Agamben salienta o caráter de tal monografia ao tentar buscar as causas e não apenas compreender sob o ponto de vista sociológico tais movimentos.

Citando a vasta gama de referências utilizadas pelo historiador e a pluralidade de tais movimentos, Agamben enfatiza que a novidade deles reside no fato de, para além do significado religioso e econômico-social, estarem discutindo e disputando a vida, um conceito de “vida”, uma forma ou modo de se viver e não mais as regras – como vimos ser o caso precedente no monasticismo. Todavia, tendo em vista o caráter da nossa investigação, não deixemos passar despercebida uma sutil advertência que segue já na segunda página de abertura do tomo, diz sobre a reivindicação da pobreza, característica dos movimentos: “não representa, como na tradição monástica, uma prática ascética ou mortificatória para obter a salvação.” (AGAMBEN, 2011, *HS IV,1-AP*, p. 98) Esta observação é de suma importância para que possamos atestar a articulação proposta entre as filosofias de Nietzsche e Agamben uma vez que, o filósofo italiano não poderia reivindicar para si um paradigma que estivesse circunscrito sob a dinâmica ascética que

criticara o filósofo alemão e como vimos na caracterização do asceticismo: é difícil encontrarmos algo que não seja ascético na sociedade ocidental.

Parece por vezes, ao lermos Nietzsche, que não haverá escapatória a força de verdade e dissimulação no qual se movimenta o asceticismo, os sacerdotes e seus meios para enganação. O desafio de pensar uma alternativa conduz Agamben em direção a um dos conceitos centrais de sua obra, a saber: o “uso”<sup>83</sup>. Na perspectiva de Agamben existe uma novidade na experiência dos movimentos, no franciscanismo, alheia ao que havia até ali entre os movimentos monásticos: “pela primeira vez estava em jogo não a regra, contudo a vida, não o fato de poder professar um artigo da fé, porém poder viver de maneira determinada,” (Idem, p.99) O filósofo começa, a partir daqui, uma minuciosa análise das categorias no interior dos escritos de Francisco, no franciscanismo, nos debates com Roma e nos estudiosos posteriores:

Nas páginas a seguir procuraremos, portanto, compreender, no caso exemplar do franciscanismo, não tanto ou não só as implicações doutrinárias, teológicas ou jurídicas da forma de vida reivindicada pelos movimentos, mas interrogar sobretudo o significado do próprio fato de que tais reivindicações tenham sido situadas essencialmente no plano da vida. (Idem, p.100)

De antemão o filósofo destaca o ponto do exemplarismo<sup>84</sup>, o que mais uma vez nos coloca diante de *O Anticristo* de Nietzsche. O nexos do exemplarismo só se apresenta uma vez que compreendermos – como repetidamente afirma Agamben – que a problemática em questão no franciscanismo passa a ser a “vida” na sua forma e expressão. Unicamente medida através da força dos atos, das ações, da prática. Apesar, de parecer óbvio que a única medida para uma ação moral seja a ação, devemos lembrar do debate apresentado no segundo capítulo do estudo e a crítica a ética kantiana. Um dever anterior a ação é o que pauta os juízos morais na ética do Dever. Uma regra que precede a ação e a esvazia de seu conteúdo prático. No sentido – do exemplarismo – a ação feita possui valor intrínseco e só na condição de “exemplo” pode romper com o

---

<sup>83</sup> Em *A comunidade que vem* (1990) temos definições de caráter mais técnico de várias terminologias da filosofia de Agamben, o conceito de “USO” aparece assim: “A passagem da potência ao ato, da língua à fala, do comum ao próprio acontece a cada vez nos dois sentidos segundo uma linha de cintilação alternante na qual natureza comum e singularidade, potência e ato trocam de papéis e se penetram reciprocamente. O ser que se gera nessa linha é o ser qualquer e a maneira na qual ele passa do comum ao próprio e do próprio ao comum se chama uso – ou seja, *Ethos*.” (AGAMBEN, 1990, CQV, p.28)

<sup>84</sup> “Ele é uma singularidade entre outras, que está, porém, no lugar de cada uma delas, vale para todas. Por um lado, todo exemplo é tratado, de fato, como um caso particular real; por outro, fica entendido que ele não pode valer sua particularidade. Nem particular, nem universal, o exemplo é um objeto singular que, por assim dizer, se dá a ver como tal, *mostra* sua singularidade.” (AGAMBEN, CQV, 1990, p. 18)

vazio ontológico existente no transcendentalismo e na filosofia ocidental como um todo: o exemplo não é nem singular, nem universal.

Mais uma vez, precisamos lembrar da metodologia de Agamben, de sua máquina, para entendermos o movimento lógico que o autor busca a esta altura, ou seja, demonstrar como a tensão entre dois campos opostos geram uma zona de indistinção capaz de transfigurar a memória social ali acumulada e gerar uma novidade. Como indica o filósofo italiano, as dificuldades apontadas pelos estudiosos vão em direção do que parece ser: “uso indistinto dos dois termos” (Idem, p.106), “regra” e “vida”. Como nos mostra Agamben, na verdade, a estratégia é de opor os dois vocábulos “a fim de nomear algo que não se deixa nomear de outra maneira.” (Ibidem) A indeterminação dos dois termos um no outro, produzida por Francisco, é justamente a busca da investigação que segue, da *novitas* que nos apresenta o franciscanismo.

Podemos dizer que o grande debate em torno a colonização da vida pelo sistema jurídico e demais dispositivos começa a ser implementado na história da filosofia, tema permanente na maioria das obras de Giorgio Agamben. O achatamento das individualidades e a massificação com a qual a igreja controlava a vida dos fiéis, bem como, as condições que lhe permitiam o monopólio sobre o direito passam a ser questionadas por esta experiência do franciscanismo: “Na tensão que o Franciscanismo instaura entre regra e vida, não há lugar para algo semelhante a uma aplicação da lei à vida,” (AGAMBEN, 2011, *HS IV,1-AP*, p.108) Ou seja, uma nova dimensão da existência humana se abre, uma necessidade de vida para além das regras e determinações hegemônicas tanto religiosas, quanto políticas. A possibilidade da experimentação de formas de vida não padronizadas no conjunto das regras sociais. É dessa possibilidade, inserida nas discussões franciscanas, que se apresenta a insurgência de uma forma para desativar, inoperalizar, ou “profanar” o direito.

É só em Boaventura que, definitivamente, se coloca a *forma vitae* franciscana numa distinção entre a doutrina e a lei, entre a regra e o dogma, a partir da seguinte tripartição: “é decisivo que a forma de vida não coincide, nesse caso, nem com um sistema normativo (...) nem com um *corpus* de doutrinas (...) Ela é um terceiro (...) e só a partir dessa especificidade que sua definição poderá tornar-se possível. (AGAMBEN, 2011, *HS IV,1-AP*, p.109) Isto quer dizer, *forma vitae* aparece no contexto na

perspectiva de uma ruptura permanente com qualquer tipo de receituário, seja ele de caráter específico e descritivo, seja ele de caráter prescritivo.

