UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL DOUTORADO

MÁRCIA ROSANE JUNGES

A POTÊNCIA EM NIETZSCHE E AGAMBEN:
ABERTURAS DA POLÍTICA E CRÍTICAS À DEMOCRACIA LIBERAL

SÃO LEOPOLDO - PADOVA
2018

Márcia Rosane Junges

A POTÊNCIA EM NIETZSCHE E AGAMBEN:

ABERTURAS DA POLÍTICA E CRÍTICAS À DEMOCRACIA LIBERAL

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, em cotutela com o Dipartamento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata (FISPPA) da Università Degli Studi di Padova – UNIPD, Itália (Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior – PDSE - CAPES)

Orientador: Prof. Dr. Castor Bartolomé Ruiz

Co-orientador: Prof. Dr. Sandro Chignola

São Leopoldo - Padova

2018

J95p Junges, Márcia Rosane.
A potência em Nietzsche e Agamben: aberturas da política e críticas à democracia liberal / Márcia Rosane Junges. – 2018.
274 f. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2018.
"Orientador: Prof. Dr. Castor Bartolomé Ruiz ; co-orientador: Prof. Dr. Sandro Chignola."

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900 – Crítica e interpretação. 2. Agamben, Giorgio, 1942- -- Crítica e interpretação. 3. Ciência política – Filosofia. 4. Democracia – Filosofia. 5. Poder (Filosofia). I. Título.
CDU 1:32

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Bibliotecário: Flávio Nunes – CRB 10/1298)

MÁRCIA ROSANE JUNGES

A POTÊNCIA EM NIETZSCHE E AGAMBEN:

ABERTURAS DA POLÍTICA E CRÍTICAS À DEMOCRACIA LIBERAL

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, em cotutela com o Dipartamento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata (FISPPA) da Università Degli Studi di Padova – UNIPD, Itália (Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior – PDSE - CAPES)

Aprovado em (dia) (mês) (ano)

ALUNA

Márcia Rosane Junges

BANCA EXAMINADORA

Castor Marí Bartolomé Ruiz – Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Unisinos

---

Daniel Arruda Nascimento – Universidade Federal Fluminense - UFF

Sandro Chignola – Università degli Studi di Padova – UNIPD

Pierpaolo Cesaroni – Università degli Studi di Padova – UNIPD

Para Valentina e Beto

AGRADECIMENTOS

Cursar um doutorado em Filosofia transborda o viver acadêmico: pessoas dentro e fora da Universidade trilham essa trajetória conosco, nos inspiram e motivam a continuar. Por isso, agradeço a todos e todas que caminharam comigo.

Obrigada a Beto e Valentina, pelo amor, compreensão, apoio e alegria, esperando os seis meses pelo meu retorno do período do doutorado sanduíche; Pai Roque e Mãe Marie Helene, pelo amor e orientação de vida com suas sabedorias e lutas de torneiro mecânico e dona de casa, pelo cuidado e delicadeza; Piba e Schuster, pela leveza, carinho e por compartilharem o espírito irrequieto de ir sempre além; Tia Kiga (*in memoriam*) por sua simplicidade e doçura, que permanece pairando mesmo após sua partida; família Salamoni, pelos sentimentos e gestos ternos, especialmente à Luyza Salamoni pela dedicação e cuidados com Beto e Val enquanto morei em Padova.

Agradeço aos companheiros/amigos do Instituto Humanitas Unisinos – IHU pela trajetória de luta, aprendizados e saberes que trilhamos juntos por 13 anos: estarei sempre ligada aos ideiais em que acreditamos e difundimos; ao orientador Castor Bartolomé Ruiz, por sua dedicação, paciência e respeito, bem como pelas oportunidades de aprendizado; a José Roque Junges e Inácio Neutzling pelos conselhos, amizade e torcida, pelos abraços de conforto e pelas palavras de incentivo; aos companheiros/amigos de docência da UNISINOS: Laércio Pilz, Daniel Oliveira, Caio Coelho, Deise Szulczewski e Thiago Nilo, empenhados em compartilhar e construir saberes com nossas turmas de alunos, bem como a Cátia Venturella pela parceria acadêmica e de vida; aos professores Sandro Chignola, co-orientador em Padova, Álvaro Valls, Oswaldo Giacoia, Rodrigo Karmy, Andrea Cavaletti, Elettra Stimilli, Ernani Pinheiro Chaves e Adilson Feiler pelas valiosas colaborações à pesquisa; aos professores Alfredo Culleton e Luiz Rohden pelo incansável auxílio nos trâmites do acordo Padova-Unisinos; à CAPES pelo fomento através do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior – PDSE, sem o qual teria sido impossível realizar a experiência de vida e saberes que foi viver meio ano em Padova; aos companheiros/amigos do Grupo de Trabalho Filosofia Política Contemporânea da Anpof, especialmente Adriana Delbó, Adriano Correia, Daniel Nascimento, Maria Cristina Müller e Ricardo George de Araújo Silva; aos amigos

Clademir Araldi e Luís Rubira, do Grupo de Estudos Nietzsche – GEN; aos companheiros e amigos do grupo de estudos *Regolazione, Istituzione, Abitutide*, da Università degli Studi di Padova - UNIPD, bem como ao colegas e amigos do Grupo de Estudos Ética, Biopolítica e Alteridade, da Unisinos; aos queridos Éderson Locatelli, Gisele Ferrasso, Ana Carla Bringuente, Gelci e Jaqueline Zarpelon, Cláudio Souza, Sílvia Ferabolli e Raul, cujos bons sentimentos povoaram meus dias; amigos da Filosofia UNISINOS, inspiradores com suas pesquisas e pelas amizades que construímos: William Costa, com suas sugestões e dedicada revisão do texto, Eduardo Tergolina Teixeira, Érika Peixoto, Rúbia Vogt, André Olivier, Joel Decothè, Vivian Ritter, Maurício Fernandes, Renato Carvalho de Oliveira, César Meurer, Sérgio Fernando Correa, Rodrigo Soler, Carolina Molina, Viviane Braga, Jean Lafortune, Paulo Carbonari, Ésio Salvetti, Valdevir Both, Iltomar Siviero, Gabriel Ferreira e Luciane Silva pelo acompanhamento e ajuda ao longo do curso.

Gratidão aos amigos que a Itália me trouxe, na esperança por um reencontro em breve: Adriana Neves, Vitor Batista, André Ricardo Dias, Cassiane Silocchi, Sthéfanie Oliveira, Flávio Silveira, Pablo Bender, Vivan Almeida, Leonardo Koslowski, Júnior Almeida, Vinícius Duarte, Isadora Michel, Mareike Schröeter, Michaela Paruto, Pina Braile, Catherina, Giulia Valpione, Valentina Moro, Clara Mogno e Giovanni Bro Tregnago, extensiva a todos os companheiros do Collegio Don Nicola Mazza e da Residenza Feminile Isabela Scopolli.

Agradeço à Noeli Fernandes por nosso encontro inusitado e pela acolhida e andanças em Roma, e de modo especial à professora de italiano Michelli Almeida, pelas aulas inspiradoras.

Grazie a tutti! Vielen Danke! Quatro anos e meio. Uma *forma-de-vida*. Um “eu quis assim”.

RESUMO

O objeto central desta tese é a categoria de potência em Friedrich Nietzsche e Giorgio Agamben e como suas concepções resultam em críticas convergentes à democracia liberal e em possibilidades diversas acerca da política. Examinamos em que sentido a *vontade de potência* e a *potência-do-não* abrem espaço para repensarmos os limites da democracia representativa liberal a partir da *grande política* e da *política-que-vem*. Nossa hipótese é que há uma sintonia entre as críticas que realizam aos modelos políticos e às democracias liberais, ainda que a partir de perspectivas teóricas diferentes. Há um nexo orgânico entre as noções de potência e as visões da política, sendo que a perspectiva da política possível depende, em grande parte, da visão de potência que cada filósofo elaborou. Exploramos a hipótese de que essa diferença acerca da potência ilustra as diferentes posições em relação às possibilidades da democracia como regime de governo.

No caso de Nietzsche, a partir da potência da natureza, o filósofo conclui que a democracia é um regime que nega esse tipo de potência ao pretender uma isonomia dos sujeitos que não existe no mundo imanente. Contudo, pensamos que sua *transvaloração dos valores* oferece a possibilidade de uma revitalização política através da elevação da cultura e da *aristocracia do espírito*, assim como o perspectivismo vislumbra o *agon* como espaço para as disputas democráticas.

No caso de Agamben, ao pensar a potência aristotélica como *potência-do-não* enquanto possibilidade de ruptura, não recusa a hipótese da democracia como regime de autogestão coletiva dos sujeitos na *política-que-vem*. Contudo, acreditamos haver um tensionamento quando o pensador iguala a *política-que-vem* à *inoperosidade* e à *potência destituinte*, pois estas podem resultar, inclusive, em outras formas políticas que não sejam necessariamente soberano-democráticas ou representativas. As distintas concepções em relação à potência, bem como à democracia indicam seus limites e apontam para outras formas de política que estão abertas à experimentação e construção, que não necessariamente aquelas já conhecidas e lastreadas na soberania clássica.

Palavras-chave: Potência. Política. Democracia. Nietzsche. Agamben.

SINTESI

L'oggetto centrale di questa tesi è la categoria di potere in Friedrich Nietzsche e Giorgio Agamben e come le loro concezioni si traducono in critiche convergenti alla democrazia liberale e sulle diverse possibilità riguardo alla politica. Abbiamo esaminato il senso in cui la volontà di potenza e il potere del-non aprono lo spazio per farci ripensare ai limiti della democrazia rappresentativa liberale a partire dalla *grande politica* e dalla *politica-che-viene*. La nostra ipotesi è che ci sia un equilibrio tra le critiche che realizzano ai modelli politici ed alle democrazie liberali, anche se da diverse prospettive teoriche. Esiste un legame organico tra le nozioni di potere e le opinioni della politica, anche se la prospettiva di una possibile politica dipenda in gran parte dalla visione del potere che ogni filosofo ha disegnato. Abbiamo esplorato l'ipotesi che questa differenza riguardo al potere illustra le diverse posizioni in relazione alle possibilità della democrazia come regime di governo.

Nel caso di Nietzsche, dal potere della natura, il filosofo conclude che la democrazia è un regime che nega questo tipo di potere rivendicando un'isonomia di soggetti che non esiste nel mondo immanente. Tuttavia, riteniamo che la sua *trasvalutazione dei valori* offra la possibilità di una rivitalizzazione politica attraverso l'elevazione della cultura e l'aristocrazia dello spirito, così come il *prospettivismo* considera *l'agon* uno spazio per le dispute democratiche.

Nel caso di Agamben, quando si pensa al potere aristotelico come il *potenza-di-non* come possibilità di rottura, non nega l'ipotesi della democrazia come un regime di autogestione collettiva dei soggetti nella *politica-che-viene*. Tuttavia, crediamo che ci sia una tensione quando il pensatore equipara la *politica-che-viene* con la *inoperosità* e con la *potenza destituente*, dal momento che questi possono tra l'altro portare ad altre forme politiche che non sono necessariamente sovrane-democratiche o rappresentative. Le diverse concezioni riguardanti al potere e alla democrazia indicano i loro limiti e indicano altre forme di politica aperte alla sperimentazione e alla costruzione, non necessariamente quelle già note e sostenute dalla sovranità classica.

Parole chiave: Potenza. Politica. Democrazia. Nietzsche. Agamben.

ABSTRACT

The main work of this thesis is the category of potency in Friedrich Nietzsche and Giorgio Agamben and how these conceptions results in convergent critics to liberal democracy and various possibilities on politics. We examined in which way the "Will to Power" and "Potency-of-not" open space to rethink liberal representative democracy limits from the *great politics* and *coming-politics*. Our hypothesis is that is a gap between the critics they realized to political models and to liberal democracies, even though from diferent teorical perspectives. There is an organic link between the potency notions and political views, being that the policy perspective depends, in a large part, on potency vision that each philosopher elaborated. We explored the hypothesis that this difference about potency illustrates the different positions in relation to possibilities of democracy as a government regime.

In Nietzsche's case, from the "Potency of nature", the philosopher concludes that democracy is a regime that denies this kind of potency when pretends an isonomy of subjects that didn't exists on imanent world. However, we think his *transvaluation of values* offers the possibility of a political revitalization beyond a cultural elevation and the *aristocracy of spirit*, even so the *perspectivism* glimpses the agon as a space to democratic disputes.

In Agamben's case, when he thinks the aristotelic potency as *potency-of-not* as a possibility of rupture, it doesn't denies the hypothesis of democracy as a regime of collective self-management of people in *coming-politics*. However, we believe that is a tensioning when the thinker equals to *coming-politics* to *inoperosity* and to *destituint potency*, because these can result, including, in another political forms that aren't necesserely sovereign-democratical or representatives. The distinct conceptions in relation to potency and democracy indicates their limits and point to anther political forms which are opened to experimentation and construction, which are not necessarely that ones based on classic sovereignt.

Key words: Potency. Politics. Democracy. Nietzsche. Agamben.

“(...) creio que o grande, próspero e incontível, movimento *democrático* da Europa – aquilo que se denomina ‘progresso’ – e, do mesmo modo, já sua preparação e prenúncio moral, o Cristianismo, significam apenas a formidável, instintiva conjuração global do rebanho contra tudo o que é pastor, animal de rapina, ermitão e César, em benefício da conservação e elevação de todos os fracos, oprimidos, malogrados, medíocres, meio estropiados, como uma prolongada rebelião de escravos, consciente de si, contra toda espécie de senhor, finalmente até contra o conceito ‘senhor’, como uma guerra de vida e morte contra toda moral que emerge do seio de uma espécie superior de homem, mais forte como disse, senhorial (...)” (NIETZSCHE, Friedrich. 2 (13), KSA 12, p. 72-73).

“E não há Estado dito democrático que não esteja atualmente comprometido até o pescoço com essa fabricação maciça de miséria humana” (AGAMBEN, Giorgio. *Neste exílio. Diário italiano 1992-94*, in **Meios sem fim.** Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 120).

LISTA DE SIGLAS

1 Nietzsche

Nesta tese, a citação das obras de Nietzsche respeita a convenção proposta pela edição Colli/Montinari das obras completas do filósofo: COLLI, Giorgio; MONTINARI, Mazzino (Org.). *Nietzsche Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari in 15 Bänden.* Berlin: Walter de Gruyter, 1967-77 und 1988. Conforme abaixo designadas, as siglas em alemão são acompanhadas de siglas em português para facilitar a leitura das referências nos rodapés. No texto usaremos o nome completo da obra para facilitar a leitura. Da KSA 7 em diante, quando não houver traduções em língua portuguesa, utilizamos as obras diretamente no alemão[1] conforme as siglas propostas a seguir, exceto aos referirmos aos *Fragmentos póstumos* (2002a) e a *Friedrich Nietzsche. A "Grande política" – Fragmentos* (2002b), traduzidos e organizados por Oswaldo Giacoia Jr., e aos *Escritos sobre Política* em seus volumes I (2007a) e II (2007b), traduzidos e organizados por Noéli Correia de Melo Sobrinho.

Na citação, à esquerda, primeiro fazemos referência à edição da KSA e à sigla da obra em questão. Separada por ponto e vírgula, apresentamos a citação da edição em português. Para ambas as situações, o algarismo arábico indica o aforismo, seguido do volume da obra. No caso de *Para a genealogia da moral* e *A gaia ciência*, o algarismo romano anterior ao arábico remete à parte do livro; em *Crepúsculo dos ídolos* e *Ecce homo*, o algarismo arábico, que se segue ao título do capítulo, indica o aforismo, seguido do volume da obra. Os Fragmentos Póstumos são assim indicados: número da KSA, data ou a época na qual o fragmento foi escrito, número do fragmento e página. Após o ponto e vírgula é mencionada a versão em português, na mesma lógica da alemã.

KSA 1

GT/NT - *Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia) – 1872*

UB/CE - Unzeitgemässe Betrachtungen (*Considerações Extemporâneas*)

KSA1/FP KSA1 - Nachgelassene Schriften 1870-1873 (*Fragmentos Póstumos*)

---

[1] Assinalamos o produtivo período de estudos vivenciado em julho de 2017 na Herzogin Anna Amalia Bibliothek – HAAB, no Klassik Stiftung Weimar, Alemanha, onde tivemos acesso a toda bibliografia disponível acerca de Nietzsche. Além de conhecer novas pesquisas acerca do autor, foi possível realizar a digitalização de inúmeras obras que serviram para aprofundar os argumentos em estudo nesta tese, bem como nos inspiram para futuros projetos acadêmicos.

KSA 2

MA/HM I - Menschliches Allzumenschliches I (*Humano, demasiado humano*)

MA/HM II - Menschliches Allzumenschliches II (*Humano, demasiado humano*)

KSA 3

M/A – Morgenröthe (*Aurora*)

YM/IM - Idyllen aus Messina (*Idílio em Messina*)

FW/GC - Die fröliche Wissenschaft (*A gaia ciência*)

KSA 4

Z/Za - Also spracht Zarathustra (*Assim falou Zaratustra*)

KSA 5

JGB/BM - Jenseits von Gut und Böse (*Para além de bem e mal*)

GM/GM - Zur Genealogie der Moral (*Genealogia da moral*)

KSA 6

DF/CW - Der Fall Wagner (*O caso Wagner*)

GD/CI - Götzen-Dämmerung (*Crepúsculo dos ídolos*)

NS KSA6/FP KSA6 Nachgelassene Schriften (*Fragmentos póstumos*)

- AC/AC - Der Antichrist (*O anticristo*)
- EH/EH - Ecce homo (*Ecce homo*)
- DD/DD - Dionysos-Dithyramben (*Ditirambos de Dionísio*)
- NW/NW - Nietzsche contra Wagner (*Nietzsche contra Wagner*)

KSA 7

KSA 7 - Nachgelassene Fragmente (*Fragmentos póstumos*)

Herbst 1869 bis Ende 1874

KSA 8

KSA 8 - Nachgelassene Fragmente (*Fragmentos póstumos*)

Anfang 1875 bis Ende 1879

KSA 9

KSA 9 - Nachgelassene Fragmente (*Fragmentos póstumos*)

Anfang 1880 bis Sommer 1882

KSA 10

KSA 10 - Nachgelassene Fragmente. Juli 1882 bis Herbst 1885

1. Teil: Juli 1882 bis Winter 1883/84 (1-24)

KSA 11

KSA 11 - Nachgelassene Fragmente. Juli 1882 bis Herbst 1885

2. Teil: Frühjahr 1884 bis Herbst 1885 (25-45)

KSA 12

KSA 12 - Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 bis Anfang Januar 1889

1. Teil: Herbst 1885 bis Herbst 1887 (1-10)

KSA 13

KSA 13 - Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 bis Anfang Januar 1889

2. Teil: November 1887 bis Anfang Januar 1899 (11-25)

KSA 14

EG KSA 14 - Editorische Grundsätze der Kritischen Studienausgabe

UA KSA 14 - Übersicht der Ausgaben, erstdrucke und Manuskripte

KS KSA 14 - Kommentar zur Kritischen Studienausgabe

AZ KSA 14 - Abkürzungen und Zeichen

K KSA 14 - Kommentar zu Band 1-13

KSA 15

CL KSA 15 - Chronik zu Nietzsches Leben

BC KSA 15 - Bibliographie zur Chronik

KK KSA 15 - Konkordanz zur Kritischen Gesamtausgabe

VG KSA 15 - Verzeichnis der Gedichtüberschriften und – änfange

Gesamtregister

2 Agamben

Propomos as siglas abaixo para designar nas notas de rodapé as obras que utilizamos de Giorgio Agamben em língua portuguesa e italiana. Desenvolvemos um sistema semelhante ao usado na bibliografia de Nietzsche, reportando-nos ao original nas notas de rodapé a fim de mantermos fidelidade às ideias do autor, dentro do contexto em que foram analisadas. No caso das obras *Karman e Creazione e anarchia* usamos somente o original e assumimos a responsabilidade pela tradução e compreensão de suas passagens mencionadas, posto que por terem sido publicadas em 2017 ainda não estão vertidas ao português. No período de estudos do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior - PDSE Capes, de março a setembro de 2017, em cotutela na Università Degli Studi Di Padova – UNIPD[2], em Padova, na Itália, sob a co-orientação do Prof. Dr. Sandro Chignola, intensificamos a leitura às obras de Agamben no original. Em todo caso, as obras *Meios sem fim, Bartleby, Nudez, Comunidade que vem* e *Profanações* foram lidas somente em português e a versão utilizada neste trabalho se reporta a essas traduções correspondentes, sem mencionar o original nas notas de rodapé.

Quando cotejamos as citações de Agamben com o italiano, o sistema utilizado opera com a seguinte lógica: à esquerda citamos o original, com a sigla da obra no idioma italiano, ano de publicação e página. Após o ponto e vírgula oferecemos a sigla da obra em sua tradução à língua portuguesa, informando a sigla, ano e página.

A/A - O aberto

AS/AS – Autoritratto nello studio

AP/AP - Altíssima pobreza: regras monásticas e *forma-de-vida*. Homo Sacer IV, 1

B/B - Bartleby, ou da contingência

CA/CA – Creazione e anarchia

CC/CC – Che cos'è il contemporaneo?

CD/CD – Che cos'è um dispositivo?

CG - Il cinema di Guy Debord

CV/CV - A comunidade que vem

[2] A UNIPD é uma das instituições que compõe o Centro Interuniversitario *"Colli-Montinari" di studi su Nietzsche e la cultura europea del XIX secolo*, junto das universidades de Pisa, Bologna e Salento.

ED/SD - In che stato è la democrazia?

EE/EE - Estado de exceção. Homo Sacer II

E/S – Estâncias. A palavra e o fantasma na cultura ocidental

FR/FR - O fogo e o relato. Ensaios sobre criação, escrita, arte e livros

IH/IH - Infância e história. Destruição da experiência e origem da história

K/K – Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto

LC/HC – O homem sem conteúdo

LM/LM – A linguagem e a morte

MF/MF - Meios sem fim. Notas sobre a política

N/N - Nudez

OD/OD - Opus dei: arqueologia do ofício. Homo Sacer II, 5

PD/PD – Pulcinella ovvero Divertimento per li regazzi

PE/PE - Política del exilio

PG/PJ - Pilatos e Jesus

P/P - Profanações

PP/PP - A potência do pensamento

PS/PS – O poder soberano e a vida nua. Homo Sacer I

TR/TR - El tiempo que resta

RA/RA - O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha. Homo Sacer III

RG/RG - O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo. Homo Sacer II, 2

SL/SL - O sacramento da linguagem. Arqueologia do juramento. Homo Sacer II, 3

SR/SR - Signatura Rerum

S/S – Stasis. Homo Sacer II, 2

UC/UC - O uso dos corpos. Homo Sacer IV, 2

SUMÁRIO

LISTA DE SIGLAS..... 13
1. NIETZSCHE..... **13**
2. AGAMBEN..... **15**
INTRODUÇÃO..... 18
1 NIETZSCHE E A CRÍTICA À DEMOCRACIA LIBERAL DO SÉCULO XIX.. 33
1.1 O ACHATAMENTO IGUALITARISTA DA DEMOCRACIA..... 33
1.2 NIILISMO E DEMOCRACIA..... 39
1.3 A NEGAÇÃO DA POTÊNCIA DA VIDA PELA PEQUENA POLÍTICA E A DEMOCRACIA IGUALITARISTA..... 51
2 AGAMBEN E A CRÍTICA À DEMOCRACIA LIBERAL DOS SÉCULOS XX E XXI..... 64
2.1 OIKONOMIA, VIDA ADMINISTRADA E DERIVA DEMOCRÁTICA..... 64
2.1.1 Providência estoica, providência cristã e *oikonomia*..... 68
2.1.2 Soberania e *oikonomia*..... 79
2.2 DEMOCRACIA PURA OU ACLAMATÓRIA..... 84
2.2.1 Angelologia..... 84
2.2.2 Poder, glória e espetáculo..... 89
2.3 A DEMOCRACIA DE MASSAS EM AGAMBEN..... 103
3 *VONTADE DE POTÊNCIA* E *POTÊNCIA-DO-NÃO*..... 112
3.1 O NIETZSCHE DE AGAMBEN..... 117
3.2 VONTADE DE POTÊNCIA E GRANDE POLÍTICA..... 149
3.3 A POTÊNCIA-DO-NÃO, A FORMA-DE-VIDA E A POLÍTICA-QUE-VEM.... 152
3.4 O TEMPO MESSIÂNICO E A IRRUPÇÃO DA POTÊNCIA-DO-NÃO..... 179
4 A GRANDE POLÍTICA E A POLÍTICA-QUE-VEM: A DEMOCRACIA (IM) POSSÍVEL..... 188
4.1 Anticristo e *katargein*: anomia e inoperosidade..... **188**
4.1.1 O Anticristo nietzschiano e a maldição da anomia..... 189
4.1.2 O *katargein* paulino e a inoperosidade agambeniana..... 195
4.2 *Profanação* e *transvaloração dos valores*, possibilidades da potência **200**
4.2.1 Os sentidos da política em Agamben..... 212
CONCLUSÃO..... 237
REFERÊNCIAS..... 254

INTRODUÇÃO

A partir de perspectivas e lugares teóricos distintos, Nietzsche e Agamben traçam críticas à política e à democracia liberal que devem ser analisadas a fim de compreendermos a política em nosso tempo. Suas filosofias nos desafiam a repensarmos o protagonismo do sujeito político, que se entende livre porque vota e escolhe seus candidatos através de processos eleitorais que em praticamente tudo remontam a manifestações de glória revestidas com roupagens seculares de espetáculo [3]. Contudo, como é possível falar em liberdade e participação democrática se a política se encontra diminuída e capturada pelo dispositivo[4] da

[3] Nesta pesquisa nos referimos à terminologia espetáculo na perspectiva desenvolvida por Guy Debord, autor central nos escritos de Agamben para compreender o nexo entre poder, glória e espetáculo, temática que abordaremos em detalhes no item 2.2.2. Em *A sociedade do espetáculo* é sinalizada a origem desse fenômeno, isto é, a economia tornada abundante e forma de soberania irresponsável: "a vida das sociedades nas quais reinam as modernas condições de produção se apresenta como uma imensa acumulação de espetáculos. Tudo que era vivido diretamente tornou-se uma representação" (DEBORD, 1997, p. 13), e o espetáculo encarnou o caráter de "relação social entre pessoas, mediada por imagens" (DEBORD, 1997, p. 14), "*modelo* atual da vida dominante na sociedade" (DEBORD, 1997, p. 14) que se retroalimenta e cujo objetivo é ele mesmo (DEBORD, 1997, p. 17). Há uma deriva do *ter* ao *ser* e, por fim, ao *parecer* (DEBORD, 1997, p. 18), fomentando a alienação (DEBORD, 1997, p. 24) e uma "ditadura efetiva da ilusão" (DEBORD, 1997, 137). O mundo se converte em mercadoria e a mercadoria se disfarça de mundo: o espetáculo se torna o modo de ser dos sujeitos e suas sociedades e transfigura o próprio tempo. O "Espírito" da História é o espetáculo, representação que se esfacela diariamente e tem como lastros fundamentais o terrorismo e a televisão, a legitimar aquilo que em poucas horas já perdeu seu valor. Um clamor popular recorrente pelo retorno às "tradições" e em defesa dos interesses econômicos tem o apoio da mídia de massas em sua vertente abertamente conservadora, o que faz com que o fascismo e outros totalitarismos sejam uma ameaça constante dentro das democracias, como Agamben advertiu e como apontava Debord nos *Comentários sobre a sociedade do espetáculo*: uma das formas do poder espetacular era aquela de tipo concentrado, que "ao destacar a ideologia concentrada em torno de uma personalidade ditatorial, havia acompanhado a contrarrevolução totalitária, fosse nazista ou stalinista" (DEBORD, 1997, p. 172). Hitler e Mussolini, por exemplo, ascenderam ao poder mediante a operação de mecanismos democráticos e conduziram seus regimes de exceção dentro da lei, com o respaldo de aparelhos burocráticos e publicitários centrais no convencimento da população e na despersonalização daqueles que eram perseguidos enquanto "populações perigosas". E "foi assim que, na Itália, o Serviço de Informações Militares (SIM) do regime fascista, tão famoso por suas sabotagens e assassinatos no estrangeiro, tornou-se o Serviço de Informações da Defesa (SID), sob o regime democrata-cristão" (DEBORD, 1997, 154). O outro tipo de poder espetacular é aquele difuso, de "americanização do mundo" (DEBORD, 1997, p. 172) através do consumo exacerbado, e uma terceira forma se cristaliza no "*espetáculo integrado*, que doravante tende a se impor mundialmente" (DEBORD, 1997, p. 172). A obra *Meios sem fim* foi dedicada à memória de Guy Debord, e nela está publicado o ensaio *Glosas à margem dos Comentários sobre a sociedade do espetáculo.*

[4] O desenvolvimento do conceito de dispositivo em Agamben surge influenciado por Michel Foucault, autor que a partir dos anos 1990 assume centralidade destacada em seus escritos (AGAMBEN, 2013, p. 27). Em 2006 na conferência *Che cos'è un dispositivo?,* posteriormente publicada junto de outros ensaios, Agamben aponta que não há uma definição completa da terminologia nos escritos foucaultianos (CHIGNOLA, 2014, p. 4). A raiz do dispositivo foucaultiano seria a palavra *Ersatz* empregada por Jean Hyppolite, que "usa o termo positividade, retomando-o do jovem Hegel" (CHIGNOLA, 2014, p. 4). Dessa forma, o termo dispositivo assumiria o lugar antes destinado à "positividade" (CHIGNOLA, 2014, p. 5) e passa a ser utilizado por Foucault como espécie de *posicionamento* (CHIGNOLA, 2014, p. 10 – grifo nosso), "o modo pelo qual se realiza a multiplicidade segundo a singularidade que é uma sua característica e que a distingue e outros processos em outros dispositivos" (CHIGNOLA, 2014, p. 10). Em *Che cos'è un dispositivo?* Agamben retoma a temática sob a perspectiva deleuziana, mas também foucaultiana e especifica que há uma relação intrínseca entre dispositivo e biopolítica. Chignola pontua que a proposta de Feuerbach determina "um dos pilares metodológicos de Agamben" (CHIGNOLA, 2014, p. 12), uma vez que "convida a identificar nos textos e nos contextos utilizados por um autor, para descobrir os elementos de interesse, o ponto no qual se anuncia o que ele chama de 'Entwicklungsfähigkeit', uma potência em desenvolvimento" (CHIGNOLA, 2014, p. 12). Os caminhos de Foucault e Agamben se distanciam no uso da terminologia dispositivo quando o italiano "coloca a existência de dois grandes grupos ou classes que dividem o existente: de um lado os seres humanos, do outro, os dispositivos 'onde são capturados constantemente' (D, 21)" (CHIGNOLA, 2014, p. 13). Isso torna toda e qualquer coisa um dispositivo que termina por capturar e subjetivar o vivente em termos e passivização e sujeição radicais (CHIGNOLA, 2014, p. 14), como Chignola acentua criticamente: isso inclui "também a escrita, a filosofia, o charuto toscano que eu fumo, os telefones celulares e até mesmo a linguagem *tout court*" (CHIGNOLA, 2014, p. 13). A dessubjetivação radical e a vida nua são produzidas pela confluência entre a máquina biopolítica, a língua e os dispositivos (CHIGNOLA, 2014, p. 16), e a profanação seria a forma de desarticulá-las enquanto "contradispositivo que restitui ao uso comum aquilo que o sacrifício tinha separado e dividido" (AGAMBEN, 2013, p. 45). Como esclarece Castro, a terminologia *máquina* pode ser compreendida como um dos sentidos de dispositivo (CASTRO, 2012, p. 104), isto é, uma articulação de dispositivos que produz gestos, condutas e discursos e funciona

economia, e se, mais do que nunca, política significa *biopolítica*[5]? Se a política se transformou em mera gestão de necessidades, é possível pensar em uma outra política ou outra forma-de-política? Qual é a relação que existe entre as perspectivas da potência e as concepções da política em cada um dos autores? Qual é a efetividade de uma democracia representativa que se tornou subordinada ao poder econômico, com as oscilações da bolsa de valores, da espetacularização midiática e do *estado de exceção*[6]? Quais são os limites de um sistema, cujos políticos eleitos democraticamente, aponta para o esgotamento do modelo representativo? Nesse horizonte de inquietações analisamos os aspectos políticos das obras de ambos os pensadores, tendo como lastro o conceito de *potência*, que surge como seu fio condutor e articulador. No caso do pensador alemão, temos em vista a ideia de *vontade de potência*[7], uma potência biológica que coloca a vida como valor supremo

---

de modo bipolar, operando em polos opostos, porém complementares, criando zonas de *indiscernibilidade,* em um borramento de fronteiras a partir do qual é quase impossível apontar seu começo e fim. "Assim, por exemplo, a máquina jurídico-política do Ocidente produz essas zonas onde não se pode distinguir entre o animal e o humano: os *campos*. Por último, o centro dessas máquinas está vazio" (CHIGNOLA, 2014, p. 105), não havendo uma realidade substancial que faz as engrenagens girarem. Essa vacuidade é que confere eficácia às máquinas agambenianas, estruturalmente niilistas e que se retroalimentam de processos despersonalizados e automáticos. No caso de *O Reino e a Glória* a estrutura do trono vazio apresenta justamente essa falta de substância da maquinaria governamental da política ocidental, preenchida pela glória.

[5] Temos em vista a compreensão agambeniana sobre a biopolítica tributária de Michel Foucault, que, entretanto, toma outra perspectiva quando Agamben adverte que a gênese desta já se encontra no pensamento grego antigo, na migração do paradigma da *oikos* para a *polis*, com a *zoè* ocupando lugar central no interesse da política. Uma das preocupações que Agamben enfrenta ao longo de seus escritos é justamente a deriva da vida nua, da *zoè,* para o centro de interesses da política soberana: a biopolítica que se descortina no campo como paradigma da política e da exceção modernas. No *Homo sacer* seu intento é compreender o deslocamento da política, porquanto em seu lugar originário foi inserida a vida nua em um *ex-ceptio,* isto é, uma exceção na qual é incluída. Por si só a vida é impolítica, adverte Agamben, e é politizada através da exceção que o Ocidente opera através da política do ordenamento jurídico-administrativo. Recuperando Loraux, mas indo por outra direção, Agamben localiza a *stasis,* isto é, a guerra civil, no umbral da despolitização como "solidariedade familiar" (AGAMBEN, 2015e), expressa pela *atimia* grega, dispositivo jurídico político similar ao *homo sacer* romano. Na entrevista *Biopolítica menor* (2017d), Agamben responde à questão da existência de um paradigma biopolítico desse tipo, dizendo que o Estado é uma máquina de dessubjetivar, e que os novos conflitos se dão no terreno da *zoè,* da vida biológica.

[6] O estado de exceção (*Ausnahmezustand, Notstand,* a doutrina jurídico-política alemã) é uma das formulações mais conhecidas reapropriadas por Agamben em seu projeto *Homo sacer,* influenciado de modo inequívoco por Walter Benjamin, que na tese VIII das *Teses sobre o conceito de História* enuncia que para os oprimidos o estado de exceção é a norma: "A tradição dos oprimidos nos ensina que o 'Estado de Exceção', no qual nós vivemos, é a regra. Precisamos atingir um conceito de história que corresponda a isto. Então teremos diante de nós como nossa tarefa provocar o efetivo Estado de Exceção; e deste modo melhorar a nossa posição na luta contra o fascismo" (BENJAMIN, 1974a: 697). Trata-se de uma figura jurídica do Estado de direito que opera no limiar entre a ordem e o direito, paradoxal porquanto ao aplicar a lei a desaplica, uma vez que é uma medida excepcional sobre a vida humana e procura tornar legal aquilo que não pode sê-lo, isto é, configura-se em uma inclusão excludente. Nesse sentido, o estado de exceção decretado pelo poder soberano "tenta legitimar aquilo que não tem legitimidade jurídica, ou seja, a exceção, e como consequência a arbitrariedade de quem decide a exceção" (RUIZ, 2011c, p. 40). Para Agamben, o estado de exceção é uma estrutura de poder paradoxal e ambígua, pois é um dispositivo que captura a vida humana e a torna concomitantemente um mero ser vivente, vida nua, *homo sacer,* utilizado como instrumento extraordinário de polícia e se convertendo no paradigma de governo das democracias contemporâneas. Nos regimes absolutistas não havia necessidade de se aplicar o estado de exceção, porquanto a exceção era o paradigma de governo abertamente; o Estado de direito surge para coibir a proliferação da exceção e institui a lei positiva a ser cumprida e garantida. Porém, Agamben acredita que a vontade soberana segue operando como uma potência de Estado que é convocada quando oportuna a fim de governar a vida humana (RUIZ, 2011c, p. 41), técnica biopolítica de controle das populações perigosas e que se apresenta cada dia mais como o paradigma de governo da política contemporânea. Em regimes ditatoriais a exceção é convertida em norma e usada como técnica de governo para restituir a ordem que, muitas vezes, é invocada para defender interesses corporativos (RUIZ, 2011c, p. 40). Há uma implicação cada vez mais clara da vida humana como objeto de governo, ou seja, vivemos um tempo em que a política é biopolítica até o seu cerne.

[7] Em língua portuguesa a expressão *Wille zur Macht* é traduzida de dois modos fundamentais: como vontade de *poder* e *vontade de potência*. Entretanto, não se tratam de terminologias equivalentes. Empregamos a segunda opção, em sintonia com a tradução realizada por Rubens Rodrigues Torres Filho na clássica edição *Nietzsche. Obras incompletas* (2ª ed. São Paulo: Coleção Os pensadores, 1978). Neste caso, precisamos deixar claro que *potência* não denota o sentido aristotélico, como ocorre em Agamben. Por outro lado, a escolha por não traduzir *Macht* por *poder* ajuda afastar a perspectiva de compreensão do termo em um aspecto político reducionista e simplificador, como ocorreu ao longo da recepção nietzschiana dentro e fora do Brasil. Se vertermos *Wille* por *disposição*, como pontua Scarlett Marton em *A terceira margem da interpretação,* na abertura de

e justificação inesgotável, como critério último e mais elevado, operando inclusive a nível molecular e, portanto, fora do escopo do arbítrio humano. Potência, em Nietzsche, não diz respeito à volição ou ao arbítrio. Trata-se da potência fisiológica, orgânica, de autoafirmação da vida. Essas ideias têm raízes em diversos pensadores da biologia do século XIX, os quais Nietzsche leu com interesse, como Wilhelm Roux, Jean Martin Charcot, Gustav Theodor Fechner, Hermann von Helmholtz, Wilhelm Wundt, entre outros[8]. A *grande política*[9] nietzschiana é aquela que irá tornar a fisiologia[10] senhora de todas as outras questões, e não contém em si uma prerrogativa política no sentido clássico do termo. Por outro lado, a potência da *transvaloração dos valores*[11]contém a possibilidade de inovar os sentidos já dados,

---

A doutrina da vontade de poder em Nietzsche (MÜLLER-LAUTER, 1997, 10-11), podemos entender *Macht* em conexão ao verbo *Machen* como fazer, produzir, criar. Assim chega-se ao entendimento de *vontade de potência* como força plástica e criadora, que nos parece ser aquilo que Nietzsche vislumbrava com sua doutrina, tida como uma das pilastras filosóficas de sua obra. Marton pontua que essa concepção pode ser encontrada, sobretudo, nos fragmentos póstumos entre 1882 e 1889.

[8] Sobre a influência dos autores mencionados, é de suma importância o artigo de Wilson Frezzatti Jr. intitulado *Haeckel e Nietzsche: aspectos da crítica ao mecanicismo no século XIX* (2003), onde é analisada em detalhes a mecânica de desenvolvimento de Roux, bem como o estudo de Charles Andler (2016), no qual explora os elementos de ciência e história nos quais Nietzsche estava interessado, dentre os quais Roger Boscovich, William Thomson (FREZZATTI JR., 2003, p. 614), assim como Roux (FREZZATTI JR., 2003, p. 620) e Rolph (FREZZATTI JR., 2003, p. 623) e uma corrente de psicologia francesa na qual se destacavam Théodule Ribot e Alfred Espinas (FREZZATTI JR., 2003, p. 627-633).

[9] A grande política é um contramovimento, um contradiscurso nietzschiano à pequena política expressa pela democracia de rebanho niveladora e ressentida, herança secularizada do cristianismo em termos políticos. Engendrada pela transvaloração dos valores, a grande política expressa não um programa político, mas uma elevação cultural que irá mudar a direção do ressentimento como um dos sintomas do niilismo europeu, e tem como seus pilares "a fisiologia, a hierarquia e a criação para a elevação da humanidade" (RUBIRA, 2016, p. 247, in MARTON, 2016). Trata-se de um novo horizonte teórico (OTTMANN, 2014, p. 252 in NIEMEYER, 2014) que sai da *apolitia* para uma doutrina de domínio. Como afirma Brobjer (2008), a grande política traz consigo uma revitalização do espírito e outro parâmetro valorativo, propondo a concepção de uma aristocracia espiritual para uma vida mais elevada, bem como a vontade de "tornar a fisiologia senhora sobre todas as outras perguntas" (*KSA 13,* Dezember 1888 – Anfang Januar 1889 25 (1), p. 639; *GP*, 2002, 25 (1), Dezembro de 1888 - Início de 1889, p. 53) temática que também precisa ser considerada em termos de problematização que oferece quando refletida em contraposição à proposta da própria transvaloração dos valores. Enquanto terminologia filosófica, a grande política surge em *MM/HDH* no contexto da crítica aos nacionalismos e unificação da Europa (RUBIRA, 2016, p. 247-248, in MARTON, 2016), enquanto é mencionada de forma "esparsa" através dos escritos (SCHMID, 2014, p. 251, in NIEMEYER, 2014). Contudo, a partir do começo de setembro de 1888 a grande política possui uma abordagem crucial em relação da tarefa da transvaloração dos valores (RUBIRA, 2016, p. 248, in MARTON, 2016). O tipo humano capaz de levar a termo a grande política é o além-do-homem, aquele que se autossupera e transborda, para além dos mecanismos de ressentimento e vingança do último-homem aglomerado em torno das representações democráticas do *Novecento*. Pensamos que a grande política é uma ruptura radical não em termos de uma ação política em termos clássicos, mas de uma expressão cultural que origina novas formas de vida em transbordamento, rompendo com a tradição judaico-cristã e com um conteúdo que Nietzsche não explicita (SCHMID, 2014, p. 251, in NIEMEYER, 2014). Nesta pesquisa analisaremos a grande política nos capítulos *1. Nietzsche e a crítica à democracia liberal do século XIX* e *3.2 Vontade de potência e grande política*.