Para melhor compreendermos, Agamben sublinha a questão da “*forma*” destacando sua tradução no latim medieval: “Viver segundo uma forma implica (...), uma relação exemplar com os outros e, assim, mesmo assim, não é simplesmente sinônimo de exemplum” (Idem, p. 110) O pensador não deixa escapar que na forma do genitivo – “*Forma vitae*” – ele não é só objetivo, como também subjetivo, tal qual já havíamos visto anteriormente em “*regula vitae*” e que, desta maneira, cumpre uma função “técnica” no franciscanismo, não obstante: “a forma não é uma norma imposta à vida. Contudo um viver que no ato de seguir a vida de Cristo, se dá e se torna forma.” (Idem, p. 111)

O problema da temporalidade começa a se apresentar à medida que somente faz sentido a ideia de *forma vitae* quando pensamos a vida como ato de viver, como coisa no tempo presente, sempre acontecendo e que, nesta distinção, é imanente, se fazendo a medida que é e não sendo a medida em que foi pensada, disposta, estipulada ou prescrita: “O sintagma franciscano *regula et vida* não significa uma confusão entre vida e regra, porém a neutralização e a transformação de ambas numa “forma-de-vida”. (Idem, p.113)

Assim, passada as primeiras páginas do tomo do tomo derradeiro de sua obra, de caráter mais introdutórias, o filósofo nascido em Roma passa a aprofundar-se especificamente no franciscanismo, do qual extrairá inclusive, no início do próximo capítulo, o sintagma que dá título ao livro: “*altíssima paupertas*” (Idem, p.115)

O centro do segundo capítulo, do terceiro tomo, gira em torno do apanhado de argumentos do franciscanismo na busca de neutralizar o direito, desta forma, o autor delimita seu objeto nas seguintes palavras: “O princípio que do início ao fim se mantém inalterado e inegociável para eles pode ser resumido nos seguintes termos: (...) é a *abdicatio omnis iuris*, (...), a possibilidade da existência humana fora do direito” (Idem, p.116)

Remetendo-nos ao passo a passo da obra, Agamben classifica os argumentos franciscanos a partir de três vieses: o primeiro, remetendo-se a Hugo Digne e posteriormente a Boaventura, salienta o termo “*fratres minoris*”. Nesse sentido, se

menores, estão, ao mesmo tempo que possuem deveres hierárquicos e espirituais, sob a tutela de outrem, assim, não possuindo o próprio direito, todavia sob o direito de outro. Não possuem o direito, no entanto apenas usam das coisas que não são suas. É nesse sentido que Boaventura recruta o direito romano comparando-os na obrigação legal entre pais e filhos, na medida em que, das coisas do pai os filhos menores possuem apenas o uso e não o direito. Posteriormente, o *abdicationis iuris*, em referência ao estudo de Giovanni Tarello sobre a recepção da doutrina da comunhão originária dos bens. Aqui temos o brote da doutrina moderna do direito natural. Em seguida, pelo desenvolvimento das teses de Boaventura por Bonagratia, vemos consolidar-se a visão que: “fundamenta a liceidade desse abjuramento e da separação entre propriedade e uso que disso resulta no direito natural, que exige que cada um possa conservar a própria natureza”. (Idem, p.119) Agamben vai denominar este argumento como “dispositivo essencial” para a definição franciscana da *paupertas*. Sendo assim, tal dispositivo garante a independência entre a propriedade e o uso, permitindo ao voto de pobreza sua idoneidade e assertiva em relação ao direito que tenta consolidar na figura da propriedade ou não propriedade toda relação entre os homens e o mundo das coisas. O direito de não ter direito é a única reivindicação presente nas alegações franciscanas: “*abdicationis iuris*”. Ainda, temos a formulação de Ockham que Agamben resume assim: “mesmo não tendo direito positivo algum sobre as coisas que usam, têm sobre elas, no entanto, um direito natural, todavia limitado ao caso de extrema necessidade.” (Idem, p.120) Como havia adiantado algumas páginas antes, a *novitas* que o pensamento franciscano nos traz, suscita uma importante reflexão: “nas atuais condições da sociedade totalmente impensável como a tentativa de realizar uma vida e uma prática humana absolutamente fora das determinações do direito.” (Idem, p.116)

Somente a partir da discussão tratada acima nos é possível perceber a insurgência de uma problemática: a “exceção”, terminologia fundamental para o entendimento da filosofia de Agamben. Temos uma noção que fundamenta o estado de exceção contemporâneo como doutrina jurídica-governamental, ela configura um estar fora estando dentro, uma exceção à lei compreendida na lei. Da mesma forma a característica atual, conforme já salientava, na sua obra *Estado de exceção* (2003), é incluir na lei algo que não pode estar nela<sup>85</sup>, ou seja, não reconhecido no direito,

---

<sup>85</sup> “o estado de exceção apresenta-se como a forma legal daquilo que não poder ter forma legal. Por outro lado, se a exceção é o dispositivo original graças ao qual o direito se refere à vida e a inclui em si por meio de sua própria suspensão, uma teoria do estado de exceção é, então, condição preliminar para se

entretanto sob o domínio de sua força. Nesse caso, no franciscano, o dispositivo é o “estado de necessidade”, através dele: “procuram neutralizar o direito e, ao mesmo tempo, garantir para si uma relação extrema com ele (na forma de *ius naturale*)” (AGAMBEN, 2011, *HS IV, I-AP*, p.121) Durante todo capítulo em vários momentos, o filósofo romano salienta que esse é o escopo da estratégia argumentativa dos franciscanos, aquilo que é necessário a manutenção da existência pode ser utilizado sem o peso da propriedade, apenas para suprir o dever de manter-se.

#### **4.2.4 *Amor Fati* e *usus facti*: condição de possibilidade para um novo pensamento**

Temos aqui uma via dupla para atestarmos algumas especulações desta dissertação. Veremos, de um lado, que definitivamente em torno do debate do “uso” as categorias políticas da modernidade começam a ganhar seu contorno, sobretudo concepções básicas do jusnaturalismo – corrente hegemônica na filosofia política moderna e fundamento das práticas estatais e governamentais atuais – como o direito natural à propriedade, mostrando assim que até mesmo a esfera do direito pensada para ser o reino da laicidade na verdade é herdeira de uma carga semântica teológica. De outro lado, a assinatura requerida por Agamben em torno do *usus facti* franciscano se apresenta como conceito extremamente próximo do *Amor fati* nietzschiano. Guardada as proporções temos, como veremos, nesses conceitos um dispositivo para ativar a possibilidade da proposta ético-política de ambos os pensadores.

Algumas das definições mais aceitas sobre o *amor fati* podemos encontrar nos verbetes de Wotling no *Le vocabulaire de Nietzsche* (2013), nesse compêndio podemos encontrar o termo sob três aspectos: a primeira que remete a origem estoica e o traduz como amor ao destino, em uma perspectiva não gnosiológica, porém afetiva (ligada à *Gaia Ciência*); a segunda como forma de oposição ao idealismo (ligado ao *Ecce homo*); e uma terceira, nos Fragmentos póstumos, que a vincula a doutrina do eterno retorno. Qualquer uma das vias pode nos ser útil. No primeiro sentido a partir de uma relação pura com as coisas, tal qual buscamos demonstrar no conceito de Uso a partir do franciscanismo – interessado a igualar-se com o todo da “criação”. De outra forma uma vez que rompe com o grande receptáculo, e rearticulador em termos de laicização, da tradição judaico-cristã à modernidade. E no último sentido, que afirma a experiência do fato na sua integralidade.

---

definir a relação que liga e, ao mesmo tempo, abandona o vivente ao direito.” (AGAMBEN, *HSII, I-EE*, 2003, p.12)

O *Amor Facti* de Nietzsche pode ser entendido como apego ao que existe, por isso ele é negação permanente do ideal ascético, o conceito imprimi na filosofia a possibilidade de pensarmos a antropogênese sem a mediação permanente da moralidade e da razão, entretanto como um apego lúcido e alegre à realidade.<sup>86</sup> O conceito que começa a surgir 1881 e vai ganhando diferentes contornos até as últimas anotações de que se tem registro (RUBIRA, 2008), contudo, é a nuance destacada no fim de sua produção que possui mais peso para a correlação que pretendemos ao *Usus Facti*<sup>87</sup>, ou seja, o *Amor fati* em nossa perspectiva age como desativador da temporalidade messiânica. Nesta perspectiva cada instante tem sua existência própria<sup>88</sup> e possibilita uma existência que rompe com os pressupostos metafísicos ou com qualquer dispositivo (como o direito) que pretenda governamentalizar a vida, guia-la para um determinado fim. É o puro de viver, entendido como exceção e uso.

Todavia, advertimos na apresentação do estudo que não possuímos em Agamben uma fortuna crítica que nos possibilite partir de um lugar comum, precisamos aqui entender a partir da obra de Agamben como o autor forja seu conceito de *Usus Facti*.

Mesmo que fazendo uma rápida alusão ao caráter messiânico e escatológico ao qual está ligada a estratégia argumentativa franciscana, não é esta a centralidade que Agamben pretende até aqui no debate, todavia sim a originalidade dos conceitos de “uso” e “exceção” guardados dentro do estado de necessidade: “O uso e o estado de necessidade são os dois extremos que definem a forma de vida franciscana.” (Idem, p.122) Como veremos rapidamente nas últimas páginas do livro, a temática da escatologia irá aparecer como chave para a caracterização que Agamben busca construir

---

<sup>86</sup> *Cos'è allora questa riconoscimento del limite, questa esporsi a ciò che ci transcende e da noi non dipende, questa accettazione piena e consapevole di vita ma anche di pensiero, del nostro situarci in un orizzonte? E Amor fati. Amare la realtà per quel che è, amare l'avvenire per quel che sarà, come si accoglie il passato da cui discendiamo, in cui sono custodite le tracce e le memorie che ci costituiscono al mondo. Lasciar essere le cose, gli altri, la vita, il cosmo; riconoscere il mondo, e accettare la destinazione. Amor fati.* (VENEZIANI, 2010, p.15)

<sup>87</sup> Um aspecto, todavia, leva-nos a acreditar que Nietzsche, no último semestre de sua produção intelectual, tomou posse do *amor fati*, a saber: o empreendimento da transvaloração de todos os valores, realizado por meio da obra *O anticristo*. É justamente após executar essa obra que o filósofo volta a falar do *amor fati*, e ao falar não o apresenta mais como um desejo de “algum dia” ser talhado por este amor, de “algum dia” ser “apenas alguém que diz Sim!”. (Rubira, 2008, p.235)

<sup>88</sup> *Così è l'Amor fati che induce a considerare il proprio destino come unico e insostituibile. L'indifferenza è la perdita di ogni amore, incluso l'Amor fati.* 171 (VENEZIANI, 2010, p. 15)

em torno das terminologias franciscanas, no entanto não é tema profundamente desenvolvido pelo autor.

Agora, começando pelo “*usus pauperi*”, Agamben percorrerá entre a *Regula Bulada*<sup>89</sup> e outros escrito de Francisco, as indagações papais em João XXII e Nicolau III, as defesas e embates posteriores promovidos por franciscanos como Boaventura, Olivi, Miguel de Cesena – mestre-geral da ordem ao tempo de João XXII – Bonagratia de Bérghamo, Ricardo de Conington, Francisco de Ascoli e Guilherme Ockhan para finalmente retomar sínteses produzidas em *Opus dei* (2011), contrapondo-as aos entendimentos gerados a partir de *Altíssima Pobreza* (2012) O que está em jogo na estratégia do autor é construir nitidamente os dois polos que se opõe nesta discussão: Vida e Ofício (liturgia), Vida e Direito. É nesse sentido que a liturgia como demanda eclesiástica, papal, clero-institucional, aparece como contração em relação à forma de vida reivindicada inicialmente no movimento cenobítico no interior dos monastérios, diz sobre o cenóbio: “havia aparecido nessa perspectiva como um campo de forças atravessado por duas grandes tensões opostas, uma voltada para transformar a vida em uma liturgia e a outra tensionada para fazer a liturgia uma vida.” (Idem, p. 122)

Relembrando a exposição inicial desse trabalho sobre o método, ou a máquina de Agamben, o franciscanismo é justamente o evento que consegue capturar estas tensões da memória social, do período tardo antigo e medieval, que remonta do século III d.C ao século XIV d.C a institucionalização da igreja católica, a sua tensão com o corpo de fiéis e seu papel como detentora do direito, produzindo algo de novo. Ao contrário da maioria dos movimentos da época, e temos mais uma vez uma nuance importante que justifica a ausência da referência de Cohn na análise de Agamben, o franciscanismo “desconhece o ‘antissacerdotalismo’” (Idem, p.125), a reivindicação e a novidade desse movimento está guardada na ideia de “uma vida que permanece inseparável de sua forma,” (Idem, p. 126) como exceção ao direito, puramente como vida no agora. Sem a culpa do passado e a expectativa da salvação futura, a vida franciscana toma o evangelho como norma e não a liturgia como regra, constituindo uma experiência exemplarista na terra, uma vida que busca imitar o gesto de cristo, não

---

<sup>89</sup> Segunda redação do conjunto de normas que regulam a vida da Ordem dos “*frates minoris*” no contexto em que Francisco e os demais irmãos criam ao Capítulo Geral que passará a reger a irmandade sem a necessidade da presença de seu fundador. O texto foi aprovado pelo Papa Inocêncio III em 1221

mais uma vez como ato litúrgico, porém apenas como ato existencial. Sem reivindicar para si a essência de Cristo, todavia a sua experiência.

A medida em que os demais movimentos monásticos acabam colonizados pelo poder eclesiástico ou extintos pela força, quando caracterizados como heréticos, como nos mostra Cohn,<sup>90</sup> o Franciscanismo conseguiu produzir aparentemente uma *novitas*: “totalmente estranha ao direito, tanto civil quanto canônico.” (Idem, p.126) que desarticulou, desativou os dispositivos da igreja. Com esta definição finalmente Agamben constrói as condições preliminares para trazer à tona a assinatura desejada em torno do conceito de “Uso”. Só assim, parte para o último capítulo do livro, em que aprofundará a definição “*usus facti*” e posteriormente para o volume derradeiro da tetralogia *Homo Sacer, O uso dos corpos*, que apresenta um apanhado geral de seu projeto, articulado sobretudo, em torno do conceito de “Uso” como condição de possibilidade para a profanação e inoperalização dos dispositivos da sociedade midiático espetacular. Assim sendo, o segundo capítulo encerra-se da seguinte maneira: “*Altíssima paupertas* é o nome que a *Regra bulada* dá a essa estranheza com o direito, mas o termo técnico que na literatura franciscana define a prática na qual ela se realiza é *usus*.” (Ibidem)

Em Hugo de Digne e Boaventura, Agamben mostra que o *usus* não se apresenta como terminologia genuinamente produzida no conjunto da obra de Francisco, porém é resultado do embate posterior entre a cúria e os franciscanos. Uma das características caras a esse estudo já se apresenta logo nos primeiros parágrafos, nos quais o pensador italiano vai mostrar que De Digne e Boaventura salvaguardam no conceito de “uso” uma alternativa afirmativa para a forma de vida franciscana, enquanto isso, subintende-se que a *paupertas* presente nos demais movimentos e ordens possuíam um caráter negativo em relação ao direito.

O debate que se estendia não só a cúria, entretanto como também aos oponentes – “mestres seculares de Paris contra as ordens mendicantes” (Idem, p.128) – traz elementos novos ou retoma entendimentos guardados na teologia ou direito romano. Um dos primeiros problemas gira em torno da necessidade do homem, de sua obrigação em manter-se e da propriedade sob os bens naturais necessários ao cumprimento desta

---

<sup>90</sup> No *The Pursuit of the Millenium* (1957) de Norman Cohn temos citados diversos casos de insurgências relativas a crença dos mil anos do reino de Cristo na terra. São vários os exemplo apresentado pelo autor, como o de Frederico II e, também, da seita dos Espíritos livres.

obrigação. Sendo assim, haveria propriedade natural dos homens sobre as coisas, impedindo de qualquer forma que, em última instância pudesse haver uma altíssima pobreza ou uma renúncia total ao direito através da figura da propriedade. De Digne apresenta assim o cerne do conceito de *usus facti* afirmando, como nos mostra Agamben, que o uso/necessidade não impõe a propriedade e salienta, que é Hugo de Digne que apresenta a condição franciscana como discussão jurídica de não se ter direito: “condição franciscana, mesmo sendo talvez, ironicamente, ainda em termos jurídicos, como direito de não ter direito.” (Idem, p.129)

O texto mostra como as teses de Boaventura são bem acolhidas pela cúria na figura do papa Nicolau III, entretanto que o mesmo não acontecerá com seu sucessor João XXII. Antes de encamparmos o próximo passo do debate remontado por Agamben, vale ressaltar a insurgência do conceito de inoperosidade, recrutado pelo seu pensamento. Não há um grande apontamento do autor, no entanto para um bom leitor de Agamben é preciso notar esta formulação, pois possui papel estratégico para o pensamento do filósofo italiano.