[10] É preciso atentar às modificações que ocorrem no conceito de fisiologia no pensamento nietzschiano, para que não se tome o termo a partir de um significado unívoco ao longo de sua obra. Como aponta Ramacciotti (2012), "na obra da maturidade, a fisiologia opera como fio condutor da teoria nietzschiana da interpretação, sobretudo, de sua psicologia da cultura moderna". Em nossa pesquisa é esse o período que julgamos ser o mais ilustrativo das implicações políticas que a concepção fisiológica da potência irá assumir. Ernani Chaves (2007) igualmente alerta para a pluralidade de usos do termo fisiologia, baseado nos escritos de Helmut Pfotenhauer, Wolfgang Muller-Lauter e Patrick Wotling. Em Muller-Lauter há, pelo menos, três sentidos para fisiologia: "o primeiro é aquele utilizado pelas ciências da época, com o qual Nietzsche estava familiarizado por meio de suas inúmeras leituras sobre o assunto; o segundo, onde o fisiológico é "o que determina de modo somático (e por isso fundamental) os homens"; o terceiro, mais propriamente filosófico, reúne fisiologia e interpretação, na medida em que os processos fisiológicos são considerados como a "luta dos quanta de potência que 'interpretam'" (MÜLLER-LAUTER, 1999, p.21-22)" (in CHAVES, 2007). Em outro aspecto, Wotling adverte que o uso metafórico, oriundo da literatura, é aquele predominante quando Nietzsche se refere à fisiologia, e Bárbara Stiegler "considera que as reticências dos comentadores em levar a sério os elementos biológicos do pensamento de Nietzsche, preferindo considerá-los como "metáforas", reporte-se ao envolvimento histórico do pensamento de Nietzsche com o 'biologismo' da ideologia nazista" (CHAVES, 2007).

[11] Como pontua Piazzesi, a *transvaloração dos valores* é um "filosofema importantissimo nel pensiero di Nietzsche a partir almeno da 1885-86, è prima di tutto un rovesciamento trasformativo di tutte le formule, le propozizioni e giudizi che constituiscono la nostra *forma mentis*" (PIAZZESI, 2016, p. 227). O termo pressupõe não apenas uma acepção afirmativa, como aquela apresentada em *Assim falou Zaratustra,* mas também a tarefa negativa, inserida em seus últimos escritos, e "é a tarefa central da filosofia de Nietzsche" (RUBIRA, 2016, p. 401, in MARTON, 2016), conforme detalhamos na p. 36 desta pesquisa. A transvaloração dos valores é a inversão daquela moral cristã que Nietzsche aponta como fundante do niilismo

revitalizando-os a partir de uma outra compreensão política, que rompe com o modelo degenerado de representação esvaziado no nivelamento e na mediocridade de uma democracia de rebanho, ressentida, vingativa e ciosa por benesses naquelas disputas partidárias que Nietzsche tanto deplorava por sua baixeza e distorção. A *transvaloração* é o contramovimento capaz de engendrar a *grande política*, ainda que não se configure em um evento magistral e inaugural, senão em transvalorações que se dão na facticidade e na imanência da existência, e ainda que a política não seja a preocupação central[12] do filósofo, pelo contrário: a cultura como horizonte primevo e mais elevado, concretizada pelo além-do-homem[13] é o que purgaria a decadência à qual a sociedade do *Novecento* estava mergulhada. Dito de modo sucinto: a *grande política* nietzschiana é a resposta cultural a um movimento político democrático de decadência e apequenamento, cujo ápice é o niilismo e a pilastra central é a moral judaico-cristã. Em todo caso, refletimos acerca da hipótese de um tensionamento da *vontade de potência*, que opera em nível fisiológico, e a *transvaloração dos valores*, que ocorre como potencialidade de revitalizar um sistema político em degenerescência. Não é nosso intuito resolver essa aparente tensão, senão apontá-la para que esteja presente dentro do diagnóstico que a filosofia nietzschiana traça sobre a decadência política e as (im) possibilidades que surgem para a política e a democracia liberal. Como a *vontade de potência* em Nietzsche é naturalizada, há uma tendência para que a política siga essa mesma linha, tomando rumos hierarquizados e com pouco espaço para a democracia na potência da natureza. Em todo caso, isso não invalida as possibilidades oriundas da *transvaloração dos valores* e de uma política que rompa com a degenerescência apontada por Nietzsche, ainda que a democracia não seja aquilo que almeja e nem mesmo a política seja o horizonte de preocupações nos quais o filósofo delineia seus escritos e argumentações centrais.

---

ocidental, e que precisa ser superada e revista para que haja espaço para o surgimento do além-do-homem e uma cultura revitalizada e pujante.

[12] Em sua argumentação Paul van Tongenren compreende Nietzsche como um pensador "supra-político" (über-politischer), em contraposição à classificação realizada por Daniel Conway, que o classifica como um "pensador político". Tongenren menciona que quando Nietzsche faz 170 referências ao termo "democracia", sua maior parte deve ser situada dentro de uma perspectiva de um sintoma de um movimento cultural mais amplo na Europa, e não em termos estritamente políticos ao modo da filosofia política clássica (van TONGEREN, 2008, p. 70). Brobjer (2008, p. 209) se reporta a três aspectos a serem considerados acerca da política em Nietzsche: 1) apolítico em função da falta de interesse em relação a essa temática; 2) supra-político porque se propunha a ir "além da política"; 3) antipolítico por compreender a política em contraposição à cultura e à filosofia.

[13] Nesse contexto, é preciso atentar para a hipótese de pesquisa de Clademir Araldi em *Niilismo, criação, aniquilamento. Nietzsche e a filosofia dos extremos,* na qual aponta a existência de três tipos de homem no pensamento nietzschiano: o artista trágico, o espírito livre e o além-do-homem, "construídos para dar conta da questão do niilismo: neles e por meio deles ser-nos-à possível mergulhar nos abismos, mover-nos nas planícies e ascender aos cumes da filosofia nietzschiana. Nesse sentido, pretendemos mostrar que mediante esses três tipos é possível abranger a questão do niilismo, em sua relação com os temas fundamentais de sua filosofia" (ARALDI, 2004, P. 34). Acreditamos que a figura do alé-do-homem personifica aquele capaz de superar o niilismo e tornar a cultura o lastro central da sociedade.

No caso de Agamben, a *potência-do-não*[14] é pensada a partir do conceito aristotélico de potência, entendendo que o ser humano é o único capaz de poder sobre sua própria impotência, estabelecendo linhas de fuga e resistência que gerem novas formas-de-vida[15] e uma *política-que-vem*[16]. O conceito de *potência-do-não* precisa ser compreendido em relacionalidade com a categoria de *profanação*[17],

---

[14] A potência-do-não é um dos conceitos centrais na obra agambeniana, formulado como um amadurecimento da problemática da potência, que perpassa seus escritos desde os anos 1970. Para Edgardo Castro (2012, p. 10) a temática aristotélica da potência seria o fio condutor da filosofia de Agamben, como fica evidenciado, entre outros escritos, em *Potência do Pensamento, Bartebly,* mas já desde *O homem sem conteúdo* e *Signatura Rerum.* Agamben recupera a filosofia aristotélica para diferenciar potência (*dynamis*) como possibilidade, de ato (*energeia*), e reivindica que a potência não se esgota ou anula no ato, mas se conserva no ato e no pensamento e não requer uma concretização efetiva, porquanto a inoperosidade é potência-do-não e uma forma de desativar, em coincidência com a uma *forma-de-vida*. "Ter uma potência, ter uma faculdade, significa ter uma privação. Por isso, a sensação não se sente a si mesma, como o combustível não queima por si. A potência é, portanto, a *hexis* de uma *steresis*" (AGAMBEN, 2015a, p. 245). Essa *hexis* é, portanto, aquela possibilidade que o ser humano tem enquanto aberto à contingência e não inscrito em um determinismo biológico que o obrigue a um determinado fim. Ao passo que uma ave só pode construir seu ninho de certa forma, de acordo com o que está inscrito em sua constituição de espécie, o ser humano pode construir sua casa desta ou daquela maneira, mas pode também *não fazê-lo,* uma vez que tem a faculdade de poder a própria impotência. Ao retomar o conceito de potência-do-não aristotélico Agamben recupera essa herança filosófica que abre linhas de fuga e ruptura para desativar as programações biopolíticas às quais o Ocidente está submetido, e assim seu posicionamento ontológico terá notáveis implicações políticas. Pensemos, por exemplo, que a relação entre potência e ato deve ser transposta para o poder constituinte e o poder constituído: "A relação do poder constituinte com o poder constituído é como a relação da potência com o ato. E, por isso, a ideia de um poder constituinte que não se dilua por completo no poder constituído é equivalente à ideia de uma potência que não esgota todo seu poder na passagem ao ato" (CASTRO, 2012, p. 63), o que Aristóteles nomeia de potência de não, ou ainda, *adynamía*. A temática da potência-do-não será explorada nesta pesquisa no item *3.3 A potência-do-não e a política-que-vem*.

[15] A *forma-de-vida* expressa aquela vida que jamais pode ser separada de sua forma. Agamben menciona a vida que dá a si própria a sua regra, e não simplesmente aceita-a como um elemento exterior imposto como ocorre em nossas sociedades: é a insurgência que brota na imanência e que rompe com o imperativo da biopolítica de redução a uma mera vida nua, incapaz de interpor resistências. *Forma-de-vida* para Agamben é pensar para além de uma submissão ao poder soberano e fazer experiências que articulam a linguagem, a potência e o pensamento, vivendo *como se não (hōs mē)* estivesse preso a este tempo e aos dispositivos jurídicos da soberania, sem um *telos* específico e sempre aberto à possibilidade, capaz de se contemplar e *viver* sem se reduzir a um *fazer* que a legitime. Aqui o *como* recebe um estatuto fundamental, uma vez que o problema decisivo não é *o que sou,* mas *como sou o que sou* (AGAMBEN, 2014b); uma *forma-de-vida* é inoperosa uma vez que, para *ser* não precisa coincidir com um agir, senão com uma potência que não se esgota em um ato*:* "Não se trata de pensar uma forma de vida melhor ou mais autêntica, um princípio superior ou um lugar distinto que advenha fora das formas de vida e das vocações fáticas para revogar-las e torná-las inoperosas. A inoperosidade não é outra obra que sobrevêm às obras para desativá-las e depô-las: coincide integral e constitutivamente com sua destituição, com *viver uma vida.* E esta destituição é a política que vem" (AGAMBEN, 2014b, p. 350-351). Sob esse prisma, acreditamos que toda a obra de Agamben é uma tentativa de pensar outras formas-de-vida, embora alguns de seus livros examinem essa temática mais especificamente, como em *Opus Dei*, *Altíssima pobreza* e *O uso dos corpos*. Em *Altíssima pobreza* é examinada a *forma-de-vida* do monacato cristão franciscano e sua reivindicação de viver fora do direito, do direito a não ter propriedade, mas apenas *usar* as coisas, fazer uso delas. Em *3.3 A potência-do-não, a forma-de-vida e a política-que-vem* analisamos em detalhes essa questão.

[16] Agamben não formulou uma teoria política com proposições objetivas para solucionar os aspectos sombrios do diagnóstico do presente que realiza, apontando o niilismo que reside por trás das democracias de massa espetaculares. É importante ter em mente a aporia que o autor afirma existir desde a fundação da política ocidental, na Grécia, quando a vida é compreendida como *bios* (aquela de tipo qualificado), e *zoè* (aquela aprisionada pela política já nesse tempo e convertida em vida nua, objeto central da biopolítica). Agamben afirma que a política entrou em eclipse na Modernidade porque se alinhou ao problema da soberania, contaminada pela lei (*EE/EE*, 2). É das profundezas dessas constatações desalentadoras que Agamben formula a *política-que-vem*, uma política não jurídica e capaz de reverter esse cenário, mas que não quer fomentar quaisquer mecanismos tradicionais com os quais a política soberana se organiza e opera. A *política-que-vem* não tem centro, é anárquica, é aquela política que brota da sobreposição entre *forma-de-vida* e *pensamento*, coincidindo com a *inoperosidade* e a *potência destituinte*, funcionando justamente nas rachaduras do poder soberano, a partir da figura das *singularidades quaisquer*. A *política-que-vem* se desvela quando a vida dá a si própria a sua norma, quando é capaz de profanar os dispositivos que a aprisionam à biopolítica e faz um novo uso das coisas. Sobretudo, a *política-que-vem* é aquela experiência de uma *potência-do-não*, de ser capaz de poder sua própria potência e não se reduzir às capturas operadas pelo poder constituinte: é a resistência que surge como horizonte inapagável do ser humano, e que só consegue se viabilizar porque não somos reduzidos a uma programação biológica de espécie, em função de que somos *argos,* isto é, sem obra, sem um destino que determine nosso ser. A expressão "que vem" não trata de uma concretização futura, mas abre a perspectiva de um *tempo que resta*, uma experiência do *kairós*, do instante. Não há conteúdo programático que defina o que é a *política-que-vem*, mas sim um espírito de ruptura constante, de abertura ao novo e de um horizonte movediço do ingovernável democrático. Nessa proposição da *política-que-vem* se passa ao largo "das relações sujeito-objeto utilitaristas e do instrumentalismo político, e das concepções substantivistas da política que encontra seu modelo em um trabalho que pressuponha identidades estáveis e exclusões" (WHYTE, 2011, p. 158, In MURRAY, WHYTE, 2011). Trata-se de uma política das singularidades sem uma identidade, uma política de seres de potência. Um de nossos maiores questionamentos com esta pesquisa é sobre como a *política-que-vem* pode se relacionar com a democracia: superando-a, fundindo-se a ela, transformando-a, ultrapassando-a?

[17] A profanação é o contradispositivo formulado por Agamben para restaurar ao uso comum o que havia sido separado e dividido pelo sacrifício, retido pelo sagrado. É através da profanação que se podem construir linhas de fuga e ruptura para uma outra política, um outro ser humano, uma nova comunidade, uma nova filosofia. Trilhando os passos de Foucault, Agamben

quando se retira a assinatura de sacralidade de um dispositivo e este passa a ter um novo uso, desativando-o de sua condição antes inalcançável, erigida no templo, sem uma proximidade aos sujeitos; nesse processo, o ser é reinserido em um contexto prático, e não metafísico, como a tradição ocidental o faz até o advento dos escritos de Nietzsche. Como expõe em *Signatura Rerum,* a assinatura da sacralidade continua vigente em nosso tempo, operada pelo paradigma da secularização[18] que nunca chegou a se concretizar no Ocidente. A máquina teológica segue operando sob o véu da secularização, assinatura que Agamben desvela em sua arqueogenealogia da política realizada de modo fundamental no projeto do *Homo Sacer*[19].

---

explora outras áreas, adentrando o direito e a teologia, e é neste último campo do saber que constrói a recorrente temática da profanação, que opera como um dos fios condutores de seu projeto filosófico. Exemplo disso são as obras do *Homo sacer I, II e III e o II, 2 O Reino e a Glória* e mesmo *Profanações,* "livro sobre a ação política" (ASSMANN, p. 11, in AGAMBEN, 2007b) no sentido de um livre uso do mundo, no qual a geração que vem deve "profanar o improfanável". Conceito romano, profanar significa retirar do templo (*fanum*) aquele sagrado (*sacer*) que está fora do alcance dos seres humanos, uma libertação não para que o uso anterior seja recuperado, mas para fazer um novo uso que rompa a esfera sacra, como o jogo. "O dispositivo que realiza e regula a separação é o sacrifício: através de uma série de rituais minuciosos, diferenciados segundo a variedade das culturas, e que Hubert e Mauss inventariaram pacientemente, ele estabelece, em todo caso, a passagem de algo do profano para o sagrado, da esfera humana para a divina" (AGAMBEN, 2007b, p. 66). Nesta tese a temática da profanação será analisada em *4.2 Profanação e transvaloração dos valores, possibilidades da potência,* aproximando a ideia com aquela de Nietzsche, porquanto ambas contém em si a abertura para dessacralizar algo tido como inacessível ou decadente por representar estruturas já esgotadas. A política em ambos os autores é radicalmente modificada com os mecanismos da profanação e da transvaloração dos valores, uma vez que se abrem perspectivas outras para além dos modelos representativos e soberanos; no primeiro caso, em consonância com uma potência-do-não que abre caminho para a resistência e uma potência destituinte, que opera fora da lógica da soberania e por isso mantém um resto inoperoso que coincide com o pensamento e o poder não fazer, naquelas frestas por onde brota a contingência; no segundo caso, porque transvalorar os valores pode ocasionar uma revisão daquelas categorias desgastadas que norteiam o pensamento ocidental como a política democrática, repensando a cultura por outro paradigma e, como corolário, engendrando todo um modo de vida mais elevado e capaz de compreender a vida por um viés da aristocracia do espírito.

[18] Em *Profanações* Agamben estabelece uma diferenciação específica entre secularização e profanação. A secularização "é uma forma de remoção que mantém intactas as forças que se restringe a deslocar de um lugar a outro. Assim, a secularização política de conceitos teológicos (a transcendência de Deus como paradigma do poder soberano) limita-se a transmutar a monarquia celeste em monarquia terrena, deixando, porém, intacto o seu poder" (AGAMBEN, 2007b, p. 68). Já a profanação neutraliza aquilo que profana, anulando sua aura e abrindo a possibilidade de um novo uso que não fica aprisionado a um fazer específico, mas àquela política do "im-possível" derridiana, "que-vem", do inesperado. As duas são operações políticas, porém a secularização se refere ao exercício do poder e termina reproduzindo um modelo sagrado, não superando-o, ao passo que a profanação "desativa os dispositivos do poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado" (AGAMBEN, 2007b, p. 68).

[19] A terminologia *homo sacer,* que nomeia o projeto agambeniano de genealogia das categorias políticas da Modernidade, composto por nove obras, é oriunda do direito romano arcaico, no qual a sacralidade da vida é a contraparte do poder soberano (*vitae necisque potestas,* poder de vida e morte conforme AGAMBEN, 2012b, p. 88). No *homo sacer* é investida a vida nua, convertendo o sujeito em vida matável sem que se incorra em crime ao praticá-lo, porquanto este se encontra na esfera do sagrado, espécie de zona de indistinção ocupada pela exceção do poder soberano, ideia retomada por Agamben de Carl Schmitt. O *homo sacer* paira nesse limiar de indiscernibiidade, "entre o humano e o divino (sem ser consagração nem sacrilégio, a *sacratio* é uma dupla exceção, dado que fica fora de toda forma do direito" (TERGOLINA TEIXEIRA, 2015, p. 34). De Jean-Luc Nancy vem a definição agambeniana de *bando* em relação à soberania, "vida excluída da comunidade como à insígnia do soberano" (CASTRO, 2012, p. 61), algo que perpassa todo o pensamento de nosso tempo quando se reflete acerca da exceção. A noção de "banir" deve, ainda, ser compreendida em uma duplicidade de significados, porquanto pode se reportar tanto à expulsão de um indivíduo, quanto à sua consagração aos deuses, quando a estes é "votado" (AGAMBEN, 2010a, p. 78). É preciso perceber, igualmente, a influência do conceito benjaminiano de *bloß Leben* (mera vira) no *homo sacer* de Agamben, pois é essa vida nua proclamada como *sacer,* insacrificável, mas paradoxalmente exposta à morte. Dessa forma, não seria o contrato ao modo hobbesiano aquele a fundar a potestade da soberania, mas sim "a sobrevivência do estado de natureza no seio do estado civil" (CASTRO, 2012, p. 67), o que equivale a pensar na inclusão exclusiva da vida nua no Estado. Vale lembrar que entre os motivos de Agamben para iniciar seu projeto *Homo Sacer* está a lacuna de Michel Foucault ao não ter investigado os campos de extermínio e concentração e seu nexo biopolítico, e por haver "deixado sem resposta a questão da articulação entre as técnicas políticas da modernidade e as tecnologias do eu" (CASTRO, 2012, p. 68), bem como a falta de uma análise biopolítica nos escritos arendtianos. Exatamente a fim de preencher esse lapso de dois autores centrais em sua filosofia, Agamben intenta estabelecer ligações entre a biopolítica e o totalitarismo na política contemporânea, e assim examina "os direitos do homem, a política eugenésica do nacional socialismo e o debate em torno da noção de morte" (CASTRO, 2012, p. 68), que desembocam no *campo* como paradigma político da Modernidade. "Isso nos levará a olhar o campo não como um fato histórico e uma anomalia pertencente ao passado (mesmo que, eventualmente, ainda verificável), mas, de algum modo, como a matriz oculta, o *nómos* do espaço político em que ainda vivemos" (AGAMBEN, 2012b, p. 162). A primeira referência ao

Nesta investigação não refazemos o esforço de outros pesquisadores que já mapearam de modo competente e fundamentado o conceito de *vontade de potência* em Nietzsche em todas as suas acepções, trabalho que está realizado e ao qual não temos a pretensão de acrescentar novidade. Por outro lado, estabelecemos nexos que desvelam em que sentido a *vontade de potência* e a *potência-do-não* abrem espaço para repensarmos os limites da democracia representativa liberal em nossos dias, regime político e forma de governo irrenunciável pela Modernidade. Queremos mostrar a importância da categoria de potência nas filosofias de Nietzsche e Agamben, e o quanto a centralidade dessa ideia se imbrica com outros conceitos que são articulados em seus escritos do ponto de vista político. A hipótese que pretendemos explorar é que, primeiramente, há uma sintonia profunda entre as críticas que Nietzsche [20] e Agamben realizam aos modelos políticos e às democracias liberais vigentes, embora o façam desde perspectivas teóricas diferentes. Pensamos que há, nesses autores, um nexo orgânico entre a noção de potência e a visão da política, sendo que a perspectiva da política possível depende, em grande parte, da visão de potência que cada autor elaborou. Nossa tese é que as semelhanças dos posicionamentos não são casuais, senão que refletem uma percepção crítica da democracia liberal em pontos que podem ser considerados cruciais para a própria política.

Em um primeiro momento, exploraremos a importância que a noção de potência adquiriu na filosofia destes dois autores em relação à política e à democracia liberal. De igual modo, percebemos diferenças importantes entre os pensadores, que assinalaremos ao longo da análise, porém destacamos que a noção de potência adquiriu para cada um deles um significado peculiar para pensar a *política-que-vem* e a *grande política*. A potência se configura como uma categoria

---

homo sacer aparece em *A linguagem e a morte,* obra que discute a problemática da pós-história. Cabe acentuar que, mesmo não usando a terminologia *homo sacer,* Nietzsche se refere à figura dos membros proscritos das sociedades primitivas, que ficavam privados de quaisquer direitos: "Qualquer um pode tomar dele os seus bens ou mesmo matá-lo. O culpado pode ser abatido por qualquer um, sem que haja expiação por isso. (...) A proscrição é o banimento: a casa e tudo o que há na terra são destruídos; as mulheres, os filhos, assim como todos os que habitam a casa são mortos (...)" (KSA 10, Sommer 1883 8 (9), p. 331-332; EP, IX 8(9) 342-345, p. 112, Vol. I).

[20] Relembremos, conforme aponta Van Tongeren, que o termo democracia aparece 170 vezes na obra de Nietzsche, e que em *Para além de bem e mal* as menções são mais frequentes. Além disso, é preciso perceber a diferença do uso dessa terminologia em seus escritos, pois algumas vezes se refere a tiranos gregos como Peisistratus, outras à constituição ateniense sob Péricles, e às vezes à democracia moderna europeia. Em outras ocasiões não está claro a que tipo de democracia Nietzsche se refere (TONGEREN, 2013, p. 79). Mais do que uma acepção política, pode-se dizer que há um sentido cultural bastante amplo por trás da crítica empreendida por esse pensador a tal sistema político, mas pode-se mencionar fundamentalmente seu desagravo à uniformização do "tipo" homem que pressupunha, calcado na igualdade imposta pelo modelo cristão transposto ao campo político. Em nossa pesquisa nos referimos, sobretudo, à crítica nietzschiana à democracia liberal, portanto, aquela cujas raízes remontam a meados do século XVII na Inglaterra, no ocaso do regime absolutista, e no final do XVIII nos EUA. A Revolução Francesa disseminaria esse sistema pela Europa de modo mais acentuado no bojo dos acontecimentos posteriores, e Nietzsche teve a oportunidade de vivenciar *in loco* a época em que houve esse florescimento.

central para os autores examinarem a política, embora de forma diversa. Neste estudo exploraremos a hipótese de que essa diferença acerca da potência ilustra as diferentes posições dos autores em relação às possibilidades da democracia como regime de governo. Trata-se, assim, de uma tese acerca do conceito de potência em Nietzsche e Agamben, surgido de nosso interesse acerca dos limites da democracia liberal e das críticas que ambos pensadores empreenderam a esse sistema político. Destacamos, ainda, que com essa pesquisa damos continuidade ao mestrado em Filosofia Política realizado de 2004 a 2006 na Unisinos, cuja temática abordou a crítica de Nietzsche à democracia liberal.

Isso exposto, apontamos para duas hipóteses centrais. A primeira delas trata acerca da similaridade ou sintonia da crítica dos autores à política e à democracia liberal, desde ângulos distintos, enquanto a segunda tese averigua a valoração diferenciada da potência como categoria de abertura para *grande política* e a *política-que-vem*. No caso de Nietzsche, ao partir da potência da natureza, o filósofo conclui que a democracia é um regime que nega essa potência da natureza ao pretender uma isonomia dos sujeitos que não existe no mundo imanente. Comentaristas como Ansell-Pearson, Domenico Losurdo e Bruce Detwiler sustentam que Nietzsche não compreende a democracia como um regime político elevado ou desejável. Contudo, pensamos que sua *transvaloração dos valores* oferece a possibilidade de uma revitalização política através da elevação da cultura e da aristocracia do espírito[21], e o perspectivismo[22], que tem na vida seu critério mais

[21] Para Nietzsche, há diferenças intransponíveis entre os seres humanos, e isso se expressa através do *pathos da distância,* "postura característica da aristocracia" (ARALDI, p. 120, In MARTON, 2016) e que ocupa lugar fundamental dentro de seu pensamento filosófico. Segundo Araldi, "os valores da moral dos senhores expressam as formas e condições de vida da nobreza, sua prerrogativa de legislar. Com isso, evidencia-se o aspecto antidemocrático dessa concepção de aristocracia, à medida que a escravidão foi considerada necessária para a elevação do tipo homem" (ARALDI, p. 121, In MARTON, 2016). Operando em sentido oposto às "tendências igualitaristas e niveladoras modernas, como a democracia" (ARALDI, p. 121, In MARTON, 2016), Nietzsche faz menção à aristocracia do espírito, através da qual os nobres podem exercer seu egoísmo em realização nas "nobrezas históricas e na nobreza futura, na qual a liberdade, a responsabilidade e os deveres decorrentes de sua posição hierárquica seriam conquistados duramente através de longa disciplina e coerção" (ARALDI, p. 121, In MARTON, 2016). Ao declinarem as aristocracias na Modernidade, apenas alguns expoentes se sobressaem dentro do ideal nobre, e por isso Nietzsche ressalta a diferença e a hierarquia entre os "tipos forte e fraco de homem" (ARALDI, p. 121, In MARTON, 2016), ao surgir uma nova nobreza que cria valores contrapostos àqueles da plebe. Trata-se, assim, de uma aristocracia do espírito aquela a ser personificada pelo *além-do-homem* anunciado por Zaratustra, responsável por engendrar uma vida mais elevada e reestabelecer a hierarquia perdida com o nivelamento democrático. Há que se notar, contudo, as diversas formulações que a ideia de aristocracia assume nos escritos nietzschianos, ligadas à cultura, ao indivíduo e ao corpo (ZACHRIAT, p. 58, in NIEMEYER, 2014), prevalecendo a crítica de Nietzsche à decadência cultural da Modernidade através "do anseio igualitarista de dominar toda nobreza" (ZACHRIAT, p. 58, in NIEMEYER, 2014) e oferecendo a construção de si mesmo e a autossuperação como movimentos para o aparecimento de uma aristocracia do espírito ou de uma aristocracia da moral (OTTMANN, 1999, p. 271), ou ainda de uma aristocracia do futuro (LEMM, 2010, p. 10).

[22] O perspectivismo abrange uma confluência de outras ideias nietzschianas, como verdade, conhecimento, interpretação e vontade de potência (DELLINGER, p. 441, In NIEMEYER, 2014), mas o ponto nevrálgico do conceito diz respeito à "rejeição da concepção rigorosa de verdade, objetiva, independente de interpretação e interesse" (DELLINGER, p. 441, In NIEMEYER, 2014). Dessa forma há somente um conhecer passível de interpretação, e o mundo não possui um sentido, mas sim vários (NF 1886-87, 7 (60); FW, V, 374), e é resultado de "simplificação, falsificação, erro, ilusão, ficção e aparência" (CORBANESI, p. 336, In MARTON 2016): não há, portanto, fatos, apenas interpretações que devem sempre potencializar a vida como critério mais elevado a ser tomado em consideração. Para além de compreensões apressadas e simplificadoras que associam o perspectivismo nietzschiano como sinônimo de relativismo, é preciso atentar para as associações que o próprio filósofo

elevado, vislumbra o *agon*[23] como terreno para as disputas democráticas, e a partir disso podem surgir formas outras de política e os diferentes tipos humanos podem conviver e exercer o dissenso através do agonismo político. No caso de Agamben, ao pensar a potência como *potência-do-não* enquanto possibilidade do novo e da ruptura, este não nega a hipótese da democracia como regime de autogestão coletiva dos sujeitos na *política-que-vem*, já que é uma possibilidade da potência humana em se constituir diferente, apontando, contudo, para a duplicidade do termo, ora usado como "uma forma de constituição do corpo político, ora uma tecnologia de governo (AGAMBEN, et alii. 2010b). Para Agamben, a política é o "im-possível" não no sentido de um projeto a ser concretizado, de um programa a ser cumprido, mas da possibilidade do novo, daquele vir-a-ser que não se esgota no ato, aprisionado ao modelo ocidental da potência que deve se converter em *práxis* sob o imperativo de realizações objetivas. Entretanto, pensamos haver um tensionamento em Agamben quando ele iguala a *política-que-vem* à *inoperosidade*[24] e à *potência destituinte*[25],

---

realizou entre perspectivismo e afeto e impulso, além de vontade de potência e força, desvinculando a noção de sujeito (CORBANESI, p. 337, In MARTON 2016). No item 4.2 *Profanação* e *transvalorão dos valores*, *possibilidades da potência* nesta tese, refletimos em que sentido a *transvaloração dos valores* e o *perspectivismo* são elementos que compõem o panorama para compreender a crítica à democracia liberal do século XIX.

[23] O *agon* é originariamente um jogo grego que envolve força, gesto e arte, e pode se dar nas modalidades da ginástica, hipismo, música e inúmeras outras competições (CANCIK, p. 33, In NIEMEYER, 2014). Para Nietzsche o *agon* era uma característica fundante da cultura helênica, e desde 1866 se interessa pela temática a partir de uma visão literária. Contudo, a compreensão que se tornará clássica em sua filosofia é aquela do *agon* a partir de Heráclito, como uma guerra dos contrários, "a luta como princípio do devir" (CANCIK, p. 34, In NIEMEYER, 2014). "Esse modelo psicológico-cultural e cosmológico se encontra inclusive em seus textos tardios. O 'instinto agônico' dos gregos antigos, sua 'enorme tensão', sua 'vontade de poder' são, ao lado do 'dionisíaco', a característica mais importante da Antiguidade segundo Nietzsche (GD, *O que devo aos antigos,* 3-4)" (CANCIK, p. 34, In NIEMEYER, 2014).

[24] Surgido no momento da publicação de *O Reino e a Glória*, em 2007 (NASCIMENTO, 2010, p. 81), o conceito *inoperosidade* é uma questão ontológica em Agamben e que não significa inércia ou cessação de uma atividade, mas uma operação de desativar uma obra e atribuir-lhe um novo uso ao modo de uma profanação, mas que não deve ser compreendido somente na esfera da ação e do imperativo da operosidade, porquanto há uma coincidência irrecusável entre *potência-do-não*, pensamento e resistência, que funcionam imbricados. Para Daniel Arruda Nascimento, "a inoperosidade, contudo, não é inerte: o que nela é desativado não é a potência em si, que permanece, mas a finalidade e a modalidade do exercício da potência. O que nela é desorientado é o uso mais óbvio. E um novo uso é possível" (2010, p. 92). Agir, em Agamben, *também* é pensar, e nisso ele dá continuidade à tradição aristotélica e averroísta que fundamentam sua concepção de potência do pensamento. Retomando Aristóteles, Agamben compreende o ser humano como o único ser sem obra (*ergon*) própria, portanto *argos*, inoperoso, e por isso aberto radicalmente à contingência uma vez que não se reduz a um destino biológico como as outras espécies vivas, sem uma vocação específica que o obrigue a um agir determinado. Na matriz cristã há uma antítese entre o Deus criador e aquele ocioso da tradição pagã, motivo pelo qual o Ocidente cristão não consegue conceber a inoperosidade se não for sob a "forma negativa da suspensão do trabalho" (AGAMBEN, 2014b), como na festa, na poesia, na dança e nas máscaras, cujo caráter destitutivo que estabelecem rompe com aquele dos dias comuns, invertendo valores e poderes vigentes, liberando o corpo e suas expressões de um agir produtivo. Nessa abertura inoperosa das funções biológicas, econômicas e sociais surgem novos usos possíveis e profanadores, e desse modo uma abertura para a política para além daquele eixo da *oikos* ao qual está aprisionada desde a Grécia antiga. É nesse contexto que devemos entender o poder destituinte agambeniano, tarefa de uma política-que-vem que inagura novas formas-de-vida e que não é aquela do poder constituído dado por formulações políticas clássicas; não será necessariamente por revoluções e violência que se dará esse outro horizonte político, porquanto se continuar recorrendo a esses expedientes manterá o paradigma do poder soberano e constituinte que se legitima não apenas pela decisão, glória, liturgia e dispositivos de aclamação, mas também pela força que assujeita e oprime. O conceito de inoperosidade será analisado em maiores detalhes nos itens *4.1 Anticristo e Katargein: anomia e inoperosidade* e *4.1.2 O katargein paulino e a inoperosidade agambeniana*. Acerca da origem detalhada da gênese do conceito de inoperosidade, consultar NASCIMENTO (2010), onde o autor acentua que "primeiro, trata-se de mostrar como o paralelo entre monarquia humana e monarquia divina não pode ser esquecido sem que se perca um dado importante de compreensão do poder político. A seguir, como a noção de inoperosidade, tanto no caso da monarquia divina quanto naquele da monarquia humana, já se insere desde o início no âmbito de seus atributos próprios. Ao final, como torna-se necessário, cada vez mais, pensar um novo modo de inoperosidade que nos auxilie na abertura de novos caminhos políticos" (NASCIMENTO, 2010, p. 81-82).

[25] Vide a nota imediatamente anterior, na qual oferecemos uma problematização entre a *inoperosidade* e a eclosão de uma *potência destituinte*.

pois estas podem resultar, inclusive, em outras formas políticas que não sejam necessariamente soberano-democráticas ou representativas. Tratam-se, pois, de autores que demonstram concepções distintas tanto em relação à democracia quanto à potência, mas que indicam seus limites e apontam para outras formas de política que estão abertas à experimentação e construção, que não necessariamente aquelas já conhecidas e lastreadas na soberania clássica. Essa aproximação e distanciamento nos instigam a pensar a contribuição que trazem à crítica do nosso presente e ao sistema político que rege a maioria das sociedades ocidentais.

A estrutura central desta tese se articula sobre quatro capítulos, redigidos de acordo com a metodologia de pesquisa bibliográfica. Metodologicamente, dedicamos o primeiro deles a Nietzsche em função de sua precedência filosófica[26] e à influência indireta que exerce em Agamben através do pensamento de Michel Foucault, Martin Heidegger[27], Gilles Deleuze e Georges Bataille, embora também sejam importantes as referências e conexões do pensamento de Agamben com Nietzsche em vários pontos, como mostraremos ao longo da pesquisa[28]. Enfrentamos uma dificuldade adicional na realização dessa tarefa, já que não é possível encontrar uma influência central e unívoca do pensamento de Nietzsche na obra de Agamben[29]. Contudo, existe uma importante inspiração que, sem ser decisiva, é relevante para considerar

---

[26] Empregamos o método genético-estrutural de Marton (1990) e sua sistematização por fases da obra nietzschiana: o primeiro abrange *O Nascimento da Tragédia* e as *Considerações Extemporâneas* e a crença em uma revitalização da cultura na Alemanha, sobretudo a partir da expectativa que depositava na obra de arte total de Richard Wagner, bem como a análise estética central em seu diagnóstico da crise civilizatória (RODEGHIERO, 2018, p. 21); o segundo inclui *Humano, demasiado humano, Aurora* e *A gaia ciência,* também chamado de período intermediário no qual se delineia a descontrução da proposta civilizacional do Ocidente; o terceiro período se inicia com *Assim falou Zaratustra* e vai até *Ecce Homo,* último livro publicado por Nietzsche antes de seu colapso e que esclarece o projeto central de sua filosofia, a saber, a *transvaloração dos valores*, quando surge a categoria do eterno retorno (MARTON, 1990, p. 27). Destacamos, ainda, que inscrevemos nosso trabalho na leitura de Karl Löwith de que os textos do filósofo devem ser analisados sem "extrapolações", isto é, não atribuindo compreensões alheias às suas pretensões originais, como no caso das compreensões que procuram fundamentar uma defesa nietzschiana à democracia, embora o agonismo e o perspectivismo ofereçam lastros para assim pensar. Em nossa compreensão, há elementos em Nietzsche que oportunizam uma revitalização da democracia a partir da aristocracia do espírito, mas este não era o sentido de sua concepção, e sim uma leitura póstuma de sua obra.

[27] São de nosso conhecimento tanto a importância da leitura heideggeriana de Nietzsche, bem como a influência de Heidegger na filosofia agambeniana. Contudo, não concordarmos com a leitura de Heidegger acerca de Nietzsche enquanto um filósofo metafísico. Nossa opção teórica de não analisarmos a potência em Nietzsche e Agamben "através" de Heidegger se dá, exatamente, pela divergência nessa compreensão acerca de uma metafísica que persistiria em ambos os autores. Divergimos igualmente da análise de Bazzanella no ponto específico em que entende Nietzsche e Agamben como pensadores metafísicos (BAZZANELLA, ASSMANN, 2013, p. 23), tendo em vista que nossa pesquisa demonstra o inverso, isto é, a imanência e a dúvida radical acerca das estruturas da modernidade do Ocidente e uma compreensão temporal na qual reside a possibilidade de ruptura e reconstrução dessa ordem, e não na coincidência nas categorias desses filósofos como um momento específico nas quais se concretizariam. O vir-a-ser nietzschiano e a partícula "que vem" agambeniana expressam essa inapreensibilidade do instante, daquilo que pode ou não se efetivar, que está em processo e desconstrução ininterruptas.

[28] Para Vanessa Lemm, Nietzsche não é o principal interlocutor de Agamben. Porém, as referências ao filósofo alemão perpassam toda sua obra e são contínuas: são "leituras oscilantes, multifacéticas e inerentemente plurais que Agamben faz de Nietzsche" (LEMM, 2017, p. 151). As ideias centrais analisadas por Agamben acerca da filosofia nietzschiana são o eterno retorno e a obra de arte sem artista.

[29] Paula Fleisner (2015) defende que não há uma herança explícita de Nietzsche em Agamben, como ocorre com Heidegger, Benjamin, Foucault, Aristóteles e Averroes (FLEISNER, 2015, p. 67). Para ela, Nietzsche surge através de "menções marginais" em Agamben, mas que deixam seus rastros em quatro temáticas fundamentais: 1) na caracterização de Agamben como um dos autores pós-nietzschianos que refletem acerca da vida para além do conceito de sujeito; 2) na importância da metodologia genealógica adotada por Agamben via Foucault a fim de pensar a vida; 3) na politização originária da vida, segundo Agamben ao retomar Nietzsche; 4) a centralidade da arte na filosofia agambeniana sobre a vida, que estaria sedimentada na recepção da filosofia de Nietzsche na Itália.

a hipótese central da pesquisa, qual seja, a relação entre as perspectivas sobre a potência dos autores e as suas visões da política e da democracia liberal. Em todo caso, destacamos que em função do recorte proposto e da necessidade de estabelecermos limites plausíveis para este trabalho, não abordaremos as inegáveis influências dos pensadores mencionados em Agamben, tarefa que renderia outras tantas teses de doutorado. Desse modo, o capítulo 1 se detém especificamente acerca da compreensão nietzschiana da crítica da democracia, sobretudo àquela de modelo liberal do século XIX, expondo suas restrições fundamentais a esse sistema político, mencionando, entre outras coisas, o achatamento igualitarista que o filósofo alemão tanto depreciava enquanto pensamento único e massificante, imposto ao Ocidente como modelo a ser seguido. Apontaremos, também, os nexos entre niilismo e democracia e a centralidade do aristocratismo, que compõe o núcleo duro da filosofia de Nietzsche no que diz respeito às suas concepções políticas.