Ao passo que a distinção entre uso e propriedade ocorre, devemos pensá-la sempre através de dois movimentos afirmativos: o ato de querer ter nenhuma propriedade (interno) e o ato de fazer uso das coisas necessárias (externo) Ou seja, “o preferiria não” de Melville<sup>91</sup>, tão usado por Agamben como a grande fórmula para a profanação ou desativação dos dispositivos de dessubjetivação da sociedade democrático espetacular da hodiernidade, surge no pensamento e receberá em Agamben sua nova assinatura. O não fazer cumprir os receituários ascéticos é uma forma de romper com eles, a inoperosidade apesar de ociosa é afirmativa.

Retornando ao texto, Agamben caracteriza como momento mais “crítico”, nesta disputa conceitual, os embates provenientes das respostas à bula papal *Ad conditorem canonum*<sup>92</sup>. A proposta de João XXII<sup>93</sup> é de desativar o dispositivo franciscano que consistia em separar propriedade e uso através da exclusão da possibilidade de um uso

---

<sup>91</sup> Ver nota 33.

<sup>92</sup> João XXII é um dos papas mais controversos da idade média, envolvendo-se em diversos conflitos. O papa, retratado no livro *O Nome da Rosa* de Umberto Eco, viveu entre os anos de 1249 e 1334 deixando um grande legado em sua passagem como sumo pontífice – que durou dezoito anos.

<sup>93</sup> Na página 135 de *Altíssima Pobreza* Agamben menciona o Papa João XXII como autor de uma “inconsciente profecia” onde se estabelece o paradigma que mais tarde será realizado na sociedade de consumo, não obstante, dentre as categorias da filosofia política moderna que aparecem nesta nossa investigação e que tem carregadas em si uma herança teológica está o conceito de propriedade.

fora do âmbito do direito, mesmo que o uso da coisa seja um abuso (*abusus*), ou seja, o consumo privativo da coisa, não restando nada para ser possuído. É nesta discussão que Agamben encontra o caminho para elementos fundantes da ontologia de seu pensamento: “é na tentativa de provar tal separabilidade que elas (argumentações franciscanas) acabam por afirmar uma verdadeira primordialidade e heterogeneidade do uso em relação ao domínio” (Idem, p.135)

Ou seja, enquanto o papa defendia que ao usar determinada coisa o indivíduo tornava-se proprietário dela (*ius utendi* coincidindo com *usus facti*) os franciscanos, e Agamben salienta Francisco de Ascola, acabam por fundar uma ontologia do uso sob o ponto de vista de que se refere a uma ontologia existencialista e não essencialista – temos imanência contra a transcendência. Desta forma, sob um paradigma epistemológico totalmente estranho ao ambiente medieval, a doutrina do *Usus facti* toma para si a potência do pensamento e se apresenta como novidade *novitas*, como um novo paradigma: “O uso aparece nesse caso como um ser feito de tempo, cuja possibilidade e existência coincidem com as do tempo” (Idem, p136) Em tempo, Ockham, mesmo que posteriormente vinculando-se a filosofia Aristotélica e definindo “uso” como *energia*, aparece trazendo a definição de que o uso é o simples fato de usar e não é bom nem mau, justo ou injusto. Desta forma, podemos encontrar uma passagem que sintetiza a importância que Agamben busca no debate e que servirá como paradigma ao seu pensamento:

a ontologia que aqui está sendo posta em questão é puramente operativa e efetual. O conflito com o direito – ou melhor, a tentativa de o desativar e o tornar inoperoso pelo uso – situa-se no mesmo plano puramente existencial no qual age a operatividade do direito e da liturgia. A forma de vida é aquele puro existencial que deve ser libertado das marcas do direito e do ofício.” (AGAMBEN, 2011. *HS IV,1-AP*, p. 139-140)

Se entendermos que a problemática considerada pelo filósofo italiano é a capacidade da liturgia e do direito de operar a partir de algo inexistente, do nada, teremos nítido o caráter da pesquisa agambeniana, ou seja, compreender a forma como o niilismo (os ideais ascéticos) se desenvolvem na Europa e ganham efetualidade junto a vida, tornando-se capaz de guiá-la para o nada: “A esfera da prática humana, com seus direitos e seus signos, é real e eficaz, todavia não produz nada de essencial nem gera uma nova essência para além de seus próprios efeitos.” (Idem, p. 139)

A discussão iniciada em *o Reino e a Glória* (2007) vai ganhando seu desfecho, após compreendermos em *Opus Dei* (2012) o papel da liturgia e do Sacerdote, temos

finalmente, através de uma obra posteriormente lançada, porém anterior na posição interna da tetralogia, em *Altíssima pobreza* (2011), o registro da transição dos problemas teológicos para esfera do direito, da política. A partir do último capítulo de *Opus Dei* Agamben já começa a indicar que é necessário constituir uma ruptura com a Moral operativa kantiana, legado do discurso e ontologia aristotélico-cristão. Pois aqui, mais uma vez, precisamos salientar a importância do método arqueológico, Agamben ao mesmo tempo que o utiliza para reconstruir acontecimentos e a memória social que está furtivamente guardada em boa parte de nossa filosofia política, moral e ontológica, extrai o evento que rompeu com tal sequência de fatos para fundamentar uma filosofia futura que nos possibilite pensar para além do que nos foi legado.

A conclusão do livro traz o aspecto, que como dito anteriormente, parecia estar um tanto negligenciado na discussão, a saber, o caráter escatológico que permeava estas discussões. Uma vez que retomarmos o sentido de conceitos como messianismo e resto na filosofia de Agamben, lembraremos o quão central pode ser esse aspecto: “A ‘Altíssima pobreza’, com seu uso das coisas é a forma-de-vida que começa quando todas as formas de vida do Ocidente alcançam sua consumação histórica” (AGAMBEN, 2011 *HS IV,1-AP*, p.146)

A temática do fim dos tempos está sempre presente: Como dissemos, a questão da temporalidade em Agamben é demasiado complexa para o caráter desse estudo, mas o que vimos até aqui nos mostra que a noção de tempo é a chave para compreendermos o deslocamento que Agamben propõe na vida do ocidente. Uma vez que reconhece no “eterno retorno do mesmo” Nietzscheano uma primeira ruptura, Agamben quer ir além, retomando para si a condição do devir permanente como tese ontológica e a existência, a vida, como conteúdo prático da filosofia. Só podemos pensar um pensamento que vem e nunca o que está sendo pensado: um eterno retorno do futuro, do que vem, materializado pela experiência fugaz do uso, representada pelo *usus facti*, é o caminho apresentado por Agamben na desativação, profanação, da ontologia que permeia o pensamento ocidental e o norteia em direção ao vazio: “graças à doutrina do uso, a vida franciscana pôde afirmar-se sem reservas como a existência que se situa fora do direito”.

Cumprir a escatologia é acabar com o tempo, não necessariamente com o mundo ou com a vida, superar a figura do tempo cristão, profana-la para que o “Aberto” entre o homem e o animal possa, novamente, ser integralmente experimentado e insurja o homem que vem. Se ontologicamente Agamben propõe um caminho, politicamente está

totalmente aberto e por ser pensado. Pensar um *ethos*, uma forma de vida, para além da propriedade, do direito, um novo paradigma cuja vida seja vista inseparável de sua forma: “exigirá necessariamente um confronto com o paradigma ontológico operativo em cujo quadro a liturgia, por um processo secular acabou por aprisionar a ética e a política do Ocidente” (AGAMBEN, 2011, *HS IV, I-AP*, p. 147)

Precisamos compreender a dinâmica de encontro entre Nietzsche e Agamben – lembrando a noção do filósofo italiano – uma obra só é abandonada, nunca se acaba e assim, eventualmente, outros a seguirão. Desta maneira, não estamos afirmando que há uma correspondência entre os conceitos de *Amor Fati* e *Usus Facti*, entretanto, estamos dizendo que esses são a chave para a ruptura com os valores do asceticismo, da negação da vida, do instinto de rebanho e da sacralização que toca tudo na vida. O *Amor fati* significa para Agamben a chave para a superação do ressentimento, uma ruptura com a tradição ética que precedera Nietzsche e algo que precisa também agora ser superado. A ruptura com a moral judaico-cristã é um passo necessário, porém não definitivo na profanação a que se propõe Agamben.<sup>94</sup>

O eterno retorno, em termos de efeito é idêntico ao *Usus Facti*, pois ataca a matriz epistemológica de Aristóteles que possibilitou à filosofia ocidental constituir uma fissura no ser, como trabalhamos ao longo do estudo a partir da perspectiva da *Oikonomia* teológica. Mesmo tendo espectros diferentes, é a partir da filosofia do Eterno Retorno e do *Amor fati* nietzschiano que Agamben identifica, pelo menos desde o início da fase de produção do *Homo Sacer*, a possibilidade de desativação do paradigma Aristotélico<sup>95</sup> do ato/potência, Necessidade/contingência, respectivamente. É esta força que Agamben requer para seu pensamento, identificando em Nietzsche um grande passo desativador da tradição filosófica ocidental encontrar um pensamento que consiga não apenas romper, porém desativar – Profanar. Será impossível romper a partir do mesmo paradigma, seria uma disputa e não uma ruptura.

---

<sup>94</sup> A ética do nosso século inaugura-se com a superação nietzschiana do ressentimento. Contra a impotência da vontade com respeito ao passado, contra o espírito de vingança por aquilo que irrevogavelmente foi e não pode mais ser querido, Zarathustra ensina os homens a quererem para trás, a desejarem que tudo se repita. A crítica da moral judaico-cristã realiza-se em nosso século em nome da capacidade de assumirmos integralmente o passado, de libertarmos-nos de uma vez por todas da culpa e da má consciência. O eterno retorno é, antes de tudo, vitória sobre o ressentimento, possibilidade de querer o que foi, de transformar todo “assim foi” em um ‘assim quis que fosse’ – *amor fati*. (AGAMBEN, *HS III-RA*, 1998, p. 104)

<sup>95</sup> No último Nietzsche, o eterno retorno do mesmo configura uma impossibilidade de distinguir entre potência e ato, assim como o *Amor fati* uma impossibilidade de distinguir a contingência da necessidade. (AGAMBEN, 1995, *HSI-PSVN*, p. 40)



## Considerações finais

Comensurar a relação da filosofia de Nietzsche e Agamben encontra uma série de possibilidades bem clarividentes, porém, encontra também uma série de obstáculos e dificuldades. É inegável que os dois autores apresentam um sistema em seus pensamentos, contudo eles não são nem um pouco lineares e de fácil articulação. Vale de pronto ressaltar que o estudo é direcionado muito mais a uma leitura de Agamben a partir de e como leitor de Nietzsche do que uma proposta de aprofundamento sobre pensamento deste último. Ainda na introdução apresentamos as possibilidades interpretativas em relação a obra do filósofo alemão, apresentadas por Marton na obra *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, onde constam três grandes correntes na interpretação de Nietzsche: uma heideggeriana, que o insere no hall do iluminismo como herdeiro da metafísica e deste “primado da vontade” como sugere a citação; uma segunda, constituída a partir de Foucault, que pensa Nietzsche como produtor de uma grande ruptura na tradição do discurso ocidental; e outra a partir de Deleuze e Lyotard que propõe uma dissolução do autor na obra e da obra na leitura de forma que o que vem seja puro ato de criação.

Mesmo que apontemos os diversos momentos de contato, assim vimos em Assmann e Bazzanella – sobre a temática da vida – e em Junges – na correlação entre Grande Política e a Política que vem –, é necessário que reconheçamos onde existem afastamentos ou críticas de Agamben em relação a Nietzsche. Sobretudo, podemos dizer que ao mesmo tempo em que o filósofo alemão é visto como aquele que constitui uma ruptura com a moral do século XIX (AGAMBEN, 1998, *HSIII*, p. 107) e ainda o vê como signatário da mesma cisão que vertebra o pensamento ocidental em dois polos bem distintos:

O primado da vontade, que, segundo Heidegger, domina a história da metafísica ocidental e alcança sua realização com Schelling e Nietzsche, encontra sua raiz na fratura entre ser e agir em Deus, e, por conseguinte, é, desde o princípio, solidário com a *oikonomia* teológica. (AGAMBEN, 2007, *HSII,2-RG*, p. 70)

Este trabalho operou, de curso forçado, uma catalogagem de Agamben a partir de três fases, tal qual a classificação proposta por Marton, de forma que nos possibilitasse aproximar a filosofia nietzschiana a algumas possibilidades de interpretações produzidas sobre o filósofo italiano. Eis o primeiro grande obstáculo, em uma obra como a de Agamben tentar obter um sentido crono-genético de suas

terminologias, inferir uma sequência lógica de seus pensamentos no emaranhado anacrônico de suas publicações é um trabalho complexo e pesado, dado a estrutura e extensão de sua produção intelectual. De toda sorte, o êxito do esforço é sem dúvidas maior que o resultado, os estudos do filósofo italiano, à medida que vai se esgotando o período possível de vida intelectualmente ativa para o pensador, que se aproxima dos oitenta anos de idade, precisam rumar no sentido de organizar uma interpretação coesa, sistemática e que garanta um mínimo de consenso aos seus leitores.

Em *A comunidade que vem*, como exposto no primeiro capítulo temos um limiar entre a primeira fase de Agamben – fase estética – e suas segunda e terceira fase. Estas duas fases, por momentos paralelas cronologicamente, diferem-se nas temáticas e objetivos. Enquanto a segunda fase – que chamamos residual – inaugura-se com *Bartleby* (1993) visando anunciar terminologias e problemas, preparando ou acompanhando a chegada destas em *Homo Sacer*, a terceira fase – fase *Homo Sacer* – é marcada por um conjunto de publicações iniciais fortemente calcadas no âmbito da filosofia política, neste momento chegamos ao auge da fase destrutiva da obra de Agamben que só pode ser compreendida a partir da transmissão da teologia da *Oikonomia*, em discurso laico, para modernidade política e para ética. A partir disto, Agamben faz o giro em sua produção entrando na, fase final de *Homo Sacer*, no momento propositivo de sua obra. Este caminho percorrido pelo filósofo é demonstrado nos passos deste estudo. Da insurgência de suas problemáticas e método a partir da estética, a crítica profunda aos pilares da civilização ocidental e a aurora de um novo pensamento que visa construir possibilidade, na forma de rupturas, para algo ainda por vir.

Destacamos durante nosso trabalho o esforço de Edgardo Castro em *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, originalmente publicado em 2008, anteriormente às três últimas obras do projeto *Homo Sacer*, mas que no posfácio da edição brasileira (2012) apenas não conheceu a obra final *O uso dos corpos* (2014) Esta introdução ao pensamento de Agamben traz contribuições *suis generis* para uma interpretação do filósofo e já é um cânone quando se trata da interpretação deste autor. O livro apresenta o conjunto de terminologias, acepções e discussões fundamentais da filosofia agambeniana e oferece, ao passo que lhe é possível, uma catalogagem da obra.

Como propõe o título e boa parte dos esforços contidos aqui temos sobretudo uma aproximação entre as duas filosofias no que tange ao diagnóstico da necessidade de se superar a tradição judaico-cristã para pensarmos uma outra forma de existência, de vida, para a humanidade. Uma vez que Nietzsche compreende seu pensamento para um “depois de amanhã”, no mesmo sentido Agamben quer o pensamento que vem. A noção de uma obra em curso e permanentemente inacabada marca as duas produções e abrem o caminho para o intérprete nunca se acabando em si mesmas, mas sempre se colocando como condição para ruptura, construção de novas estâncias e recriação. A possibilidade da criação em arte e pensamento como superação do apequenamento da política e massificação/dessubjetivação dos indivíduos na civilização ocidental é para os dois autores um horizonte de suas produções filosóficas.