O segundo capítulo é destinado a analisar aspectos da filosofia de Agamben, como a política na forma de domesticação e governo da vida, considerando as críticas que endereça à democracia dos séculos XX e XXI. O governo *oikonomico* da vida é outra preocupação que norteia a pesquisa, e por isso queremos estabelecer uma ligação entre as origens da *oikonomia*[30] (percurso que o autor reconstrói em *O Reino e a Glória*), vida administrada e deriva democrática. A democracia de massas e a análise do conceito de democracia pura, ou aclamatória, originário dos escritos do jurista alemão Carl Schmitt, são partes igualmente importantes nessa investigação. Centralizamos nossa análise nas obras que compõem as nove obras do projeto *Homo Sacer,* escrito ao longo de 20 anos e tido como aquele que

[30] Terminologia oriunda dos escritos aristotélicos, *oikonomia,* do grego, significa administração da casa, da *oikia,* referente ao modo como o *pater familias* geria suas propriedades restritas a esse âmbito. Ao contrário da *polis,* onde vigora a autonomia e a autocondução dos sujeitos, na *oikos* impera a vontade soberana do *despotes* (RG, 2007b, p. 32; RG 2011b, p. 31). O governo *oikonomico* objetiva e administra a vida humana como elemento governável e torna os sujeitos meros seres viventes, objetos das estratégias de governo. Em outro âmbito, quando da transposição do pensamento grego para a fundamentação do Cristianismo, é tributado a Paulo de Tarso o emprego do termo *oikonomia* em sentido teológico (pensadores como Hipólito e Tertuliano, entre outros, irão se debruçar sobre a temática *oikonomica,* como veremos no item 2.1 desta tese). Porém, Agamben adverte que essa hipótese não é confirmada, chamando a atenção para a inversão do sintagma paulino "economia do mistério" para "mistério da economia" naquilo que nomeia como "construção do paradigma econômico-trinitário" (RG, 2007b, p. 53; RG 2011b, p. 53). Como Arendt e Foucault, Agamben aponta a *oikos* clássica como modelo de governo objetivador que administra a vida humana, afirmando que a genealogia da *oikonomia* não acontece como ruptura na Modernidade: ela foi sendo gestada nos debates teológicos dos séculos II a V a respeito da teologia da Trindade divina e do modo como Deus governa o mundo. Os Padres da Igreja se valeram da terminologia *oikonomia* para evitar uma recaída da religião no politeísmo, abrigando na figura do Deus uno em seu Ser, e em sua substância a "administração" de sua casa na tríade Pai, Filho e Espírito Santo. Isso quer dizer que não há uma fissura na substância divina, pois a divisão opera na esfera do governo do mundo, de sua gestão e administração, de sua *oikonomia*. O termo *oikonomia* desaparece da linguagem teológica do Ocidente durante a Idade Média, substituído por *dispositio* ou *dispensatio,* palavras latinas que significam, ainda, *dispositivo*, que em Foucault explicitam como o poder articula as coisas em mecanismos de captura que não são fundados no ser, mas no agir. Na abertura de *O Reino e a Glória,* Agamben menciona que sua pesquisa quer "investigar os modos e os motivos pelos quais o poder foi assumindo no Ocidente a forma de uma *oikonomia*", ou seja, de um governo do mundo. O dispositivo da *oikonomia* trinitária serve como "um laboratório privilegiado para observar o funcionamento e a articulação (...) da máquina governamental" (RG, 2007b, p. 9; RG 2011b, p. 9).

concentra os escritos considerados políticos de Agamben. Isso torna mais específico o exame que empreendemos na vasta obra agambeniana, ainda em pleno curso, o que por outro lado não nos impede de levarmos em conta seus escritos que não se incluem nesse projeto quando julgarmos oportuno para a proposta de pesquisa, a exemplo de *O homem sem conteúdo* e os recentes *Karman* e *Creazione e anarchia,* ambos publicados no segundo semestre de 2017, e *O fogo e o relato,* de 2018, pertencentes a um outro momento da reflexão agambeniana[31]. No capítulo 3 propomos o início do entrecruzamento entre o pensamento de Nietzsche e Agamben em seus aspectos e apreensões políticos. Por essa razão, apresentamos um mapeamento sobre as menções de Agamben a Nietzsche em seus escritos. Desse modo, iniciamos a reflexão sobre o conceito de potência a partir dos legados filosóficos de ambos pensadores enquanto possibilidades de potência na criação de uma vida mais aristocrática, que procura a excelência de si em tudo que faz, ainda que isso se dê efetivamente no campo espiritual, numa guerra[32] travada não fisicamente, mas nas trincheiras da *areté*. Como aponta Onfray, "a vontade em Nietzsche é pura imanência" (ONFRAY, 2014, p. 47). Assim, propomos discutir qual seria a relação plausível entre *vontade de potência* e *potência-do-não*. Criar, em Nietzsche, é gerar a vida, inventar novas possibilidades de existência, como aquelas que o *além-do-homem* é capaz de viabilizar através de seu transbordamento. (CAMPIONI, 1992, p. 217-218). Em Nietzsche, pensamos a *vontade de potência* em relação com a *grande política*, e em Agamben a *potência-do-não* e a *forma-de-vida* em conexão com a *política-que-vem*. Acerca de Nietzsche, a ideia é compreendermos a ligação entre *vontade de potência* e *grande política*, e dentro dessa temática a negação da potência da vida pela pequena política. O abafamento da potência da vida pela democracia igualitarista e os limites para a democracia se

[31] Pensamos que a divisão cronológica por etapas acerca do pensamento de Agamben, conforme sugere Rodeghiero (2018) é adequada para uma compreensão mais ampla de sua filosofia. Assim, a primeira fase pode ser chamada de estética, incluindo desde *O homem sem conteúdo* até *A comunidade que vem,* publicada em 1990 e que opera praticamente como um "limiar" entre seus escritos: "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). A segunda fase tem como vórtice o projeto *Homo Sacer,* quando Agamben elabora em detalhes sua crítica à metafísica ocidental, bem como *Meios sem fim e Bartleby*. A terceira fase abrange obras a partir dos anos 2000, naquilo que se pode nomear como um período "residual" (RODEGHIERO, 2018) e que inclui livros publicados em anacronia, isto é, com uma "disparidade entre a sequência de produção e a época de sua publicação" (RODEGHIERO, 2018, p. 21). Exemplo dessa fase residual é *Creazione e anarchia,* coletânea composta por cinco conferências proferidas por Agamben entre outubro de 2012 e abril de 2013 e que exploramos em maiores detalhes nesta pesquisa em *3.1 O Nietzsche de Agamben*. Outra característica que deve ser apontada é a descontinuidade cronológica dos volumes da série Homo Sacer: *HS I* (1995), *HS III* (1998), *HS II, 1* (2003), *HS II, 2* (2007), *HS II, 5* (2012) e *HS IV, 1* (2011), *HS II, 3* (2008) e *HS IV, 2* (2014), volume este no qual Agamben considera ter concluído ou "abandonado" o projeto.

[32] Michel Onfray acentua que quem leu Nietzsche "com o olhar que sua obra impõe perceberá imediatamente que seu campo de batalha é exclusivamente intelectual, cultural, que sua filosofia repugna a guerra militar, *stricto sensu*, que ele pagou com seu corpo e sua saúde desde a guerra de 1870, e que ele usou a guerra em seus livros, como pura e simples metáfora" (ONFRAY, 2014, p. 28-29).

constituir dentro da potência biológica são outras questões que pretendemos ao menos suscitar, sem a pretensão de resolução. Finalmente, a categoria de *tempo messiânico* e a irrupção da *potência-do-não* merecem uma análise porquanto é a partir dessa temporalidade que surgem as rachaduras para se pensar em alternativas à programação da vida em nosso tempo, desativando-as e abrindo espaço tanto para a *inoperosidade*, quanto para outras ações, evocando a relação intrínseca com a *potência-do-não*.

No capítulo 4, o *aristos* da *forma-de-vida*[33] e da democracia são tensionados enquanto possibilidades de se construir rupturas e linhas de fuga através de uma *política-que-vem*, terminologia que Agamben propõe como desafio para repensarmos a política em nosso tempo, e da *transvaloração dos valores*, de Nietzsche. Os conceitos de Anticristo, em Nietzsche, e *katargein*[34], em Agamben, são examinados, procurando estabelecer suas (in) congruências com a anomia e a inoperosidade, inspirados no capítulo 5 de *O tempo que resta*, e na "legislação" com que se encerra *O Anticristo*. Assim, para além dessa figura estigmatizada da filosofia nietzschiana, nosso esforço será pensar a partir da maldição da anomia lançada no final dessa obra, isto é, a ausência da lei ou a substituição por seu reverso, pela inversão ocasionada pela *transvaloração dos valores*. Refletimos sobre o *katargein* paulino e a inoperosidade agambeniana e o que essas ideias têm a nos dizer acerca da democracia representativa em crise nas sociedades ocidentais. O nexo entre

---

[33] O conceito *forma-de-vida* surge conexo ao projeto *Homo Sacer* na crítica que Agamben desenvolve à captura da vida pela exceção soberana (MURRAY, 2011, p. 71, In MURRAY, WHYTE, 2011); sua formulação mais clara ocorre em *Meios sem fim,* no ensaio *Forma-de-vida*: "uma vida que jamais pode ser separada de sua forma, uma vida na qual jamais é possível isolar alguma coisa como uma vida nua" (MF, 2015d, p.15), mas também é explorada detalhadamente em *Altíssima pobreza*. A divisão grega da vida em *bios* e *zoè* criou uma vida nua, porquanto a *zoè* foi politizada: "a vida nua, que era o fundamento oculto da soberania, tornou-se por toda parte a forma de vida dominante. A vida, no estado de exceção tornado normal, é a vida nua que separa em todos os âmbitos as formas de vida de sua coesão em uma *forma-de-vida*" (MF, 2015d, p.16). O hífen cumpre a função de articular aquelas formas-de-vida singulares que surgem a partir da inoperosidade e de um não dobrar-se à norma que não seja dada pela própria vida. "Então a *forma-de-vida* está em oposição àquelas formas de vida que trabalham para capturar a *zoè*" (MURRAY, 2011, p. 72, In MURRAY, WHYTE, 2011). Agamben menciona que "uma vida política orientada pela ideia de felicidade e coesa numa *forma-de-vida* só é pensável a partir da emancipação dessa cisão, do êxodo irrevogável de toda soberania. A pergunta sobre a possibilidade de uma política não estatal tem, portanto, necessariamente a forma: é possível, hoje, existe hoje algo como uma *forma-de-vida*, ou seja, uma vida para a qual, no seu viver, esteja em jogo o próprio viver, uma *vida da potência?*" (MF, 2015d, p. 18). Para o autor, a resposta a essa questão está no pensamento que conecta as formas-de-vida como uma experiência da potência humana, que se configura como o cerne da política-que-vem enquanto uma vivência autêntica da linguagem que não foi capturada pelos dispositivos como a democracia espetacular integrada, que dissolve a linguagem e a vivência do povo dentro desta.

[34] Agamben situa o *katargein* de São Paulo como uma estratégia destituinte perante a lei, e não destrutiva e constituinte como aquela do modelo soberano. Isso porque a relação de Paulo frente à lei é aquela de desativar, tornando inoperoso o poder, a autoridade e a potência (1 *Cor* 15, 24), e não de uma destruição da lei que considera santa e justa. Trata-se de desativar a ação em relação ao pecado a partir da fé messiânica, uma fé enquanto experiência da palavra e de contração do tempo. Outro aspecto fundamental que surge em Paulo, em 1 *Cor* 7, é a forma de vida cristã que se dá a partir da fórmula *hōs mē* (como se não), que propõe que o sujeito não se reduza ao cumprimento de uma lei pura e simplesmente, mas que viva *como se não* estivesse a ela submetido, depondo as condições sociais em que vive sem negá-las, mas usando-as em uma temporalidade *kairótica* de ruptura e que traz a possibilidade do novo, abrindo uma tensão e uma distância fundamentais. Essa outra temporalidade instaura rachaduras no tempo cronológico tradicional, aferrado à programabilidade da vida produtiva e coordenado por uma providência (*pronoia*) cerceadora.

transvaloração dos valores, perspectivismo e democracia, bem como entre *profanação* e a democracia possível encerram nossa análise.

A partir desse panorama, a noção de vida aristocrática, tão valorizada por Nietzsche, está em nosso horizonte de interesses nesta tese. Propomos que o termo *aristos* nesse pensador pode ser interpretado, também e sobretudo, como luta pela excelência, como fuga da mediocrização, do igualitarismo e massificação, sem que isso signifique necessariamente hierarquização social nem dominação do outro, em que pese o conceito de *radicalismo aristocrático*, terminologia criada pelo crítico literário dinamarquês George Brandes como designativa às ideias de Nietzsche ter sido interpretada de modo equivocado como uma apologia ao uso da força e de uma hierarquia compeendida de forma ingênua e apressada. Atentamos para a perspectiva levantada por Vanessa Lemm, que percebe o conceito de aristocracia em Nietzsche como "um ordenamento horizontal de poderes igualmente respeitados e que estão envolvidos por e contra cada um de tal maneira a elevar o significado da responsabilidade do indivíduo singular" (LEMM, 2010, p. 10). Esclarecemos, também, que o filósofo alemão não elaborou soluções objetivas para os fenômenos que diagnosticou e criticou: ao invés de um construtor de mitos, ele é, antes de qualquer coisa, um destruidor deles (CAMPIONI, 1992, p. 194). Seu pensamento não deve ser reduzido a esse aspecto iconoclasta das estruturas, inclusive da política, porquanto não se exaure somente nesse quesito a existência humana (CAMPIONI, 1992, p. 196): o Sim à vida e o dionisíaco vir-a-ser compõem o solo fértil de onde pode brotar uma concepção afirmativa de existência, tendo como uma das consequências uma política pujante, em contraposição ao modelo democrático degenerado que força um nivelamento e uma igualdade inexistentes no mundo imanente, ao qual deveríamos ser mais fiéis.

Partindo da perspectiva agambeniana, pensando na *potência-do-não* como linha de fuga e resistência, através da potência abre-se a possibilidade de atingir uma vida melhor, *aristos*, mas sem que isso seja sinônimo de aristocracia social, ainda que a *potência destituinte* possa se configurar como uma supressão da representação nos termos que conhecemos, e nisso resida uma potencialidade cujas consequências ainda não são possíveis apreender. Parece-nos ser essa a crítica que subjaz aos escritos de Nietzsche e Agamben, qual seja, que a democracia tem se esvaziado, enfraquecida e capturada que está por um sistema que a mantém como acessório de interesses econômicos, como instrumento para que o *último-*

homem do mercado realize seus objetivos e sonhos pequeno-burgueses de sobrevivência, sucesso e conforto. Propomos, assim, refletir acerca da democracia a partir da *potência-do-não*, de Agamben, bem como através de outra leitura da vida aristocrática tomando os escritos de Nietzsche.

Destacamos que tanto um quanto outro filósofo não pouparam desagravos a esse sistema político tal e como foi implementado pelo liberalismo, apontando suas limitações, a mediocrização da arena política, o governo *oikonomico* da vida humana e as consequências da deriva democrática do campo da *oikos* para a *polis*. Tudo isso só reforça nossa hipótese acerca da importância em estabelecermos essa reflexão, que de modo algum invalida as conquistas democráticas nem mesmo sua substância (ABEL, 2018), ou a democracia como possibilidade de autogoverno e autonomia dos sujeitos, mas que tensiona seu alcance numa sociedade em cujo horizonte o niilismo e o domínio da economia sobre a política projetam cada vez mais as suas longas sombras.

1 NIETZSCHE E A CRÍTICA À DEMOCRACIA LIBERAL DO SÉCULO XIX

1.1 O ACHATAMENTO IGUALITARISTA DA DEMOCRACIA EM NIETZSCHE

Se desde logo é preciso reiterar que Nietzsche não se dedicou sistematicamente a analisar a política como objeto central de suas obras, escrevendo tomos específicos sobre a temática, também devemos acentuar que é nesta seara que irão se confrontar suas principais ideias, que convergem para uma compreensão da cultura como campo preponderante, sendo o terreno a partir do qual, em sua concepção, deve se constituir a política. Seus combates filosóficos e espirituais fundamentais se apresentam, portanto, no escopo político. Esparsas ao longo de toda sua produção intelectual, ideias filosóficas cujas implicações políticas são inegáveis representam um desafio à pesquisa da temática, em tudo atual quanto aos enfrentamentos e limites que se apresentam na consecução da democracia de nosso tempo, marcada pela preponderância do dispositivo da economia nas sociedades globalizadas e conectadas em rede.

Tomando os escritos de Nietzsche em consideração, se na época dos antigos gregos era dada ênfase à importância da luta, da disputa e do combate advindos desse *agon* que compunha a vida na *polis*, com o advento do Cristianismo surge uma outra compreensão, na qual o espírito cordato, humilde e igualitário é desejável e, sobremaneira, preponderante a outras formas existenciais. Se a disputa era o fundamento do Estado grego, para os Estados surgidos no bojo do Cristianismo, é desejável e imprescindível exaltar valores nobres a partir de sua matriz valorativa. Ressalte-se, entretanto, que a crítica empreendida por Nietzsche é ainda anterior ao Cristianismo, direcionada à figura de Sócrates e ao momento de apagamento da condição trágica, tributando-lhe a alcunha de "déspota da lógica"[35] e espécie de "homem teórico"[36] que renega os instintos em favor da racionalidade, do *logos*. Desse modo, as *polis* democráticas já teriam perdido a condição trágica, e o Cristianismo teria dado sequência a essa tendência da cultura ocidental. Sócrates, o filósofo-legislador, havia aberto espaço ao advento do filósofo metafísico, espécie

[35] "Jener despotische Logiker hatte nämlich hier und da der Kunst gegenüber das Gefühl einer Lücke, einer Leere, eines halben Vorwurfs, einer vielleicht versäumten Pflicht" (KSA 1, GT, I, 14, p. 96; NT, [s/d], p. 91, 14).

[36] "Um die Würde einer solchen Führerstellung auch für Sokrates zu erweisen, genügt es in ihm den Typus einer vor ihm unerhörten Daseinsform zu erkennen, den Typus des theoretischen Menschen über dessen Bedeutung und Ziel zur Einsicht zu kommen, unsere nächste Aufgabe ist" (KSA 1 GT, I, 15, p. 98; NT, [s/d], p. 93, 15).

degenerada que opunha uma disjunção entre o "mundo essencial e o aparente, verdadeiro e falso, inteligível e sensível" (NIETZSCHE, 1978, p. XII-XIII). Assim, por conta da metafísica socrática, este se colocava como contraponto ao homem mítico, trágico e autêntico.

Assim, o enfrentamento que antes se dava através do *agon*, é canalizado pela política moderna através da representatividade democrática, quando o voto é o instrumento abalizado para vencer, ou não, um pleito. A falácia de tal compreensão, contudo, se apresenta no fato de que essa representatividade não espelha, efetivamente, a vontade do eleitor. Há uma espécie de imperativo nivelador por trás desse mecanismo, pois aplainar vontades e mantê-las sob o véu dos direitos iguais é a grande inspiração que espreita por trás da democracia liberal, com sua inspiração cristã pastoral. Ao transpor os valores cristãos para a arena política através do espírito vingativo que caracteriza a lógica judaica (VIESENTEINER, 2006), a democracia liberal cumpre um papel de apascentar as massas sob a ilusão de participação política. Contudo, nem participação, nem representatividade podem ser-lhe atribuídas. O duplo engodo é observado por Nietzsche na mediocridade das disputas partidárias em tudo apequenadas e ressentidas. Ao invés de se ocuparem com uma elevação cultural da sociedade, inúmeros partidos políticos no sistema democrático tratam de particularismos e interesses próprios ou escusos, exigindo fidelidade e compreendendo como inimigos passíveis de extermínio a todos os que discordam de suas ideias. Para esse filósofo, as guerras hoje travadas em nada se parecem com aquelas às quais ele se referia, uma vez que "só é possível haver guerra justamente onde não há desprezo. Onde se despreza não se pode guerrear, onde se comanda, onde alguém tem algo abaixo de si, não se pode guerrear" (GIACOIA, 2013b, p. 272). A cultura, dessa forma, fica relegada a um plano em tudo secundário e obtuso, refém de uma política de "castelos de cartas", como aquela que o pensador afirma ser realizada pelos idiotas da Casa de Hohenzolern[37]. Quanto à assinatura cristã transposta à política através da democracia, Nietzsche objeta, sobretudo, o fato de que a moral europeia de seu tempo era, isto sim, uma moral de

[37] "(…) ich habe kein Wort um meine Verachtung vor dem (geistigen) Niveau auszudrücken, das jetzt in Gestalt des deutschen Reichkanzlers und mit den preuss(ichen) Offizier-Attitüden des Hauses Hohenzollern sich zu Lenkern der Geschichte der Menschheit be(rufen) glaubt, diese niedrigste Species Mensch, die nicht einmal dort fragen gelernt hat, (wo ich) zerschmetternde Blitzschläge von Antworten nöthig habe, an der die ganze Arbeit der g(eistigen Rech)tschaffenheit von Jahrhunderten umsonst gewesen ist – das steht zu tief unter mir, als (dass e)s auch nur die Ehre meiner Gegnerschaft haben dürfte. Mögen sie ihre Kartenhäuser (bau)en! Für mich sind "Reiche" und "Tripel-Allianzen" Kartenhäuser… Das ruht auf Voraussetzungen, die ich in der Hand habe… Es giebt mehr Dynamit zwischen (Himm)el und Erde als diese Gegurpurten Idioten sich träumen lassen…" (KSA 13, Dezember 1888 – Anfang Januar 1889 25 (2), p. 640-641).

rebanho, na qual todos devem agir seguindo o mesmo ditame. Ao lado dessa moral deveriam poder existir outras, mas a lógica unilateral do judaico-cristianismo impingiu às demais o rótulo de indesejáveis e inadequadas. Assim, em *Para além de bem e mal,* Nietzsche escreve que essa moral vigente se autoproclama como uma espécie de dever-ser, em uma de suas críticas ao kantismo: "Eu sou a própria moral; não existe outra"[38], acrescentando:

> Além disso, com a ajuda de uma religião, esta religião que tomou para si as últimas aspirações do rebanho e as favoreceu, as coisas chegaram mesmo a ponto de encontrar, inclusive nas instituições políticas e sociais, uma expressão cada vez mais evidente desta moral: o movimento *democrático* é o herdeiro do movimento cristão[39].

Para Nietzsche, era preciso declarar guerra à moral europeia, demolindo a

> ordem provisória de povos e Estados na Europa. O pensamento cristão democrático favorece o animal gregário, o aviltamento do homem, ele enfraquece as grandes energias (o mal -). Esta moral detesta a obrigação, a disciplina rigorosa, as grandes responsabilidades, os grandes riscos. Os medíocres tiram proveito disso e impõem a sua escala de valores[40].

No aforismo 203 de *Para além de bem e mal*, o pensador coloca-se ao lado daqueles que pertencem a uma outra fé, que compreendem o movimento democrático como um estado decadencial do homem, apequenado e degradado ao nível de um anão, que em sua defesa brande os direitos iguais ao modo de uma espada naquela sociedade que considera livre. Segundo a análise nietzschiana, é preciso investir e apontar as esperanças em direção aos "novos filósofos", homens estes compostos de "espíritos muito fortes e incólumes o bastante para estimular o advento de valores opostos, para reavaliar e transvalorar os 'valores eternos'"[41]. À diferença dos homens transformados em animais de rebanho, apascentados e dóceis, que se dissipam sua criatividade na necessidade gregária protetora, os novos filósofos levam consigo a missão de revitalizar a cultura e transvalorar os

---

[38] "(…) ich bin die Moral selbst, und Nichts ausserdem ist Moral!" (KSA 5, JGB, V, 202, p. 124; BM, 1978, p. 281, 202).

[39] "- ja mit Hülfe einer Religion, welche den sublimsten Heerdenthier-Begierden zu Willen war und schmeichelte, ist es dahin gekommen, dass wir selbst in den politischen und gesselchatflichen Einrihtungen einen immer sichtbareren Ausdruck dieser Moral finden: die demokratische Bewegung macht die Erbschaft der christlichen." (KSA 5, JGB, V, 202, p. 124-125; BM, 1978, 202, p. 281).

[40] "Man muss diese zeitweilige Völker- und Staaten-Ordnung Europa's zertrümmern. Die christlich-demokratische Denkweise begüngstigt das Heerden-Their, die Verkleinerung des Menschen, sie schwächt die grossen Triebfedern (das Böse -), sie hasst den Zwang, die harte Zucht, die grossen Verantwortlichkeiten, die grossen Wagnisse. Die Mittelmässigsten tragen den Preis davon und setzen ihre Werthmaasse durch". (KSA 11, Juni-Juli 1885, 36 (15-17), p. 557).

[41] "Die Umstände, welche man zu ihrer Entstehung theils schaffen, theils ausnützen müsste; die muthmaasslichen Wege und Proben, vermöge deren eine Seele zu einer solchen Höhe und Gewalt aufwüchse, um den Zwang zu diesen Aufgaben su zu empfinden; eine Umwerthung der Werthe, unter deren neuem Druck und Hammer ein Gewissen gestählt (…)" (KSA 5, JGB, V, 203, p. 126-127; BM, 1978, 203, p. 282).

valores, promovendo um retorno da centralidade do conceito "vida" e tendo na *vontade de potência*, na força espiritual seu grande norte para conduzir a política e seus combates e enfrentamentos. Essa nova tarefa guarda nexos importantes entre a *transvaloração dos valores*, o perspectivismo e a própria noção de democracia, como veremos em maiores detalhes no item 4.2, acerca dessa temática. Uma das preocupações constantes na análise nietzschiana da democracia é seu nexo com a crescente massificação da política. Em sua percepção, à medida que cresce o sentimento de proximidade e unidade entre as pessoas, surge uma perigosa uniformidade, e qualquer diferença pode ser concebida como imoral e inaceitável:

> Assim, aparece necessariamente a areia da humanidade: todos muito semelhantes, muito pequenos, muito francos, muito conciliadores, muito enfadonhos. Até agora, foram o Cristianismo e a democracia que conduziram a humanidade mais longe no caminho dessa metamorfose em areia[42].

Não é por acaso que Nietzsche se vale da metáfora da areia ao se referir aos pequenos e indiscerníveis homens da massa amorfa que ele tanto despreza como sintoma da decadência política de seu tempo. Sem um elemento de coesão que dê um sentido maior e funcione como cimento entre esses grãos dispersos, o resultado é uma democracia enfraquecida, cuja erosão se mostra na perda do viço e no personalismo de uma política comprometida somente com desejos individuais ou, no máximo, de grupos de interesse que se sobrepõem em uma permanente disputa por veleidades e barganhas, a cada eleição. O legado político de tal situação desmorona, ou é derrubado toda vez que muda o governo e seus funcionários.

No aforismo 242 de *Para além de bem e mal* Nietzsche alerta para o fato de que a democratização que se espalha pela Europa pode ser "simultaneamente e involuntariamente uma escola de tiranos tomando esta palavra em todas as suas acepções, inclusive na acepção mais espiritual"[43]. Agamben, dois séculos mais tarde, alerta para a "organização democrático-espetacular-mundial" (AGAMBEN, 2015d, p. 83) que pode tornar-se a pior tirania que já houve na humanidade, quando

[42] "So entsteht nothwendig der Sand der Menschheit: Alle sehr gleich, sehr Klein, sehr rund, sehr verträglich, sehr langweilig. Das Christenthum und Demokratie haben bis jetzst die Menschheit auf dem Wege zum Sande am weitesten gefahren. Ein kleines, schwaches, dämmerndes Wohlgefühlchen über Alle gleichmässig verbreitet, ein verbessertes und auf die Spitze getriebenes Chinesenthum, das wäre das letzte Bild, welches die Menschheit bieten könnte?" (KSA 9, Frühjahr 1880 3 (94-98), p. 73; EP, IV 3(98) 354-355, p. 199, Vol. I).

[43] "Ich wollte sagen: die Demokratisirung Europa's ist zugleich eine unfreiwillige Veranstaltung zur Züchtung von Tyrannnen, - das Wort in jedem Sinne verstanden, auch im geistigsten" (KSA 5, JGB, VIII, 242, p. 183).

é praticamente impossível apresentar resistência e dissenso[44]. Assim, sob o véu de participação e vontade livre, a democracia não consegue esconder seu flerte com o autoritarismo e o totalitarismo, e se vale de expedientes como o estado de exceção sob as vestes de garantia da legalidade e liberdade para se manter operante. O governo representativo democrático é, para Nietzsche, uma expressão de hipocrisia, e seus operadores recobrem o rosto com as convenientes máscaras da moral e da humanidade de matriz cristã. O fito por trás de tais ações é o proveito próprio, ou do grupo, naquele tipo de existência aburguesada do *último homem* do mercado, que pisca os olhos e espera por seus pequenos confortos diários.

> Eu considero impossível livrar-se do estudo da política permanecendo um homem de ação. A sinistra nulidade da totalidade dos partidos políticos, aí incluídos os eclesiásticos, aparece claramente para mim. Eu desejo ardentemente que se fique curado da política e que se exerçam os deveres cívicos imediatos nas comunas. Na Prússia, considero supérflua uma constituição que institua uma assembleia representativa; eu a considero mesmo como absolutamente nociva. Ela inocula a febre política[45].

Tal enfraquecimento da vida política representa um perigo tanto para a sociedade, quanto para a cultura. Assim é que o filósofo compreende as expressões dos movimentos nacionalistas e da cooptação da política pela economia e por interesses nos quais o instinto político é capturado pelo instinto financeiro. A apropriação privada do Estado resulta em sua desvalorização e inutilidade graduais, além da exploração conveniente por parte do homem de negócios da garantia de suas benesses para continuar lucrando, impelido pela lógica capitalista. Nietzsche recomenda, inclusive, que se reduza a preponderância política, usando-a de modo mais "salutar"[46]. Assim, longe daquele sistema político pré-democrático, forte em sua essência e na expressão das vontades e dos valores nobres, o Estado moderno promove um igualitarismo insuflado pelo Cristianismo. Transpostas para o campo político, tais ideias fizeram fortuna sobretudo na Modernidade, e assombravam Nietzsche com uma Europa que reivindicava o voto ampliado para mulheres e trabalhadores. Nietzsche também aponta as falhas do sistema eleitoral, no qual

---

[44] O ensaio *Glosas às margens dos comentários sobre a sociedade do espetáculo*, publicado em *Meios sem fim,* contém uma referência explícita ao fato de que os serviços secretos foram guindados ao comando das duas maiores potências mundiais: os EUA sob o governo de "Bush (ex-chefe da CIA) e Gorbatchev (o homem de Andropov)" (AGAMBEN, 2015d, p. 83).

[45] "Ich halte es für unmöglich, aus dem Studium der Politik noch herauszukommen als Handelnder. Die greuliche Nichtigkeit der sämmtlichen Perteien, die kirchlichen mit eingeschlossen, ist mir deutlich. Heilung von der Politik ersehne ich: und Ausübung der nächsten bürgerlichen Pflichten in Gemeinden. In Preussen halte ich eine Repräsentativ-Verfassung für überflüssig: ja für grenzenlos schädlich. Sie impft das politische Fieber ein". (KSA 7, Anfang 1874 – Frühjahr 1874 32 (62-67), p. 776; EP, II. 2 32(63), p. 49, Vol. II).

[46] "Man muss suchen, das politische Übergewicht wieder gut zu Machen. Sich zu schämen seiner Macht. Sie auf das Heilvollste zu benützen". (KSA 7, Anfang 1874 – Frühjahr 1874 32 (62-67), p. 779; EP, II. 2 32(71), p. 50, Vol. II).

muitas vezes comparecem às urnas somente "dois terços dos eleitores"[47]. Em seu argumento, "a oposição de uma pequena minoria que seja é já suficiente para descartá-lo como impraticável; e a abstenção de um só voto é já também uma contradição que derruba todo o sistema eleitoral"[48]. Num tempo marcado pelo voto universal, quando todos podem ser guindados a juízes, Nietzsche quer restabelecer a hierarquia[49], porquanto o Estado tende à ruína quando a democracia impera[50]. Mais do que um modo de fazer política, a democracia é, para Nietzsche, a cultura política característica da Modernidade (SOBRINHO, 2007a, p. 37, in NIETZSCHE, 2007a), quando se apresenta a revolta dos escravos, principalmente em solo europeu. Segundo Noéli Sobrinho, na perspectiva nietzschiana,

> O movimento democrático representa a decadência da esfera política tal como ela tinha existido até então e também a decadência cultural do homem. A democracia destrói as forças organizadoras que dão surgimento às instituições, daí a vacuidade e inutilidade das chamadas instituições democráticas. Ou seja, a democracia leva à decadência e à morte do Estado, porque destrói o instinto antiliberal que pode criar as instituições estatais, ou seja, a vontade imperativa de dar forma e criar um futuro (...) (SOBRINHO, 2007a, p. 37-38, in NIETZSCHE, 2007a).

Há, contudo, uma inevitabilidade da concretização da democracia, uma vez que o instinto gregário serve-lhe de suporte e não cessou jamais de se aprofundar por meio de um processo de ordenamento e cooptação. Em que pesem as críticas de Nietzsche à democracia, há um período em sua obra no qual ele matiza tais juízos[51]. Assim, em *Humano, demasiado humano* o filósofo classifica esse sistema político como uma espécie de "quarentena", que seria "tão necessária quanto a sociedade durante alguns séculos, no interior do seu próprio domínio - - - para impedir a nova 'importação', a nova expansão do despotismo, da violência arbitrária, da autocracia"[52]. A partir desse panorama, parece-nos haver um nexo entre a

---

[47] "Das Volk hat sich das allgemeine Stimmrecht nicht gegeben, es hat dasselbe, überall, wo es jetzt in Geltung ist, empfangen und vorläufig angenommen: jedenfalls hat es aber das Recht, es wieder zurückzugeben, wenn es seinen Hoffnungen nicht genugthut. Diess scheint jetzt allerorten der Fall zu sein: denn wenn bei irgend einer Gelegenheit, wo es gebrauch wird, kaum Zweidrittel, ja vielleicht nicht einmal die Majorität aller Stimmberechtigten an die Stimm-Urne kommt, so ist dies sein Votum gegen das ganze Stimmsystem überhaupt. –" (KSA 2, MA II, 276, p. 672-673; EP, HM, III.2 VS 276, p. 196, Vol. I).

[48] "Desshalb genügt schon der Widerspruch einer sehr kleinen Minorität, dasselbe als unthunlich wieder bei Seite zu stellen: und die Nichtbetheiligung an einer Abstimmung ist eben ein solcher Widerspruch, der das ganze Stimmsystem zum Falle bringt" (KSA 2, MA II, 276, p. 673; EP, HM, III.2 VS 276, p. 197, Vol. I).

[49] " – ich bin dazu gedrängt, im Zeitalter des suffrage universel, d. h. wo Jeder über Jeden und Jedes zu Gericht sitzen darf, die Rangordung wieder herzustellen" (KSA 11, Sommer-Herbst 1884, 26 (9), p. 152; EP, X 26 (9) 174, p. 211, Vol. I).

[50] "Demokratie ist die Verfalls-Form des Staates" (KSA 11, Sommer-Herbst 1884, 26 (434), p. 267; EP, X 26 (434)295, p. 211, Vol. I).

[51] Aqui nos referimos ao segundo período dos escritos nietzschianos, conforme propõe Marton (1990), que compreende *Humano, demasiado humano, Aurora* e *A gaia ciência,* classificado pela terminologia de "intermediário" ou de "positivismo cético" em função da proximidade com as ideias de Augusto Comte.

[52] "Man wird gegen all das Lästige und Langweilige, was die Herrschaft der Demokratie mit sich bringt (und bringen wird -), geduldiger und milder gestimmt, wenn man sie als eine jahrhundertelange sehr nothwendige 'Quarantäne' betrachtet, welche

consumação do niilismo para Nietzsche e a democracia como ápice da decadência política expressa pela massificação, apatia e gregarismo da política do século XIX. A seguir, examinamos mais detalhes acerca dessa proximidade.

1.2 NIILISMO E DEMOCRACIA

Para Nietzsche, a democracia de seu tempo era a expressão de um niilismo passivo, ressentido, típico da moral de rebanho disseminada pelo Cristianismo. Os valores altruístas e edificantes da religião haviam sido transpostos para o campo político. Em meio a esse cenário, o filósofo saúda o aprofundamento do niilismo como necessário para que esse cenário decadente se autodestruísse e em seu lugar pudessem surgir os filósofos legisladores para inaugurar o tempo de uma cultura e, como corolário, uma política mais elevada. Expressão de uma política apequenada e reativa, a democracia liberal do século XIX era, para Nietzsche, um sintoma da moral de rebanho que o Cristianismo ajudou a disseminar através do Judaísmo com sua lógica do ressentimento e do nivelamento igualitarista. Transpostos para o campo político surgem problemas importantes acerca do niilismo nietzschiano. Mediante o perspectivismo sugerido por sua filosofia, que de modo mal-intencionado pode resultar em relativismo ou mesmo como justificativa de autoritarismos, evidencia-se que "todas as estruturas e formas de pensamento políticas são expostas como mentiras ou mitos" (PEARSON, 1997, p. 51). Assim, são preteridos o mito nobre de Platão, o estado de natureza de Hobbes, a noção de ser supremo de Rousseau e a democracia contemporânea a Nietzsche como princípio de igualdade, que pensava ser uma *tartufferie* movida pelo desejo de igualdade entre os homens com finalidade ético-social (CAMPIONI, p. 1992, p. 195). "Respeito, alegria diante da *diversidade* dos indivíduos! A alegria diante da singularidade das nações e das culturas é um passo nesse sentido (a tendência "romântica")"[53].

Pearson procura demonstrar que o niilismo é o conceito central para compreender as dificuldades às quais as concepções políticas nietzschianas estão ligadas. O autor questiona como é possível legitimar o pensamento político do filósofo, visto que este se assenta sobre uma proposição niilista, que afirma a

---

die Gesellschaft innerhalb ihres eignen Gebietes - - - um die neue 'Einschleppung' das neue Um-sich-greifen des Despotischen, Gewalttätigen, Autokratischen zu verhindern" (KSA 8, September-November 1879, 47 (10), p. 620; EP, III. 2 47(10) p. 459-460).

[53] "Achtung, Freude an den Verschiedenheiten der Indiv(iduen)! Freude am Fremdartigen der Nationen un Culturen ist ein Schritt dazu (das 'Romantische' -)" (KSA 9, Frühjahr 1880 2 (17), p. 36; EP, IV. 2 (17) 321, p. 140).

falsidade do outro mundo e a realidade deste. Para Pearson, não há qualquer espécie de legitimação do pensamento nietzschiano em termos políticos, mas a afirmação estética da autossuperação do homem. Essa falta de legitimação pode ocasionar leituras equivocadas que abalizam o despotismo, elemento que possivelmente oferece pistas para compreender os usos autoritários errôneos, mal intencionados e já exaustivamente refutados da filosofia nietzschiana. Aqui precisamos retornar à questão da cisão entre moral e política, característica da obra nietzschiana. Pearson entende que entre Nietzsche, Arendt e Maquiavel há um traço característico - a separação entre moral e política. Desse modo, a ação política fica separada de seus resultados num âmbito moral, mas deve, entretanto, prestar contas da eficácia de seus resultados. Esse tipo de pensamento pode ser associado a um esteticismo, que enxerga benefício apenas no resultado, e não no mérito moral. Tendo em vista que o objetivo fundamental de Nietzsche era justamente erodir a moral decadente assentada sobre valores judaico cristãos, percebe-se a importância da *transvaloração dos valores* como oportunidade para a construção de uma outra moral. Para que isso ocorra não se pressupõe um grande evento inaugural com o qual fosse dado início à *transvaloração dos valores*. Pelo contrário: através da vivência de pequenas ações é que se viabilizaria a realização desse rompimento valorativo ao cânone tradicional. Transvalorar os valores requer a coragem para grandes e pequenos feitos pelo homem soberano, senhor de si mesmo, nem que estes estejam transfigurados em um agir nem sempre reconhecido em sua ousadia. A *transvaloração dos valores* é que engendra a *grande política*, cujo objetivo maior é tornar a fisiologia preponderante sobre todas as outras questões, dando centralidade à vida, ao devir e à imanência, sem concessões a uma política assentada sobre bases judaico-cristãs.

Julgamos igualmente importante analisar na discussão entre niilismo e *grande política* enquanto substitutiva da democracia, destacando o esforço de Pearson em desfazer as acusações fascistas que recaem sobre o ideário de Nietzsche em função da cisão entre moral e política. É preciso atentar para o fato de que Nietzsche entende a criação da cultura com o lastro da disciplina e a hierarquia do espírito (GENTILI, 2017, p. 30), característica de uma interpretação dionisíaca de mundo, do que se depreende uma postura aristocrática em seu pensamento, fundamentada nos valores da antiguidade clássica. Em *Nietzsche, o rebelde aristocrata,* Losurdo (2009) aponta que o aristocratismo do filósofo alemão se faz presente desde sua primeira

obra, *O nascimento da tragédia,* pois ali fica explícita a contraposição entre a crise da civilização desde Sócrates até a culminância da Comuna de Paris, presente no tensionamento de sua concepção apolínea e dionisíaca:

> A Grécia de Sócrates e Eurípedes é lida por Nietzsche com o olhar constantemente voltado para a Europa do seu tempo e, em particular, para a França devastada por um incessante ciclo revolucionário, que culminou na Comuna de Paris (LOSURDO, 2009, p. 32).

Para este autor a originalidade de Nietzsche se apresenta ao "recuar o máximo possível na determinação das origens do ciclo da subversão" (LOSURDO, 2009, p. 50), e para isso não basta retroceder até o Iluminismo. A morte do Cristianismo, acentua o filósofo, seria coincidente com a morte da civilização, que não pode ficar sem escravos para se manter operativa. Quando escreveu o *Ecce homo* Nietzsche menciona a formação de um "partido da vida", isto é, o aristocratismo, distante do modelo dos partidos como politicamente se conhecia e por se contrapor ao modelo dos livres pensadores ainda subjugados ao cânone moral tradicional e de um democratismo gregário. Seu objetivo seria lutar contra a "subversão e a modernidade" (LOSURDO, 2009, p. 351), contra os "escravos de gosto democrático" e os "homens sem solidão". A revolução pressuposta por esse partido aristocrático tem como esteio uma "nova nobreza" e uma "nova escravidão" (LOSURDO, 2009, p. 354). Losurdo explica que a partir dos escritos nietzschianos se torna clara a pesquisa pela formação de uma aristocracia espiritual e física no período considerado como intermediário da produção nietzschiana, qual seja, quando escreve *Humano, demasiado humano.* Já em *Para além de bem e mal,* o pensador se reporta a uma "boa e sadia aristocracia" (*JGB/BM,* 258*).* É essa visão que inspira a terminologia "radicalismo aristocrático", cunhada por George Brandes, na qual Nietzsche identifica de imediato sua filosofia.

> O "radicalismo aristocrático" é um "aristocratismo" tão radicalmente comprometido com a luta contra "os ideais do rebanho" que não pode certamente satisfazer-se com a defesa da ordem existente, ela mesma perpassada pela visão do mundo mercantil e plebeia, que é preciso liquidar de uma vez para sempre (LOSURDO, 2009, p. 354).

Ao mesmo tempo em que compreende a importância do aristocratismo como contraposição à mentalidade de rebanho niveladora, Nietzsche se coloca contra o século democrático com a liberdade de imprensa e a imprudência que o

caracterizam. Portanto, reflete Losurdo, a orientação do novo partido se faz evidente: “Estamos na presença de um ‘radicalismo aristocrático’ defendido com tons rebeldes e até revolucionários e, às vezes, aproximando-se do ‘anarquismo’” (LOSURDO, 2009, p. 354). O aristocratismo se apresenta através de uma forma superior, que se dá através da nobreza de nascimento e liquida o socialismo, fazendo com que as massas retornem a um momento no qual era aceita a “escravidão de toda espécie” (LOSURDO, 2009, p. 356). Tal não se refere, contudo, de um retorno a uma vida baseada em formas passadas de sociedade, mas sim de retirar a possibilidade da direção por uma classe mercantil e colocar em seu lugar uma elite aristocrática “em condições de conferir ao seu domínio uma nova legitimação” (LOSURDO, 2009, p. 356). Losurdo escreve que, para Nietzsche, a escravidão, ao contrário de ser abolida, deve ser mantida para que possa dar suporte a essa nova aristocracia, cuja característica central é o *phatos da distância,* mantendo-se longe da relação com a plebe. O autor argumenta que “nem por um instante o aristocrata, o membro da ‘casta superior’, deve perder de vista o encurtamento da distância insuperável que o separa da ralé. E não se trata apenas de uma distância espiritual” (LOSURDO, 2009, p. 358). Aqueles homens de natureza superior desprezam a compreensão utilitária que faz parte do horizonte da humanidade ordinária (LOSURDO, 2009, p. 360), que evita a dor, o perigo e prima pelo sossego, o conforto e a civilização como seu ponto alto (LOSURDO, 2009, p. 360). A laboriosidade e o imperativo para o trabalho são prerrogativas do homem não distinto, enquanto o ócio e suportar o tédio são qualificativos do nobre. Contudo, “mesmo reivindicando para si a hegemonia, a nobreza de sangue não pretende excluir a burguesia capitalista, como está confirmado em particular por um fragmento da primavera de 1888” (LOSURDO, 2009, p. 361). Nietzsche separa a nobreza de nascimento da aristocracia do espírito, dos intelectuais, que normalmente é atribuída a judeus considerados como mestres em alguma área, sejam eles artistas ou poetas (LOSURDO, 2009, p. 363). Nos casos em que não estão envolvidos com demagogia e subversão, devem ser protegidos. Os supremos eleitos devem se dedicar à tarefa mais importante e maior de todas, a *transvaloração dos valores*, escreve em *Ecce homo.* Uma “nova idade guerreira” é parte, igualmente, desse *ethos* nietzschiano após o período considerado como iluminista em seus escritos, ou seja, a partir de *A gaia ciência.* Este é o período mais intenso nas guerras de expansão colonial do Ocidente, observa Losurdo (2009, p. 372). A publicação de *A gaia ciência,* por exemplo, se dá no ano

de 1882, quando o Egito é ocupado pela Inglaterra; em uma segunda edição da obra o filósofo irá mencionar Napoleão e o desejo de uma Europa unida a se tornar senhora da terra[54].

Por outro lado, acreditamos ainda ser importante salientar, como assinala Giacoia, que a vontade fundamental da filosofia nietzschiana em termos políticos precisa ser buscada na compreensão da cultura como reatamento entre natureza e vida, e não numa relação mais próxima entre interesses sociais específicos de uma classe ou movimento político. Precisamos atentar, igualmente, que no horizonte do pensador alemão se "pretende uma transmutação de valores com o fim de conseguir aquilo que julga ser a verdadeira cultura" (COPLESTON, 1958, p. 56), e que seu fim é o enobrecimento da natureza humana, com a consecução de suas mais altas e profundas potencialidades. Seu alvo principal é a produção do *além-do-homem*, do homem de exceção. Isso posto compreendemos que, em Nietzsche, o conceito de verdadeira cultura é aristocrático, possibilitando o aparecimento e domínio pelo tipo espiritual superior anunciado por Zaratustra. Outro aspecto digno de exame na tentativa de superação do niilismo e da própria democracia por meio da *grande política* é a conexão entre esta e a *vontade de potência*. Depois da morte de Deus e sem a possibilidade metafísica de explicação do mundo, o homem precisa reconsiderar a inocência no transcorrer da vida, o que aconteceria mediante o trágico pessimismo da força. A existência, dominada por uma força que nos escapa, precisa ser entendida como fenômeno estético, fatalidade cujo critério último é a vida em si mesma. A luta pela vida em Nietzsche mostra-se por meio de uma vontade afirmativa, que não nega os aspectos sombrios da existência, o dionisíaco "sim" ao mundo e a "celebração permanente e alegre dos encantos e dos dissabores do vir-a-ser" (PIVA, 2002, p. 83) - um pessimismo da força, porquanto introjeta a importância dessa aceitação sem o peso paralisante e rancoroso do ressentimento. A vontade em Schopenhauer é uma carência, ao passo que para Nietzsche é um impulso, um querer mais fisiológico (MÜLLER-LAUTER, 1998, p. 28), um transbordamento. Contrariamente a Schopenhauer, Hobbes e Spinoza, o homem nietzschiano não quer se autoconservar – ele quer, isso sim, ir além, expandir-se, quer se autossuperar: "Nesse plano, a vontade de poder refere-se ao desejo que toda a

[54] "Napoleon, der in den modernen Ideen und geradewegs in der Civilisation Etwas wie eine persönliche Feindin sah, hat mit dieser Feindschaft sich al seiner der grössten Fortsetzer der Renaissance bewährt: er hat ein ganzes Stück antiken Wesens, das entscheidende vielleicht, das Stück antiken Wesens auch endlich wieder über die nationale Bewegung Herr warden wird uns sich im bejahenden Sinne zum Erben und Fortsetzer Napoleon's Machen muss: - der das Eine Europa wollte, wie man Weiss, und dies als Herrin der Erde.-" (KSA 3, GC, V, 362, p. 610; GC, 1981, V, 362, p. 258).

coisa viva tem de crescer, expandir-se e desenvolver-se" (PEARSON, 1997, p. 59). Essa característica confere uma potência imensurável ao ser humano, e pensamos que serve como um dos mais consistentes aspectos que dotam a *grande política* como subsídio para a superação do niilismo, embora, por si só, esse elemento não seja compatível ou mesmo desejável à democracia liberal e demonstre uma vereda naturalista que pode ter implicações políticas importantes em sua filosofia. É preciso, contudo, notar que "as abordagens naturalizantes de Nietzsche da mente, filosofia e ciência, seu aparente empirismo, sensualismo e materialismo são sempre contrapesados por uma epistemologia crítica" (HEIT, 2015, p. 229). Suas perspectivas naturalistas são, antes de tudo, "apenas interpretações" (HEIT, 2015, p. 248).

A partir do exposto, parece-nos fundamental compreender aquilo que pensamos ser um tensionamento entre a *vontade de potência*, ou a potência da vida, e sua *transvaloração dos valores*. Em seus escritos, a potência biológica da vida como força principal estrutura a tudo e a todos. Esse conceito de força tem duplo significado: primeiramente no senso de representação mecanicista, depois no sentido da *vontade de potência*. "O primeiro deve ser derivado genealogicamente do segundo" (MÜLLER-LAUTER, 1998, p. 47). Segundo Marton (2016, p. 421), Nietzsche realiza uma crítica à "concepção tradicional de vontade" com sua intencionalidade, compreendendo-a como livre "não porque pode escolher, mas porque implica um sentimento de superioridade" (MARTON, 2016, p. 422). Dessa forma, ao atacar as concepções de vontade psicológica e metafísica, o filósofo afirma uma vontade que vence graças à pluralidade de impulsos, e ao contrário do "querer viver" de Schopenhauer, "vida e *vontade de potência* não são princípios transcendentes; vida não se acha além dos fenômenos, a *vontade de potência* não existe fora do ser vivo" (MARTON, 2016, p. 423). Contudo, será somente em *Assim falou Zaratustra* que Nietzsche apresenta em suas obras publicadas o conceito de *vontade de potência*. A partir daí é que ele irá identificar *vontade de potência* e vida, em uma compreensão como vontade orgânica não exclusiva do ser humano, mas de outras formas de vida: "exerce-se nos órgãos, tecidos e células, nos numerosos seres vivos microscópicos que constituem o organismo" (MARTON, 2016, p. 423). Este seria o campo da fisiologia, do determinismo físico, e não da deliberação e da autonomia.

Por outro lado, a *transvaloração dos valores* é o expediente nietzschiano no qual opera a possibilidade de um agir que destrua o "valor a partir do qual todos os valores foram engendrados, a fórmula 'Deus na cruz'" (RUBIRA, 2016, p. 400-401, in MARTON, 2016), com a qual Nietzsche critica duramente a formulação paulina do Cristianismo como religião do ressentimento, a começar por sua simbologia primeva. Esse processo se desdobra em três momentos. O primeiro deles ocorre em 1884, quando surge essa terminologia, ao mencionar que o eterno retorno do mesmo é aquele "possibilita uma tentativa (*Versuch*) de *transvaloração* de todos os valores" (RUBIRA, 2016, p. 400). O momento seguinte é o ano de 1886, quando o conceito aparece em *Para além de bem e mal,* aforismo 203, enquanto tarefa dos filósofos do futuro, aqueles capazes de darem forma a uma vontade em perene luta e conflito (CAMPIONI, 1992, p. 213), que se deixada à sua revelia se destrói a si própria. Finalmente, em 1888, Nietzsche escreve em *Ecce homo* que sua filosofia se desdobra em duas partes, a afirmativa e a negativa. A tarefa afirmativa é aquela do *Sim*, e passa pelo eterno retorno do mesmo, enquanto a negativa compreende o *Não* e transvalora os valores, "tarefa que dará início a uma grande guerra, que dividirá a história da humanidade em duas partes e permitirá o surgimento da *grande política*" (RUBIRA, 2016, p. 401, in MARTON, 2016). Rubira adverte que a *transvaloração dos valores* é a tarefa central, fundamental da filosofia de Nietzsche, e assim devem ser consideradas em sua importância tanto sua parte "afirmativa", quanto a "negativa".

Convém relembrar que na atual biopolítica o esteio fundamental é justamente o governo dessa potência da vida, administrando os desejos da natureza, organizando as aspirações naturais dos sujeitos e gerenciando a potência de suas aspirações. A lógica que move tal compreensão é que, por serem naturais, tais aspirações obedecem a uma potência pré-definida e, por isso, previsível e, assim, governável, administrável a partir de parâmetros aceitáveis para determinado momento e contexto social. Então, pensando na categoria da *transvaloração dos valores*, essa potência biológica nietzschiana nos parece aporética, basta relembrarmos que a imprevisibilidade e a possibilidade da emergência do novo e do ingovernável, rompendo com o cânone valorativo está entre seus pressupostos fundamentais. Nesse caso, notamos haver uma espécie de tensão entre a *vontade de potência* e a *transvaloração dos valores*, porquanto esta é uma força incontornável para a administração biopolítica da vida, imprevisível e, portanto,

ingovernável. Entretanto é preciso ter em mente que Nietzsche considera a variedade da dimensão da cultura humana, estando aí inclusas a ciência, a história, a moral, a política e a filosofia, porém a partir de uma “perspectiva da vida” (LEMM, 2015, p. 1), interesse central de sua filosofia. “Para Nietzsche, o retorno à natureza revela que a vida humana é inseparável da totalidade da vida” (LEMM, 2015, p. 2), o que pode oferecer pistas para que sua filosofia não seja compreendida apenas do ponto de vista da *vontade de potência* que tem a fisiologia como característica central, mas considerando igualmente o aspecto cultural que abre espaço para um agir transvalorado. Vida e pensamento, corpo e alma apontam para a constatação de que a filosofia não pode mais ser tida como uma busca abstrata pela verdade, mas como uma “arte da transfiguração” (LEMM, 2015, p. 3). Segundo Lemm, a concepção da vida como *vontade de potência* permite que sejam articuladas instâncias diversas entre si como a moral, a jurídica e a política com os âmbitos da biologia e da fisiologia (LEMM, 2015, p. 4): para Nietzsche, a vida é exterioridade radical e está em constante devir, vir-a-ser e superabundância (LEMM, 2015, p. 4). Esse aspecto da vida configurada como *vontade de potência* é tida como a dimensão agonística da concepção de vida nietzschiana (LEMM, 2015, p. 5), e traz consigo o embate constante e a luta por mais e mais potência, pela autosuperação e pela afirmação da existência. Essa tensão não permite delimitar a vida em uma estabilidade, fechada sobre si mesma, mas sim uma vida em conflito constante dentro do próprio organismo por sua autoafirmação e pela pluralidade de valores com aquelas outras formas de vida com as quais se defronta. Tratam-se de valores de vida afirmativos a partir do parâmetro de uma moral nobre, que não toma o agonismo através de uma compreensão valorativa judaico-cristã, por exemplo. Lemm explica que a concepção de vida de Nietzsche é tão influente porque compreende a vida a partir de uma pluralidade de perspectivas: “do biológico ao existencial, do científico ao moral, do humano ao animal e ao além-do-homem, do terreste ao cosmológico” (LEMM, 2015, p. 6). Essa visão ampliada da vida seria um retorno proposto por Nietzsche à concepção grega de natureza, isto é, quando ciência, arte e vida estavam imbricadas de modo indissociável (LEMM, 2015, p. 7).

Em *Para além de bem e mal,* Nietzsche diz que acima da autoconservação a que todo o ser humano almeja, há que acontecer uma descarga de sua força, num processo de dispêndio por si só justificável, sem um princípio teleológico maior. A autoconservação dá lugar à autossuperação. Assim, ocorre em Nietzsche uma

“concepção e justificação do poder inteiramente novas, que exercem influência dramática sobre seu pensamento sobre a moral e a política” (PEARSON, 1997, p. 60). Além do aspecto extramoral, há que se destacar a concepção política não como um fim em si mesma, mas como “um meio para a produção de cultura (a grandeza humana por meio da perpétua autossuperação e o esbanjamento de energias e recursos pelo gênio criador ou grande indivíduo)” (PEARSON, 1997, p. 60-61). A problemática dessa ideia é epistemológica e cosmológica, diz o autor. Há que se notar, contudo, que a noção de *vontade de potência* não implica simplesmente uma submissão de alguns em função da ascensão de outros, posto que, para Nietzsche, os opostos podem e devem coexistir, tendo em vista o lugar fundamental do agonismo na existência, no devir que constitui a vida. A falsa impressão de poder, criada pelos fracos que têm a necessidade de dominar para assim adquirir auto-estima, contrasta com a *vontade de potência* forte que transborda a energia excedente, transformando e inspirando os indivíduos, invertendo os impulsos de maneira a sublimá-los e espiritiualizá-los, criando assim “metas admiráveis” (NEHAMAS, 2016, p. 256). No entanto, é por meio desse transbordamento que Nietzsche se refere a substratos distintos dentro da sociedade, onde o *além-do-homem* surge e se afirma em relações de mando e obediência, pois poucos suportariam a realização de feitos heróicos, e o *pathos da distância* seria justificado para fazer eclodir esse tipo de indivíduo. Sobre essa questão, Pearson manifesta que a principal deficiência da proposta política nietzschiana reside na falta de uma espécie de conceito que considere a justiça social, pois apoia a produção do gênio e da cultura numa ordem política autoritária. Para esse autor, uma consecução total da proposta de *grande política* nietzschiana implicaria uma cultura aristocrática que possibilitaria o acontecimento da vida voltada exclusivamente ao plano estético e extramoral da autossuperação da humanidade, visão da qual Lemm diverge totalmente, como veremos na sequência de nossa exposição.

Diversa é a compreensão de autores como Lawrence Hatab, William Connolly e David Owen, que analisam o legado nietzschiano como um experimento em política pós-moderna, e dele depreendem uma defesa da democracia a partir de suas características agonais de interdependência e dissenso. Para Hatab, em específico, o conceito de poder agonístico de Nietzsche em seu incessante vir-a-ser é compatível com práticas democráticas liberais, e é uma pilastra sólida do ponto de vista de uma filosofia política. A *vontade de potência* pode se manifestar apenas

contra resistências[55] e dessa forma busca aquilo que se lhe opõe como tal (HATAB, 2015, p. 221), de onde este autor depreende que é imprescindível haver uma contrapotência, que pressupõe o outro polo de combate sem eliminação: "não existe aniquilação na esfera do espírito"[56], e isso nem sequer é algo desejável, porquanto uma linearidade sem conflito retira a potencialidade da diferença. Assim, Hatab retoma a fonte histórica do *agon* grego: "Alinhado a esse precedente grego, o conceito nietzschiano de *vontade de potência* agonística não deveria ser construído como uma desmedida ameaça à cultura, mas como uma redescrição naturalista de intervenções culturais" (HATAB, 2015, p. 225).

Hatab pondera que a celebração nietzschiana da potência por vezes é tomada em contrário "às concepções moral e política de justiça" (HATAB, 2015, p. 226), mas não deve ser compreendida em contraposição a normas e instituições políticas de modo unívoco. Além disso, Nietzsche "não parecia reconhecer uma conexão entre uma cultura agonística e o surgimento e a prática da democracia grega" (HATAB, 2015, p. 226), mas mesmo assim os aspectos agonísticos de seu pensamento são bases a partir das quais é possível fazer uma compreensão democrática de seus escritos (HATAB, 2015, p. 234). A agonística "ajuda a articular as ramificações sociais e políticas do conceito de *vontade de potência* de Nietzsche" (HATAB, 2015, p. 234), considerando sempre a *vontade de potência* em sua relacionalidade de resistências e contraforças: "A questão é simplesmente que a democracia não deveria recuar da desordem e da fricção da disputa política; algo como a pura e simples harmonia, ou unanimidade significaria o fim da política, ou talvez redundasse em nada além de uma silhueta de coerção, supressão ou apagamento" (HATAB, 2015, p. 237), atentando para que o debate democrático transcenda a competição e insira em seu campo "a autoformação dos cidadãos" (HATAB, 2015, p. 238). É fundamental lembrar, porém, de que pensar a agonística de Nietzsche em termos democráticos requer reconhecer tanto seu elitismo quanto sua afirmação da excelência cultural (HATAB, 2015, p. 246), o que traz à discussão o *aristos*, a luta pela excelência e ruptura da mediocridade, igualitarismo e massificação.

---

[55] "Der Wille zur Macht kann sich nur an Widerständen äuβern; er sucht nach dem, was ihm widersteht, - dies die ursprüngliche Tendez des Protoplasma, wenn es Pseudopodien ausschickt und um sich tastet. Die Aneignung und Einverleibung ist vor allem ein Überwältigen-wollen, ein Formen, An- und Umbilden, bis endlich das Überwältigte ganz in die Macht des Angreifers übergegangen ist und denselben vermehrt hat" (KSA 12, Herbst 1887, 9 (151), p. 424).

[56] "Nicht ein Kampf um Existenz wird zwischen den Vorstellungen und Wahrnehmungen gekämpft, sondern um Herrschaft: - vernichtet wird die überwundene V(orstellung) nicht, nur zurückgedrängt oder subordinirt. Es giebt im Geistigen keine Vernichtung..." (KSA 12, Ende 1886 – Frühjahr 1887, 7 [53], p. 312).

Vanessa Lemm frisa a responsabilidade do indivíduo singular na discussão da cultura aristocrática nietzschiana, que opera como uma contraforça agonística de ação pública em um contexto de sociedades de massas igualitárias (LEMM, 2010, p. 22). De acordo com essa pesquisadora, a cultura aristocrática à qual Nietzsche se referia não dizia respeito à dominação e exploração, posto que sua filosofia se reportava ao passado em busca de instrução, e não de um ordenamento futuro (LEMM, 2010, p. 10); tratava-se, antes de mais nada, de uma aristocracia nova, de um outro tipo. Lemm argumenta que a cultura aristocrática em Nietzsche tem "uma função crítica que deve ser entendida como uma contraforça frente às tendências niveladoras e normalizadoras das sociedades de massas modernas e suas ideologias políticas" (LEMM, 2010, p. 10-11). Longe de reforçar políticas autoritárias de dominação e exploração, Nietzsche tem em seu horizonte práticas de liberdade e sociabilidade que dão espaço para o indivíduo singular assumir suas responsabilidades. Assim, a aristocracia superior nietzschiana funciona como "alternativa a uma política autoritária de dominação e exploração porque a cultura aristocrática é, intrinsecamente, agonista e subversiva, e desafia continuamente os fundamentos normativos de qualquer ordem política dada" (LEMM, 2010, p. 11). Além disso, é preciso ter em mente que Nietzsche quer dizer com nobreza uma tipologia moral, e não qualificações políticas, sociais ou raciais (LEMM, 2010, p. 15), e que os tipos nobres não são igualados a líderes políticos e, muito menos, líderes de massas. Esses tipos aristocráticos possuem privilégios e direitos, mas para cada um deles se pressupõem responsabilidades, isto é, em uma perspectiva aristocrática a responsabilidade cresce em função da liberdade aristocrática (LEMM, 2010, p. 16) e corresponde a relações de abertura e formas de sociabilidade com o outro (LEMM, 2010, p. 21). Em Nietzsche, portanto, a liberdade é "an-árquica", ou seja, não possui um fundamento da igualdade humana posto que se concretiza pelo agonismo das relações sociais (LEMM, 2010, p. 18) para se afirmar e disseminar uma pluralidade de valores, algo impossível com a igualdade de direitos nas sociedades massificadas de nosso tempo.

Nos fragmentos póstumos da *Grande política*, Nietzsche menciona que o apogeu de cultura e civilização é diferente: "não devemos nos deixar extraviar sobre o abissal antagonismo entre cultura e civilização. Moralmente falando, os grandes momentos da cultura sempre foram tempos de corrupção; e, novamente, as épocas da voluntária e coercitiva *domação animal* ("civilização") do homem foram tempos de

intolerância para as naturezas mais espirituais e ousadas"[57]. O filósofo define seu conceito de *grande política* como a vontade de "tornar a fisiologia senhora sobre todas as outras perguntas" [58]. Ele externa o desejo de "criar um poder suficientemente forte para *cultivar* (*züchten*) a humanidade como um todo e como algo superior, com impiedosa dureza contra a degenerescência e o parasitário na vida (...)"[59]. A *grande política* faria da fisiologia uma aliada da vida. Cabe destacar que a fisiopsicologia [60] em Nietzsche "é a base da avaliação das produções humanas, isto é, dos sintomas das configurações fisiológicas" (FREZZATTI JR., 2016, p. 236). Há que se salientar, ainda, um uso bastante específico do termo "fisiologia" em seus escritos, qual seja, aquele que se apresenta "no contexto da doutrina da *vontade de potência*; ele está fortemente ligado à noção de fisiopsicologia: processos fisiológicos enquanto luta de *quanta* de potência (impulsos ou forças) por crescimento" (FREZZATTI JR., 2016, p. 237). "Uma *vontade de potência* neste sentido é uma organização de *quanta* de potência que se particulariza nos confrontos com outras vontades de potência" (MÜLLER-LAUTER, 1998, p. 40), complexo hierarquicamente estruturado em combate ininterrupto. A vida é, portanto, luta entre diferentes *quanta* de potência, em busca não apenas de afirmação, mas de superação, e isso extrapola os limites dos corpos vivos, chegando até o inorgânico e as produções humanas como Estado, religião, arte, filosofia, ciência. Por isso, a fisiologia "ultrapassa o âmbito biológico, mas ainda se refere a um organismo ou a uma organização, ou seja, a um conjunto de forças ou impulso ou, ainda, a uma configuração fisiológica" (FREZZATTI JR., 2016, p. 237). Tal concepção é parte da tentativa nietzschiana de superação da metafísica. O corpo, em Nietzsche, é um sistema de domínio onde opera uma hierarquia fisiológica, uma luta ininterrupta entre forças que querem não apenas se manter,

---

[57] "Die Höhepunkte der Cultur und der Civilization liegen auseinander: man soll sich über den abgründlichen Antagonismus von Cultur und Civilization nicht irre führen lassen. Die grossen Momente der Cultur waren immer, moralischer geredet, Zeiten der Corruption; und wiederum waren die Epochen der gewollten und erzwungenen Thierzähmung ("Civilization" -) des Menschen Zeiten der Unduldsamkeit für die geistigsten und kühnsten Naturen" (KSA 13, Frühjahr – Sommer 1888, 16 (10), p. 485; GP, 2002, p. 51, 16 (10)).

[58] "Erster Satz: die grosse Politik will die Physiologie zur Herrin über alle anderen Fragen Machen; sie will eine Macht schaffen, stark genug, die Menschheit als Ganzes und Höheres zu züchten, mit achonungsloser Härte gegen das Entartende und Parasitische am Leben, - gegen das, was verdirbt, vergiftet, verleumdet, zu Grunde richtet... und in der Vernichtung des Lebens das Abzeichen einer höheren Art Seelen sieht" (KSA 13, Dezember 1888 – Anfang Januar 1889, 25 (1), p. 638; GP, 2002, p. 53, 25 (1), Dezembro de 1888 - Início de 1889).

[59] A citação completa está citada na nota imediatamente anterior.

[60] Wilson Frezzatti Jr. pontua na conferência *A fisiopsicologia de Nietzsche e a literatura do século XIX* que a terminologia fisiopsicologia não é originariamente usada por Nietzsche. De todo modo, a expressão deve ser compreendida no contexto de que as produções culturais nietzschianas se valem da dinâmica pulsional de um organismo ou de uma cultura, e as produções culturais são, também, sintoma da luta por mais potência. Além disso, só se pode falar em dois tipos antagônicos de vida a partir da filosofia desse autor: aquele que vive em um processo ininterrupto de autossuperação, e aquele que nega a vida em seus diferentes aspectos.

mas se expandir (CAMPIONI, 1992, p. 212). Tal é o primeiro exercício da potência, que procura plasmar o caos para trazer funcionalidade e hierarquização à vida (CAMPIONI, 1992, p. 212-213). O conflito se dá em todas as esferas:

> Assim, todas as nossas virtudes e todos os nossos instintos travam uma batalha, assim como os glóbulos sanguíneos que os carregam e os tecidos em que eles se elaboram. Cada um se alimenta de seus congêneres, cresce à custa deles e pretende apoderar-se da pessoa inteira (ANDLER, 2016, p. 622).

1.3 A NEGAÇÃO DA POTÊNCIA DA VIDA PELA PEQUENA POLÍTICA E A DEMOCRACIA IGUALITARISTA

A pequena política se refere àquela política depauperada e niveladora da democracia liberal do século XIX. Enquanto expressão do movimento decadencial e unilateral político-moral, a pequena política representa o rebaixamento reativo típico dos espíritos de gravidade[61] que faziam fortuna sob as vestes religiosas depois convertidas em democráticas. Como parte da tradição ocidental que engendra a unilateralidade política e moral através da modernidade política, Nietzsche irá construir o contradiscurso da *grande política* para se contrapor a essa configuração político cultural (VISENTEINER, 2006, p. 21). A cultura judaico-cristã precisa ser compreendida como o núcleo duro dessa unilateralidade político-moral, resultando numa dinâmica decadencial que tem no niilismo sua expressão mais acabada. A fim de exterminar todas as outras perspectivas que não sejam aquela de matriz cristã e de fachada humanista, brotada em solo judeu, a lógica do niilismo que se faz presente no Ocidente se sobrepõe a quaisquer outras possibilidades de dissenso. Essa unilateralidade político-moral só é possível porque "o processo de *décadence* possui em seu interior uma *dynamis* niilista que se configura como negação e extermínio da alteridade" (VISENTEINER, 2006, p. 29). Assim, todo e qualquer posicionamento diferenciado da matriz judaico-cristã era considerado equivocado, e a vontade de nada, o "nada querer", é o sentimento que possibilita tal unilateralidade.

[61] Uma das passagens mais emblemáticas na qual Nietzsche se refere à expressão "espíritos de gravidade" aparece em *Assim falou Zaratustra, Vom Geist der Schwere*. Para Andler não se trata de uma metáfora, apenas: "Todas as ciências existentes, as crenças morais, as religiões, as artes e as filosofias arrastam um peso morto, uma matéria necrosada que causa repugnância a Nietzsche. O sentido primário da expressão, contudo, é que um dia seremos libertados dos grilhões que ainda entravam o Universo de Newton: os da gravitação, do peso material" (ANDLER, 2016, p. 613-614).

> Isto significa que a dimensão político-moral do Ocidente se sustentará e se prolongará até a modernidade a partir da dinâmica interna do niilismo, qual seja, a negação e o extermínio do conflito em proveito das pastagens verdes e calmas tão almejadas pela política de rebanho presente na modernidade (VISENTEINER, 2006, p. 33).

O instinto de negação originário do judaico-cristianismo é a pedra basilar da moral que fundamenta a unilateralidade político-moral. Como resultado político desse contexto niilista reativo, a democracia assume as piores características do cristianismo paulino, e assim não reconhece a potência da vida afirmativa e que quer a si mesma sempre e mais, ultrapassando-se. A partir desse pressuposto de igualdade transposto do cristianismo para a política como um todo, e para a democracia liberal, em específico, a concepção político democrática promove um nivelamento que retira o vigor da existência, porquanto pressupõe uma igualdade inexistente no mundo imanente e forçosamente construída através da democracia. Dessa forma, a democracia igualitarista é a expressão da pequena política e nega a vida através de sua racionalidade igualitária e niveladora, que quer exterminar tudo o quanto é diferente de si própria. O contradicurso nietzschiano a esse cenário esvaziado e rebaixado é a *grande política* como forma de existência a partir da elevação cultural, capaz de superar o niilismo, mas sem exterminar a *pequena política*, porquanto manter a atmosfera de embate e conflito permanente é algo fundamental (VILA BÔAS, 2011, p. 138). Contudo, por mais que deplore a tradição decadencial do Ocidente, Nietzsche deseja que esse processo se amplie ainda mais, sendo levado às últimas consequências e assim sirva como possibilidade de uma intensificação da vida (VISENTEINER, 2006, p. 30), o que aconteceria através do aprofundamento do niilismo e sua posterior superação pela *transvaloração dos valores* e de uma outra política, diferente daquela rebaixada a alturas mínimas em termos de aristocracia do espírito e de potencialidades criativas e de existências elevadas e autênticas.

> Nesse sentido, julgamos que o anúncio do advento da grande política não deve ser entendido como um “discurso político”, mas antes como um “contradiscurso” que objetiva justamente colocar em movimento aquilo que está estagnado, ou, em outras palavras, que pretende gerar a guerra e a perturbação em meio ao rebanho. Se a causa atual da condição de niilismo em que a Europa se encontra reside na estagnação da perspectiva moral cristã, então, ao declarar guerra a todo impulso à mediocrização do homem e propor uma transvaloração de todos os valores estabelecidos, Nietzsche parece querer inserir o germe do conflito agonístico em meio à passividade niilista e relativista do rebanho (VILAS BÔAS, 2011, p. 138).

Na abertura do conhecido aforismo sobre a *grande política*, muitas vezes compreendido de forma equivocada atendendo a interesses como aqueles que moveram a irmã de Nietzsche, o pensador afirma trazer a guerra, mas não entre povos ou estamentos sociais, pois tudo que há se encontra em estado tão condenado, que ele propõe a vinda de uma espécie superior de homem para sanear o estado degradado da sociedade:

> Eu trago a guerra entre todos os absurdos acasos de povo, estamento, raça, profissão, educação, formação: uma guerra como estado entre ascensão e ocaso, entre vontade de vida e ânsia de vingança contra a vida, entre honestidade e pérfida mendacidade[62].

Para Nietzsche, o conceito de política estava inserido numa guerra espiritual, e "todas as formações de poder explodiram no ar"[63], havendo guerras como nunca antes, tudo isso numa contraposição da sua *grande política* à política tradicional, sobretudo à democracia liberal de seu tempo. Uma prova do desprezo de Nietzsche por essa política é sua afirmação de que pouco importavam impérios e tríplices alianças, considerados por ele como castelos de cartas[64]. Ele chega mesmo a afirmar não ter palavras para exprimir sua ojeriza à política contemporânea, "de interesses das dinastias europeias"[65]. Cabe ressaltar que quando se refere à guerra, Nietzsche tem em seu horizonte não um evento bélico, mas aquele permanente conflito de tipo agonístico grego, quando os últimos homens e sua pequena política se confrontam com os filósofos do futuro e sua *grande política* (VILAS BÔAS, p. 138). Trata-se, portanto, da possibilidade permanente do conflito agonístico, da disputa, do enfrentamento político a partir de alternativas de valoração que não exterminam a diferença, mas justamente florescem a partir de sua existência e possibilidade constante de embate e dissenso.

O filósofo percebe a democracia liberal do século XIX como uma decadência do Estado. Isso porque se não há mais crença na ordem divina do mundo, por

---

[62] "Ich bringe den Krieg quer durch alle absurden Zufälle von Volk, Stand, Rasse, Beruf, Erziehung, Bildung: ein Krieg wie zwischen Aufgang und Niedergang, zwischen Willen zum Leben und Rachsucht gegen das Leben, zwischen Rechtschaffenheit und tückischer Verlogenheit... Daβ alle 'höheren Stände' Partei für die Lüge nehmen, das steht ihnen nicht frei – dies müssen sie: man hat es nicht in der Hand, schlechte Instinkte vom Leibe zu halten" (KSA 13, Dezember 1888 – Anfang Januar 1889, 25 (1); GP, 2002, p. 52, 25 (1), Dezembro de 1888 – Início de 1889).

[63] "<Der> Begriff Politik ist gänzlich in einen Geisterkrieg aufgegangen, alle Machtgebilde <sind> in die Luft gesprengt, - es wird Krieg geben, wie es noch keine auf Erden gab. –" (KSA 13, Dezember 1888 – Anfang Januar 1889, 25 (6); GP, 2002, p. 52, 25 (1), Dezembro de 1888 – Início de 1889; GP, 2002, p. 54, 25 (6) 1, Dezembro de 1888 – Início de Janeiro de 1889).

[64] "Mögen sie ihre Kartenhäuser <bau>en! Für mich sind 'Reiche' und 'Tripel-Allianzen' Kartenhäuser..." (KSA 13, NF Dezember 1888 – Anfang Januar 1889, 25 (6), 2; GP, 2002, p. 55, 25 (6), 2, Dezembro de 1888 – Início de Janeiro de 1889).

[65] "(...) ich habe kein wort, um meine Verachtung für diese fluchwürdige Interessen-Politik europäischer Dynastien auszudrücken, welche aus der Aufreizung zur Selbstsuch Selbst <üb>erhebung der Völker gegen einander ein Prinzip und beinahe eine Pflicht macht" (KSA 13, Dezember 1888 – Anfang Januar 1889, 25 (1); GP, 2002, p. 52, aforismo 25 (1)).

consequência não há mais um entendimento semelhante na esfera política. O resultado pode ser "uma perda de reverência, que ameaça minar a paz e harmonia civis" (PEARSON, 1997, p. 103) na esteira do surgimento dos Estados modernos. Há uma íntima relação entre o governo tutelar e a religião, que quando principiam a esboroar-se, abalam também os fundamentos estatais. "A crença em uma ordenação divina das coisas políticas, em um mistério na existência do Estado, é de origem religiosa: se desaparece a religião, o Estado inevitavelmente perderá seu antigo véu de Ísis e não despertará mais nenhum terror sagrado"[66]. Analisando a necessidade da religião como instrumento que auxilia os governos na condução das populações, Nietzsche afirma que a "religião sossega a mente do indivíduo em tempos de perda, de privação, de pavor, de desconfiança (...)[67]", assegurando "um comportamento pacato, paciente, confiante da multidão"[68]. Diz, ainda, que é hábito do Estado "ganhar para si os padres"[69], que lhe serão úteis para a educação das almas. Esse mesmo Estado "sabe estimar servidores que aparente e exteriormente representam um interesse totalmente outro"[70] e não conseguem legitimar-se sem a ajuda dos servos de Cristo. Sua conclusão é de que "governo absoluto tutelar e cuidadosa conservação da religião vão necessariamente lado a lado" (PEARSON, 1997, p. 113). Em *Humano, demasiado humano,* aforismo 438, parece ser matizado o entendimento platônico a respeito do Estado. Nietzsche continua, contudo, a destacar a importância do espaço para a exceção, o *além-do-homem*, e para que nem tudo tome uma conotação política, vulgarizando-se. Assim fica demonstrado que democracia não é apenas sinônimo de derrocada da cultura, desde que esta e a política tenham, cada uma, seu espaço e limites. Nesse momento "sua opinião é de que a democracia é a forma política do mundo moderno capaz de oferecer melhor proteção para a cultura" (PEARSON, 1997, p. 105), o que paradoxalmente demonstra que Nietzsche pensa a democracia não só em seus aspectos negativos, mas como possibilidade de construção de barreiras "contra a escravização física e espiritual" (PEARSON, 1997, p. 105). Exemplo disso é que, contra o nacionalismo e

---

[66] "Der Glaube an eine göttliche Ordnung der politischen Dinge, an ein Mysterium in der Existenz des Staates ist religiösen Ursprungs: schwindet die Religion, so wird der Staat unvermeidlich seinen alten Isisschleier verlieren und keine Ehrfurcht mehr erwecken" (KSA 2, MM I, VIII, 472, p. 306; HH, 1978, 472, p. 115).

[67] "Denn die Religion befriedigt das einzelne Gemüth in Zeiten des Verlustes, der Entbehrung des Schreckens, des Misstrauns (...)" (KSA 2, MM I, VIII, 472, p. 302; HH, 1978, 472, p. 113).

[68] "(...) gewärht die Religion eine beruhigte, abwartende, vertrauende Haltung der Menge" (KSA 2, MM I, VIII, 472, p. 302; HHI, 1978, 472, p. 113).

[69] "Für gewöhnlich wird der Staat sich die Priester zu gewinnen wissen (...)" (KSA 2, MM I, VIII, 472, p. 302; HH, 1978, 472, p. 113).

[70] "(...) weil er ihrer allerprivatesten, verborgernen Erziehung der Seelen benöthig ist und Diener zu schätzen weiss, welche scheinbar und äusserlich ein ganz anderes Interesse vertreten" (KSA I, MM, VIII, 472, p. 302-303; HH, 1978, 472, p. 113).

o socialismo, chega a oferecer a democracia como antídoto vindouro, destruindo "os partidos políticos, os não-possuidores pobres e a classe proprietária rica" (PEARSON, 1997, p. 105).

O erro igualitário e otimista na bondade da alma humana seria tributário a Platão, cuja "melodia utópica"[71] segue entoada pelos socialistas. O problema de Nietzsche contra o socialismo diz respeito à mistura entre o público e o privado, quando não há mais espaço para a cultura e para a cidadania em si, mas apenas para uma política partidária que toma conta de todas as instituições e do agir dos sujeitos. Assim, Pearson escreve que Nietzsche não deseja uma existência centrada totalmente na política. O filósofo acredita que o socialismo é uma "doutrina de violência política" (PEARSON, 1997, 106), além do que se assenta sobre a premissa da bondade natural humana de Rousseau, como destaca no aforismo 463 de *Humano, demasiado humano*:

> Há fantasistas políticos e sociais que com fogo e eloquência exortam a uma subversão de todas as ordens, na crença de que logo em seguida o mais soberbo templo da bela humanidade como que se erigirá por si mesmo. Nesses sonhos perigosos ecoa ainda a superstição de Rousseau, que acredita em uma bondade miraculosa da natureza humana, originária, mas como que *soterrada,* e atribui às instituições da civilização, na sociedade, no Estado, na educação, toda a culpa desse soterramento[72].

O aforismo 473 da mesma obra acentua que "o socialismo é o fantasioso irmão mais jovem do quase decrépito despotismo, do qual quer herdar; suas aspirações são, portanto, no sentido mais profundo, reacionárias"[73]. Isso seria comprovado pelo desejo socialista do "aniquilamento formal do indivíduo: o qual lhe aparece como um injustificado luxo da natureza e deve ser transformado e melhorado por ele em um *órgão da comunidade* adequado a seus fins"[74]. A palavra justiça seria encravada como um prego na cabeça das massas, a fim de criar-lhes

---

[71] "Plato's utopistische Grundmelodie, die jetzt noch von den Socialisten fortgesungen wird, beruht auf einer mangelhaften Kenntniss des Menschen: ihm fehlte die Historie der moralischen Empfindungen, die Einsicht in der Ursprung der guten nützlichen Eigenschaften der menschlichen Seele" (KSA 2 MM II, 285, p. 680-681; AS, 1978, 285, p. 149).

[72] "Es giebt politische und sociale Phantasten, welche feurig und beredt zu einem Umsturz aller Ordnungen auffordern, in dem Glauben, dass dann sofort das stolzeste Tempelhaus schönen Menschenthums gleichsam von selbst sich erleben werde. In diesen gefährlichen Träumen klingt noch der Aberglaube Rousseau's nach, welcher an eine wundergleiche, ursprünglich, abergleichsam verschüttete Güte der menschlichen Natur glaubt und den Institutionen der Cultur, in Gessellschaft, Staat, Erziehung, alle Schuld jener Verschüttung beimisst" (KSA 2, MM I, VIII, 463, p. 299; HH, 1978, 463, p. 112).

[73] "Der Socialismus ist der phantastische jüngere Bruder des fast abgelebten Despotismus, den er beerben will; seine Bestrebungen sind also im tiefsten Verstande reactionär" (KSA 2, MM I, VIII, 473, p. 307; HH, 1978, 473, p. 115).

[74] "(...) die förmliche Vernichtung des Individuums anstrebt: als welches ihm wie ein unberechtigter Luxus der Natur vorkommt und durch ihn in ein zweckmässiges Organ des Gemeinwesens umgebessert werden soll" (KSA 2, MMI, VIII, 473, p. 307; HH, 1978, 473, p. 115).

uma "boa consciência"[75]. Ao grito socialista de "*o máximo possível de Estado"*[76]*,* Nietzsche contrapõe a resposta "*o mínimo possível de Estado"*[77]*,* pelo que muitos hoje classificam-no equivocadamente como um pensador liberal ou até mesmo anarquista. Sobre o declínio do nacionalismo, este é entendido como um evento "repleto de potencialidade e promessa na moderna política europeia" (PEARSON, 1997, p. 34). Nietzsche defendia uma Europa unida, e por meio desse expediente acreditava dirimir o problema do nacionalismo como origem de racismos, pelos quais tantas vezes foi injustamente rotulado a partir de seus escritos. Na década de 1880, Nietzsche retira seu apoio a Bismarck, opondo-se ao Reich alemão[78]. Seguindo uma corrente da época, o filósofo contrapunha ao socialismo a democracia, cuja consequência prática seria a liga europeia. Tomando em consideração tais reflexões, Pearson menciona que Nietzsche não tinha ainda finalizado seu conceito de *grande política*. Nesse segundo período, ficam explícitos dois aspectos fundamentais do seu pensamento político, quais sejam, a contraposição à filosofia política de Rousseau, por ele considerada como uma filosofia de revolução, e a impossibilidade de erigir uma moral para as sociedades contemporâneas. A diferença principal entre o Nietzsche do período intermediário e o do terceiro período reside no fato de que aquele "imagina a mudança social e moral ocorrendo mediante um processo de recomendação liberal" (PEARSON, 1997, p. 111), enquanto este pensa numa legislação aristocrática como a saída. Conforme Pearson (1997, p. 111), no último período Nietzsche intensifica seus posicionamentos aristocráticos e anti-democráticos, o que de certo modo vem ao encontro do entendimento de Giacoia, para quem essa fase da filosofia nietzschiana demonstra um acirramento de suas posições políticas:

> Um governo global da terra, deliberada e conscientemente assumido pela racionalidade filosófica, que estabeleceria tarefas especiais para segmentos inteiros da humanidade, a partir de parâmetros ecumênicos, aparece, pois, como uma das tentativas iniciais de fixação do conceito ampliado de política nesse que poderia ser considerada sua versão *soft.* Esse significado está ainda bastante distante daquele que será desenvolvido mais propriamente no último período da filosofia de Nietzsche – como sua versão *hard -,* quando o conceito de "Grande Política" passa a ser entendido a partir da

[75] "(...) das Wort 'Gerechtigkeit' wie einen Nagel in den Kopf, um sie ihres Verstandes völlig zu berauben (...)" (KSA 2, MM I, 1967-77, VIII, 473, p. 308; HH, 1978, 473, p. 115).
[76] "(...) 'so viel Staat wie möglich' (...)" (KSA 2, MM I, VIII, 473, p. 308; HH, 1978, 473, p. 115).
[77] "(...) 'so wenig Staat wie möglich' (...)" (KSA 2, MM I, VIII, 473, p. 308; HH, 1978, 473, p. 115).
[78] Para um panorama completo sobre o posicionamento de Nietzsche acerca da política do seu tempo, conferir *Critical Aspects of Nietzsche's Relation to Politics and Democracy* (BROBJER, 2008).

> perspectiva muito pouco ecumênica de *domínio (herrschen),* pautado, por sua vez, por um vocabulário bélico (...) (GIACOIA, 2002b, p. 10).