As aproximações não são só temáticas, mas também de método como vimos no primeiro capítulo. Não havendo uma citação direta de Nietzsche na construção da metodologia de Agamben trazemos, a partir de *A potência do pensamento*, como Warburg pode ter sido uma correia de transmissão entre o a cosmovisão da vontade de potência à genealogia e arqueologia em Agamben. É propício ponderar que a arqueologia não se propõe simplesmente como meio para um determinado fim, como metodologia de pesquisa para alcançar determinados resultados, ela só pode ser entendida como esforço permanente que busca capturar as tensões dos eventos e pensamentos ao longo da história, tentando na medida em que os capta e interpreta gerar a tensão necessária para o pensamento que vem, é condição de possibilidade para o gênio criativo, segundo aposta de Agamben.

O pensamento do filósofo italiano traz uma proposta contundente que fica nítida apenas ao fim da tetralogia *Homo Sacer*, qual seja, reintroduzir a disciplina da ontologia nas investigações filosóficas sem reivindicar um saber metafísico. Uma possibilidade de se repensar o ser na hodiernidade é fundamental para ele uma vez que nossa tradição nos legou uma perspectiva fissurada, um ser que se pensa não só a partir de uma substância do além, mas que possui uma divisão entre sua substância e sua ação. É neste sentido que *O Reino e a Glória* aparece em nosso trabalho, para pensar a teologia da *Oikonomia*, a substância de deus e o dogma trinitário, bem como o seu desdobramento nos paradigmas futuros da filosofia política, sobretudo na ideia de soberania e governo. Nosso esforço comparativo pode parecer as vezes menor, como no capítulo primeiro e

segundo, porém as aproximações constituídas neste momento são fundamentais para as reflexões que seguem.

É mister pontuar que o trabalho propõe que voltemos a atenção para duas lacunas que restam da inconclusa obra de Nietzsche. A primeira aparece como senda deixada pelo filósofo da *Gaia Ciência* ao anunciar o tema de um estudo que nunca pôde concluir: a história do niilismo europeu é reivindicada por força deste estudo como temática que vertebrava a pesquisa do filósofo italiano nos três tomos de *Homo Sacer* que tem por objeto sistematizar uma crítica a tradição judaico-cristã, centrais neste estudo. A segunda, a dissertação contra Kant que acaba não fazendo parte da *Genealogia da Moral*, batalha que Agamben assume com afinco.

Entre o segundo e o terceiro capítulo de nosso estudo pudemos apontar de que forma Agamben articula esta crítica à teologia, ao sacerdote e a Kant como tipo sacerdotal, mais uma vez uma linha muito próxima de Nietzsche. Não nos poupamos de apontar estas correlações e a forma como as ideias do autor trabalham apontando para o último capítulo de *Opus dei* onde a cisão ontológica, antes comentada, e o papel do sacerdote, como operador desta cisão, emergem no campo ético em uma moral igualmente deficitária a partir do moralismo kantiano, escopo da terceira parte deste estudo. Outrossim, mais uma vez fica apontado a correlação entre as problemáticas dos autores, quando não são as mesmas, estão muito próximas, porém a partir da Arqueologia de Agamben temos um caráter mais formalista nas críticas a Kant do que na genealogia do pensador alemão.

Neste ínterim no qual buscamos temáticas que se interseccionam nas filosofias do dois pensadores, dentre várias, há de se ressaltar o Sacerdote. Não encontraremos em dois pensamentos distintos, fora das discussões clássicas da filosofia, um problema comum que se estenda, organize e ramifique em tantos outros como este. O sacerdote, e Paulo como exemplo desta figura, tanto em Nietzsche quanto em Agamben, é o símbolo da decadência e do querer ser outro, da negação do presente e da vida. O símbolo da doutrina judaico-cristã, da educação para verdade, tem por finalidade o poder, através de um culto ao poder. Nietzsche aponta: este pastor também quer os meios, Agamben propõe a profanação como possibilidade de experiência política que rompe com a sacralização judaico-cristã e a teleologia aristotélica, sendo medialidade pura.

No quarto e derradeiro capítulo que podemos articular e apontar de forma mais coesa para uma das grandes relações entre os dois filósofos, mas não sem antes entendermos como o pensador de *Homo Sacer* chega ao seu conceito de *Usus Facti* que buscamos neste estudo analisar à luz do *amor fati* nietzschiano.

Para chegar a assinatura sob a qual se subscreve a terminologia de “Uso” na filosofia agambeniana, tema central do último tomo da tetralogia, o filósofo italiano parte para uma longa análise daqueles eventos históricos que constituíram tensionamentos doutrinários com o poder eclesial. Neste empenho Agamben acaba por identificar uma *novitas* no franciscanismo, única entre as ordens monacais que nem foram extintas por serem heréticas, nem dobraram-se a doutrina papal. Os ideais ascéticos, trazidos por este estudo na perspectiva da *Genealogia da moral* e comparados aos ideais monásticos em *Altíssima pobreza*, constituem na última parte do trabalho o trilha por onde comparamos e buscamos intertextualidades entre os pensadores. Haveria uma determinada correspondência entre os ideais ascéticos e os ideais monásticos? A fuga do mundo constituída em vida monacal é um asceticismo efetivado de forma pública, e por isso constitui elementos para compreendermos os paradigmas da sociedade hodierna. Esta é a perspectiva vigente, congregar-se ao máximo, mas sem abandonar a perspectiva egoísta que fundamenta a sociedade de consumo e o paradigma do liberalismo. Esta experiência constitui limiar para secularização do cristianismo na forma *vivendis* do “cidadão” do estado moderno. Contudo, o franciscanismo é a ordem que consegue manter o espírito livre e se pensar para além das determinações da cúria buscando, tal qual a aspiração de Nietzsche em *O Anticristo*, a vida de Cristo como exemplo e não a palavra da bíblia como norma.

O comando operativo da palavra nos remete ao imperativo categórico kantiano, notamos que o franciscanismo traz para Agamben a possibilidade real de se pensar a vida fora da captura de qualquer dispositivo, até mesmo o da linguagem, produzindo uma relação imanente entre o sujeito e o mundo. A profanação na perspectiva do pensador do *Homo Sacer* nasce de uma forma-de-vida que não luta contra, mas desativa o emaranhado cultural, sempre ligado aos ideais ascéticos como vemos em Nietzsche, produzindo não apenas um lugar que se quer a si mesmo, mas um tempo sem antes nem depois. A aquiescência é a chave para pensarmos a proposta tanto da filosofia do *amor fati* em Nietzsche, quanto uma filosofia do Uso em Agamben.

O poder se constitui a partir de um elo imaterial entre duas coisas objetivas: de um lado está sempre um vivente, a força do seu corpo, de sua existência; de outro aquele que consegue capturar em seu benefício, ou em prol de sua vontade esta força. Para Agamben o que possibilita esta captura são os dispositivos e estes estão sempre colocados em uma relação linguística. Quando Nietzsche abre o caminho para se pensar o dito a partir de outro dito e rompe com a perspectiva substancial do poder, poder político, aponta o caminho não só para Agamben, mas para uma série de pensadores como Foucault, Deleuze e Derrida. A teoria do Uso, o *Usus facti* requerido pelo pensador italiano, bem como o *amor fati* nietzschiano, tem este caráter de desativar a própria linguagem de seu uso permitindo esta relação imanente e reconstituindo a todo momento o vir-à-ser do homem em se tornar homem, a antropogênese, como afirma Agamben, é um processo que não cessa, é permanente.