Em *Assim falou Zaratustra,* por exemplo, há elementos importantes sobre o pensamento político de Nietzsche, sobretudo no que diz respeito aos conceitos *além-do-homem* e *eterno retorno*. Nessa obra, Nietzsche "acentua e ironiza a necessidade que se sentia de uma política de redenção em uma época de niilismo" (PEARSON, 1997, p. 116). O niilismo demonstra uma crise de autoridade em diversos aspectos, além de acentuar "o transe em que se encontram os seres humanos modernos e mostra a necessidade *e* a impossibilidade de se estimular uma nova legislação" (PEARSON, 1997, p. 116). Não tendo uma base transcendental para alicerçar tais valores, cabe ao niilismo repensar tanto "o valor da verdade, como igualmente o valor da moralidade, da justiça e da lei" (PEARSON, 1997, p. 116). É emblemático que Zaratustra faça uma autoparódia de sua própria autoridade tomando em consideração que Nietzsche o designa como um legislador (*Gesetzgeber*). Conforme Pearson, "no pensamento grego, o autor de leis ou legislador é o arquétipo do herói político e o símbolo do que a grandeza não-inibida possa atingir" (PEARSON, 1997, p. 117). Nietzsche, contudo, fará do Zaratustra uma paródia de legislador, hesitante quando não devia sê-lo, relutante quando a multidão está prestes a converter-se.

Morto Deus, acaba a possibilidade de autoridades políticas terem a chancela divina para colocarem-se no comando. "A questão que se põe em evidência diz respeito à espécie de justificação do domínio político que seja possível na época moderna" (PEARSON, 1997, p. 117), pois se não se pode recorrer a Deus para o aval da atividade política, cabe ao legislador uma missão ainda mais abissal. É nesse aspecto que Nietzsche pensa a grande tarefa política no advento do niilismo como a criação de "condições propícias ao desenvolvimento e melhoria adicionais" (PEARSON, 1997, p. 117) do homem. O questionamento sobre como será governada a Terra deve ser feito pelos filósofos do futuro e é a questão central da *grande política*. Entretanto, ao invés de uma revolução política tradicional, Nietzsche quer ensinar um novo tipo de homem, que resuma em si as características dionisíacas e apolíneas, sobretudo o *eterno retorno* e o grande sim à vida, sinal de saúde e de que o ressentimento não é mais o critério central. O novo tipo de homem é anunciado por Zaratustra na praça: "*Eu vos ensino o super-homem.* O homem é

algo que deve ser superado"[79]. Assim, no prólogo de *Assim falou Zaratustra,* Nietzsche quer ensinar a autossuperação como lei da vida, pois dessa forma seria possível ao homem transcender a morte de Deus e o niilismo que se coloca em seu lugar. É exatamente nesse ponto que acontece a conexão entre niilismo e *grande política* como possibilidade de substituição à democracia decadente verificada pelo filósofo alemão. O *além-do-homem* irá iniciar seu trabalho de derrubada dos valores e certezas, subsidiado pelo deicídio e pela subsequente *transvaloração dos valores*. Entretanto, pensamos que não devem ser atribuídas a Nietzsche concepções que não estão originariamente em seu pensamento, como é o caso daquelas acerca da democracia radical, oriunda de uma vertente anglo-americana. Desse modo, deixamos evidenciado que, embora o perspectivismo nietzschiano abra espaço para a potencialidade da democracia e seus agonismos, e isso possa revitalizar esse sistema político como através de sua ideia de *transvaloração dos valores* e de um *agonismo* que lhe seja constitutivo, tais concepções não são originárias da matriz nietzschiana de compreensão política. Essas são interpretações feitas a partir de seus escritos, e não tributárias ao filósofo alemão, pois, como ele próprio dizia, seu pensamento é uma espécie de caixa de ferramentas, e estas já foram usadas, muitas vezes, de modo equivocado, causando conclusões teóricas inadequadas.

Em *Para a genealogia da moral,* Nietzsche analisa, histórica e psicologicamente, a evolução do homem como animal moral. Na perspectiva analisada por Andler ao verificar o impacto dos escritos de Rolph em Nietzsche, a evolução implica igualmente destruição e algum prejuízo para a vida, que contudo consegue de algum modo compensar suas perdas. A partir disso surge um "instante imprevisto, no qual começou uma nova era, foi aquele em que surgiu um animal capaz de *avaliar* seus prejuízos" (ANDLER, 2016, p. 625). Até esse momento não existia uma finalidade, porquanto as coisas ocorriam sem um objetivo, uma meta que conduzisse a humanidade. O filósofo compreende o ser humano não como o animal político lockiano ou hobbesiano, e sim como um animal submetido à moralidade, cujo resultado será um espírito soberano, "orgulhoso possuidor de consciência e livre-arbítrio, que pode ligar-se aos contratos sociais de manter-se responsável por seus atos" (PEARSON, 1997, p. 137). Com a solidificação do Cristianismo e a ascensão da má consciência, acontece uma transformação do

[79] "Ich lehre euch den übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden?" (KSA 4, Z I, Zarathustra's Vorrede, 3, p. 14; Za, 2000, Prólogo, 3, p. 36).

conceito moral de culpa e de dívida no aspecto legal, para a noção de pecado moral. Para desafiar a tradição moral cristã, Nietzsche propõe uma inversão da moral. No entendimento de Pearson, isso se deve às "percepções de Nietzsche sobre a história e a cultura que determinam sua concepção de *grande política*" (PEARSON, 1997, p. 137), posto que elas tentam "superar a moralidade e a visão moral do mundo, assim como construir uma perspectiva do animal 'homem' 'além do bem e do mal'" (PEARSON, 1997, p. 137). Em *O nascimento da tragédia,* Nietzsche afirma que "o homem nobre não peca (...). A sua ação pode derrubar todas as leis, a ordem natural e até o próprio mundo moral"[80], em uma antecipação da *transvaloração dos valores*. Com essa meta, Nietzsche deixa exposto o lastro de sua concepção política. Ao buscar a transvaloração dos valores, ele demonstra o fato de que a política que lhe é contemporânea assenta-se, sobretudo, em bases cristãs, com juízos de valor idênticos – a pequena política à qual contrapõe uma elevação cultural e uma aristocracia do espírito com resultados políticos. Ele quer, portanto, dinamitar essas bases cristãs e moralistas e, na sequência dessa *transvaloração*, instaurar o fundamento de uma nova moralidade, qual seja, um aristocratismo do espírito que terá implicações não apenas no campo da moral, mas também na política.

Na primeira e na segunda dissertações de *Para a genealogia da moral,* Nietzsche quer demonstrar que "uma das ideias principais da teoria política e moral, a do sujeito humano possuidor de consciência e livre-arbítrio" (PEARSON, 1997, p. 142) é um fato histórico e psicológico. A avaliação moral dos atos do sujeito não é um fenômeno que existiu sempre – Nietzsche compreende que a bondade ou maldade por trás das intenções é uma qualificação recente. Desprovidos dos conceitos de bem e mal, os homens anteriores ao período moral da humanidade não poderiam ser classificados em nenhuma dessas categorias. Pearson exemplifica o caso dizendo que as bestas-louras, citadas por Nietzsche nessa obra "não agem com um propósito de infligir dor e ferimento em outros tipos mais fracos" (PEARSON, 1997, p. 146), tendo em vista que são guiados por seus instintos e sua *vontade de potência*, ainda não cerceados pelo freio moral. Contudo, pondera que não há uma clareza nos escritos de Nietzsche de que, para superar o niilismo mediante os expedientes que propõe, estaria "defendendo o cultivo *consciente* do mal" (PEARSON, 1997, p. 146). Nesse aspecto, há um ponto fulcral no pensamento

[80] "Der edle Mensch sündigt nicht, will uns der tiefsinnige Dichter sagen: durch sein Handeln mag jedes Gesetz, jede natürliche Ordnung, ja die sittliche welt zu Grunde gehen, eben durch dieses Handeln wird ein höherer magischer Kreis von Wirkungen gezogen, die eine neue Wel auf den Ruinen der umgestürszten alten gründen (...)" (KSA 1, GT, 9, p. 65; NT, [s/d], 9, p. 61).

do filósofo, pois a *grande política* não esclarece abertamente qual o uso que dela deve ser feito para que o *além-do-homem* se viabilize como superação do tipo decadente e ressentido. Particularmente, acreditamos que esse tensionamento não reduz a problemática ínsita a ele, qual seja, a de que a *grande política* propõe uma valorização dos tipos "superiores" sobre os "inferiores", ainda que isso se dê em termos espirituais, e não de força física, como destacam claramente comentadores como Giacoia (2014), Lemm (2010) e Onfray (2014).

Tomando ao pé da letra, existem "duas espécies de política que Nietzsche oferece a seus leitores" (PEARSON, 1997, p. 161). A primeira é a política da sobrevivência, na qual não se trata de leis e valores, mas de "jogar à maneira paródica e irônica com os ideais da humanidade" (PEARSON, 1997, p. 161). A segunda é a política da crueldade inocente, ligada ao aristocratismo. Esta política tem como objetivo a produção de uma nova humanidade a partir do *além-do-homem* anunciado por Zaratustra, cujo governo será uma junção entre o poder político e filosófico, que em muito lembra o Estado platônico. Pearson explica que, para Nietzsche, um dos pontos centrais da tentativa de superação do niilismo "é a necessidade de desenvolver uma compreensão de como os novos valores podem ser criados e moldados pela conjunção da legislação filosófica e do poder político" (PEARSON, 1997, p. 161). No momento em que houver a percepção de que a democracia é, além de uma expressão da decadência política, o rebaixamento do homem à condição de rebanho, fica claro o imperativo de fundir o poder filosófico com o político na figura dos novos filósofos, capazes de transvalorar os valores e construir uma nova ordem sociocultural. Aqui pensamos que se delineia o nexo entre a *transvaloração dos valores* como esteio da *grande política*. Contudo, é preciso retomar o tensionamento inicialmente apontado nesta tese entre a *vontade de potência* e a *transvaloração*, porquanto a primeira se caracteriza por uma valorização e compreensão da vida em sua potência e referencial biológicos, ao passo que a segunda pode ser resumida como aquela possibilidade de criação, de reversão de uma situação dada, como no caso da moral de rebanho perpetrada pelo Cristianismo como referencial que deveria vigorar de modo único. Assim, a *transvaloração dos valores* vai além de uma natureza dada, do poder fazer, de uma biologia imposta que a *vontade de potência* parece reivindicar. Por isso, é fundamental atentar à dupla dimensão da potência em Nietzsche: aquela da

natureza, biológica, ou seja, a *vontade de potência*, e aquela oriunda do posicionamento humano crítico, a *transvaloração dos valores*. Para Onfray:

> (...) saber que só existe a *vontade de potência*; que a liberdade, o livre arbítrio são duas ficções; que nós obedecemos e nos submetemos à lei do determinismo; mas que nós podemos também consentir a necessidade; que nós podemos mesmo amar; e que dessa *vontade de potência* nasce um contentamento, um júbilo, uma alegria (ONFRAY, 2014).

Antecipando o que examinaremos adiante acerca de Agamben, é possível traçar um paralelo entre o paradoxo da potência em Nietzsche, e as constatações sobre a potência em Agamben. Isso porque o filósofo italiano compreende a *potência-do-não* como aquela potência de não fazer, de poder a própria impotência, ou seja, de preferir não realizar determinada ação porquanto a potência não se esgota no ato em si. Aqui nos parece haver uma convergência entre essa *potência-do-não*, a possibilidade de profanar os dispositivos e deles retirar a assinatura sagrada que lhes foi imposta, com a *transvaloração dos valores* nietzschiana, que subverte a compreensão cristã que norteia inclusive a política e, especificamente, a democracia liberal. Retomando o entendimento de Nietzsche acerca dos novos filósofos condutores da *grande política*, delineia-se que ele se reportava a uma sociedade aristocrática em termos espirituais, em autossuperação constante do homem e da vida como um todo.

Por fim, acreditamos igualmente importante destacar a noção fisiológica da *grande política*, na qual Nietzsche faz uma aproximação entre os corpos e os organismos vivos, e os organismos políticos. Do mesmo modo como os organismos vivos, os políticos possuem em si uma *vontade de potência* e esta quer sempre crescer e expandir-se, sobrepujando as outras. Aqui novamente alertamos para a compreensão da *vontade de potência* como potência da natureza, potência biológica, que em nosso tempo coincide com a lógica biopolítica de governar a potência da natureza, “respeitando-a”, porém apostando em sua previsibilidade através de uma lógica *oikonomica* da governamentalidade, administrativa e calculável. Há um fio tênue entre a administração da vida em seus mais ínfimos aspectos, que pode degenerar em compreensões equivocadas quando interpretada de modo mal intencionado, como a biopolítica analisada por Foucault e, em última instância, a tanatopolítica. Para Nietzsche o domínio político não está ligado a uma justificação moral judaico-cristã, pois se assenta no pressuposto da *vontade de*

potência. Pearson acha esse aspecto tão importante que diz que, em certa medida, "o pensamento político de Nietzsche resiste ou desaba de acordo com a validade dessa percepção" (PEARSON, 1997, p. 165). Para o filósofo inglês esse entendimento fisiológico explica o motivo pelo qual Nietzsche pensava a política como desconectada de aspectos morais convencionais.

Nos *Fragmentos de uma forma estendida ao Nascimento da tragédia,* escritos nas primeiras semanas de 1871, Nietzsche diz que a civilização tem como mola mestra a violência, a crueldade, as tendências bárbaras e escravizantes[81]. Mediante uma análise do estado grego violento e sanguinário, o filósofo entende como naturais as ações daqueles que destruíram e escravizaram sem piedade, porém problematizando que a crueldade dos nobres é interpretada como uma crueldade inocente, já que não é produzida propositadamente, por um comportamento reativo e premeditado, e sim advém do cerne do homem aristocrático, que age em função de sua compleição instintiva. Essa violência inocente estaria em outro patamar do que aquela desenvolvida pelos sacerdotes, os quais Nietzsche acusava de ressentidos e vingativos, posto que ruminavam a desforra por intermédio de um plano espiritual concretizado de modo premeditado.

A violência ressentida é o sinônimo e o sintoma de uma moral de escravos, que não agem em função de sua natureza, mas de uma represália calculada e recalcada. No capítulo *Da redenção,* em *Assim falou Zaratustra,* o profeta chama de espírito de vingança o olhar que congela inclusive a vida. Acontece uma busca de sentido para o sofrimento, cuja dor que o produziu é "re-sentida", quando a dor é potencializada e encontra uma expressão. Em *Para a genealogia da moral,* os sacerdotes são apontados como "os inimigos mais malignos"[82], em oposição aos aristocratas, cujos juízos são apoiados em "tudo o que implica uma atividade robusta, livre e alegre"[83]. Nietzsche diz que "enquanto o aristocrata vive cheio de confiança e franqueza consigo mesmo, o homem de rancor não é nem fraco nem

---

[81] "Mag der Trieb zur Geselligkeit in den einzelnen Menschen auch noch so stark sein, erst die eiserne Klammer des Staates zwängt die grösseren Massen so aneinander, dass jetzt jene chemische Scheidung der Gesellschaft, mit ihrem neuen pyramidalen Aufbau, vor sich gehen muss. Woher aber entspringt diese plötzliche Macht des Staates, dessen Ziel weit über die Einsicht, ja über den Egoismus des Einzelnen hinausliegt? Wie entstand der Sklave, der blinde Maulwurf der Kultur? Die Griechen haben es uns in ihrem völkerrechtlichen Instinkte verrathen, der, auch in der reifsten Fülle ihrer Gesittung und Menschlichkeit, nicht aufhörte, mit eherner Stimme solche Worte auszurufen: 'Dem Sieger gehört der Besiegte, mit Weib und Kind, Gut und Blut. Die Gewalt giebt das erste Recht; und es giebt kein Recht, das nicht zu seinem Grunde die Gewalt hat'" (KSA 7, 10 (1), p. 342).

[82] "Die Priester sind, wie bekannt, die bösesten Feinde (...)" (KSA 5, GM, I, 7, p. 266; GM, 1985, I, 7, p. 8).

[83] "(...) Alles überhaupt, was starkes, freies, frohgemuthes Handeln in sich schliesst" (KSA 5, GM, I, 7, p. 266; GM, 1985, I, 7, p. 8).

cândido, nem leal consigo mesmo"[84]. O resultado dessas afirmações é que Nietzsche subverte o conceito de barbárie, dizendo que ela significa, isso sim, a deturpação da natureza humana, a domesticação de sua força e o embotamento de sua capacidade de reagir.

Essa mediocrização é que seria o verdadeiro significado de barbárie nietzschiana. O animal eclesiástico, amansado e conformado, é o bárbaro para Nietzsche, que pensava o indomado como o verdadeiro e autêntico homem, não-violado em sua impulsividade nem amestrado para agir segundo convém às normas criadas pelo sistema. A domesticação do homem originou a má consciência, sua interiorização, já que seus instintos se voltaram para dentro. Surge, assim, o homem "doente de si mesmo"[85]. Dessa nova configuração do homem e seus instintos vêm os valores altruísticos e igualitários, e o niilismo é seu ponto de chegada, cuja expressão política moderna é a democracia em sua versão liberal, subjugada pelo imperativo econômico como fundamento explicativo de decisões de governos que se pretendem democráticos porque foram eleitos através do voto popular.

[84] "Während der vornehme Mensch vor sich selbst mit Vertrauen und Offenheit lebt ("edelbürtig" unterstreicht die nuance, "aufrichtig" und auch wohl "naiv"), so ist der Mensch des Ressentiment weder aufrichtig, noch naiv, noch mit sich selber ehrlich und geradezu" (KSA 5, GM, I, 10, p. 272; GM, 1985, I, 10, p. 12).

[85] "Mit ihm aber war die grösste und unheimlichste Erkrankung eingeleitet, von welcher die Menschheit bis heute nicht genesen ist, das Leiden des Menschen am Menschen, as sich: als die Folge einer gewaltsamen Abtrennung von der thierischen Vergangenheit, eines Sprunges und Sturzes gleichsam in neue Lagen und Daseins-Bedingungen, einer Kriekskläruug gegen die alten Instinkte, auf denen bis dahin seine Kraft, Lust und Fruchtbarkeit beruhte" (KSA 5, GM, II, 16, p. 323; GM, 1985, II, 16, p. 52).

2 AGAMBEN E A CRÍTICA À DEMOCRACIA LIBERAL DOS SÉCULOS XX E XXI

Após refletirmos acerca da crítica de Nietzsche à democracia liberal, apresentamos nesta etapa as objeções que Agamben igualmente endereça a este modelo de governo. Se por um lado Nietzsche aponta a herança cristã na democracia como fundamento da decadência política disseminada pelo Ocidente, Agamben também reconhece as influências latentes, como assinaturas, do sagrado que se desdobra numa teologia e economias políticas com influências do Cristianismo, expondo os limites da democracia liberal sem invalidá-la como possibilidade de construção de um terreno coletivo para vida na *polis,* embora essa não seja uma condição necessária que surja de seu pensamento. A intenção é ponderarmos as sintonias e diferenças que ambos os autores têm nas suas críticas, para analisar posteriormente as referências da política com o conceito de potência. Como será exposta ao longo da tese, a diferenciação no conceito de potência possibilita que a sintonia das críticas à democracia liberal derive em uma diferença substantiva no sentido da política e uma discordância em relação à valorização da democracia como possibilidade de regime em relação com os modos de potência da vida. Assim, nesta etapa, examinamos os nexos da *oikonomia*, da vida administrada e da deriva democrática na perspectiva agambeniana. Isso se dará através da exposição teórica acerca da providência estoica, a *pronoia,* da providência cristã e da *oikonomia*, bem como a partir da relação soberania e *oikonomia,* tendo *O Reino e a Glória* como a obra fundamental nesse percurso, por considerarmos esse escrito nodal no projeto *Homo sacer.* A seguir apresentaremos elementos sobre a democracia pura ou aclamatória, discorrendo sobre a angelologia, o poder, a glória e o espetáculo, bem como a respeito da democracia de massas. Em nosso horizonte está o objetivo de apontar a descaracterização e esvaziamento da democracia moderna, convertida em democracia aclamatória, legitimada pela glorificação e marcada pela despolitização e impessoalização de um rebanho passivo que crê na sua participação pelo voto.

2.1 *OIKONOMIA*, VIDA ADMINISTRADA E DERIVA DEMOCRÁTICA

Ao longo de seus escritos, mas sobretudo em *O Reino e a Glória*, Agamben aponta para a existência, na nossa contemporaneidade, de um poder bipolar com

uma hegemonia da economia sobre a política, ou sobre como a esfera da *oikos* derivou rumo à *polis* e se sobrepôs de modo a capturar o campo político pelo dispositivo econômico. Já no início desse escrito, Agamben reconstrói a genealogia dos paradigmas da teologia política e da teologia econômica. Do primeiro derivam a filosofia política e a teoria atual da soberania. Do segundo resultam a "biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e do governo sobre qualquer outro aspecto da vida social"[86]. Em *In che stato è la democrazia?,* Agamben se refere a *O Reino e a Glória* mencionando que o arcano central da política "não é a soberania, mas o governo, não é Deus, mas o anjo, não é o rei, mas o ministro, não é a lei, mas a polícia" (AGAMBEN, 2010b, p. 12-13), e são estas as engrenagens que mantem em movimento a máquina governamental ocidental. Dessa forma se pode compreender os elementos da racionalidade econômico-governamental e a racionalidade político-jurídica como formas de governo e formas de constituição, respectivamente (RG 2007b, p. 13; RG 2011b, p. 13).

Em nossa análise, essa hegemonia econômica sobre a política é a responsável por inúmeros problemas na democracia de nosso tempo, basta pensarmos no processo de financeirização ao qual a vida como um todo está submetida, capturada e direcionada. Expressão maior dessa realidade, o homem endividado, como aponta Maurizio Lazzarato (2011), é a personificação daquele que expia uma culpa ininterrupta: a dívida que não cessa de contrair e honrar, como é demonstrada a etimologia do termo alemão *Schuld* (dívida e culpa), o qual Nietzsche examinou na segunda dissertação de *Para a genealogia da moral*[87]*.* Assim, nesta etapa nos importa demonstrar os nexos entre *oikonomia,* vida administrada e deriva democrática. Essa vida financeirizada, administrada em seus mais ínfimos detalhes sob uma lógica *oikonomica* é que nos parece ser a razão fundamental para compreendermos a deriva democrática que caracteriza nosso tempo. Em crise de representatividade e cooptada pelos dispositivos do direito e da economia, a democracia chega ao século XXI com desafios imensos que se interpõem em seu curso. Assim, a partir do pensamento de Agamben, nos perguntamos sobre quais seriam as linhas de ruptura e resistência que podemos delinear em uma sociedade na qual a economia é preponderante à política, onde os pleitos são revestidos de roupagens seculares, mas dependem não apenas do financiamento público de

[86] "Dal primo, derivano la filosofia politica e la teoria moderna della sovranità; dal secondo, la biopolitica moderna fino all'attuale trionfo dell'economia e del governo su ogni altro aspetto della vita sociale" (RG 2007b, p. 13; RG 2011b, p. 13).
[87] KSA 5, GM, II, 8, p. 305-307; GM, 1978, II, 8, p. 305.

campanhas, mas igualmente de pesquisas de opinião que não passam de formas transfiguradas de aclamação, como no Império Romano. Aliás, a aclamação sobrevive plena nas democracias contemporâneas, conforme Schmitt aponta, seja na esfera dessa opinião pública, seja nas assembleias do povo presente e nas pesquisas de opinião, o que quer dizer que a glória foi deslocada sutilmente para o campo da opinião pública, que referenda as decisões políticas.

Agamben afirma que a *oikos* e a *polis,* as duas formas tradicionais de governo, foram subvertidas pelo modo *oikonomico* moderno de governar a *polis.* Enquanto a *política* tem como fundamento o autogoverno e a decisão soberana dos sujeitos, a *oikonomia* visa o governo destes. O governo *oikonomico,* que remete à ideia aristotélica de "administração da casa"[88] se caracteriza por objetivar a vida humana como elemento governável e fazer dos sujeitos meros seres viventes, objetos das estratégias de governo. Por outro lado, costuma-se atribuir a Paulo de Tarso o primeiro uso do termo *oikonomia* em sentido teológico. Contudo, pondera Agamben, "uma leitura mais atenta das passagens em questão não confirma essa hipótese"[89], e acentua a importância da inversão do sintagma paulino "economia do mistério" para "mistério da economia" naquilo que nomeia como "construção do paradigma econômico-trinitário"[90]. Agamben, como Arendt e Foucault, identifica na *oikos* clássica o modelo de governo objetivador que administra a vida humana, porém compreende que a genealogia da *oikonomia* não acontece como ruptura na Modernidade, com o aparecimento do Estado e do mercado: ela foi, outrossim, se dando nos debates teológicos dos séculos II a V a respeito da teologia cristã sobre a Trindade divina e do modo como Deus governa o mundo.

Na abertura de *O Reino e a Glória,* Agamben esclarece que sua pesquisa quer "investigar os modos e os motivos pelos quais o poder foi assumindo no Ocidente a forma de uma *oikonomia,* ou seja, de um governo dos homens. Situa-se, portanto, no rastro das pesquisas de Michel Foucault sobre a genealogia da governamentalidade, mas procura, ao mesmo tempo, compreender as razões

---

[88] "*Oikonomia* significa 'amministrazione della casa'. Nel trattato aristotelico (o pseudoaristotelico) sull'economia, si legge, così che la *techne oikonomike* si distingue dalla politica, come la casa (*oikia*) si distingue dalla città (*polis*). La differenza è ribadita nella Politica, dove il politico e il re, che appartengono alla sfera della *polis*, sono qualitativamente contrapposti *all'oikonomos* e al *despotes*, che si riferiscono alla sfera della casa e della famiglia" (RG, 2007b, p. 32; RG 2011b, p. 31).

[89] "Ma una lettura attenta dei passi in questione non conferma questa ipotesi" (RG, 2007b, p. 35; RG 2011b, p. 35).

[90] "L'importanza che il rovesciamento del sintagma paolino 'economia del mistero' in 'mistero dell 'economia' ha nella costruzione del paradigma economico-trinitario si attesta nella tenacia con cui quest'ultima espressione si impone come canone interpretativo del testo paolino" (RG, 2007b, p. 53; RG 2011b, p. 53).

internas por que elas não chegaram a seu cumprimento"[91]. Para esse pensador, o dispositivo da *oikonomia* trinitária serve como "um laboratório privilegiado para observar o funcionamento e a articulação (...) da máquina governamental" [92]. Agamben procura demonstrar que da teologia cristã se originam "dois paradigmas políticos em sentido amplo, antinômicos, porém funcionalmente conexos"[93]. Tratam-se da teologia econômica e da teologia política:

> a teologia política, que fundamenta no único Deus a transcendência do poder soberano, e a teologia econômica, que substitui aquela pela ideia de uma *oikonomia,* concebida como uma ordem imanente – doméstica e não política em sentido estrito – tanto da vida divina quanto da vida humana. Do primeiro paradigma derivam a filosofia política e a teoria moderna da soberania; do segundo, a biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e do governo sobre qualquer outro aspecto da vida social[94].

Quando os filósofos da economia política do século XVII, fisiocratas, mercantilistas e liberais procuram um paradigma de governo da riqueza e dos bens, utilizaram-se do paradigma *oikonomico* da teologia, através do qual Deus governa o mundo pela providência. Assim surgiu a economia política moderna, que no seu crescimento foi suplantando a política. A diferença entre o paradigma teológico e o paradigma da economia política é que a teologia sempre tensionou a necessidade de preservar a liberdade humana como condição do governo da providência divina. Sem uma autêntica liberdade, sem o livre-arbítrio, não poderia haver responsabilidade humana, e como consequência não haveria nem salvação, nem possibilidade de condenação. Por isso o paradigma *oikonomico* da providência divina sempre teve que lidar com a aporia da afirmação da liberdade com fim em si mesma e a necessidade do governo divino do mundo, sem conseguir resolver, até hoje, essa tensão. Por sua vez, a economia política moderna tem por objetivo governar a liberdade, que é o objeto de governo, reduzindo-a a um elemento da natureza que entra nos cálculos de previsibilidade.

---

[91] "Questa ricerca si propone di investigare i modi e le ragioni per cui il potere è andato assumendo in Occidente la forma di uma *oikonomia*, cioè di un governo degli uomini. Essa si situa pertanto nel solco delle ricerche di Michel Foucault sulla genealogia della governamentalità, ma cerca, insieme, di comprendere le ragioni interne per cui queste non sono giunte a compimento" (RG, 2007b, p. 9; RG 2011b, p. 9).

[92] "(...) significa, invece, mostrare come il dispositivo *dell'oikonomia* trinitaria possa costituire un laboratorio privilegiato per osservare il funzionamento e l'articolazione - insieme interna ed esterna - della macchina governamentale" (RG, 2007b, p. 9; RG 2011b, p. 9).

[93] "Una delle tesi che essa cercherà di dimostrare è che dalla teologia cristiana derivano due paradigmi politici in senso lato, antinomici ma funzionalmente connessi (...)" (RG, 2007b, p. 13; RG 2011b, p. 13).

[94] "(...) la teologia politica, che fonda nell'unico Dio la trascendenza del potere sovrano, e la teologia economica, che sostituisce a questa l'idea di *un'oikonomia*, concepita come un ordine immanente – domestico e non politico in senso stretto - tanto della vita divina che di quella umana. Dal primo, derivano la filosofia politica e la teoria moderna della sovranità; dal secondo, la biopolitica moderna fino all'attuale trionfo dell'economia e del governo su ogni altro aspetto della vita sociale" (RG, 2007b, p. 13; RG 2011b, p. 13).

> Nesse significado genuinamente "governamental", o paradigma impolítico da economia mostra igualmente suas implicações políticas. A fratura entre teologia e *oikonomia,* entre ser e ação, na medida em que torna livre e "anárquica" a práxis, estabelece ao mesmo tempo a possibilidade e a necessidade de seu governo.
> Em um momento histórico que deixa à vista uma crise radical dos conceitos clássicos, tanto ontológicos quanto políticos, a harmonia entre o princípio transcendente e eterno e a ordem imanente do cosmo acaba rompida, e o problema do "governo" do mundo e de sua legitimação torna-se, em todos os sentidos, o problema político decisivo[95].

2.1.1 Providência estoica, providência cristã e *oikonomia*

Nesta etapa procuramos elucidar as raízes do conceito estoico de providência, bem como o debate da providência cristã e seus nexos com a *oikonomia,* retomando a genealogia da economia política realizada por Giorgio Agamben em *O Reino e a Glória*. Apontaremos como, conforme o pensador italiano, a ideia da providência e o governo para os estoicos se constitui no elo com a moderna noção de economia e governo da vida, tendo como fundamento a ideia da providência como determinação da natureza. Por outro lado, demonstraremos a problemática da providência no marco cristão e a liberdade humana que ela procura manter através do livre-arbítrio.

Já na abertura de *O Reino e a Glória*, Agamben explica que a obra se inscreve no caminho das pesquisas iniciadas por "Michel Foucault sobre a genealogia da governamentalidade"[96]. Seu projeto é "investigar os modos e os motivos pelos quais o poder foi assumindo no Ocidente a forma de uma *oikonomia*, ou seja, de um governo dos homens"[97] e apontar "como o dispositivo da *oikonomia* trinitária pode constituir um laboratório privilegiado para observar o funcionamento e a articulação (...) da máquina governamental"[98]. Se em *Estado de exceção* Agamben pontua a dupla estrutura da máquina governamental cindida entre *auctoritas* e *potestas*, em *O Reino e a Glória* ele mostra como se articulam Reino e Governo no

---

[95] "In questo significato genuinamente "governamentale", il paradigma impolítico dell'economia mostra anche le sue implicazioni politiche. La frattura fra teologia e *oikonomia*, fra essere e azione, in quanto rende libera e 'anarchica' la prassi, pone infatti, nello stesso tempo, la possibilità e la necessità del suo governo. In un momento storico che vede una crisi radicale della concettualità classica, tanto ontologica che politica, l'armonia fra il principio trascendente ed eterno e l'ordine immanente del cosmo si spezza e il problema del 'governo' del mondo e della sua legittimazione diventa il problema politico in ogni senso decisivo" (RG, 2007b, p. 82; RG 2011b, p. 81).

[96] "Essa si situa pertanto nel solco delle ricerche di Michel Foucault sulla genealogia della governamentalità (...)" (RG, 2007b, p. 9; RG, 2011b, p. 9).

[97] "Questa ricerca si propone di investigare i modi e le ragioni per cui il potere è andato assumendo in Occidente la forma di una *oikonomia,* cioè di un governo degli uomini" (RG, 2007b, p. 9; RG, 2011b, p. 9).

[98] "(...) significa, invece, mostrare come il dispositivo dell'oikonomia trinitaria possa costituire un laboratorio privilegiato per osservare il funzionamento e l'articolazione - insieme interna ed esterna - della macchina governamentale" (Op. cit., RG, 2007b p. 9; RG 2011b, p. 9).

governo do mundo através da coordenação de ambos os princípios. O Reino como poder sem execução efetiva, na figura da *auctoritas*, e o Governo como poder do exercício, assumido pela *potestas*. As noções de soberania e governo articulam a maquinaria do poder na Modernidade. Mostrar a genealogia e o confronto destas categorias que arquitetaram o modo de ser das sociedades modernas e que são a gênese da providência ocidental é um dos objetivos de Agamben no conjunto das obras do projeto *Homo Sacer*, do qual *O Reino e a Glória* é parte integrante e assume papel fundamental ao esmiuçar essa relação. Para o autor, a genealogia da noção de soberania deve ser procurada na teologia política, enquanto a genealogia da noção moderna de governo remonta à teologia *oikonomica*. Agamben afirma que o governo só se torna possível caso Reino e Governo sejam correlatos em uma máquina bipolar: é isso que resulta especificamente da coordenação e da articulação da providência geral e da providência especial, categorias que serão desenvolvidas ao longo da história como recursos conceituais para delimitar a noção de governo divino preservando a liberdade humana[99]. O filósofo relata que a primeira aparição da máquina providencial se dá na obra *Peri pronoias*, ou *Sobre a providência*, de Crisipo, filósofo grego nascido em 280 a. C e responsável pela sistematização e divulgação das doutrinas do estoicismo. Nesse escrito se apresenta uma conjunção estratégica de dois problemas só em aparência distintos: a origem e a justificação do mal e o governo do mundo.

Tal conexão é a grande herança de Crisipo para a filosofia e a teologia cristã. Alexandre de Afrodísia, comentador de Aristóteles no século II d. C. que escreveu um tratado acerca das questões da providência é, segundo Agamben, "um exemplo perfeito de como, precisamente nesse contexto problemático, as diferentes escolas filosóficas tendem a convergir e a distinguir-se segundo orientações que se mantêm constantes"[100]. Os estoicos eram os adversários de Alexandre, com sua concepção de que nada no mundo aconteceria sem que a providência divina intercedesse nesses fatos. Assim, as causas gerais e particulares estariam sob júdice divino, na concepção estoica. Alexandre, em contraposição, afirmava que caso se ocupasse tanto com os indivíduos e as causas particulares, esse deus seria "inferior às coisas

[99] Ainda que dê continuidade aos trabalhos de Michel Foucault, Agamben tem considerações distintas em relação às categorias de soberania e governo. Foucault resumiu os dois conceitos na aparelhagem governamental, enquanto Agamben procura entender esse funcionamento a partir de uma distinção.

[100] "Il trattato e le questioni sulla provvidenza, attribuiti ad Alessandro di Afrodisia, commentatore di Aristotele attivo intorno al secondo secolo d. C., costituiscono un esempio perfetto di come, proprio in questo contesto problematico, le diverse scuole filosofiche tendano insieme a convergere e a differenziarsi secondo orientamenti costanti" (RG, 2007b, p. 131; RG, 2011b, p. 131).

que provê”[101]. Desse modo, o autor opunha os paradigmas do reino e pastorado (Reino e Governo), dizendo que se Deus é causa primeva da providência, “isso não significa que ele observe e conheça cada um dos seres inferiores”[102]. Aí se apresenta a dupla articulação entre *providentia generalis* e *providentia specialis,* terminologia que passará à teologia cristã. Contudo, é preciso destacar que Alexandre procura um terceiro modelo, intermediário, “que neutraliza essas oposições e parece constituir para ele o verdadeiro paradigma da ação providencial”[103].

> A providência dos deuses para as coisas que se acham no mundo sublunar, escreve Alexandre, não pode ser uma atividade primária, intencionalmente desenvolvida em vista daquelas coisas, porque nesse caso, já que tudo isso que está em vista de alguma coisa é inferior a ela, ele seria inferior aos entes do mundo sublunar. Igualmente absurdo seria afirmar que a providência se produz de maneira puramente acidental, porque isso equivaleria a sustentar que ele não é de modo algum consciente dela, enquanto Deus não pode deixar de ser o mais sábio dos seres. Delineia-se aqui o paradigma de uma ação divina que foge tanto do modelo da atividade voluntária quanto daquele do acidente inconsciente e apresenta-se, por assim dizer, na forma paradoxal de um acidente consciente ou de uma consciência isenta de objetivo. Alexandre chama de “natureza” o que corresponde a tal cânone providencial e define coerentemente essa natureza como uma “técnica divina”[104].

Agamben sustenta que essa natureza intermediária, involuntária, porém não acidental, é definida especificamente por Alexandre de Afrodísia na questão 2, 21. “Se fosse possível, escreve ele, encontrar um termo intermediário entre o ‘por si’ e o ‘por acidente’, então desapareceria a alternativa que torna ininteligível a ação providencial. Esta não assume como fim de suas atividades o favorecimento do ser a que provê (providência por si) nem é simplesmente acidental”[105]. De acordo com Agamben, a característica fundamental da ação providencial em Alexandre é o

---

[101] “Contro questa idea della provvidenza, Alessandro non si stanca di ripetere che un dio che fosse costantemente occupato a prestare attenzione a ogni singolo individuo e a ogni particolare mostrerebbe di essere di rango inferiore alle cose alle quali provvede” (RG, 2007b, p. 131; RG, 2011b, p. 131).

[102] “Certo, Dio è la sorgente prima di tutta la provvidenza, ma questo non significa che egli osservi e conosca ciascuno degli esseri inferiori (...)” (RG, 2007b, p. 132; RG, 2011b, p. 132).

[103] “Ma decisivo, in Alessandro, è il modo in cui egli cerca di pensare un terzo modello intermedio, che neutralizza queste opposizioni e sembra costituire per lui il vero paradigma dell'azione provvidenziale” (RG, 2007a, p. 132-133; RG 2011b, p. 132).

[104] “La provvidenza degli dei per le cose che si trovano nel mondo sublunare, scrive Alessandro (p. 143), non può essere un'attività primaria, intenzionalmente svolta in vista di quelle cose, perché in tal caso, dal momento che tutto ciò che è in vista di qualcosa è inferiore a esso, egli sarebbe inferiore agli enti del mondo sublunare. Ma altrettanto assurdo sarebbe affermare che la provvidenza si produce in modo puramente accidentale, perché ciò equivarrebbe a sostenere che egli non ne è in alcun modo consapevole, mentre Dio non può che essere il più sapiente degli esseri. Si disegna qui il paradigma di un'azione divina che sfugge tanto al modello dell'attività volontaria che a quello dell'accidente inconsapevole, e si presenta, per così dire, nella forma paradossale di un accidente consapevole o di una consapevolezza priva di scopo. Alessandro chiama ‘natura’ ciò che corrisponde a questo canone provvidenziale e definisce coerentemente questa natura come una ‘tecnica divina’ (p. 149)” (RG, 2007b, p. 132-133; RG, 2011b, p. 132-133).

[105] “Se fosse possibile, egli scrive, trovare un termine intermedio fra il ‘per sé’ e il ‘per accidente’, allora verrebbe meno l'alternativa che rende inintellegibile l'azione provvidenziale. Questa né prende come fine delle sue attività il giovare all'essere cui provvede (provvidenza per sé), né è semplicemente accidentale” (RG, 2007b, p. 133; RG, 2011b, p. 133).

"efeito colateral calculado"[106]. Assim, a teoria da providência em Alexandre, em consonância com a teologia aristotélica à qual se filia,

> não é pensada tendo por objetivo fundar um Governo do mundo, mas isso – ou seja, a correlação entre o geral e o particular – resulta de modo contingente, ainda que consciente, da providência universal. O deus que reina, mas não governa, torna possível assim o governo. O governo é, portanto, um epifenômeno da providência (ou do reino)[107].

Dessa forma Alexandre de Afrodísia oferece à teologia cristã "o cânone possível de uma *gubernatio* divina do mundo,"[108] eliminando o acaso, a pré-determinação, podendo então gerir a desordem. Nessa lógica, independente da providência "se manifestar somente nos princípios universais ou descer para ocupar-se dos mais ínfimos detalhes, ela deverá passar pela própria natureza das coisas e seguir sua 'economia' imanente"[109]. Agamben escreve que a partir disso se compreende que o governo do mundo não seja feito por um ordenamento tirânico "da vontade geral externa nem por acidente, mas pela consciente previsão dos efeitos colaterais que emanam da própria natureza das coisas e permanecem em sua singularidade absolutamente contingente"[110]. Surge, assim, o paradigma do ato de governo. Agamben não se mostra surpreso que Jabir ibn Hayyan, autor árabe do século IX, compreenda a concepção de Alexandre sobre a providência "em um sentido que faz dele uma espécie de paradigma original do liberalismo, como se o patrão, provendo aos seus interesses e aos de sua casa, beneficiasse – não importa com que grau de consciência – também os bichinhos que nela se aninham"[111]. Isto é, os efeitos colaterais da providência possuem a mesma fundamentação da racionalidade governamental moderna em sua dupla estrutura:

---

[106] "Il carattere dell'azione provvidenziale secondo Alessandro – e qui sta il suo particolare interesse - non è né il 'per sé', né il 'per accidente', né il primario né il collaterale, ma quello che si potrebbe definire un 'effetto collaterale calcolato'" (RG, 2007b, p. 133; RG, 2011b, p. 134).

[107] "In Alessandro la teoria della provvidenza, coerentemente alla teologia aristotelica da cui egli muove, non è intesa a fondare um Governo del mondo, ma questo - cioè la correlazione fra il generale e il particolare - risulta in modo contingente, ma consapevole, dalla provvidenza universale. Il dio che regna, ma non governa, rende possibile in questo modo il governo. Il governo è, cioè, un epifenômeno della provvidenza (o del regno)" (RG, 2007b, p. 134; RG, 2011b, p. 134).

[108] "Definendo in questo modo la natura dell'atto provvidenziale, Alessandro ha trasmesso alla teologia cristiana il canone possibile di una *gubernatio* divina del mondo" (RG, 2007b, p. 134; RG, 2011b, p. 134).

[109] "Che la provvidenza si manifesti soltanto nei principi universali o discenda a occuparsi dei più infimi particolari, in ogni caso essa dovrà passare attraverso la natura stessa delle cose e seguirne l ''economia' immanente" (RG, 2007b, p. 134; RG, 2011b, p. 134).

[110] "Il governo del mondo non avviene né attraverso l'imposizione tirannica di una volontà generale esterna né per accidente, ma attraverso la consapevole previsione degli effetti collaterali che scaturiscono dalla natura stessa delle cose e restano nella loro singolarità assolutamente contingenti" (RG, 2007b, p. 134-135; RG, 2011b, p. 134).

[111] "Non stupisce, allora, che un autore arabo del nono secolo, Jabir ibn Hayyan, possa interpretare il pensiero di Alessandro sulla provvidenza in un senso che ne fa una sorta di paradigma originale delliberalismo, come se il padrone, provvedendo ai suoi interessi e a quelli della sua casa, giovi - non importa quanto consapevolmente - anche alle bestiole che vi si annidano (...)" (RG, 2007b, p. 134-135; RG, 2011b, p. 134).

> Cada ato de governo tende a um objetivo primário, mas, justamente por isso, pode implicar efeitos colaterais (*colateral damages*), previstos ou imprevistos nos detalhes, mas de todo modo óbvios. O cálculo dos efeitos colaterais, que até podem ser consideráveis (no caso de uma guerra, implicam a morte de seres humanos e destruição de cidades), é, nesse sentido, parte integrante da lógica de governo[112].

No estoicismo, fonte do conceito de providência, da *pronoia* (retomada posteriormente pela teologia política), este aparece entrelaçado ao problema do destino. É quando Plutarco insere a doutrina da providência, que segundo Agamben é uma "formulação mais rigorosa de sua teoria do destino"[113]. Nesse sentido, o tratado *Sul fato (Sobre o destino),* desse autor, é o que Agamben chama de "exemplo instrutivo de como um filósofo pagão que viveu entre os séculos I e II da era cristã pode contribuir, sem a menor intenção, para a elaboração do paradigma governamental"[114]. Mais importante ainda é "o modo como Plutarco recorre ao paradigma da lei para tecer a conexão entre o destino em geral e o destino particular"[115]. Em sua concepção, "assim como a lei civil não se dirige a tal ou qual indivíduo, mas dispõe segundo uma condição universal tudo que acontece na cidade, assim também o destino fixa as condições gerais segundo as quais se desenvolverá depois a conexão dos fatos particulares"[116]. Desse modo, a partir de uma perspectiva do destino, o que ocorre "é considerado efeito de um antecedente"[117]. A providência enquanto destino-substância é composta por uma tríplice figura, "que reproduz o esquema das três ordens divinas da segunda carta pseudoplatônica"[118]:

> A primeira e suprema providência é a inteligência ou a vontade do primeiro deus, "realizadora de bem para todas as coisas", em conformidade com a qual cada ser foi ordenado no modo "melhor e mais belo". Ela "criou o destino e o compreende dentro de si". A segunda providência, que foi criada

---

[112] "Ogni atto di governo tende a uno scopoprimario, ma, proprio per questo, può implicare degli effetti collaterali (*colateral damages*), previsti o imprevisti nei dettagli, ma comunque scontati. Il calcolo degli effetti collaterali, che possono essere anche considerevoli (nelcaso di una guerra, essi implicano la morte di esseri umani e la distruzione di città), fa, in questo senso, parte integrante della logica del governo" (RG, 2007b, p. 135; RG, 2011b, p. 135).

[113] "È a questo punto che Plutarco introduce la sua dottrina della provvidenza, che non è che una formulazione più rigorosa della sua teoria del fato" (RG, 2007b, p. 137; RG, 2011b, p. 137).

[114] "Il trattato *Sul fato* di Plutarco, costituisce, in questo senso, un esempio istruttivo di come un filosofo pagano attivo fra il primo e il secondo secolo dell'era cristiana possa contribuire, senza averne minimamente l'intenzione, all'elaborazione del paradigma governamentale" (RG, 2007b, p. 136; RG, 2011b, p. 136).

[115] "Decisivo è, però, il modo in cui Plutarco si serve del paradigma della legge per articolare la connessione fra il fato in generale e quello particolare *(kata meros okath' ekastha, ibid.,* 566d, p. 21)" (RG, 2007b, p. 136; RG, 2011b, p. 136).

[116] "Come la legge civile *(politikos nomos, ibid.)* non si rivolge a questo o a quell'individuo, ma dispone secondo una condizione *(hypothesis,* 'presupposizione') universale tutto ciò che avviene nella città, così il fato fissa le condizioni generali secondo le quali si svolgerà poi la connessione dei fatti particolari *(ibid.,* pp. 21-22)" (RG, 2007b, p. 136-137; RG, 2011b, p. 136).

[117] "Nella prospettiva del fato, tutto ciò che accade è considerato, cioè, come effetto di un antecedente. Plutarco identifica così il destinale con l'effettuale o condizionale *(to ex hypotheseos)*" (RG, 2007b, p. 136-137; RG, 2011b, p. 136).

[118] "È a questo punto che Plutarco introduce la sua dottrina della provvidenza, che non è che una formulazione più rigorosa della sua teoria del fato. Anche la provvidenza, come il fato-sostanza, ha una triplice figura, che ricalca lo schema dei tre ordini divini della seconda lettera pseudoplatonica" (RG, 2007b, p. 137; RG, 2011b, p. 137).

> com o destino e está, como ele, compreendida na primeira, é a dos deuses segundos que atravessam os céus; é em conformidade com ela que as coisas mortais são dispostas e conservadas. A terceira providência, que foi criada "depois do destino" e nele está contida, compete aos demônios encarregados de vigiar e ordenar cada uma das ações dos homens. Só a primeira providência merece seu nome, segundo Plutarco. Ela é "o mais antigo dos seres", como tal superior ao destino, pois "tudo que é segundo o destino é também segundo a providência, mas não vice-versa"[119].

Agamben adverte, a partir disso, que em Plutarco a providência e o destino estão entrelaçados, porquanto se a primeira diz respeito ao plano do primário e do universal, o segundo está contido na providência "e é em parte idêntico a ela, corresponde ao plano dos efeitos particulares que dela derivam"[120]. Há que se ressaltar, entretanto, a ambiguidade constitutiva do par "colateralidade" e "efetualidade", o que traz uma novidade na concepção da ontologia clássica:

> Invertendo a definição aristotélica da causa final e seu primado, ela transforma em 'efeito' o que em Aristóteles aparecia como fim. Plutarco parece dar-se conta disso quando observa que 'quem examina tais coisas com excessiva sutileza dirá que o caráter primário pertence ao particular, porque é em vista deste que existe o universal, e o fim precede o que se produz em vista dele'[121].

Devemos lembrar a influência heideggeriana sobre o conceito de efetualidade em Agamben, pois representa uma leitura importante da redução da ação à utilidade e efeito. A partir dessa perspectiva, é considerado portador de valor aquilo que é útil e produz um resultado objetivo. A efetualidade valoriza o bem pelo efeito produtivo ou útil da ação, e renuncia à finalidade da ação e seu sentido último, de modo que a ação recebe validade em função de seu efeito útil e produtivo. Reflexos dessa concepção se apresentam em diversos âmbitos, como a tecnologia, a ciência e a economia de nosso tempo, que perderam o sentido final para o qual se destinam e são validadas porque oferecem resultados e lucros que são desejáveis dentro de uma concepção econômica neoliberal, da autogestão, do empreendedorismo e da

---

[119] "La prima e suprema provvidenza è l'intelligenza o la volontà del primo dio, 'operatrice di bene per tutte le cose', conformemente alla quale ciascun essere è stato ordinato nel modo 'migliore e più bello' *(ibid.,* 572 f, p. 30). Essa 'ha creato il destino e lo comprende dentro di sé' *(ibid.,* 574 b, p. 33). La seconda provvidenza, che è stata creata insieme al destino ed è come esso, compreso nella prima, è quella degli dei secondi che percorrono il cielo; ed è in conformità a essa che le cose mortali sono disposte e conservate. La terza provvidenza, che è stata creata 'dopo il destino' ed è contenuta in esso, spetta ai demoni che sono incaricati di sorvegliare e di ordinare le singole azioni degli uomini. Solo la prima provvidenza merita, secondo Plutarco, il suo nome. Essa è 'il più antico degli esseri', come tale superiore al destino, poiché 'tutto ciò che è secondo il destino è anche secondo la provvidenza, ma non viceversa' *(ibid.,* 573 b, p. 30)" (RG, 2007b, p. 137; RG, 2011b, p. 137).

[120] "Se la prima provvidenza corrisponde al piano del primario e dell'universale, il fato, che è contenuto nella provvidenza e in parte identico a essa, corrisponde al piano degli effetti particolari che ne derivano" (RG, 2007a, p. 138; RG, 2011b, p. 138).

[121] "Rovesciando la definizione aristotelica della causa finale e il suo primato, essa trasforma in « effetto» ciò che in Aristotele appariva come fine. Plutarco sembra rendersene conto quando osserva che 'coloro che esaminano queste cose con eccessiva sottigliezza diranno che il carattere primario appartiene al particolare, poiché è in vista di questo che esiste l'universale e il fine precede ciò che si produce in vista di esso' (ibid., 569 f, p. 22)" (RG, 2007b, p. 138; RG, 2011b, p. 138).

maximização do lucro. Em *Opus Dei* Agamben analisa a radicalidade da liturgia como uma prática efetiva/efetual, identificando uma à outra. Dessa forma, mostra a importância dessas práticas naquelas que são consideradas as categorias centrais da Modernidade, apontando a secularização da terminologia *officium* para *ofício*, de modo que ontologia e práxis entram em uma zona de indistinção acerca daquilo que o homem é e aquilo que faz como ofício, função. É por essa razão que operatividade e efetualidade definem o paradigma ontológico de nosso tempo. Nesse raciocínio, só é real aquilo que é efetivo, e assim governável e eficaz, o que traz impactos à filosofia primeira e à ética (AGAMBEN, 2013c, p. 9). Trata-se da deriva do mistério ao efeito: "Na liturgia está em questão um novo paradigma ontológico-prático, a efetualidade, no qual ser e agir entram em um limiar de indecidibilidade" (AGAMBEN, 2013c, p. 71). Assim, adverte Agamben, é próprio da máquina providência-destino operar enquanto sistema bipolar, o que resulta numa "espécie de zona de indiferença entre o primário e o secundário, o geral e o particular, a causa final e os efeitos"[122]. E acrescenta que,

> por mais que Plutarco, assim como Alexandre, não tivesse em mira um paradigma governamental, a ontologia 'efetual' que resulta daí contém, de algum modo a condição de possibilidade do governo, entendido como atividade que não é dirigida, em última análise, nem para o geral nem para o particular, nem para o primário nem para o consequente, nem para o fim nem para os meios, para sua correlação funcional[123].

Em seu tratado acerca da temática do destino, Alexandre se coloca contra o dispositivo da providência-destino, explica Agamben. Desse modo, tomando em consideração a "classificação aristotélica das quatro causas (eficiente, material, formal, final), o destino não pode encontrar lugar em nenhuma delas sem contradições nem incluir em si a totalidade dos acontecimentos"[124]. Alexandre percebe o esforço de seus adversários em "conciliar o destino com a capacidade de ação dos homens e fundar através do destino a própria possibilidade de um governo

[122] "Il proprio della macchina provvidenza-fato è, cioè, di funzionare come un sistema a due poli che finisce col produrre una sorta di zona di indifferenza tra il primário e il secondario, il generale e il particolare, la causa finale e gli effetti" (RG, 2007b, p. 138; RG, 2011b, p. 138).

[123] "E benché Plutarco, come Alessandro, non avesse in alcun modo di mira un paradigma governamentale, l'ontologia 'effettuale' che ne risulta contiene, in qualche modo, la condizione di possibilità del governo, inteso come un'attività che non è diretta, in ultima analisi, né al generale né al particolare, né al primario né al conseguente, né al fine né ai mezzi, ma alla loro correlazione funzionale" (RG, 2007b, p. 138; RG, 2011b, p. 138).

[124] "Egli comincia subito col mostrare che, data la classificazione aristotelica delle quattro cause (efficiente, materiale, formale, finale), il fato non può trovar posto senza contraddizioni in nessuna di esse né includere in sé la totalità degli eventi" (RG, 2007b, p. 139; RG, 2011b, p. 139).

do mundo”[125], apontando, contudo, a contingência do agir humano. Surge, assim a teoria da contingência,

> que se concilia perfeitamente com as modernas técnicas de governo. Para estas, é essencial não tão a ideia de uma ordem predeterminada, mas as possibilidades de gerir a desordem; não a necessidade irrevogável do destino, mas a constância e a calculabilidade de uma desordem; não a ininterrupta cadeia das conexões causais, mas as condições da manutenção e da orientação de efeitos em si puramente contingentes[126].

Entretanto, não é a providência-destino estoica que explica as técnicas governamentais, mas sim o modo como essa providência-destino estoica é reformulada pelo Cristianismo como providência-liberdade. Trata-se de um ponto fundamental, uma vez que é daí que as modernas teorias governamentais da economia política fundamentaram o paralelismo do governo da liberdade da população. Dessa forma, é preciso levar em consideração que a origem das técnicas governamentais do pastorado cristão têm em seu horizonte o modelo foucaultiano do *omnes et singulatim* (todos e singularmente), isto é, de forma totalizante e individualizante. “Outro traço essencial que pastorado e governo dos homens compartilham é, segundo Foucault, a ideia de uma ‘economia’, ou seja, de uma gestão ordenada segundo o modelo familiar de indivíduos, das coisas e das riquezas”[127]. A economia das almas, preocupação do pastorado, passa a conviver, então, com uma economia prática política, que se estabelece como finalidade maior do governo. “Sendo assim, o governo nada mais é que ‘a arte de exercer o poder na forma de uma economia’, e pastorado eclesiástico e governo político situam-se ambos no interior de um paradigma essencialmente econômico”[128]. A providência-destino estoica reformulada pelo Cristianismo como providência-liberdade precisa ser compreendida a partir da ideia de que Deus rege o mundo através de leis gerais, reinando através de princípios, e não de maneira pastoral (RG, 2007b, p. 126; RG, 2011b, p. 126), conduzindo especificamente as vontades e acontecimentos na

---

[125] “Alessandro si rende conto perfettamente del fatto che i suoi avversari pretendono di conciliare il fato con la capacità di azione degli uomini e di fondare attraverso il fato la stessa possibilità di um governo del mondo” (RG, 2007b, p. 139; RG, 2011b, p. 139).

[126] “Per queste, infatti, essenziale non è tanto l'idea di un ordine predeterminato, quanto la possibilità di gestire il disordine; non la necessità inderogabile del fato, ma la costanza e la calcolabilità di un disordine; non l'ininterrotta catena delle connessioni causali, ma le condizioni del mantenimento e dell'orientamento di effetti in sé puramente contingenti” (RG, 2007b, p. 140; RG, 2011b, p. 140).

[127] “Un altro tratto essenziale che pastorato e governo degli uomini condividono è, secondo Foucault, l'idea di una ‘economia’, cioè di una gestione ordinata sul modello familiare degli individui, delle cose e delle ricchezze” (RG, 2007b, p. 126; RG 2011b, p. 126).

[128] “Il governo non è, anzi, altro che ‘l'arte di esercitare il potere nella forma di un'economia’ *(ibid.,* p. 99) e pastorato ecclesiastico e governo politico si situano entrambi all'interno di un paradigma sostanzialmente econômico” (RG, 2007b, p. 126; RG, 2011b, p. 126).

existência. A fratura entre ser e práxis introduzida na divindade através da *oikonomia* trinitária é o germe inaugural da cisão entre Reino e Governo, daquele rei que reina, mas não governa, ou seja, que reina por meio de princípios ou leis gerais, mas não governa a partir de uma condução de vontades. Essa abertura que se descortina a partir da fratura entre ser e agir é a responsável pela providência-liberdade, quando esta última categoria se abre como possibilidade da irrupção do novo pela interposição do agir humano, sem a interferência do determinismo. Trata-se da forma com que o Cristianismo tenta resolver a regência divina por princípios, mantendo a liberdade humana em aberto como potencialidade.

> *Providência é o nome da "oikonomia", na medida em que esta se apresenta como governo do mundo.* Se a doutrina da *oikonomia* e a da providência que dela depende podem ser vistas nesse sentido como máquinas para fundar e explicar o governo do mundo, e só assim se tornam plenamente inteligíveis, também é verdade que, inversamente, o nascimento do paradigma governamental só se torna compreensível quando o situarmos sob o fundo 'econômico teológico' da providência em relação ao qual se mostra solidário[129].

Para Agamben, é nos tratados medievais *De gubernatione Dei,* de Tomás de Aquino, bem como nos tratados de providência que devemos buscar a fundamentação, a "genealogia dos conceitos políticos modernos"[130]. Para o filósofo italiano, Foucault não explicitou suficientemente a passagem do governo eclesiástico para o político, e a inobservância desses escritos impediu-o de "articular sua genealogia da governamentalidade a fundo e de modo convincente"[131]. Agamben salienta que o debate sobre a providência em termos pagãos, judaicos e cristãos não encontra uma solução na Idade Moderna e interessa "na medida em que constitui o lugar em que o paradigma teológico-econômico e a fratura entre ser e práxis que ele comporta assumem a forma de um governo do mundo"[132]. Assim, o governo se configura numa expressão entre ontologia e práxis atuando de forma

---

[129] "*Provvidenza è il nome dell''oikonomia*', *in quanto questa si presenta come governo del mondo.* Se la dottrina *dell'oikonomia* - e quella della provvidenza che da essa dipende - possono essere viste, in questo senso, come macchine per fondare e spiegare il governo del mondo e solo in questo modo diventano pienamente intellegibili, è altrettanto vero, per converso, che la nascita del paradigma governamentale diventa comprensibile solo se lo si situa sullo sfondo 'economico-teologico' della provvidenza di cui è solidale" (RG, 2007b, p. 127-128; RG, 2011b, p. 145).

[130] "D'altra parte, il termine *gubernatio* - a partire da un certo momento e già nel libro di Salviano *De gubernatione Dei* – è sinonimo di provvidenza e i trattati sul governo divino del mondo non sono altro che trattati sul modo in cui Dio articola e svolge la sua azione provvidenziale" (RG, 2007b, p. 127; RG, 2011b, p. 128).

[131] "È aver disatteso questa avvertenza metodologica che non soltanto ha impedito a Foucault di articolare fino in fondo in modo convincente la sua genealogia della governamentalità, ma ha anche compromesso le pregevoli ricerche di Michel Senellart sugli *Arts de gouverner*" (RG, 2007b, p. 128; RG, 2011b, p. 128).

[132] "Una ricostruzione esaustiva dello sterminato dibattito sulla provvidenza che, in ambito pagano, cristiano e giudaico, dalla Stoa giunge quasi senza soluzioni di continuità fino alle soglie dell 'età moderna è fuori questione; esso ci interessa, piuttosto, soltanto nella misura in cui costituisce il luogo in cui il paradigma teologico-economico e la frattura fra essere e prassi che esso implica prendono la forma di un governo del mondo (...)" (RG, 2007b, p. 129; RG, 2011b, p. 129).

“economicamente” dividida e coordenada. Surge, então, a questão da providência geral e providência particular, ou especial, e que em seu cerne repousa a disjunção estoica entre aquilo que se encontra em modo primário e os efeitos concomitantes ou secundários[133]. O debate entre a providência divina em termos de princípios gerais ou particulares, isto é, se Deus governa o mundo desde leis de caráter universal ou interferindo em cada aspecto da vida das criaturas, se estende ao longo de séculos:

> Se, no entanto, afirmamos ao mesmo tempo as duas formas de providência, temos a posição da Stoa, do teísmo e da corrente dominante da teologia cristã, no interior dos quais surge o problema de como conciliar a providência especial com o livre-arbítrio do homem[134].

Ao acentuar que o que está em discussão não é exatamente a liberdade humana, mas “a possibilidade de um governo divino do mundo”[135], Agamben adverte que Reino e Governo só podem ser conciliados enquanto “correlatos em uma máquina bipolar”[136], relacionando providência geral e especial, o *omnes et singulatim* ao qual Foucault faz menção. A tentativa da teologia cristã é manter o espaço da liberdade humana promovendo a noção de vontade do sujeito, vontade livre ou livre-arbítrio, espaços que a providência divina deve respeitar. Em contraposição ao “modelo unitário da máquina-mundo, que exclui qualquer liberdade”[137], Proclo propõe que “providência e destino constituem, ao contrário, um sistema hierarquicamente articulado em dois planos, que não exclui a liberdade e implica, entre os dois elementos ou planos, uma distinção substancial”[138]. Uma ontologia binária é resultado dessa concepção, compreendendo a realidade nos

---

[133] “È stato spesso osservato che uno dei punti nodali della disputa sulla provvidenza è fin dall'inizio la distinzione fra provvidenza generale e provvidenza particolare (o speciale). Alla sua base sta la distinzione stoica fra ciò che si trova in modo primario *(proegoumenos)* nei piani della provvidenza e ciò che si produce invece come effetto concomitante o secondario *(kat' epakolouthēsin* o *parakolouthēsin)* di questa” (RG, 2007b, p. 129; RG, 2011b, p. 129).

[134] “Se, invece, si affermano insieme le due forme di provvidenza, si ha la posizione della Stoa, del teísmo e della corrente dominante della teologia cristiana, all'interno delle quali sorge il problema di come conciliare la provvidenza speciale con il libero arbitrio dell'uomo” (RG, 2007b, p. 129; RG, 2011b, p. 129).

[135] “La vera posta in gioco del dibattito non è, però, tanto la libertà dell'uomo (che i sostenitori della seconda tesi si studiano appunto di salvare attraverso la distinzione di cause remote e cause prossime), quanto la possibilità di un governo divino del mondo” (RG, 2007b, p. 130; RG, 2011b, p. 130).

[136] “Il governo è possibile solo se Regno e Governo sono correlati in una macchina bipolare: esso è propriamente ciò che risulta dalla coordinazione e dall'articolazione della provvidenza generale e della provvidenza speciale - o, nelle parole di Foucault, *dell'omnes* e del *singulatim”* (RG, 2007b, p. 130; RG, 2011b, p. 130).

[137] “Contro questo modello unitario della macchina-mondo, che esdude ogni libertà (in esso *l'autexusion, id est liberi arbitrii,* come glossa il traduttore latino, diverrebbe un vuoto nome, *ibid.,* p. 334) e ogni possibilità di un governo divino del mondo, Proclo afferma che provvidenza e fato costituiscono invece un sistema gerarchicamente articolato su due piani, che non esclude la libertà e implica, fra i due elementi o piani, una distinzione sostanziale” (RG, 2007b, p. 141-142; RG, 2011b, p. 142).

[138] “Contro questo modello unitario della macchina-mondo, che esdude ogni libertà (in esso *l'autexusion*, *id est liberi arbitrii*, come glossa il traduttore latino, diverrebbe un vuoto nome, ibid., p. 334) e ogni possibilità di un governo divino del mondo, Proclo afferma che provvidenza e fato costituiscono invece un sistema gerarchicamente articolato su due piani, che non esclude la libertà e implica, fra i due elementi o piani, una distinzione sostanziale” (RG, 2007a, p. 141-142; RG, 2011b, p. 142).

níveis transcendente (causas primárias) e imanente (causas secundárias/destino). Agamben explica que "embora a ideia de uma *gubernatio* divina ainda não seja enunciada como tal, a cisão do ser em dois planos distintos e coordenados é a condição para que a teologia cristã possa construir sua máquina governamental"[139]. O texto que estabelece o nexo entre o dispositivo da providência-destino é *A consolação da Filosofia*, de Boécio. "Providência e destino, transcendência e imanência, que já em Plutarco e em Proclo formavam um sistema de duas faces, agora são articulados entre si para construir uma perfeita máquina de governo do mundo"[140]. Assim, esclarece Agamben,

> providência e destino aparecem aqui como dois poderes hierarquicamente coordenados, em que uma decisão soberana determina os princípios gerais do ordenamento do cosmo, confiando depois sua administração e execução a um poder subordinado, mas autônomo[141].

Disso, continua o pensador, advém o caráter fatal e milagroso

> que parece revestir as ações de governo. Dado que o soberano transcendente conhece e decide o que o destino obriga depois na conexão imanente das causas, para aquele que está imerso nelas, o destino – isto é, o governo – aparece como um milagre majestoso e impenetrável[142].

Portanto podemos dizer que a ruptura entre ser e práxis inserida em Deus pela *oikonomia* opera como uma máquina de governo[143]. Conforme Agamben, a estrutura "gnóstica" que a *oikonomia* teológica oferece como legado à governamentalidade moderna tem sua culminância no "paradigma de governo do mundo que as grandes potências ocidentais (...) procuram realizar hoje em escala local e global"[144]. Nesse sentido, podemos compreender que o paradigma econômico-providencial seja aquele do governo democrático, enquanto o teológico-

---

[139] "Benché l'idea di una gubernatio divina del mondo non sia ancora enunciata come tale, la scissione dell'essere in due piani distinti e coordinati è la condizione che renderà possibile alla teologia cristiana la costruzione della sua macchina governamentale" (RG, 2007b, p. 141-142; RG, 2011b, p. 142).

[140] "Provvidenza e fato, trascendenza e immanenza, che già in Plutarcoe in Proclo formavano un sistema a due facce, sono ora chiaramente articolati fra loro per costituire una perfetta macchina di governo del mondo" (RG, 2007b, p. 143; RG, 2011b, p. 143).

[141] "Provvidenza e fato appaiono qui come due poteri gerarchicamente coordinati, in cui una decisione sovrana determina i principi generali dell'ordinamento del cosmo, e ne affida poi l'amministrazione e l'esecuzione a un potere subordinato, ma autonomo *(gestio* è il termine giuridico che indica il carattere discrezionale degli atti compiuti da un soggetto per conto di un altro)" (RG, 2007b, p. 144; RG, 2011b, p. 145).

[142] "Di qui il carattere fatale e, insieme, miracoloso che sembra rivestire le azioni di governo. Poiché il sovrano trascendente conosce e decide ciò che il fato costringe poi nella connessione immanente delle cause, a colui che è preso in queste, il fato - cioè il governo - appare come un miracolo maestoso e impenetrabile" (RG, 2007b, p. 145; RG 2011b, p. 145).

[143] "La scissione fra essere e prassi che *l'oikonomia* introduce in Dio funziona, in realtà, come una macchina di governo" (RG, 2007b, p. 150; RG, 2011b, p. 151).

[144] "*Questa struttura «gnostica», che* l'oikonomia *teologica ha trasmesso alla governamentalità moderna, raggiunge il suo punto estremo nel paradigma di governo del mondo che le grandi potenze occidentali (in particolare gli Stati Uniti) cercano oggi di realizzare su scala insieme locale e globale"* (RG, 2007b, p. 157-158; RG, 2011b, p. 157).

político é o paradigma do absolutismo[145]. Para Agamben, o elemento decisivo é a *oikonomia* como o governo dos homens e das coisas: "A vocação econômico-governamental das democracias contemporâneas não é um acidente de percurso, mas parte integrante da herança teológica de que são depositárias"[146]. A fissura entre soberania e governo, que a Teologia demonstrou, é a mesma fissura da política ocidental moderna. Essa é a chave hermenêutica que podemos utilizar para compreender de modo crítico os dispositivos de governo e soberania. A herança política que daí advém é a pura operatividade e mero funcionamento dos dispositivos de regulação. A partir disso, refletimos que as modernas técnicas de governo se valem não de uma ordem predeterminada, mas da chance de gerir e calcular a desordem, de governar com uma peculiar racionalidade gerencial e econômica, algo que tem se aprofundado com o advento do neoliberalismo e da globalização dos mercados financeiros (RG, 2007b, p. 140; RG, 2011b, p. 140).

Gerir a contingência, mantendo-a em funcionamento adequado na maquinaria biopolítica, se torna cada vez mais fundamental para um governo que queira se legitimar em suas operações cotidianas, nas técnicas de controle e execução dos dispositivos de governamento da vida. Os elementos analisados acerca da providência e do governo para os estoicos, relacionados com a noção moderna de economia e governo da vida nos oferecem pistas iniciais para compreendermos aquilo que entendemos como o esvaziamento das democracias na contemporaneidade, no governo como governo dos outros através de uma racionalidade tipificada pelo cálculo, por resultados e utilidade. A fratura detectada entre teologia e *oikonomia*, em outras palavras, entre ser e agir, é a explicação de Agamben para a *práxis* livre e anárquica. A ação política resultante de tal configuração tem sua fundamentação, portanto, não no ser, mas no agir. Acreditamos que tal é a lógica administrativa que permeia a política ocidental, aprisionada pela operosidade que a legitima.

2.1.2 Soberania e *oikonomia*

A articulação entre soberania e governo, na qual encontramos, segundo Agamben, a chave para entendermos a crise que se aprofunda na política

[145] "Il paradigma economico-provvidenziale è, in questo senso, il paradigma del governo democratico, così come quello teologico-politico è il paradigma dell'assolutismo" (RG, 2007b, p. 159-160; RG, 2011b, p. 159).
[146] "La vocazione economico-governamentale delle democrazie contemporanee non è um incidente di percorso, ma è parte integrante dell'eredità teologica di cui sono depositarie" (RG, 2007b, p. 160; RG, 2011b, p. 159).

contemporânea, precisa ser analisada. Para compreendermos criticamente o vazio das democracias em nosso tempo, o formalismo sem vigor do Estado de direito e a decadência e apequenamento a que está submetida a política contemporânea, é preciso investigar a arquitetura das categorias de soberania e governo, que sustentam o alicerce da política moderna, bem como captar a relação entre providência e *oikonomia*. A problemática da soberania teve vários discursos ao longo da história. Nos discursos clássicos acerca dessa temática fica de fora uma zona obscura de poder, que é a temática do governo. Desde logo, é necessário diferenciarmos o que é soberania do que é governo. A soberania se autolegitima pela autoeficiência. Os dispositivos de governo devem ser produtivos, úteis. A soberania busca princípios gerais. O governo, à diferença da soberania, não reconhece o sujeito, mas o objeto a ser governado, que é a população. Contudo, as técnicas de governo não são contrárias às formas de soberania, e podem ser até mesmo complementares. Na realidade, o que temos é um discurso formal das teorias contratualistas, erigido a partir de princípios básicos e uma prática real que esvazia esses recursos.

De acordo com Agamben, no Livro L da *Metafísica*, de Aristóteles, encontramos o paradigma filosófico da distinção entre Reino, que aqui podemos compreender como soberania e governo. Ali o Estagirita expõe a sua "teologia", quando Deus aparece como primeiro motor imóvel. No capítulo seguinte, lê-se uma teoria da superioridade do paradigma da transcendência sobre o da imanência[147]. É assim que Alexandre de Afrodísia, filósofo peripatético e autor grego, um dos mais importantes comentadores da obra de Aristóteles e nascido em 170 d. C., encontra na filosofia aristotélica o fundamento para uma teoria da providência divina:

> Sem que isso estivesse entre seus objetivos, Aristóteles legou à política ocidental o paradigma do regime divino do mundo como um sistema duplo, formado, de um lado, por uma *arché* transcendente e, de outro, por uma contribuição conjunta e imanente de ações e de causas segundas[148].

Para Agamben, o poder bipolar moderno deriva do paradigma da teologia política e da teologia econômica, que por sua vez possuem uma mesma origem,

---

[147] "Il paradigma filosofico della distinzione fra Regno e Governo è contenuto nel capitolo conclusivo del libro L della Metafisica, lo stesso da cui Peterson trae la citazione che apre il suo trattato contro la teologia politica. Aristotele ha appena esposto quella che si è convenuto di chiamare la sua « teologia », in cui Dio appare come il primo motore immobile che muove le sfere celesti e la cui forma di vita (*diagōgē*) è, nella sua essenza, pensiero del pensiero" (RG, 2007b, p. 94; RG, 2011b, p. 94).

[148] "Senza che questo fosse fra i suoi scopi, Aristotele ha, cioè, trasmesso alla politica occidentale il paradigma del regime divino del mondo come un sistema duplice, formato, da una parte, da *un'archē* trascendente e, dall'altra, da un concorso immanente di azioni e di cause seconde" (RG, 2007b, p. 99; RG, 2011b, p. 99).

qual seja: a teologia cristã. Eles são antinômicos, mas profundamente conexos e assim precisam ser compreendidos e problematizados. O paradigma da teologia política fundamenta no único Deus a transcendência do poder soberano, enquanto a teologia econômica substitui essa transcendência pela ideia de uma *oikonomia* enquanto ordem imanente. Do primeiro paradigma vem a filosofia política e a teoria moderna da soberania. Do segundo paradigma se origina a biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e do governo sobre qualquer outro aspecto da vida social. Retomando a obra de Aristóteles, Agamben define que *oikonomia* significa "administração da casa" (RG, 2007b, p. 31; RG, 2011b, p. 32). O que une as relações "econômicas" dessa casa é um paradigma que pode ser nomeado como gerencial, ou ainda uma administração inteligente das vontades. A problemática da *oikonomia* foi retomada e introduzida na teologia cristã por diversos autores. Paulo de Tarso utilizou o termo como "*oikonomia* do mistério" para denominar o plano de Deus sobre a história como sendo um mistério que a governa. A questão que Agamben tem em vista em sua pesquisa é saber como, na teologia cristã, se deu uma inversão da expressão paulina até que esta se tornou mistério da *oikonomia*. Ou seja, a *oikonomia* divina, o modo, a técnica como Deus governa o mundo através das causas segundas ou secundárias, e não o plano de Deus em si. Esta será a grande questão dos economistas e dos governantes modernos. Contudo, será com Hipólito e Tertuliano, no século III d. C., que o termo *oikonomia* deixa de ter somente uma acepção doméstica para designar a articulação trinitária da vida divina. Não se trata, entretanto, de moldar um novo significado,

> mas antes na vontade de estabelecer a *oikonomia* como um *terminus technicus* que se manifesta de maneira indireta através de dois dispositivos inequívocos: a referência metalinguística ao termo (...) e a inversão da expressão paulina "a economia do mistério" em "mistério da economia"[149].

Portanto, a terminologia *oikonomia* é essencialmente estoica e corresponde à doutrina dos modos de ser. Tertuliano vale-se da ideia estoica de uma única natureza que se articula e distingue em vários graus – da mesma forma que é estoica a ideia de uma distinção que não divide "partes", mas articula forças e potências: "A heterogeneidade não tem a ver, portanto, com o ser e a ontologia, mas

[149] "(...) piuttosto la volontà di costituire *l'oikonomia* in un *terminus technicus* si tradisce in modo indiretto attraverso due dispositivi inequivocabili: il riferimento metalinguístico al termine, equivalente a una virgolettatura (così, in Tertulliano, 'questa dispensazione, che chiamiamo *oikonomia*', con il termine greco lasciato non tradotto e traslitterato in caratteri latini) e il rovesciamento dell'espressione paolina 'l'economia del mistero' in 'il mistero dell'economia', che, senza definirlo, investe il termine di una nuova pregnanza" (RG, 2007b, p. 49-50; RG, 2011b, p. 49-50).

com o agir e a prática. De acordo com um paradigma que marcará profundamente a teologia cristã, a trindade não é uma articulação do ser divino, mas de sua prática"[150]. Agamben menciona que a vinculação entre *oikonomia* e providência terá consequências fundamentais tanto para a cultura medieval, quanto para a moderna. E é a Clemente de Alexandria, nascido em Atenas em 150 d. C., que devemos tributar a contribuição mais original na elaboração do paradigma teológico-econômico, quando ele vincula expressamente a *oikonomia* à providência, ou seja, ao governo do mundo. O pensador italiano adverte que devemos compreender o nexo estreito entre tais concepções para entendermos "a novidade da teologia cristã com relação à mitologia e à 'teologia' pagã"[151]. A teologia cristã não é um relato sobre os deuses, mas uma economia e providência, isto é,

> atividade de autor-revelação, governo e cuidado do mundo. A divindade articula-se em uma trindade, mas esta não é nem uma 'teogonia', nem sequer uma mitologia, e sim uma *oikonomia*, a saber, ao mesmo tempo articulação e administração da vida divina e governo das criaturas[152].

No mundo pagão a providência havia conseguido ampla difusão por causa da filosofia estoica. Ao unir economia e providência, Clemente de Alexandria, escritor, teólogo, apologista e mitógrafo cristão grego instruído na filosofia neoplatônica,

> inicia o processo que levará a compor progressivamente a dualidade de teologia e economia, entre a natureza de Deus e sua ação histórica. Providência significa que tal fratura, que na teologia cristã corresponde ao dualismo gnóstico entre um Deus ocioso e um demiurgo ativo, é na realidade (...) apenas aparente[153].

A base da preocupação dos Primeiros Padres que elaboraram a doutrina da *oikonomia* era evitar uma recaída ao politeísmo. Hipólito insiste que Deus é uno de acordo com sua *dynamis* (*ousia*) e triplo somente em sua economia. "O ser divino não é dividido porque a triplicidade de que falam os Padres se situa no plano da

---

[150] "L'eterogeneità non concerne, cioè, l'essere e l'ontologia, ma l'agire e la prassi. Secondo um paradigma che segnerà profondamente la teologia cristiana, la trinità non è un'articolazione dell'essere divino, ma della sua prassi" (RG, 2007b, p. 55; RG, 2011b, p. 55).

[151] "Se non si comprende il nesso strettissimo che unisce *oikonomia* e provvidenza, non è possibile misurare la novità della teologia cristiana rispetto alla mitologia e alla 'teologia' pagana" (RG, 2007b, p. 61; RG, 2011b, p. 61).

[152] "La teologia cristiana non è un 'racconto sugli dei'; è *imediatamente* economia e provvidenza, cioè attività di autorivelazione, governo e cura del mondo. La divinità si articola in una trinità, ma questa non è né una 'teogonia' né una 'mitologia', ma una *oikonomia,* cioè, insieme, articolazione e amministrazione della vita divina e governo delle creature" (RG, 2007b, p. 61-62; RG, 2011b, p. 61-62).

[153] "(...) ma dà anche inizio al processo che porterà a comporre progressivamente la dualità di teologia ed economia, fra la natura di Dio e la sua azione storica. Provvidenza significa che questa frattura, che nella teologia cristiana corrisponde al dualismo gnostico fra un Dio ozioso e un demiurgo attivo, è in realtà - o si pretende che sia - soltanto aparente" (RG, 2007b, p. 62; RG, 2011b, p. 63).

oikonomia, e não naquela da ontologia"[154], menciona Agamben. Mas essa cisão tão evitada torna a aparecer como fratura entre Deus e sua ação, ou seja, entre ontologia e *práxis*. Conforme objeta Agamben, "é esse o secreto dualismo que a doutrina da *oikonomia* insinuou no Cristianismo, algo como um originário germe gnóstico, que não tem a ver tanto com a cisão entre duas figuras divinas, mas com aquela entre Deus e seu governo do mundo"[155]. A unidade clássica do cosmo aristotélico, que repousa na unidade perfeita entre ser e práxis é colocada em questão com esse paradigma internalizado pela teologia. Compreende-se que o paradigma econômico e o ontológico são distintos em sua gênese teológica, "e só aos poucos a doutrina da providência e a reflexão moral procurarão lançar uma ponte entre eles, sem nunca consegui-lo plenamente"[156]. A razão mais provável para que os Padres tenham elaborado o paradigma trinitário em termos econômicos e não políticos é oriunda da identificação aristotélica entre monarquia e economia, compreensão que também se dava na Stoa[157], assim como a identificação entre o paradigma político e a disputa ou *stasis*, algo inconcebível para as relações intratrinitárias. Como resume Agamben, a raiz gerencial e administrativa da *oikonomia* se mostrou como um *logos*, uma racionalidade peculiar "subtraída a qualquer vínculo externo e uma práxis não ancorada em nenhuma necessidade ontológica ou norma pré-construída"[158]. Assim, contra a posição de Carl Schmitt, que classificava a teologia cristã como político-estatal, Agamben percebe-a como econômico-gerencial, compreendendo que nesse significado genuinamente governamental o paradigma impolítico da economia demonstra suas implicações políticas. Assim, a fratura entre teologia e *oikonomia*, ou seja, entre ser e ação, torna a práxis livre e anárquica, abrindo possibilidade e necessidade de seu governo. Tal cisão demonstra e nos ajuda a compreender que a ação política não está fundamentada no ser, mas no agir, e isso descortina pistas para captarmos a lógica administrativa que permeia a política. Como estamos demonstrando, a genealogia

---

[154] "L'essere divino non è scisso, perché la triplicità di cui i Padri parlano si situa sul piano *dell'oikonomia* e non su quello dell'ontologia" (RG, 2007b, p. 69; RG, 2011b, p. 67).

[155] "È questo il segreto dualismo che la dottrina dell'*oikonomia* ha insinuato nel cristianesimo, qualcosa come un originário germe gnostico, che non concerne tanto la cesura fra due figure divine, quanto quella fra Dio e il suo governo del mondo" (RG, 2007b, p. 69; RG, 2011b, p. 67).

[156] "Paradigma economico e paradigma ontologico sono, nella loro genesi teologica, perfettamente distinti esolo a poco a poco la dottrina della provvidenza e la riflessione morale cercheranno, senza mai riuscirci pienamente, di gettare un ponte fra di essi" (RG, 2007b, p. 70; RG, 2011b, p. 68).

[157] "L'identificazione aristotelica di monarchia ed economia, largamente penetrata anche nella Stoa, è certamente fra le ragioni più o meno consapevoli che hanno spinto i Padri a elaborare il paradigma trinitario in termini economici e non politici" (RG, 2007b, p. 57; RG, 2011b, p. 57).

[158] "Di fronte a questo compito aporetico, *l'oikonomia,* nella sua radice gestionale e amministrativa, offriva uno strumento duttile, che si presentava, insieme, come un *logos,* una razionalità sottratta a ogni vincolo esterno e una prassi nori ancorata ad alcuna necessità ontologica o norma precostituita" (RG, 2007b, p. 81; RG, 2011b, p. 80).

até aqui apresentada mostra que a política atual tem suas raízes na racionalidade administrativa oriunda, em parte, da teologia estoica e formalizada pelos Primeiros Padres numa teologia cristã do governo divino do mundo. De acordo com Agamben,

> em um momento histórico que deixa à vista uma crise radical dos conceitos clássicos, tanto ontológicos quanto políticos, a harmonia entre o princípio transcendente e eterno e a ordem imanente do cosmo acaba rompida, e o problema do 'governo' do mundo e de sua legitimação torna-se, em todos os sentidos, o problema político decisivo[159].

2.2 DEMOCRACIA PURA OU ACLAMATÓRIA

2.2.1 Angelologia[160]

Em *O Reino e a Glória* Agamben realiza uma arqueologia do poder ocidental ao analisar duas grandes vertentes: a política e a economia. Nesse sentido, segue os passos dados por Michel Foucault, examinando a política como tema da soberania, e a economia com a questão do governo, isto é, a governamentalidade. Toda primeira parte desse livro, dos capítulos 1 a 5, se constitui em um estudo da genealogia da economia e do governo a partir de como isso é demonstrado nos tratados da teologia cristã do século III até o XVII, quando ela chega ao domínio dos economistas. A partir do capítulo 6, *O Reino e a Glória* promove uma espécie de rotação, analisando a angelologia, o que a princípio pode não ser apreendido em sua complexidade na proposta agambeniana. Assim, mostra como na teologia cristã houve a preocupação de como esse governo do mundo acontece, o que se desdobra na figura dos anjos. O objetivo de Agamben com esta pesquisa é formular novas compreensões sobre a genealogia do governo a partir do estudo da genealogia da burocracia, como aparato essencial para a governamentalidade moderna. Para o autor, os principais parâmetros da moderna burocracia foram desenvolvidos pela teologia medieval ao considerar o governo do mundo por Deus através dos anjos. Há que se notar, contudo, que na teologia cristã há uma dupla

---

[159] "In un momento storico che vede una crisi radicale della concettualità classica, tanto ontologica che politica, l'armonia fra il principio trascendente ed eterno e l'ordine immanente del cosmo si spezza e il problema del 'governo' del mondo e della sua legittimazione diventa il problema politico in ogni senso decisivo" (RG, 2007b, p. 82; RG, 2011b, p. 81).