Em *Homo Sacer I* (AGAMBEN, 1995, HSI-PSVN, p.51) Nietzsche aparece ao lado de Spinoza, Schelling e Heidegger como aqueles que deram passos para a constituição de uma “nova e coerente ontologia da potência”,<sup>96</sup> porém ainda insuficientes, é este o caminho que Agamben buscará constituir durante a fase *Homo Sacer*, mas este objetivo ainda não está nítido ao leitor neste momento da obra. Posteriormente (AGAMBEN, 1995, c, p.51) temos uma citação que trazemos durante nosso estudo (p. 39) em que nos é permitido tirar algumas conclusões. Primeiro, quando o autor da tetralogia refere-se a um “último Nietzsche” temos indícios de que é signatário e conhecedor da divisão da obra do filósofo alemão em três momentos; em

---

<sup>96</sup> Assaman e Bazzanella em obra publicada em 2012 trazem uma observação importante sobre o caráter propositivo da filosofia agambenianas quando comparada com Nietzsche, contudo, como já observamos neste trabalho a maior parte das análises, interpretações e comentários a respeito da filosofia de Agamben sofrem com o fato de ser uma obra ainda em movimento, como é o caso aqui, os comentadores em questão ainda não conheciam o fim do projeto *Homo Sacer* e a crítica ainda estava em contato recente com os dois volumes que antecedem a finalização da tetralogia. Mesmo assim, a reflexão é válida e útil para a nossa reflexão: “Agamben na potencialidade em que posiciona suas análises das estruturas e estratégias biopolíticas civilizatórias como arcabouço conceitual para aprender a vida na dinâmica vital contemporânea, não se aventura de forma intensamente propositiva na medida em que Nietzsche o faz. (...) ele se recusa, ou talvez titubeie em apresentar a proposta, a via, um possível caminho. Ou ainda, que a potência de seu pensamento é marcada pela impotência em apresentar-se em ato, na forma de propostas políticas, éticas ou estéticas que confirmem determinada perspectiva ontológica. (...) Sob tais perspectivas poder-se-ia dizer que, para Nietzsche, a vida é concebida como fenômeno estético, exigindo do homem potência de efetivação em ato de autotranscendência na afirmação do além do homem, como condição de assumir a vida com todas as forças vitais.” (Assmann, 2012, p. 43-44) Contudo como visamos demonstrar ao longo deste trabalho a filosofia da profanação em Agamben, apesar de trazer em si este caráter da inoperosidade e da desativação como exercício profundo e metódico da potência de não, aponta para um nova ontologia desafetada do horizonte metafísico materializada na vida, na arte e no pensamento como puro exercício e ação através da teoria do uso.

segundo lugar quando reconhece o eterno retorno nietzschiano como algo que rompe com a teoria do ato e potência aristotélica estamos diante de uma das grandes buscas de Agamben durante sua filosofia, constituir esta ruptura, mas também, além disto, oferecer um paradigma mais palpável e sistemático em seu lugar – temos a noção de inoperosidade como proposta agambeniana – tarefa que o pensamento do eterno retorno do mesmo acabou não conseguindo cumprir; outrossim, nesta passagem densa e diminuta o filósofo refere-se ao *amor fati* como desarticulador da relação entre contingência e necessidade. Ora, não há como negar a profunda influência de Nietzsche sobre Agamben, não só como horizonte a ser superado, mas no escopo de suas problemáticas.

Pois, nos parece que Agamben faz voltas entre as possibilidades interpretativas apresentadas inicialmente, nunca demarcando bem qual sua posição ou relação com o legado nietzschiano, vemos dois polos bem distintos e distantes onde se coloca a leitura de Agamben em relação a Nietzsche. Um Nietzsche que, como aparece no parágrafo anterior, representa uma ruptura com a tradição filosófica que lhe é legada e de outro turno um Nietzsche solidário ao paradigma trinitário da teologia da *oikonomia*, como vemos em *O Reino e a Glória* (AGAMBEN, 2007, *HSII,2* – RG, p.70)

Agamben reconhece Nietzsche como operador de duas importantes rupturas. Apesar das referências textuais diretas serem poucas, são sempre de caráter bastante objetivo. Em *Meios sem fim* (1996), obra localizada cronologicamente entre os dois primeiros tomos lançados de *Homo Sacer – Homo Sacer I* e *Homo Sacer III* – o pensador traz a cenografia da aranha sob a luz da lua em *Gaia Ciência* como *experimentum crucis* da filosofia nietzschiana:

Ao capitalismo, que organiza ‘concreta e deliberadamente’ ambientes e eventos para despotencializar a vida, os situacionistas respondem com um projeto igualmente concreto, mas de digno oposto. Sua utopia é, mais uma vez, perfeitamente tópica, pois se situa no ter lugar daquilo que deseja reverter. Nada pode, talvez, dar a ideia de uma situação melhor que a mísera cenografia na qual Nietzsche, em *A Gaia ciência*, coloca o *experimentum crucis* de seu pensamento. Uma situação construída é a estância com a aranha e a luz da lua, entre os ramos, momento em que à questão do demônio, ‘Queres tu que este instante retorne infinitas vezes?’, é pronunciada a resposta: ‘Sim, eu quero’. Decisivo é aqui o deslocamento messiânico que muda integralmente o mundo, deixando-o *quase* intacto. Uma vez que tudo aqui ficou igual, mas perdeu sua identidade. (AGAMBEN, 1996, MSF, p.76)

A afirmação do eterno retorno como ruptura com o messianismo é elementar para Agamben e traz um mérito que lhe é horizonte para seu pensamento.

Já no campo da ética as coisas mudam, o filósofo italiano dois anos depois aponta sua contrariedade à perspectiva do Eterno retorno como imperativo ético, assim vemos no tomo de *Homo Sacer* em 1998, *O que resta de Auschwitz*, “depois de Auschwitz, não é possível utilizar um paradigma trágico na ética.”, retomando a *Gaia Ciência – O peso formidável* – conclui: “A simples reformulação da experiência basta para refutá-la para além de qualquer dúvida, para fazer que nunca mais se possa propor de novo.” (AGAMBEN, 1998, *HS III – RA*, p. 104-105) Agamben reconhece Nietzsche mais uma vez como promotor de uma grande ruptura no campo da ética, mas também considera superá-lo:

O problema ético mudou radicalmente de forma nesse caso: já não se trata de derrotar o espírito de vingança para assumir o passado, para querer que ele volte eternamente.” Nem se trata de manter com firmeza o inaceitável por meio do ressentimento. O que temos agora pela frente é um ser para além da aceitação e da rejeição, do eterno passado e do eterno presente – um acontecimento que eternamente volta, mas que, precisamente por isso é absoluta e eternamente não-assumível. Para além do bem e do mal não está a inocência de devir, porém uma vergonha não só sem culpa, mas por, assim dizer, já sem tempo. (AGAMBEN, 1998, *HS III – RA*, p. 107)

Optamos por trazer a citação, mesmo que nas considerações finais, pois daqui precisamos rumar em direção a uma síntese que nos ofereça esteio para pensarmos a influência de Nietzsche na obra de Agamben e Agamben como leitor de Nietzsche. Assim, no final do texto transcrito temos um indício marcante do patamar em que podemos pensar a relação entre estas duas filosofias. Agamben, onde lemos “Para além do bem e do mal”, assume o projeto nietzschiano da transvaloração, seu método: a profanação; reconhece a importância da ruptura com a perspectiva messiânica de tempo no pensamento do eterno retorno, na aceitação inocente do devir, mas propõe que pensemos uma ética “já sem tempo”.

Mesmo com os esforços de constituir uma negação da proposta de Nietzsche, a influência do pensador alemão faz-se presente em cada linha de sua filosofia, a marca do pensamento de Agamben pode ser reconhecida no sintagma “que-vem”. Este compõe diferentes terminologias ligadas a sua proposta filosófica: “o pensamento que vem”; a “comunidade que vem”; o “indivíduo que vem”. A correlação entre estes dois pensamentos para além de suas temáticas precisa ser pensado a partir dos mecanismos internos que possuem para poderem não ser aquilo que criticam. Agamben reconhece no *amor fati* e no eterno retorno do mesmo a empreitada que pôde romper com a filosofia aristotélica, na sua visão como imperativo ético como rompeu com a perspectiva reativa

do ressentimento. Essa capacidade de desativação, essa engenhosidade interna do pensamento de Nietzsche está guardada na estratégia da Teoria do Uso apresentada em *Altíssima Pobreza* e concluída no último tomo de *Homo Sacer, O uso dos corpos*.