[160] As ideias desenvolvidas nos itens 2.2.1 e 2.2.2 da presente tese foram publicadas em sua essência, com algumas modificações, nos *Cadernos IHU Ideias* edição xx, intitulado *Os nexos entre poder e glória segundo Giorgio Agamben*, fruto da apresentação da comunicação de nome idêntico no *VI Colóquio Internacional IHU. Política, Economia, Teologia. Contribuições da obra de Giorgio Agamben*, em 23 e 24 de maio de 2017 na Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Unisinos. Uma versão condensada desse artigo foi publicada na edição 505 da *Revista IHU On-Line*, de 22-05-2017, sob o título *Um poder que se alimenta da glória.*

função dos anjos, os contemplativos e os ministros. Os anjos ministros são aqueles que ajudam Deus no governo do mundo, e não se envolvem nos acontecimentos cotidianos. Surpreendentemente é nos tratados da angelologia que está condensado todo vocabulário da administração moderna, e se hoje temos um saber que domina todas as instâncias ele está na administração, que se preocupa em otimizar resultados, recursos humanos e metas a serem alcançadas tanto a nível pessoal, quanto econômico.

Agamben inicia o capítulo 6 de *O Reino e a Glória* analisando a obra de Erik Peterson, retomando que, em 1935, quando publica *Monoteísmo como problema político*, onde nega a possibilidade da teologia política cristã, escreve também *O livro dos anjos: situação e significado dos santos anjos no culto,* onde se refere à Igreja através de imagens políticas (RG, 2007b, p. 161; RG, 2011b, p. 161). A Igreja terrena mantém, segundo Peterson, uma relação com a cidade celestial através dos seus cultos. Quando analisa os "entreatos" descritos no Apocalipse, Peterson argumenta que as aclamações são oriundas de cerimônias de culto imperial, e assim há uma relação originária política entre a igreja terrena e a celestial (RG, 2007b, p. 161; RG, 2011b, p. 161). Agamben afirma que, de acordo com esse livro de Peterson, a Igreja se comunica com a cidade celestial através do culto, e tais imagens são tomadas "em sentido literal por Peterson como fundamento do caráter 'político-religioso' da cidade celeste"[161]. Paradoxalmente, adverte Agamben, ao se contrapor a Carl Schmitt no livro em que trata o monoteísmo como problema político, negando a "legitimidade de uma interpretação teológico-política de uma fé cristã"[162], Peterson formula o caráter político-religioso da Igreja. O caráter "público" da Igreja não veio do Estado, senão que já está em suas origens, em sua publicidade celeste.

> Assim, a politicidade de que fala Peterson consiste inteiramente na relação que o culto, através da participação dos anjos, instaura com essa 'publicidade celeste': 'a relação entre a Ekklesia e a *polis* celeste é (...) uma relação política, e por esse motivo os anjos sempre devem entrar nos atos cultuais da Igreja[163].

---

[161] "Le immagini, che Agostino prende in prestito dal vocabolario politico del suo tempo per descrivere la Gerusalemme celeste (...) sono interpretate in senso letterale da Peterson come fondamento del carattere 'politico-religioso *[religios-politische]'* della città celeste e, quindi, della Chiesa, che attraverso il culto, comunica con quella (...)" (RG, 2007b, p. 162; RG, 2011a, p. 162).

[162] "Nello stesso momento in cui, nel libro sul *Monoteismo come problema politico,* nega risolutamente, contro Schmitt, la legittimità di una interpretazione teologico-politica della fede cristiana, Peterson afferma così con altrettanta decisione il carattere politico-religioso della Chiesa" (RG, 2007b, p. 162; RG, 2011b, p. 163).

[163] "La politicità di cui parla Peterson consiste, cioè, interamente nella relazione che il culto, attraverso la partecipazione degli angeli, istaura con questa 'pubblicità celeste': 'la relazione fra la *Ekklesia* e la *polis* celeste è (...) una relazione politica, e per questa ragione gli angeli devono sempre entrare negli atti cultuali della Chiesa' *(ibid.)*" (RG, 2007b, p. 163; RG, 2011b, p. 163).

Em Peterson, os anjos são "fiadores da relação originária entre a Igreja e a esfera política do caráter 'público' e 'político-religioso' do culto que se celebra tanto na *ekklesia* quanto na cidade celeste"[164], e somente o canto de louvor define a publicidade dos anjos. Os cantos de louvor e glória se configuram, para este autor, como essência dos anjos, ou ainda, de sua "politicidade"[165]. Assim, define Agamben,

> se a politicidade e a verdade da *ekklesia* são definidas por sua participação nos anjos, então também os homens só podem alcançar sua plena cidadania celestial imitando os anjos e participando com eles do canto de louvor e de glorificação. A vocação política do homem é uma vocação angélica e a vocação angélica é uma vocação para o canto de glória[166].

Contudo, o canto de louvor é apenas um dos atributos dos anjos, uma das facetas do seu ser. Os anjos que servem a Deus o fazem como seus ministros, enquanto outros não cumprem tais tarefas: tratam-se das virtudes de administrar, também chamada de ministerial, e a de assistir a Deus[167]. Na perspectiva de Dante, a natureza angélica é composta pelas beatitudes contemplativa e a de governar. "Das duas funções, é a segunda – a administrativa, em que os anjos colaboram para o governo divino do mundo"[168]. No tratado *De gubernatione mundi,* Tomás de Aquino reforça o caráter ministerial dos anjos que são os intermediários de Deus no governo terreno, descrevendo a hierarquia complexa entre os diferentes tipos de emissários divinos, uma "multidão perfeita e hierarquicamente ordenada"[169], composta por anjos assistentes e ministrantes. É o que Agamben compreende como a invenção do termo hierarquia e a introdução dessa temática na angelologia, uma mistificação tenaz de uma "sacralização da hierarquia eclesiástica"[170].

---

[164] "Gli angeli - questa è la tesi che compendia la strategia teológica del trattato - sono i garanti della relazione originaria fra la Chiesa e la sfera politica, del carattere 'pubblico' e 'politico-religioso' del culto che si celebra tanto *nell'ekklesia* che nella città celeste" (RG, 2007b, p. 163; RG, 2011b, p. 164).

[165] "Che il canto di lode e di gloria non sia un carattere degli angeli accanto ad altri, ma definisca la loro essenza e, quindi, la loro 'politicità', è affermato da Peterson senza riserve nella conclusione del trattato" (RG, 2007b, p. 164; RG, 2011b, p. 164).

[166] "E se la politicità e la verità *dell'ekklesia* è definita dalla sua partecipazione agli angeli, allora anche gli uomini possono raggiungere la loro piena cittadinanza celeste solo imitando gli angeli e partecipando con essi al canto di lode e di glorificazione. La vocazione politica dell'uomo è una vocazione angelica e la vocazione angelica è una vocazione al canto di gloria" (RG, 2007b, p. 164; RG, 2011b, p. 164).

[167] "Alessandro di Hales e Filippo il Cancelliere definiscono questo duplice carattere della condizione angelica come una dualità di «virtù» (<< Gli spiriti, che chiamiamo angeli, hanno due virtù: la virtù di amministrare *[virtus administrandi]* e quella di assistere Dio *[virtus assistendi Deo],*cioè di contemplare», HALES, *Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi,* II, d. IO, p. 98)" (RG, 2007b, p. 166; RG, 2011b, p. 166).

[168] "Delle due funzioni, è la seconda - quella amministrativa, in cui gli angeli collaborano al governo divino del mondo (Bonaventura lo definisce per questo *opus gubernationis)* - che attira maggiormente l'attenzione dei teologi medieval" (RG, 2007b, p. 166; RG, 2011b, p. 166).

[169] "*La prevalenza dell'aspetto glorioso-contemplativo su quello amministrativo (o viceversa) si traduce qui immediatamente in eccesso numerico. In ogni caso, è interessante notare che la prima volta che vediamo affacciarsi l'idea di una* multitudo *o di una massa infinita di esseri razionali viventi, essa non si rifèrisce agli uomini, ma ai cittadini della città celeste; e, tuttavia, non si tratta di una massa informe, ma di una moltitudine perfettamente e gerarchicamente ordinata"* (RG, 2007b, p. 169; RG, 2011b, p. 169).

[170] "La stessa invenzione del termine *hierarchia* (che costituisce la prestazione specifica dell'autore, il cui vocabolario è per il resto fortemente dipendente da Proclo) è perspicua: come Tommaso osserva opportunamente, esso non significa «ordine

> Trata-se, de um lado, de hierarquizar os anjos, dispondo as fileiras segundo uma ordem rigidamente burocrática e, de outro, de angelizar as hierarquias eclesiásticas, distribuindo-as segundo uma gradação essencialmente sacral. Por outras palavras, segundo uma contiguidade para cujo significado na cultura cristã medieval Kantorowicz já havia chamado a atenção, trata-se de transformar o *mysterium* em *ministerium* e o *ministerium* em *mysterium*[171].

Dessa forma apresenta-se em Pseudo-Dionísio um paralelismo entre hierarquia celeste e hierarquia divina, com a repetição terrena daquele modelo divino. Tal composição resulta em uma atividade de governo, envolvendo uma operação (*energeia*), um saber (*episteme*) e uma ordem (*taxis*), uma economia trinitária ou, ainda, um dispositivo governamental[172]. E a partir disso há que se ter em mente a máquina governamental de poder transcendente com ordem e governo imanentes, da qual o anjo de natureza dupla é parte essencial. Contudo, Agamben ressalta que o paralelismo entre burocracia celeste e terrena não é criação de Pseudo-Dionísio: autores como Atenágoras, Tertuliano e Clemente de Alexandria se referem à divisão hierárquica e à administração terrena realizada por tais figuras angélicas. Após Pseudo-Dionísio esse paralelismo se torna um lugar comum "e, assim como acontece em Tertuliano, acaba sendo extensivo ao poder profano"[173]. O lugar central da hierarquia faz com que anjos e burocratas passem a ser confundidos, como ocorre nas obras de Franz Kafka:

> não só os mensageiros celestes são dispostos de acordo com ofícios e ministérios, mas também os funcionários terrenos adquirem por sua vez feições angélicas, tornando-se, assim como os anjos, capazes de purificar, iluminar e aperfeiçoar[174].

A partir de tais exposições é preciso notar que a terminologia dos campos da administração e do governo foi explorada em âmbito angelológico. É assim que o termo *ministerium,* cujo significado é serviço ou encargo, aparece em uma carta de

---

sacro », bensì «sacro potere» (<< sacer principatus, qui dicitur hierarchia », S. *7h.,* I, q. 108, a. I, argo 3). L'idea centrale che percorre il *corpus* dionisiano è, infatti, che sacro e divino è ciò che è gerarchicamente ordinato e la sua appena dissimulata strategia mira – attraverso la ripetizione ossessiva di uno schema triadico, che dalla Trinità discende, passando per le triarchie angeliche, alla gerarchia terrena - alla sacralizzazione del potere" (RG, 2007b, p. 170; RG, 2011b, p. 170).

[171] "(...) si tratta, da una parte, di gerarchizzare gli angeli, disponendone le schiere secondo un ordine rigidamente burocratico e, dall'altra, di angelificare le gerarchie ecclesiastiche, distribuendole secondo un gradiente essenzialmente sacrale. Ovvero, secondo una contiguità sul cui significato nella cultura cristiana medievale già Kantorowicz aveva richiamato l'attenzione (KANTOROWICZ I, p. 195), di trasformare il *mysterium* in *ministerium* e il *ministerium* in *mysterium*" (RG, 2007b, p. 170; RG, 2011b, p. 170).

[172] "Essa è, essenzialmente, attività di governo, che, come tale, implica una «operazione» *(energeia),* un «sapere» *(episteme)* e un «ordine» *(taxis)* (c. *H.,* I64d; cfr. *E. H.,* 372a: la gerarchia come *theourgike episteme)"* RG, 2007b, p. 170; RG, 2011b, p. 171.

[173] "Il parallelismo che viene così enunciato diventa, dopo lo pseudo Dionigi, un luogo comune e, come già in Tertulliano, viene esteso al potere profano" (RG, 2007b, p. 174; RG, 2011b, p. 174).

[174] "Una volta stabilita la centralità della nozione di gerarchia, angeli e burocrati, esattamente come nell'universo kafk.iano, tendono a confondersi: non soltanto i messaggeri celesti si dispongono secondo uffici e ministeri, ma anche i funzionari terreni acquistano a loro volta fattezze angeliche e, come gli angeli, diventano capaci di purificare, illuminare, perfezionare" (RG, 2007b, p. 175; RG, 2011b, p. 175).

Jerônimo como conjunto de funcionários e ofícios. Em Tomás de Aquino, no *De gubernatione mundi,* a *oikonomia,* o governo providencial realizado na Terra, chega ao seu término por ocasião do Dia do Juízo, portanto se tratará de um Reino que operará sem Governo. A solução tomasiana para tal aporia é multiplicar as distinções, separando a hierarquia de sua função com a finalidade de separar o poder de seu exercício: "Assim como a função do comandante de um exército é diferente na batalha ou no triunfo que lhe segue, assim também a hierarquia e sua glória podem continuar existindo para além do governo a que estavam destinadas"[175]. Esse expediente é o responsável por fazer com que a hierarquia, que se supunha estar "ligada à realização de um ofício e de um ministério, sobrevive ao seu exercício na glória"[176].

Agamben acentua que a questão que Tomás de Aquino se depara é com aquela do fim da *oikonomia.* O que ocorrerá com todos os anjos organizados hierarquicamente após a consumação da história da salvação, "para a qual estava destinada a máquina do governo providencial do mundo"?[177]. De acordo com o Aquinate, tais entidades seriam depostas de sua atividade, de seu ofício. Contudo, adverte Agamben, a desativação da máquina de governo se opera a partir de um efeito "retroativo sobre a própria economia trinitária"[178], influenciando-a. Na sequência, questiona se esta máquina governamental

> "estava constitutivamente vinculada à ação de Deus e à sua práxis de governo providencial de mundo, como pensar em um Deus inoperoso? Se a economia trinitária havia conseguido conciliar em um único Deus a cisão gnóstica entre o *deus otiosus* e o *deus actuosus,* a cessação de toda atividade parece pôr em questão o próprio sentido daquela economia"[179].

Assim, em Peterson o canto de louvor e os anjos tornados inoperosos figuram como a figura perfeita da cidadania cristã, sua expressão política. "A doutrina da

---

[175] "Come la funzione del condottiero di un esercito è diversa in battaglia o durante il trionfo che segue a questa, così la gerarchia e la sua gloria possono permanere anche al di là del governo a cui erano destinate (...)" (RG, 2007b, p. 177; RG, 2011b, p. 178).

[176] "La gerarchia, che sembrava strettamente legata all'esplicazione di un ufficio e di un ministero, sopravvive nella gloria al suo esercizio" (RG, 2007b, p. 178; RG, 2011b, p. 178).

[177] "Il problema a cui Tommaso cerca qui di far fronte è dunque, in ultima analisi, quello della fine *dell'oikonomia.* La storia della salvezza, cui era rivolta la macchina del governo provvidenziale del mondo, è interamente consumata" (RG, 2007b, p. 178; RG, 2011b, p. 178).

[178] "La cessazione della macchina governamentale retroagisce, però, sulla stessa economia trinitária" (RG, 2007b, p. 178; RG, 2011b, p. 179).

[179] "Se questa era constitutivamente legata all'azione di Dio e alla sua prassi di governo provvidenziale del mondo, come pensare un Dio inoperoso? Se l'economia trinitaria era riuscita a conciliare in un unico Dio la scissione gnostica fra il *deus otiosus* e il *deus actuosus,* la cessazione di ogni attività sembra revocare in questione il senso stesso di quell'economia" (RG, 2007b, p. 178-179; RG, 2011b, p. 179).

Glória como último fim do ser humano e figura do divino que sobrevive ao governo do mundo é a resposta que os teólogos dão ao problema do fim da economia"[180].

2.2.2 Poder, glória e espetáculo

No capítulo 7, intitulado *O poder e a glória,* Agamben examina a temática da liturgia, as exclamações e o tema da glória com suas aclamações. Como pano de fundo se articula a questão da democracia ocidental e por que esse sistema político desde a perspectiva da legitimação constitucional se afirma como um poder que vem do povo que o representa. Contudo, trata-se de um aparato formal. A democracia contemporânea cada vez mais está usando os dispositivos de aclamação, se legitima através de recursos dessa natureza, como a opinião pública. Estamos no campo de um dispositivo de aclamação, e não de formas constitucionais. Estas estão vinculadas à questão da democracia de massas. Assim, a partir de Agamben, podemos dizer que as democracias contemporâneas, cada vez mais, perdem seu caráter democrático, se transformando em formas aclamatórias. A fim de apresentarmos o pano de fundo teórico dessas ideias, examinaremos os capítulos 7 e 8, este último intitulado *Arqueologia da glória.*

Agamben inicia o capítulo 7 expondo a divisão entre a natureza dos anjos como assistentes e administradores, "em cantores da glória e ministros do governo"[181]. Isso demonstra a duplicidade do poder: *gloria* e *gubernatio,* Reino e Governo são os pares que precisam ser pensados em conexão. Assim, retoma a obra de Peterson de 1926, intitulada *Um Deus: investigações sobre epigrafia, história da forma e história da religião,* dedicada "às relações entre cerimonial político e liturgia eclesiástica"[182]. A fórmula *heis theos* é usada por Peterson em uma estratégia dupla, argumenta Agamben, o que equivale a dizer que é uma aclamação de fé, e não uma profissão de fé. É preciso compreender, porém, que isso remete

> a origem dessas expressões essencialmente cristãs a um fundo mais obscuro, em que se confundem com as aclamações dos imperadores pagãos e com os gritos que saudavam a epifania de Dioniso nos rituais

[180] "La dottrina della Gloria come ultimo fine dell'uomo e come figura del divino che sopravvive al governo del mondo è la risposta che i teologi danno al problema della fine dell'economia" (RG, 2007b, p. 179; RG, 2011b, p. 180).
[181] "La cesura che divide la natura degli angeli e articola i loro ordini in assistenti e amministranti, in cantori della gloria e ministri del governo corrisponde a una doppia figura del potere, che è venuto ora il momento di interrogare" (RG, 2007b, p. 187; RG, 2011b, p. 185).
[182] "La dissertazione di Peterson, interamente dedicata, attraverso l'esame dell'acclamazione *Heis theos,* alle relazioni fra cerimoniale politico e liturgia ecclesiastica, pur proveniendo da un teologo (che poteva, però, annoverare fra i suoi maestri Franz Boll, Eduard Norden e Richard Reitzenstein) rompeva con questa tradizione" (RG, 2007b, p. 188; RG, 2011b, p. 186).

> órficos com os exorcismos dos papiros mágicos e com as fórmulas dos cultos mistéricos mitraicos gnósticos e maniqueístas[183].

Agamben pontua que uma exclamação pode significar aplauso ou triunfo, louvor ou desaprovação proferida por uma multidão, um grupo de pessoas, que erguiam a mão direita para referendar essa manifestação. Quando um imperador chegava a uma cidade, uma parada solene chamada *adventus* era realizada com aclamações. Peterson detalha os inúmeros tipos de aclamação, que poderiam ser repetidas de forma ritualística e recebiam, por vezes, um valor jurídico, como no direito público romano. Tal valor jurídico e as raízes pagãs de diversas aclamações cristãs fundamentam "um nexo essencial que une direito e liturgia"[184]. Em 1927 Schmitt se refere ao estudo de Peterson acerca do significado político das aclamações. Opondo-se ao voto individual e secreto das democracias contemporâneas, o pensador alemão menciona a democracia pura ou direta, ligando constitutivamente povo e aclamação. Referindo-se a Rousseau, Schmitt menciona a aclamação como a verdadeira democracia, quando aprova ou rejeita através da massa reunida: "Assim como, para Peterson, as aclamações e as doxologias litúrgicas exprimem o caráter jurídico e público do povo (*laos*) cristão, assim também, para Schmitt, a aclamação é a expressão pura e imediata do povo como poder democrático constituinte"[185]. A transposição da tese de Peterson para uma esfera profana faz com que Schmitt leve-a a seu extremo, ao dizer que "a aclamação é um fenômeno eterno de toda comunidade política"[186]. A aclamação é prerrogativa do povo, tal qual o Estado é prerrogativa do povo. Agamben, contudo, percebe o objetivo velado de Schmitt, que reside por trás dessa compreensão:

> tomando emprestada de Peterson a função constitutiva da aclamação litúrgica, ele assume as vestes do teórico da democracia pura ou direta e a joga contra a democracia liberal de Weimar. Assim como os fieis que pronunciam as fórmulas doxológicas estão presentes na liturgia ao lado dos anjos, também a aclamação do povo em sua imediata presença é o

---

[183] "Ciò significa, però, arretrare l'origine di queste espressioni essenzialmente cristiane su uno sfondo più oscuro, in cui esse si confondono con le acclamazioni degli imperatori pagani e con le grida che salutavano l'epifania di Dioniso nei rituali orfici con gli esorcismi dei papiri magici e con le formule dei culti misterici mitriaci, gnostici e manichei" (RG, 2007b, p. 189; RG, 2011b, p. 187).

[184] "È questo valore giuridico dell'acclamazione che, in un punto cruciale, Peterson raccoglie ed enfatizza, enunciando, accanto alla tesi dell'origine pagana di molte acclamazioni cristiane, quella di un nesso essenziale che unisce diritto e liturgia" (RG, 2007b, p. 190; RG, 2011b, p. 189).

[185] "Come, per Peterson, le acclamazioni e le dossologie liturgiche esprimono il carattere giuridico e pubblico del popolo *(laos)* cristiano, così, per Schmitt, l'acclamazione è l'espressione pura e immediata del popolo come potere democratico costituente" (RG, 2007b, p. 192; RG, 2011b, p. 190).

[186] "Per questo, trasferendo alla sfera profana la tesi di Peterson, egli può ora spingerla all'estremo affermando che 'l'acclamazione è un fenomeno eterno di ogni comunità politica'" (RG, 2007b, p. 192; RG, 2011b, p. 190).

> contrário da prática liberal do voto secreto, que despoja o sujeito soberano de seu poder constituinte[187].

A presença do povo nos rituais de aclamação é, portanto, a antítese do voto liberal secreto, ao retirar do sujeito soberano seu poder decisório (RG, 2007b, p. 192; RG, 2011b, p. 190). Agamben menciona o tratado de Nicolas Cabasilas, sobre liturgia divina, reportando-se à vinculação existente entre *oikonomia* e liturgia. Retomando a tese de Peterson, examina o elemento doxológico-aclamatório para além da ligação entre liturgia cristã e o mundo pagão, "mas como o próprio fundamento jurídico do caráter 'litúrgico' ou seja, público e 'político', das celebrações cristãs"[188]. O povo reunido na *ekklesia,* proferindo as aclamações, é que torna legítimo o caráter público da liturgia. Um exemplo é o *Amen* que o povo (*laos*) profere, dotado de valor técnico-jurídico, isto é, a "publicidade" da liturgia. No limiar, Agamben atenta, igualmente, para a politização do *ochlos* (massa) em *laos* através da liturgia. A modificação da simbologia técnico-jurídica não se dá simplesmente em função de um desejo de ostentação ou separação dos cidadãos comuns, mas antes cria uma "esfera constitutiva da soberania"[189]. As diferentes vestes do imperador demonstravam a situação de guerra ou paz na qual seus domínios estavam submetidos, como o caso mencionado acerca de Bizâncio, onde havia uma repartição especial na qual os funcionários cuidavam das vestimentas a serem trajadas pelo monarca. Schramm, em suas pesquisas sobre as insígnias e símbolos do poder, enumera, entre outras minuciosas expressões em diferentes impérios pelo mundo, que as bandeiras por si mesmas emanam o próprio monarca e seu território de domínio; sua presença aponta para os locais onde este descortina seu poder. Os feixes lictórios (*fasces lictoriae*) são outras insígnias de poder analisadas detalhadamente em *O Reino e a Glória*, que percebe sua ausência nas pesquisas realizadas por Alföldi e Schramm. Carregados no ombro esquerdo pelos lictores, grupo de doze homens composto por oficiais de justiça e carrascos, os feixes eram

---

[187] "La strategia di Schmitt è chiara: mutuando da Peterson la funzione costitutiva dell'acclamazione liturgica, egli indossa le vesti del teorico della democrazia pura o diretta per giocarla contro la liberal-democrazia weimariana. Come i fedeli che pronunciano le formule dossologiche sono presenti insieme agli angeli nella liturgia, così l'acclamazione del popolo nella sua immediata presenza è il contrario della pratica liberale del voto segreto, che spoglia il soggetto sovrano del suo potere costituente" (RG, 2007b, p. 192; RG, 2011b, p. 190).

[188] "Se la tesi di Peterson è corretta, noi dobbiamo guardare all'elemento dossologico-acclamatorio non solo come a ciò che collega la liturgia cristiana col mondo pagano e col diritto pubblico romano, ma come al vero e proprio fondamento giuridico del carattere « liturgico », cioè pubblico e « politico », delle celebrazioni Cristiane" (RG, 2007b, p. 194; RG, 2011b, p. 193).

[189] "Non si tratta, infatti, semplicemente di una passione per il lusso o per la pompa, o semplicemente di un desiderio di distinguersi dai comuni cittadini, ma di una vera e propria sfera costitutiva della sovranità, che gli studiosi hanno difficoltà a definire, ricorrendo di volta in volta a termini necessariamente vaghi come «cerimoniale », «insegne o segni del dominio» *(Herrschaftszeichen)* o «simboli del potere o dello Stato» *(Machtsymbole, Staatssymbolik)"* (RG, 2007b, p. 197; RG, 2011b, p. 196).

feitos por galhos ou varas de olmo ou bétulas, unidos por tiras de couro vermelho, com uma machadinha instalada lateralmente[190]. Os lictores acompanhavam o magistrado em ocasiões públicas e montavam guarda no vestíbulo de sua residência. As varas serviam para açoitar, e a machadinha poderia ser usada para aplicar a pena capital. Segundo Agamben, os feixes de varas definiam a natureza e a efetividade do *imperium,* mas não este em si mesmo. O triunfo e a sua relação com os feixes e a aclamação são particularmente importantes, observa o filósofo. Como exceções ao magistrado apresentar publicamente o feixe com a machadinha no interior da cidade, o autor se refere ao ditador e ao general triunfante. Há uma consubstancialidade entre feixes e *imperium*, "e, ao mesmo tempo, o triunfo se revela o germe a partir do qual se desenvolverá o poder imperial"[191]. A ideia de Agamben é clarear o significado e a "natureza das insígnias e das aclamações e, mais em geral, da esfera que definimos com o termo "glória"[192]. Desse modo, chega à conclusão de que a glória é uma espécie de "zona incerta em que circulam aclamações, cerimônias, liturgia e insígnias"[193].

Retomando os estudos de Kantorowicz sobre as *Laudes regiae*, Agamben menciona a "promiscuidade" ou a relação da aclamação entre o sagrado e o profano, em um trânsito entre ambas as esferas. Kantorowicz descobre que as *Laudes* na liturgia romana possuem características tributárias às aclamações pagãs: "No denso intercâmbio entre o religioso e o profano, as aclamações, que no início ainda conservavam elementos de improvisação, foram se formalizando, em um processo em que liturgia eclesiástica e protocolo profano fortaleceram um ao outro"[194]. Posteriormente, as *laudes* foram inclusas no rito de coroação imperial no Ocidente, como a de Marciano, de Bizâncio, em 450, na qual houve aclamações do senado, exército e Igreja. Esta última instituição passava, então, a ter um papel decisivo no reconhecimento do monarca através de sua aceitação celestial,

---

[190] "I fasci erano delle verghe di olmo o di betulla lunghe circa un metro e trenta, legate insieme da una correggia di colore rosso, su cui era inserita lateralmente una scure. Essi erano affidati a una corporazione speciale, metà apparitori e metà carnefici, detti *lictores,* che portavano i fasci sulla spalla sinistra" (RG, 2007b, p. 202; RG, 2011b, p. 201).

[191] "E, insieme, il trionfo si rivela come il germe da cui si svilupperà il potere imperiale. Se il trionfo può essere definito tecnicamente come l'estensione all'interno del pomerio di prerogative che competono all' *imperator* solo al di fuori di esso, il nuovo potere imperiale si definirà proprio come l'estensione e la fissazione del diritto trionfale in una nuova figura" (RG, 2007b, p. 204; RG, 2011b, p. 203).

[192] "Con ciò la strada è aperta a una più esatta comprensione del significato e della natura delle insegne e delle acclamazioni e, più in generale, della sfera che abbiamo definito col termine 'gloria'" (RG, 2007b, p. 204; RG, 2011b, p. 203).

[193] "Se chiamiamo ora «gloria» la zona incerta in cui si muovono acclamazioni, cerimonie, liturgia e insegne, vedremo dischiudersi davanti a noi un campo di indagine altrettanto rilevante e, almeno in parte, ancora inesplorato" (RG, 2007b, p. 209; RG, 2011b, p. 208).

[194] "Nel fitto scambio fra il religioso e il profano, le acclamazioni, che mantenevano ancora all'inizio elementi di improvvisazione, andarono progressivamente formalizzandosi, in un processo in cui liturgia ecclesiastica e protocollo profano si rafforzavano a vicenda" (RG, 2007b, p. 209; RG, 2011b, p. 209).

praticamente em paridade com a figura de Cristo em termos de soberania. Para Kantorowicz tais aclamações não se tratam apenas de uma alegoria, contudo sem valor constitutivo, mas de reconhecimento. Esse autor adverte, ainda, reportando-se a Peterson, que tal reconhecimento é oriundo não do povo, mas por parte da Igreja, uma vez que as *laudes* eram entoadas pelo clero. O que está em questão para Kantorowicz com as *laudes regiae* é a teologia política, e prevalece esta faceta sobre seu valor jurídico. Porém, entre os séculos XIII e XVI, "o uso dos louvores na liturgia e nas cerimônias de coroação começa a decair por toda parte"[195], retomados na década de 1920 com o advento de regimes totalitários na política europeia, como se pôde verificar por ocasião da ascensão de Mussolini e o Papa Pio XI, que assumiram seus postos em 1922. Uma "oscilação entre o sagrado e o profano"[196] se fez notar quando os louvores passaram dos fiéis da Igreja aos militantes fascistas. O próprio Kantorowicz se apercebe do fato de que as aclamações são fundamentais às estratégias emotivas e mobilizadoras das quais fazem uso regimes fascistas. Como escreve Agamben, "a tentativa de excluir a própria possibilidade de uma 'teologia política' cristã, para fundar na glória a única dimensão política legítima da cristandade, confina perigosamente com a liturgia totalitária"[197].

Agamben menciona as pesquisas do egiptólogo Jan Assmann, que reformulou o teorema de Carl Schmitt invertendo-o ao afirmar que "os conceitos significativos da teologia são conceitos políticos teologizados.[198]" A glória é onde a relação entre teologia e política se torna mais evidente e estas coincidem. Se na teologia política de Schmitt e em sua inversão em Assmann há uma separação, uma distinção entre os princípios, com o advento da secularização e a partir de uma perspectiva da glória, pode-se mencionar "um limiar de indeterminação" [199]. Conforme adverte Agamben, "a teologia da glória constitui o ponto de contato secreto pelo qual teologia e política incessantemente se comunicam e trocam seus

[195] "Fra il secolo tredicesimo e il sedicesimo, l'uso delle laudi nella liturgia e nelle cerimonie di incoronazione comincia ovunque a decadere" (RG, 2007b, p. 212; RG, 2011b, p. 212).
[196] "A partire da quel momento, secondo la costante oscillazione fra il sacro e il profano che caratterizza la storia dell'acclamazione, la lode passò dai fedeli ai militanti fascisti, che se ne servirono, fra l'altro, durante la guerra civile spagnola" (RG, 2007b, p. 213-214; RG, 2011b, p. 212).
[197] "Il tentativo di escludere la stessa possibilità di una «teologia politica » cristiana, per fondare nella gloria la sola dimensione politica legittima della cristianità, confina pericolosamente con la liturgia totalitária" (RG, 2007b, p. 214; RG, 2011b, p. 213).
[198] Apud ASSMANN, Jan. *Herrschaft und Heil: Politische theologie in Altägypten, Israel und Europa* (Munique, Hanser, 2000), p. 20 (RG, 2007b, p. 214; RG, 2011b, p. 213).
[199] "Quanto, nella prospettiva della teologia politica schmittiana (o del suo rovesciamento in Assmann), appariva una chiara distinzione fra due principi, che trovavano poi nella secolarizzazione (o nella sacralizzazione) il loro punto di contatto, nella prospettiva della gloria — e della teologia economica di 4 ui essa fa parte - entra in una soglia di indeterminazione, in cui non è sempre agevole distinguere fra i due elementi" (RG, 2007b, p. 215; RG, 2011b, p. 214).

papéis entre si,"[200] ou ainda, como sugere Thomas Mann, religião e política somente trocam as vestes e se indiferenciam. Ao fim do capítulo 7, no Limiar, Agamben questiona a ligação entre poder e glória, tendo em vista que o primeiro, caso se resumisse tão somente a "força e ação eficaz", necessitaria de aclamações e rituais, "imobilizar-se hieraticamente na glória, ele que é essencialmente operatividade e *oikonomia*?"[201]

No início do capítulo 8, intitulado *Arqueologia da glória,* há uma crítica à obra de Hans Urs von Balthasar, intitulada *Herrlichkeit: Eine theologische Aesthetik,* cuja intenção era repor à teologia sua dimensão estética. O filósofo rememora o projeto benjaminiano de politização da arte em contraposição àquele fascista de estetização da política, e frisa que na Bíblia não há uma aproximação de *kabod* e *doxa* (glória) numa acepção estética. O conceito técnico "glória de Deus", fundamental para o judaísmo, é analisado em sua tríplice articulação no *Guia dos perplexos,* de Maimônides. O *kabod* "objetivo" é aquele que os seres endereçam a Deus através de aclamações e hinos de louvor. Porém, admoesta Agamben, seja antigos ou modernos, "o problema é exatamente justificar – ou, às vezes, dissimular – o duplo significado, a homonímia e a ambiguidade do *kabod*"[202]. Na Septuaginta se traduz *kabod* por *doxa,* que se converte na expressão técnica da glória no Novo Testamento. Ocorre que o *kabod* bíblico sofre uma transformação, pois o que expressava sua presença tornou-se a expressão das relações internas à economia trinitária[203]. Surge, assim, o nexo entre *oikonomia* e *doxa.* Há uma circularidade perfeita entre a economia da salvação de Jesus no mundo, e a glorificação do Pai, que se configura na economia da glória. Agamben menciona a fenomenologia ótica da glória, porquanto Deus como "o pai da glória" (Ef 1, 17) reflete-a sobre o rosto de Jesus, e este irá fazê-lo nos membros da comunidade messiânica[204]. A economia da salvação pressupõe a economia da glória, e a glória é a economia das economias.

---

[200] "La teologia della gloria costituisce, in questo senso, il segreto punto di contatto attraverso cui teologia e politica incessantemente comunicano e si scambiano le parti" (RG, 2007b, p. 215; RG, 2011b, p. 214).

[201] "Se il potere è essenzialmente forza e azione efficace, perché ha bisogno lii ricevere acclamazioni rituali e canti di lode, di indossare corone e tiare ingombranti, di sottoporsi a un impervio cerimoniale e a um protocollo immutabile - in una parola, di immobilizzarsi, lui che è C'ssenzialmente operatività e *oikonomia,* ieraticamente nella gloria?" (RG, 2007b, p. 217; RG, 2011b, p. 215).

[202] "Resta che, tanto per gli antichi che per i moderni, il problema è appunto quello di giustificare - o, a volte, dissimulare - il doppio significato, l'omonimia e l'ambiguità del *kabod:* insieme gloria e glorificazione, *kabod* soggettivo e oggettivo, realtà divina e prassi umana" (RG, 2007b, p. 222; RG, 2011b, p. 220).

[203] "Ma, come sempre avviene in ogni traduzione, in questo passaggio il *kabod* biblico subisce una trasformazione profonda. Quello che era innanzitutto un elemento esterno a Dio, che ne significava la presenza, è ora, conformemente al nuovo contesto teologico in cui si situa, l'espressione delle relazioni interne all'economia trinitaria" (RG, 2007b, p. 223; RG, 2011b, p. 221).

[204] "Tuttavia i membri della comunità messianica (Paolo non conosce il termine «cristiano ») non hanno bisogno, come Mosè, di mettersi un velo *(kalymma)* sul viso - quel velo 'che pesa ancor oggi sul cuore degli ebrei quando leggono Mosè' *(ibid.,* 3, 15)" (RG, 2007b, p. 225; RG, 2011b, p. 223).

Em seu comentário ao Evangelho de João, Orígenes "toma distância do significado pagão e puramente aclamatório do termo" [205] e compreende a glória como conhecimento, imputando essa exegese a João. Assim, escreve Agamben, "o gênio de Orígenes é ler nessa passagem nada menos que o processo do autoconhecimento divino"[206]. Há uma coincidência entre economia da paixão e da revelação na glória, que irá definir o conjunto de relações trinitárias.

A distinção realizada pelos teólogos modernos entre trindade imanente e trindade econômica demonstra novamente a fratura entre ontologia e práxis: "À trindade imanente correspondem ontologia e teologia, à econômica, práxis e *oikonomia*"[207]. Agamben reconhece que a teologia nunca consegue solucionar a fissura entre a trindade imanente e a econômica, isto é entre *theologia* e *oikonomia,* o que "se manifesta precisamente na glória, que deveria celebrar sua reconciliação"[208]. Finalmente, o Governo passa a glorificar o Reino, e o Reino glorifica o Governo: "Mas o centro da máquina é vazio, e a glória nada mais é que o esplendor que emana desse vazio, o *kabod* inesgotável que revela e, ao mesmo tempo, vela a vacuidade central da máquina"[209].

A circularidade da glória não é vencida pelo tratado de Karl Barth, mas antes conhece neste uma "formulação extrema"[210]. As criaturas aparecem em seu escrito como "glorificação da glória, glória que a glória divina tributa a si mesma"[211] e o ponto álgido dessa concepção é a obediência que se presta a Deus na Igreja. O paradoxo da glória prevê que a glória é de Deus desde a eternidade, não havendo como ser aumentada ou diminuída, mas é exigido das criaturas que se o Senhor seja glorificado. Após duas outras formulações do paradoxo, haverá um ápice na teologia pós-tridentina e barroca. A implosão da primeira configuração paradoxal se dá no lema da Companhia de Jesus *Ad maiorem Dei gloriam* (Para a maior glória de Deus). Mesmo que não possa ser mais aumentada, a glória de Deus não deve

---

[205] "Egli comincia col prendere le distanze dal significato pagano e puramente acclamatorio del termine (la gloria come 'lode fatta dalla moltitudine', *ibid.,* 32, 26, 330) (…)" (RG, 2007b, p. 228; RG, 2011b, p. 226).
[206] "La prestazione specifica del genio di Origene è di leggere in questo passo nulla di meno che il processo dell'autoconoscenza divina" (RG, 2007b, p. 228; RG, 2011b, p. 226).
[207] "Alla trinità immanente corrispondono ontologia e teologia, a quella economica, prassi e *oikonomia"* (RG, 2007b, p. 229; RG, 2011b, p. 227).
[208] "Ciò si manifesta proprio nella gloria che dovrebbe celebrare la loro riconciliazione" RG, 2007b, p. 230; RG, 2011b, p. 230.
[209] "Ma il centro della macchina è vuoto e la gloria non è che lo splendore che emana da quel vuoto, il *kabod* inesausto che insieme rivela e vela la vacuità centrale della macchina" (RG, 2007b, p. 233-234; RG, 2011b, p. 231).
[210] "Alla circolarità della gloria nemmeno il trattato di Barth riesce a sfuggire. Anzi, essa trova qui una formulazione estrema, in cui le riserve della tradizione luterana contro la teologia della gloria sono messe da parte" (RG, 2007b, p. 237; RG, 2011b, p. 235).
[211] "Se la creatura è essenzialmente glorificazione della gloria, gloria che la gloria divina tributa a se stessa, diventa allora evidente perché la vita della creatura raggiunga il suo culmine nell'obbedienza *(Lebensgehorsam,* p. 760)" (RG, 2007b, p. 238; RG, 2011b, p. 236).

cessar de ser acrescida nessa máxima inaciana: "a impossibilidade de aumentar a glória interna de Deus se traduz em uma expansão ilimitada da atividade de glorificação externa por parte dos homens, em particular dos membros da Companhia de Jesus"[212]. Percebe-se a partir disso uma indeterminação entre glória e glorificação, havendo um primado da segunda. Agamben diz que sem uma adequada compreensão da teoria da glória não é possível entender "a política pós-tridentina da Igreja, o fervor das ordens missionárias e a imponente atividade *ad maiorem Dei gloriam*"[213]. A arqueologia da glória realizada por Agamben em *O Reino e a Glória* tem em seu horizonte entender como opera a máquina governamental, de estrutura bipolar[214]. Mais do que reforçar a glória de Deus, doxologias litúrgicas e aclamações profanas "não são um ornamento do poder político, mas o fundam e justificam"[215]. Por essa razão é preciso pensar a duplicidade dos pares trindade imanente e econômica, *theologia* e *oikonomia* na perspectiva de uma "máquina bipolar, de cuja distinção e correlação resulta o governo divino do mundo"[216]. A hipótese de Agamben é que a importância da glória na teologia "é porque permite manter juntas, na máquina governamental, trindade imanente e trindade econômica, o ser de Deus e sua práxis o Reino e o Governo"[217].

Outra investigação de Agamben em sua tentativa de reconstrução da economia teológica no capítulo 8 de *O Reino e a Glória* é a ligação entre glória e inoperosidade.

> Na medida em que nomeia o fim último do homem e a condição que sucede ao Juízo Universal, a glória coincide com a cessação de toda atividade e de toda obra. Ela é o que permanece quando a máquina da *oikonomia* divina se cumpre e as hierarquias e os ministérios angélicos se tornam totalmente inoperosos[218].

---

[212] "(...) l'impossibilità di accrescere la gloria interna di Dio si traduce in un espandersi illimitato dell'attività di glorificazione esterna da parte degli uomini, in particolare dei membri della Compagnia di Gesù" (RG, 2007b, p. 239; RG, 2011b, p. 237).

[213] "Senza la comprensione preliminare di questa teoria della gloria, è difficile intendere in tutti i suoi aspetti la politica postridentina della Chiesa, il fervore degli ordini missionari e l'imponente attività *ad maiorem Dei gloriam"* (RG, 2007b, p. 240; RG, 2011b, p. 239).

[214] "Per noi si tratta piuttosto – questo era il senso dell'archeologia della gloria che abbiamo qui abbozzato - di provare ancora una volta a comprendere il funzionamento della macchina governamentale, la cui struttura bipolare abbiamo cercato di definire nel corso della nostra ricerca" (RG, 2007b, p. 252; RG, 2011b, p. 251).

[215] "E come le dossologie liturgiche producono e rafforzano la gloria di Dio, così le acclamazioni profane non sono un ornamento del potere politico, ma lo fondano e giustificano" (RG, 2007b, p. 253; RG, 2011b, p. 251).