Nesta última obra da tetralogia temos uma afirmação contundente, ela postula, sem dúvida, o filósofo alemão no limiar de encerramento da metafísica ocidental, vejamos: “É só ao preço da loucura que Nietzsche, no fim da história da metafísica, acreditou poder mostrar em *Ecce Homo: ‘Wie man wird, was man wird’*, ‘como a gente se torna o que a gente é’.” (AGAMBEN, 2014, *HS IV,2 - UC*, p.158) para além de reafirmar o que viemos trazendo nas investigações e comparações ao longo deste trabalho, esta passagem reafirma que a desarticulação do tempo messiânico é caminho para romper com os grilhões que impedem uma vida no presente. Somente sob uma nova perspectiva de tempo que poderemos pensar, tal qual mostramos no último capítulo, uma relação com as coisas que forneça um novo estatuto para dimensionarmos nossas vidas e a espécie humana em sua trajetória, tornando-se o que é. Um eterno retorno do futuro seria a proposta de Agamben? Uma forma de se pensar o tempo sem se desarticular a experiência presente, mas constituindo um elo e responsabilidade com futuro.

Este estudo definitivamente não esgota-se em si, articular qualquer ponto que seja entre estas duas filosofias é um trabalho para uma vida inteira de pesquisas, buscamos aqui constituir um patamar que abra novas discussões sobre a forma, e sobretudo, sobre o quanto se relacionam estas obras. Nossa proposta é trazer Agamben para dentro de uma leitura nietzschiana, este empenho poderá guardar para sua obra olhares mais atentos daqueles que desenvolveram no emaranhado da produção do filósofo alemão a capacidade de captar nuances e indicativos que para sistemas lineares poderiam parecer deslizos. O esforço é de contribuir na divulgação e recepção do pensamento de Agamben, oportunizando que mais acadêmicos se somem a apropriação da obra deste autor. O espectro da produção de Agamben é tal e tão recente que ainda levaremos algumas décadas até processarmos o que suas palavras nos deixaram de legado e não há dúvida que apresentar e desvelar seus entendimentos é um caminho para construção de um ambiente menos teológico e um passo sempre importante na consolidação da ética e da filosofia política na contemporaneidade, como lugar de análise necessário e indispensável na construção da trajetória de homens e mulheres na terra.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Tradução Antonio Guerreiro. Lisboa: Presença, 1993.

\_\_\_\_\_. **A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade**; tradução Henrique Burig. - Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

\_\_\_\_\_. **A potência do pensamento: Ensaio e conferências**. Tradução Antônio Guerreiro – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

\_\_\_\_\_. **Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida**. Tradução Selvino J. Assmann. 1 ed. São Paulo: São Paulo, 2014 (Estado de Sítio)

\_\_\_\_\_. **Estado de exceção. Homo Sacer II**. Tradução Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. **Meios sem fim: notas sobre a política**. Tradução Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2015 (FILÔ/Agamben)

\_\_\_\_\_. **O Aberto: o homem e o animal**. Tradução Pedro Mendes – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

\_\_\_\_\_. **O homem sem conteúdo**. Tradução, notas e posfácio Cláudio Oliveira 2 ed. 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2013 (FILÔ/Agamben)

\_\_\_\_\_. **O poder soberano e a vida nua. Homo Sacer I**. Tradução Henrique Burigo. - 2ed. - Belo Horizonte: UFMG, 2010.

\_\_\_\_\_. **Opus Dei: arqueologia do ofício: Homo Sacer II, 5**. Tradução Daniel Arruda Nascimento. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013 (Estado de Sítio)

\_\_\_\_\_. **O que é contemporâneo? E outros ensaios**. Traduzido por Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

\_\_\_\_\_. **“O que é um dispositivo”**. *Revista de literatura outra travessia*, n°5, Ilha de Santa Catarina. Curso de pós-graduação em literatura –UFSC, 2005

\_\_\_\_\_. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha. Homo Sacer III**. Tradução Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008. (Estado de Sítio)

- \_\_\_\_\_. **O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: Homo Sacer II, 2.** Tradução Selvino. Assmann. 1 ed. São Paulo: São Paulo, 2011 (Estado de Sítio)
- \_\_\_\_\_. **O tempo que resta: Um comentário à Carta aos Romanos.** Tradução Davi Pessoa e Claudio Oliveira. – 1 ed. – Belo Horizonte: Autêntica editora, 2016.
- \_\_\_\_\_. **O usos dos corpos. Homo Sacer IV,2.** Tradução Selvino Assmann. – 1 ed. – São Paulo: Boitempo, 2017.
- \_\_\_\_\_. **Profanações.** Tradução Selvino Assmann. São Paulo: Biotempo, 2007 (Marxismo e Literatura)
- \_\_\_\_\_. **Stasis: La guerra civile come paradigma político – Homo sacer II, 2.** Bollatti Borighieri – Prima edizione febbraio 2015.
- ARALDI, Clademir Luís. **NILISMO, CRIAÇÃO, ANIQUILAMENTO Nietzsche e a filosofia dos extremos.** São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: UNIJUÍ, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche** cadernos Nietzsche 5, p. 75-94, 1998.
- ASSMANN, Salvino, BAZZANELLA, Sandro. **A máquina/dispositivo política: a biopolítica, o estado de exceção e a vida nua.** In: LOGHI, Armindo (org.) **Filosofia Política e transformação.** São Paulo: LiberArs, 2012.
- BAZZANELLA, Sandro Luiz. **A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben/ Sandro Luiz Bazzanella, Selvino Assmann.** – São Paulo, SP: LiberArs, 2013.
- BAZZANELLA, Sandro Luiz **A centralidade da vida em Nietzsche e Agamben frente a metafísica ocidental e a metafísica contemporânea [tese] / Paulo Roberto Sandrini ; orientador, Selvino José Assmann.** – Florianópolis, SC : 2010.
- BECKEMKAMP, Joãozinho. **Seis Modernos.** Pelotas: UFPEL, 2005.
- BENJAMIN, Walter. **O anjo da história;** organização e tradução de João Barrento. – 2. Ed. ; 1. Reimp. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
- CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben, uma arqueologia da potência.** Traduzido por Beatriz de Almeida. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2012. (Filô/Agamben, v.1)
- ESPINDOLA, Alexandra Filomena. **Vida em potência: Nietzsche e Agamben sob a ótica de Assmann e Bazzanella.** Crítica Cultural – Critic, Palhoça, SC, v. 9, n. 1, p. 163-168, jan./jun. 2014.
- FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

GOLDSCHMIDT, Victor. **Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos** : A religião de Platão. São Paulo : Difusão Européia do Livro, 1963. p.. 139-147.

JACQUES, Paul. **Le commentaire de Hugues de Digne sur la règle franciscaine**. In: *Revue d'histoire de l'Église de France*, tome 61, n°167, 1975. pp. 231-241.

MARTON, Scarlett: **Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Brasiliense, 1990

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. Traduzido por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. **Aurora**. Traduzido por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**; tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza – São Paulo: Companhia das letras 1992

\_\_\_\_\_. **Genealogia da Moral**. Traduzido por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

\_\_\_\_\_. **Humano demasiado humano**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

\_\_\_\_\_. **O ANTICRISTO – Maldição ao cristianismo. DITIRAMBOS DE DIONÍSIO**. tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza – São Paulo: Companhia das letras 1992

COHN, Norman **The Pursuit of the Millenium: Revolutionary millenarians and mystical anarchist of the middle ages**. Oxford University Press – 1970

RUBIRA, Luís. **Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores**. São Paulo: Discurso Editorial; Barcarolla, 2010. (Sendas & veredas)

\_\_\_\_\_. “**O Amor Fati em Nietzsche: Condição necessária para a transvaloração?**”. In: *Polymatheia– Revista de Filosofia*. Fortaleza, vol. IV, n° 6, 2008, p. 227-236.

SILVA, Priscila. **Dispositivo: um conceito, uma estratégia**. Revista Profanações Ano 1, n. 2, p. 144-158, jul./dez. 2014

VENEZIANI, di Marcello Collezione Saggi. **Amor fati**. Milão: Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., 2010

WOTLING, Patrick. **Le vocabulaire de Nietzsche**. Paris: Édition Ellipses, 2013, p. 11-