[216] "E come trinità immanente e trinità economica, *theologia* e *oikonomia* costituiscono nel paradigma provvidenziale una macchina bipolare, dalla cui distinzione e dalla cui correlazione risulta il governo divino del mondo, così Regno e Governo costituiscono i due elementi o le due facce di una stessa macchina del potere" (RG, 2007b, p. 253; RG, 2011b, p. 252).

[217] "Se la gloria è così importante in teologia, ciò è innanzitutto perché essa permette di tenere insieme nella macchina governamentale trinità immanente e trinità economica, l'essere di Dio e la sua prassi, il Regno e il Governo" (RG, 2007b, p. 253; RG, 2011b, p. 252).

[218] "In quanto nomina il fine ultimo dell'uomo e la condizione che segue al Giudizio universale, la gloria coincide con la cessazione di ogni attività e di ogni opera. Essa è ciò che rimane quando la macchina *dell'oikonomia* divina ha raggiunto il suo compimento e le gerarchie e i ministeri angelici sono divenuti completamente inoperosi" (RG, 2007b, p. 262; RG, 2011b, p. 261).

Segundo Agamben, é a glória o que preenche o "vazio impensável que é a inoperosidade do poder"[219], e como tal deve ser mantida porquanto é essencial.

> Na iconografia do poder, tanto profano quanto religioso, essa vacuidade central da glória, essa intimidade entre majestade e inoperosidade, encontrou um símbolo exemplar na hetoimasia tou thronou isto é, na imagem do trono vazio[220].

O trono vazio representa em inúmeras igrejas a soberania do dispositivo da glória, invocando através de sua ausência a sua presença imperturbável.

> A vida humana é inoperosa e sem objetivo, mas é justamente essa argia e essa ausência de objetivo que tornam possível a operosidade incomparável da espécie humana. O homem se devotou à produção e ao trabalho, porque em sua essência é privado de obra, porque é por excelência um animal sabático[221].

Tal natureza inoperosa humana foi abordada na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, e é reiteradamente relembrada por comentadores de Agamben que sinalizam a falta desse fim específico a se cumprir. Como uma *potentia passiva,* o intelecto possível não tem uma obra senão aquela que forma uma conexão, "um meio puro, um receptor absoluto" (KARMY, 2001, p. 163). Assim, a *in-fância* à qual se refere Agamben, é aquela potência de falar "inserida na própria estrutura da linguagem" (KARMY, 2001, p. 165), que avança da afasia ontológica e abre espaço para a política. O ser humano é, portanto, um *in-fante,* aquele que é um receptor absoluto, pura potência que pode acolher as mais diversas formas e *pode não* fazer algo. Não se trata de passividade, porquanto a inoperosidade não se reduz a esse aspecto (MOYANO, 2014, p. 119): é, outrossim, confronto "*corpo a corpo* com os dispositivos que capturaram a potência e a inoperosidade no ato e na obra, e ali os abandonaram" (MOYANO, 2014, p. 119). Dessa forma, é correto afirmar que a inoperosidade possui em si elementos de disrupção e invenção, transbordando, mas contendo a obra e mantendo a possibilidade de passar ou não ao ato sem esgotá-lo.

---

[219] "La gloria, tanto in teologia che in politica, è precisamente ciò che prende il posto di quel vuoto impensabile che è l'inoperosità del potere; e, tuttavia, proprio questa indicibile vacuità è ciò che nutre e alimenta il potere (o, meglio, ciò che la macchina del potere trasforma in nutrimento)" (RG, 2007b, p. 265; RG, 2011b, p. 265).

[220] "Nell'iconografia del potere, tanto profano che religioso, questa vacuità centrale della gloria, questa intimità di maestà e inoperosità, ha trovato un simbolo esemplare nell' *hetoimasia tou thronou,* cioè nell'immagine del trono vuoto" (RG, 2007b, p. 266; RG, 2011b, p. 265).

[221] "La vita umana è inoperosa e senza scopo, ma proprio questa *argia* e questa assenza di scopo rendono possibile l'operosità incomparabile della specie umana. L'uomo si è votato alla produzione e al lavoro, perché è nella sua essenza affatto privo di opera, perché egli è per eccellenza un animale sabático" (RG, 2007b, p. 268-269; RG, 2011b, p. 268).

Como pano de fundo dos três capítulos de *O Reino e a Glória* aqui examinados, se articula o eixo de análise acerca da democracia ocidental e por que esse sistema político desde a perspectiva da legitimação constitucional se afirma como um poder que vem do povo e o representa, mas é, na verdade, uma tecnologia de governo e um aparato formal. Isso porque a democracia contemporânea cada vez mais usa os dispositivos de aclamação e se legitima através destes recursos. Exemplo disso é a opinião pública como forma contemporânea e reatualizada de aclamação, da glória que se deslocou para outro âmbito, e o "imenso acúmulo de espetáculos" (DEBORD, 1997, p. 13) da política e da economia. Estamos no campo de dispositivos de aclamação de uma democracia de massas, fundada essencialmente na glória, e não de formas constitucionais que a legitimam. Assim, a partir de Agamben e sua compreensão desses autores, podemos dizer que as democracias contemporâneas, cada vez mais, se esvaziam de seu caráter democrático, se convertendo em formas aclamatórias cujas raízes remontam à angelologia e ao nexo indissolúvel e agora visível entre o trono vazio do poder do dispositivo governamental e a glória que o reveste de brilho e fundamentação póstumas. Essas democracias de massas recebem da mídia a liturgia da aclamação, o que ocorre através do controle da opinião pública ou da dispensação da glória (RUIZ, 2014, p. 190). Entretanto, é justamente na inoperosidade que reside a "operação messiânica por excelência" (KARMY, 2001, p. 268), a possibilidade de coincidir a *zoè aionos* com poder a própria impotência, a *potência-do-não* que se abre como resistência, desconstrução e *forma-de-vida* que dá a si própria a sua forma. Para Agamben, "o político não é nem *bios* nem *zoè,* mas a dimensão que a inoperosidade da contemplação, ao desativar as práticas linguísticas e corpóreas, materiais e imateriais, incessantemente abre e confere ao ser vivo"[222]. E capturar essa substância política do Ocidente é aquilo que a economia e o arcano da glória estão tentando fazer ininterruptamente através do dispositivo glorioso. Interpor a *potência-do-não*, a quintessência da resistência humana, é a capacidade que temos de desativar essa maquinaria que gira em torno de seu próprio eixo.

Precisamos, ainda, atentar para a uma temática complementar às investigações agambenianas acerca da glória e que o influenciou de modo

[222] "Il politico non è un né *bios,* né una *zoe,* ma la dimensione che l'inoperosità della contemplazione, disattivando le prassi linguistiche e corporee, materiali e immateriali, incessantemente apre e assegna al vivente" (RG, 2007b, p. 274; RG, 2011b, p. 273).

decisivo[223], qual seja, a questão do espetáculo nas teses de seu amigo Guy Debord, originalmente publicadas no final de 1967, por ele mesmo definido como

> (...) o apagamento dos limites do eu (*moi*) e do mundo pelo esmagamento do eu (*moi*) que a presença-ausência do mundo assedia, é também a supressão dos limites do verdadeiro e do falso pelo recalcamento de toda verdade vivida, diante da *presença real* da falsidade garantida pela organização da aparência (DEBORD, 1997, p. 140).

Acreditamos que o espetáculo opera como um dos pilares da glória no preenchimento *anárquico* do vazio do poder e das máquinas bipolares destacadas por Agamben. Em *A sociedade do espetáculo,* elaborada de um modo que se aproxima do aforismo nietzschiano pela forma e pela ironia reiterada[224], Debord critica o marxismo em suas concretizações históricas, sobretudo a russa, mas também a chinesa e a condução do proletariado dos países industriais, que perdeu sua autonomia, mas não o seu ser, e estabelece um enfrentamento com Hegel observando que o "Espírito" da história se transfigurou no próprio espetáculo, e que "refletir sobre a história é, inseparavelmente, *refletir sobre o poder*" (DEBORD, 1997, p. 92). Não é mais a História que move o mundo, mas a engrenagem do espetáculo e sua ininterrupta podução, estabelecendo a mídia televisiva e o terrorismo

---

[223] Segundo o prefácio à 4ª edição italiana de *A sociedade do espetáculo,* publicado pela primeira vez em 1979, haveria poucos interessados no livro de Debord, "a não ser os inimigos da ordem social existente, e que agem de fato a partir dessa situação" (DEBORD, 1997, p. 145). Apenas alguns especialistas capazes de falar em público citaram e reconheceram sua importância, porém até então não havia aparecido "um só que se tenha arriscado a dizer, mesmo de forma sintética, do que ele trata; para eles, o que contava era dar a impressão de que sabiam de sua existência" (DEBORD, 1997, p. 148). Os melhores leitores apareceram nas fábricas italianas, entre os operários e sua história combativa. Caso seja lido adequadamente, *A sociedade do espetáculo* mostrará que os 15 anos em que Debord "passou refletindo sobre a ruína do Estado não foram anos de descanso nem de lazer" (DEBORD, 1997, p. 152), e que sua pertinência e validade são indiscutíveis, porquanto não haveria uma única palavra a ser alterada em suas traduções francesas. Os acontecimentos não desmentiram suas reflexões, pelo contrário: o espetáculo se aprofundou ainda mais "extensiva e intensivamente" (DEBORD, 1997, p. 152). Os fatos que se seguiram ao Maio de 1968 na Europa e no mundo todo não fizeram ruir a sociedade do espetáculo: antes a fortaleceram e corroboraram as ideias debordianas. Agamben nos parece ser um ponto fora da curva entre os leitores de Debord, uma vez que ao invés de malversar ou contradizer suas teses, se vale delas como um dos elementos fundamentais para compreender o uso do espetáculo imiscuído com a glória a fim de preencher o trono vazio do poder. Prova disso é o ensaio *Glosas à margem dos Comentários sobre a sociedade do espetáculo,* publicado em *Meios sem fim,* onde Agamben reconhece que a análise debordiana é a mais "lúcida e severa das misérias e da servidão de uma sociedade – a do espetáculo, na qual vivemos – que estendeu hoje seu domínio sobre todo o planeta" (MF, 2015d, p. 71). Nesse escrito o filósofo argumenta que o capitalismo cria ambientes e eventos "para despotencializar a vida" (MF, 2015d, p. 76), e evoca Nietzsche e o eterno retorno em *A gaia ciência,* quando o mundo resta "*quase* intacto" (MF, 2015d, p. 76) porquanto as coisas permanecem iguais, mas não possuem mais identidade. Para Agamben, a partir do diagnóstico debordiano é preciso ao perceber a unificação dos espetáculos *concentrado*, nas democracias populares do leste, e *difundido*, com as democracias ocidentais (MF, 2015d, p. 78), e Timisoara é a concretização dessa unificação espetacular, coincidindo Auschwitz e o incêndio do Reichstag, quando "verdade e falsidade tornavam-se indiscerníveis, e o espetáculo legitimava-se unicamente através do espetáculo" (MF, 2015d, p. 79). A linguagem se converte em uma espécie de esfera autônoma que impede uma autêntica comunicação, levada a termo pelos "jornalistas e mediocratas (como os psicanalistas na esfera privada)" (MF, 2015d, p. 81), nova forma de "clero dessa alienação da natureza linguística do homem" (MF, 2015d, p. 81) e expõe a verdadeira face do Nada, um "niilismo consumado. Por isso o poder fundado na suposição de um fundamento vacila hoje em todo o planeta, e os reinos da terra encaminham-se, um depois do outro, para o regime democrático-espetacular que constitui o acabamento da forma-Estado" (MF, 2015d, p. 81). Agamben reconhece a importância da categoria do espetáculo debordiano em outras obras, a saber: *A comunidade que vem, Homo sacer* e *Profanações.*

[224] Em toda obra soa um tilintar de espadas entre Debord e seus "adversários", naquele estilo combativo tão conhecido dos textos de Nietzsche. No excerto *Comentários sobre a sociedade do espetáculo,* Debord atinge um dos ápices e chega mesmo a dizer que deve "ter cauleta para não ensinar demais" (DEBORD, 1997, p. 167) e por isso deverá omitir elementos "deliberadamente".

(mencionando explicitamente fatos como o sequestro e assassinato de Aldo Moro pelas Brigadas Vermelhas, na Itália) como dois polos opostos e complementares, operando em um tempo irreversível do "*mercado mundial*" (DEBORD, 1997, p. 101), um tempo espetacular vendido em blocos, pagável a crédito (DEBORD, 1997, p. 105) e que confere uma falsa sensação de liberdade e, paradoxalmente, ganho de tempo. "Esta democracia tão perfeita fabrica seu inconcebível inimigo, o terrorismo. De fato, ela *prefere ser julgada a partir de seus inimigos e não a partir de seus resultados"* (DEBORD, 1997, p. 185). Inclusive a dimensão da festa foi apropriada por uma publicidade do tempo na sociedade sem comunidade, um tempo ilusório, ao contrário daquele de característica cíclica das sociedades antigas (DEBORD, 1997, p. 106-107). Surge o império do especialista, daquele sujeito que é versado na mentira (DEBORD, 1997, p. 179) e a quem se recorre sempre que quer se dar um ar fundamentado aos debates fúteis que a mídia de massas estabelece. No fundo desse comportamento repousa tanto a preguiça do espectador quanto a do intelectual, "do especialista formado às pressas, que vai sempre tentar esconder os limites restritos de seus conhecimentos através da repetição dogmática de algum ilógico argumento de autoridade" (DEBORD, 1997, p. 189). A *ágora* e a comunidade em geral não mais existem, e sim espaços onde se pode somente revolver assuntos que serão esmagados e esquecidos dentro de poucas horas: "Aquilo de que o espetáculo deixa de falar durante três dias é como se não existisse. Ele fala então de outra coisa, e é isso que, a partir daí, afinal, existe" (DEBORD, 1997, p. 182). Os "bons espectadores" assistem a tudo, inertes, e não representam perigo para a hegemonia do espetáculo, naquela "psicologia de submissão das massas" (DEBORD, 1997, p. 188) tão astutamente utilizada pelos regimes fascitas no século XX, cujas repercussões não cessam de se fazer sentir.

Na advertência inserida na edição francesa de 1992, Debord retoma a tese 58, onde localiza a raiz do fenômeno do espetáculo, encravada "no terreno da economia que se tornou abundante, e daí vêm os frutos que tendem afinal a dominar o mercado espetacular" (DEBORD, 1997, p. 11). Já na primeira tese vem à tona a advertência de que "a vida das sociedades nas quais reinam as modernas condições de produção se apresenta como uma imensa acumulação de espetáculos. Tudo que era vivido diretamente tornou-se uma representação" (DEBORD, 1997, p. 13), e o espetáculo assumiu o caráter de "relação social entre pessoas, mediada por imagens" (DEBORD, 1997, p. 14), "*modelo* atual da vida dominante na sociedade"

(DEBORD, 1997, p. 14) que se retroalimenta e cujo objetivo é ele próprio (DEBORD, 1997, p. 17). Na tese 16 há uma coincidência e uma espécie de fusão do espetáculo com a economia, quando a preponderância do *ter* sobre o *ser* migrou para o *parecer* (DEBORD, 1997, p. 18), e o espetáculo se desvela por toda parte, "fabricação concreta da alienação" (DEBORD, 1997, p. 24). A tese 34 constata e vaticina os dias que vivemos: "O espetáculo é o *capital* em tal grau de acumulação que se torna imagem" (DEBORD, 1997, p. 25), analisando como a mercadoria se converte em espetáculo, como uma Guerra do Ópio que equipara bens e mercadorias, de acordo com a tese 44. Na proposição 46 Debord analisa o valor de troca e o valor de uso, e afirma como este foi direcionado para coincidir com o valor de troca, sujeitando-o. Certamente Agamben tem em vista esse aspecto ao desenvolver as reflexões sobre o uso e a propriedade que teceu ao longo de inúmeras obras, sobretudo em *Altíssima pobreza*, porquanto essa segunda categoria mobiliza o esforço e a própria vida dos sujeitos naquele consumo de ilusões do qual o "espetáculo é sua manifestação geral" (DEBORD, 1997, p. 33), sendo a "outra face do dinheiro: o equivalente geral abstrato de todas as mercadorias" (DEBORD, 1997, p. 34) e que constrói de forma ininterrupta pseudonecessidades para manter-se operante (DEBORD, 1997, p. 35) com o apoio de um aparato burocrático estatal descrito nas teses 56, 57 e 64. O devir-mundo da mercadoria e o devir-mercadoria do mundo são fundamentais dentro da análise articulada por Debord na tese 66, assim como a museificação das cidades (tese 65) e a glorificação do sujeito que consome produtos promovidos pelos meios de comunicação (DEBORD, 1997, p. 45), concretizando uma "entrega mística à transcendência da mercadoria" (DEBORD, 1997, p. 45). A tese 71 é demolidora em sua clareza, expondo a vacuidade e a transitoriedade do "dogma" do espetáculo, que se esfacela em mudanças contínuas e que apenas mascara a "divisão de classes sobre a qual respousa a unidade real do modo de produção capitalista" (DEBORD, 1997, p. 47).

Debord critica os anarquistas na tese 93, pois, entre outras coisas, culminam por dar espaço para uma "dominação informal dos propagandistas e defensores de sua própria ideologia, especialistas em geral tanto mais medíocres quanto mais sua atividade intelectual se propõe a repetir algumas verdades definitivas" (DEBORD, 1997, p. 63), e os chefes do movimeno reconhecidos se converteram em "ministros e reféns do Estado burguês que destruía a revolução para pôr fim à guerra civil" (DEBORD, 1997, p. 64), dando espaço cada vez mais destacado e fundamental

para a burocracia e a substituição de profissões dirigentes da sociedade capitalista por aquela dos “revolucionários profissionais” (DEBORD, 1997, p. 67) que coloca fim às “ilusões democráticas do movimento operário” (DEBORD, 1997, p. 67) na Rússia e no mundo todo, soterrando a autêntica ideologia revolucionária. Debord aprofunda a crítica à burocracia na tese 104, naquilo que certamente ecoará na genealogia agambeniana da angelologia como pedra fundamental do edifício burocrático do Ocidente:

> Essa industrialização da época stalinista revela a realidade última da *burocracia:* ela é a continuação do poder da economia, a salvação do essencial da sociedade mercantil que mantém o trabalho-mercadoria. É a prova da economia independente, que domina a sociedade a ponto de recriar para seus próprios fins a dominação de classe que lhe é necessária (...) A burocracia totalitária não é “a última classe proprietária da história” no sentido de Bruno Rizzi, mas apenas *uma classe dominante substituta* da economia mercantil. A propriedade privada capitalista enfraquecida é substituída por um subproduto simplificado, menos diversificado, *concentrado* em propriedade coletiva da classe burocrática (DEBORD, 1997, p. 71).

Com essa constatação, Debord localiza no partido operário a reprodução da mesma estrutura hierárquico-estatal da classe dominante (DEBORD, 1997, p. 71) e percebe que, quanto mais se consolida, tanto mais nega a sua existência em um “mundo invertido” (DEBORD, 1997, p. 72), com a burocracia erigida a uma *“classe invisível* à consciência” (DEBORD, 1997, p. 72) e uma verdade oficial cuja concretização é exatamente não existir (DEBORD, 1997, p. 73), em um “presente perpétuo” (DEBORD, 1997, p. 74). Foi assim que a burocracia stalinista e o totalitarismo fascista sufocaram o movimento operário revolucionário entre as duas grandes guerras (DEBORD, 1997, p. 75), como exposto na tese 109, que pontua ainda a justificativa do fascismo com sua intervenção autoritária estatal como uma defesa dos interesses econômicos ameaçados, em uma descrição que soa aterradora em face do momento sócio-político brasileiro neste ano de 2018:

> Embora o fascismo se dedique à defesa dos principais pontos da ideologia burguesa tornada conservadora (a família, a propriedade, a ordem moral, a nação) ao reunir a pequena-burguesia e os desempregados assustados com a crise ou decepcionados com a impotência da revolução socialista, em si ele não é fundamentalmente ideológico. Apresenta-se como aquilo que é: uma ressurreição violenta do *mito,* que exige a participação em uma comunidade definida por pseudovalores arcaicos: a raça, o sangue, o chefe. O fascismo é *o arcaísmo tecnicamente equipado.* Seu *ersatz* (sucedâneo) decomposto do mito é retomado no contexto espetacular dos mais

> modernos meios de condicionamento e de ilusão. Assim, ele é um dos fatores de formação do espetáculo moderno (DEBORD, 1997, p. 75).

Portanto, é fundamental pensar o fascismo e, em última instância, o totalitarismo, na gênese das sociedades modernas legitimados pelo espetáculo como um dos pilares da glória. Não é à toa que Agamben irá apontar o flerte entre a democracia e os totalitarismos, que vêm à superfície em certas ocasiões específicas e recorrentes. O imperativo econômico quando ameaçado, por exemplo, se vale exatamente de um clamor popular referendado pela mídia de massas, em uma aparente adesão e legitimação sociais e desse modo reivindica um poder soberano que assuma o governo.

2.3 A DEMOCRACIA DE MASSAS EM AGAMBEN

Desde Aristóteles um nexo entre duas racionalidades, a político jurídica e a econômico governamental, faz com que a democracia se equilibre entre gestão e legitimação de poder (CAVALLETTI, 2017, p. 59), isto é, entre soberania e governo. O aspecto governamental muitas vezes não é percebido ou lembrado, assim como o fato de que a democracia opera como uma máquina cujo centro está vazio e precisa do suporte da glória para alcançar legitimação pública. Some-se a isso o fato de que a democracia é tomada como um valor em si e a política é consumida como se fosse um mero produto: há uma espécie de encenação na qual os cidadãos são espectadores passivos (RUIZ, 2017, p. 17) e iludidos de que estão participando através do voto. A democracia tem operado não como forma de governo, mas como dinâmica de nivelamento, individualização radical e despolitização (CHIGNOLA, 2011, p. 13) ou impoliticidade (DUSO, 2004, p. 126), aporia da subjetividade moderna porquanto os cidadãos se tornam sujeitos ativos ao serem autores de ação, “mas graças a esse processo de autorização, esses não cumprem nunca tais ações” (DUSO, 2004, 126), tendo em vista que as delegam a seus representantes. No contexto do tempo “invertido” que se dá a partir da Revolução Francesa, parece que as categorias modernas do político se esfacelam e assumem definitivamente a imanência de um processo de caráter gestional marcado por transformações rápidas (CHIGNOLA, 2011, p. 17), convertidas em tecnologias pastorais/governamentais às quais se dobram os empreendedores de si mesmo, sob a ficção de liberdade e

autonomia corroborada pelo voto, quando se pode escolher o próprio patrão (CHIGNOLA, 2017, p. 34).

Autores como Tocqueville, Lamennais, Royer-Collard e Nietzsche, inclusive, apontam para uma fase "pós-política" caracterizada pela despolitização e privatização radical do sujeito, "constantemente relançada pelo desenrolar dos mecanismos representativos" (CHIGNOLA, 2017, p. 33). O despotismo de tipo novo e a miséria dos tempos modernos, aos quais Tocqueville se refere, fazem menção a uma democracia cuja perversão da paternidade aponta para sua degeneração (CHIGNOLA, 2017, p. 152), ausência de aristocracia e nivelamento de diferenças sociais com uma tendência irresistível de reconhecimento e igualdade entre os sujeitos, uma tirania da maioria. Isso significa não somente uma forma de governo, "mas o definir-se e o estabilizar-se de um estado da *sociedade"* (CHIGNOLA, 2004, p. 211). Há uma ambivalência de paixões no cidadão democrático, que quer ser guiado, mas também almeja ser livre, porém não pode sê-lo se não for conduzido (CHIGNOLA, 2004, p. 238), o que resulta em uma infantilização social, porquanto está sob perene tutela e consolado pela ideia de que escolheu seu próprio tutor.

Por sua vez, Carl Schmitt menciona que a opinião pública é usada como um dispositivo aclamatório nas democracias de massas modernas, aquilo que nomeou como democracia pura ou direta, que se dá por meio da aclamação do povo reunido. Para o jurista alemão, opinião pública e aclamação são constituintes irrecusáveis de quaisquer Estados. Além disso, identidade e homogeneidade são dois dos principais traços da democracia de massas, composta por grandes partidos[225] organizados que convergem em destruir a heterogeneidade, mas que paradoxalmente são fundamentais em qualquer configuração democrática. De fato, a força política democrática está em eliminar ou manter distante o estranho e o diferente que ameacem a homogeneidade (SCALONE, 2004, p. 246). Forma de Estado que corresponde ao princípio político da identidade, a democracia deve intervir para transformar a massa heterogênea em um povo unido, capaz de realizar decisões

[225] É necessário retomar aqui uma das análises foucaultianas da aula de 7 de março de 1979, publicadas na França em 2004 na coletânea *O nascimento da biopolítica*, portanto levada em consideração por Agamben em obras do projeto *Homo Sacer* como *O reino e a glória.* Para Foucault, o "Estado totalitário não é o Estado administrativo do século XVIII, o *Polizeistaat* do século XIX levado ao limite, não é o Estado administrativo, o Estado burocratizado do século XIX levado aos seus limites. O Estado totalitário é uma coisa diferente. Há que buscar seu princípio, não na governamentalidade estatizante ou estatizada que vemos nascer no século XVII e no século XVIII, há que buscá-lo numa governamentalidade não estatal, justamente, no que se poderia chamar de governamentalidade de partido. É o partido, é essa extraordinária, curiosíssima, novíssima organização, é essa novíssima governamentalidade de partido surgida na Europa no fim do século XIX que é provavelmente (...), é essa governamentalidade de partido que está na origem histórica de algo como os regimes totalitaristas, de algo como o nazismo, de algo como o fascismo, de algo como o stalinismo" (FOUCAULT, 2008, 264).

políticas, ainda que sempre exista uma distância entre a igualdade real e aquela da identificação.

Como vimos no item anterior, o dispositivo da sociedade de massas é também examinado por Debord (1997). Quando escreve *A sociedade do espetáculo*, ele se reporta a esse tipo de sociedade que tem na impessoalidade o seu grande norte, miserável e servil (AGAMBEN, 2015d, p. 71). Assim, a glória é o centro do sistema político atual, elemento da soberania que persiste como fundamental do poder nas democracias, e o modo como se aclama o poder vigente. As modernas formas de forjar e fazer a opinião pública se fundamentam na aclamação. A glória encobre o vazio do poder e deslumbra de tal maneira que este parece ter uma legitimidade, que teoricamente seria o povo, cuja participação não se dá de modo efetivo. A economia, de modo idêntico, não tem leis, pois estas são decididas e definidas pelos próprios economistas. O centro do poder, portanto, repousa vago, sem algo que constitua o seu âmago. Nesse cenário, crucial é o papel da mídia nos regimes democráticos e totalitários, encarregados de entronizar o espetáculo na política como simulacro da realidade. Timisoara seria a concretização monstruosa do incêndio do Reichstag e Auschwitz (AGAMBEN, 2015d, p. 78), "quando a verdade já não era mais senão um momento no movimento necessário do falso. Assim, a verdade e falsidade tornavam-se indiscerníveis, e o espetáculo legitimava-se unicamente através do espetáculo" (AGAMBEN, 2015d, p. 79). Timisoara é, portanto, um evento fundante das sociedades de massa e do espetáculo e sua política, expressa em um "Estado do niilismo consumado" (AGAMBEN, 2015d, p. 81) de recorte democrático, mas também totalitário, uma fantasmagoria que encobre o nexo irrecusável com o totalitarismo, quando a identidade do *qualquer* é dissolvida. (AGAMBEN, 2015d, p. 84) Essa disjunção das identidades *quaisquer,* que não se enquadram nem no universalismo, nem no individualismo (SALVETTI, 2014, p. 53), em choque com a figura tradicional de Estado, é fundamental para que se compreenda aquele elemento que na sequência deste ensaio Agamben retoma e nomina: a *política-que-vem*.

Como expusemos no início deste capítulo, Agamben afirma que as aclamações litúrgicas migram do campo religioso para o político, embora antes tenham derivado do campo político para o religioso. É importante que se recupere esse aspecto, pois a origem histórica das aclamações é de caráter político. Além disso, a aclamação tinha, muitas vezes, valor jurídico-político, e isso expressa uma

característica massificada da política, que depende da aclamação popular ainda hoje, ainda que de formas transmutadas como a opinião pública e os próprios processos eleitorais democráticos. Por aclamação se instituía um governo no Império Romano, e podia inclusive se salvar um condenado dos gladiadores. Na tese de Peterson, em específico, a teologia política é uma invenção judaica – a liturgia cristã é uma aclamação política na medida em que na liturgia se celebra a verdadeira *polis*, que é celestial. As aclamações litúrgicas cristãs sempre têm um valor jurídico. Peterson considera que a dimensão da liturgia é celeste e, realmente, de soberania, pois Deus governa de forma soberana, através de princípios gerais, e não de leis particulares. É por isso que quando os cristãos se reúnem eles se revestem de autoridade em suas celebrações e ritos.

Cabe, igualmente, elucidarmos o conceito foucaultiano de *homo oeconomicus*[226]*,* sem o qual não se pode compreender devidamente o advento das democracias de massas. Sabendo-se da importância da filosofia de Foucault nas formulações de Agamben, há que se pensar a massificação enquanto um fenômeno de diluição de decisões, no qual a mídia ocupa crescente importância e espaço. Assim, no curso *O nascimento da biopolítica,* Foucault traça a genealogia do tipo homem que classifica como empreendedor de si e dono de seu próprio "capital", em tudo distante daquele ao qual se aplicava o antigo cuidado de si. Agora sujeito às subjetividades (im)postas pelo neoliberalismo, tendo na economia seu modo de vida, esse tipo homem é governado em sua liberdade e em seus desejos, encarnando as técnicas governamentais neoliberais, refinadas a partir da matriz do pastorado daquele Cristianismo que se ocidentalizou em sua condução espiritual do rebanho. A ambiguidade residente no controle dessas técnicas governamentais que se aprofundaram a partir do século XVIII sob a capa de neutralidade opera uma aplicação dúbia no *homo oeconomicus* do neoliberalismo*,* que vive sob os auspícios

[226] "Direi que em certo sentido, e é o que se diz tradicionalmente, o neoliberalismo aparece nessas condições como o retorno ao *homo oeconomicus*. É verdade, mas, como vocês vêem, ele o é com um deslocamento considerável, pois, na concepção clássica do *homo oeconomicus,* esse homem econômico é o quê? Pois bem, é o homem da troca, é o parceiro, é um dos dois parceiros no processo de troca. E esse *homo oeconomicus* parceiro da troca implica, evidentemente, uma análise do que ele é, uma decomposição dos seus comportamentos e maneiras de fazer em termos de utilidade, que se referem, é claro, a uma problemática das necessidades, já que é a partir dessas necessidades que poderá ser caracterizada ou definida, ou em todo caso poderá ser fundada, uma utilidade que trará o processo de troca. *Homo oeconomicus* como parceiro da troca, teoria da utilidade a partir de uma problemática das necessidades: é isso que caracteriza a concepção clássica do *homo oeconomicus*" (FOUCAULT, 2008, p. 310). A diferença surge na comparação entre o *homo oeconomicus* "clássico" com aquele do neoliberalismo: "No neoliberalismo – e ele não esconde, ele proclama isso -, também vai-se encontrar uma teoria do *homo oeconomicus,* mas o *homo oeconomicus,* aqui, não é em absoluto um parceiro da troca. O *homo oeconomicus* é um empresário, é um empresário de si mesmo. Essa coisa é tão verdadeira que, praticamente, o objeto de todas as análises que fazem os neoliberais será substituir, a cada instante, o *homo oeconomicus* parceiro da troca por um *homo oeconomicus* empresário de si mesmo, sendo ele próprio seu capital, sendo para si mesmo seu produtor, sendo para si mesmo a fonte de (sua) renda" (FOUCAULT, 2008, p. 311).

de um Estado mínimo e da hegemonia do mercado com a ilusão de autogoverno pessoal e liberdade. Esse *homo oeconomicus* aceita a realidade:

> A conduta racional é toda conduta sensível a modificações nas variáveis do meio e que responde a elas de forma não aleatória, de forma portanto sistemática, e a economia poderá portanto se definir como a ciência da sistematicidade das respostas às variáveis do ambiente (FOUCAULT, 2008, p. 368).

Além desse aspecto, o *homo oeconomicus* obedece ao próprio interesse, que converge convenientemente com o dos demais, sendo o protótipo do indivíduo que empreende e realiza, no qual "não se deve mexer" (FOUCAULT, 2008, p. 369) do ponto de vista do governo, da perspectiva do *laissez-faire.* É a figura governável por excelência, correspondente à mão invisível smithiana, "espécie de mecânica bizarra que faz funcionar o *homo oeconomicus* como sujeito de interesse individual no interior de uma totalidade que lhe escapa, mas funda a racionalidade das suas opções egoístas" (FOUCAULT, 2008, p. 379). A construção de discursos de liberdade que na verdade promovem uma captura sutil da subjetividade legitima a gestão e o cuidado com o controle efetivo das populações. Se pensarmos na diferença entre os conceitos de povo (sujeito de direitos), população (objeto de direitos) e massa (grupo mobilizado de forma coletiva na sua conduta), esta última opera como um modelo de condução social cuja influência foi amplamente comprovada através de regimes como os fascistas e o calvinista. Desse modo, principalmente os governos após a II Guerra se ocuparam de reiterar as técnicas que engendram comportamentos e tendências massificados, em uma autêntica condução coletiva de subjetividades. Nesse contexto, diluído em uma despersonalização política, o *homo oeconomicus* enquanto interface entre governo e indivíduo (FOUCAULT, 2008, p. 346) encontra solo fértil no qual lança as raízes de sua autogestão como sujeito econômico a modo de empresa individual. Essa lógica foi exacerbada do ordoliberalismo alemão para o modelo americano, como Foucault observa:

> A sociedade empresarial com que sonham os ordoliberais é portanto uma sociedade para o mercado e uma sociedade contra o mercado, uma sociedade orientada para o mercado e uma sociedade tal que os efeitos de valor, os efeitos de existência provocados pelo mercado sejam compensados com isso (FOUCAULT, 2008, p. 333).

A própria racionalidade econômica que fundamenta a existência do *homo oeconomicus* se constrói sobre "a incognoscibilidade da totalidade do processo" (FOUCAULT, 2008, p. 383), incapaz de uma visão de conjunto porquanto a exemplo da impossibilidade de conhecer a totalidade do mundo kantianamente falando, não é possível conhecer a totalidade do processo econômico que governa nosso tempo: nesse sentido, o *homo oeconomicus* destitui o soberano porque faz surgir nele "uma incapacidade essencial (...) de dominar a totalidade da esfera econômica" (FOUCAULT, 2008, p. 398). Assim, o soberano pode mexer em tudo, menos no mercado, onde não deve exercer seu papel político (FOUCAULT, 2008, p. 399). Esse sujeito da Modernidade "é a única ilha de racionalidade possível no interior de um processo econômico cujo caráter incontrolável não contesta, mas funda, ao contrário a racionalidade do comportamento atomístico do *homo oeconomicus*" (FOUCAULT, 2008, p. 383). Para Foucault, a mão invisível teorizada por Smith teria como função justamente a desqualificação do soberano político (FOUCAULT, 2008, p. 385), pois "a economia política de Adam Smith, o liberalismo econômico, constitui uma desqualificação desse projeto político de conjunto e, mais radicalmente ainda, uma desqualificação de uma razão política que seria indexada ao Estado e à sua soberania" (FOUCAULT, 2008, p. 386). Deve-se governar, portanto, com os economistas, ouvir suas advertências e conselhos, mas não como a racionalidade governamental em si mesma, mas como uma ciência lateral à arte de governar (FOUCAULT, 2008, p. 389). A figura do mercado possui centralidade na lógica neoliberal, e o *homo oeconomicus* é fundamental para que este modelo siga operando com independência e preponderância sobre a política.

> Um governo onipresente, um governo a que nada escapa, um governo que obedece às regras do direito, mas um governo que respeita a especificidade da economia, será um governo que administrará a sociedade civil, que administrará a nação, que administrará a sociedade, que administrará o social. O *homo oeconomicus* e a sociedade civil são portanto dois elementos indis(soci)áveis. O *homo oeconomicus* é, digamos, o ponto abstrato, ideal e puramente econômico que povoa a realidade densa, plena e complexa da sociedade civil. (...) *homo oeconomicus* e sociedade civil fazem parte do mesmo conjunto, o conjunto da tecnologia da governamentalidade liberal (FOUCAULT, 2008, p. 403).

A partir desse panorama de esvaziamento democrático calcado na impossibilidade de se reconhecer a soberania econômica, propositadamente pulverizada e invisível que é, surge a necessidade de que outras categorias políticas

sejam criadas para que venha à tona uma filosofia política inovadora, algo que as gerações futuras estão na iminência de engendrar através daquele ingovernável que se vislumbra nos escritos agambenianos (MOYANO, 2015). No caso desse pensador, ele analisa a questão da comunidade como categoria ética (SALVETTI, 2014) e ontológica e por isso se reporta à experiência cristã e formula a terminologia *comunidade-que-vem*[227], lebrando que a partícula "que vem" não pressupõe uma categoria que reivindique uma consecução futura ao modo de uma concretização específica em um agrupamento humano, mas coincide com a *inoperosidade* e a *potência-do-não* e tem sempre no horizonte uma espécie de possibilidade utópica e de ruptura no presente, a tarefa messiânica em tensão na filosofia, na política e no pensamento (SALVETTI, 2014, p. 58). Uma referência importante é a comunidade messiânica paulina, que não se acomoda no agora, mas também não vive no futuro: aquela que não é, mas pode ser enquanto potencialidade e abertura constante à utopia e à *potência-do-não*. Essa tensão da comunidade messiânica é retomada por Agamben de Paulo de Tarso e, mesmo que no projeto *Homo sacer* tenha aparentemente sido colocada de lado, é o núcleo do qual se originam os conceitos de anarquia e uso, cruciais dentro da problemática acerca da *política-que-vem* (CAVALLETTI, 2017, p. 55).

Uma das perguntas que aparecem dessas reflexões é sobre como foi possível que democracias constitucionais se transformassem sem mudar as constituições, se convertendo em fascismos e depois retornassem à democracia, como se ocorresse uma metamorfose dentro do mesmo corpo. O fascismo, mais do que um regime de governo, é uma possibilidade permanente dentro da própria democracia: ele repousa dentro dela, à espreita de se impor ante a primeira oportunidade. Basta pensarmos que o próprio nazismo emergiu dentro de uma democracia, e nunca excluiu a constituição e o regime legal, mas aplicou dispositivos que converteram exceções

[227] No artigo *Ontologías de lo común en el pensamento de Giorgio Agamben y Roberto Esposito: entre ética y politica,* Matías Saidel faz um apanhado importante das ideias agambenianas da comunidade-que-vem enquanto versão de uma comunidade impolítica a partir de uma chave messiânica (SAIDEL, 2013, p. 446). Essa comunidade tem lugar nas esferas da linguagem e da potência (SAIDEL, 2013, p. 441), bem como do pensamento e, portanto, sem requerer um fundamento último. Para isso a proposta de Agamben é de cunho ontológico, porquanto pensa "fora da lógica do fundamento negativo e do paradoxo da soberania – segundo o qual o soberano está ao mesmo tempo dentro e fora da lei – Agamben se remonta à filosofia primeira e em especial a uma reconsideração da potência e da linguagem" (SAIDEL, 2013, p. 447) Podemos, a partir disso, aventar a hipótese que a comunidade-que-vem traz consigo o germen de formas-de-vida que se vislumbram para além da soberania, pelo *qualquer* que a questiona e problematiza. Saidel acentua que a comunidade agambeniana é irrepresentável e questiona "radicalmente a lógica estatal da representação" (SAIDEL, 2013, p. 448). Enquanto o Estado possui identidades e interesses, o *qualquer* não tem uma identidade representável e desvela uma espécie de ameaça para aquela forma solidificada estatal do Ocidente. Entretanto, continua o autor, justamente a esfera dos meios puros, "onde tem lugar a singularidade qualquer, e da potência, que, junto da linguagem e do pensamento, configuram o comum" (SAIDEL, 2013, p. 448) estão sob a expropriação realizada pelo capitalismo através da sociedade do espetáculo, onde a comunicação é impedida por ela própria e revela a gênese niilista que reside por trás da linguagem. A própria maquinaria de guerra da mídia se encarrega de refazer tais identidades (SAIDEL, 2013, p. 449) para assim melhor governá-las via consenso.

em regras dentro daquela sociedade. Isso demonstra como o estado autoritário pode estar vigente na forma da lei, sem ser eticamente válido.

Como vimos, na segunda parte de *O Reino e a Glória* Agamben demonstra que o poder necessita da glória. A pergunta que não cessa de se apresentar é se o poder tem soberania, por que necessita permanentemente de mecanismos pelos quais continua exercendo formas de glorificação? Pensemos que o candidato e o governante precisam ser visíveis ao público, sobretudo em situações de legitimação de suas campanhas e ações, caso contrário não são validados. Para Agamben, o poder é vazio, não tem outra sustentação do que ele mesmo, já que não possui *arkhé*, princípio, sendo um poder anárquico neste sentido. Para legitimar tal poder anárquico faz-se necessário constantemente inovar através de dispositivos criados com os mais variados fins, capturando subjetividades e reconstruindo-as de acordo com conveniências as mais diversas. A glória como dispositivo de aclamação tem função dupla, servindo tanto para a soberania, quanto para o governo. A *oikonomia* entendida como forma de governo necessita dessas formas de aclamação, e os dispositivos econômicos também precisam de formas internas para demonstrar que são eficientes, como ocorre com a estrutura governamental. Desse modo, cada governo monta suas formas de ritualística, e hoje estamos imersos em uma sociedade de massas, mas não se perderam os vínculos entre aclamações e a ideia de glória e o exercício do poder. Aqui nos interessa compreender criticamente como o poder, tanto o *oikonomico* quanto a soberania, são formas de exercício de poder sem que haja um fundamento último. Essa é a razão pela qual Agamben vai estudar no derradeiro capítulo de *O Reino e a Glória* a confluência da biopolítica (governo da vida humana e formas de incorporá-la aos dispositivos de governo) e a glória (aclamação). Tal é a máquina bipolar, que opera e se legitima na Modernidade. A partir desses elementos se delineia a perspectiva de descaracterização e esvaziamento da democracia moderna, que se converte em uma democracia aclamatória, cuja legitimação é oferecida pela glorificação e pelo espetáculo, e de massas, porquanto está pulverizada entre a sociedade de modo despolitizado e impessoalizado, na lógica de um rebanho informe e que tem na passividade sua grande característica comportamental e na ilusão de participação o grande engodo que mobiliza a máquina partidária a cada eleição.

Forma-de-vida em constante construção e cuja conquista nunca é definitiva, a democracia não brotou espontaneamente no tecido social, senão que se constrói

com contradições e através de processos revolucionários ininterruptos (GALINDO, UJALDÓN, 2016, p. 14), sob a iminência de serem perdidos ou esvaziados. Essa tensão e abertura à pluralidade e ao dissenso é fundamental para que não se empobreça a possibilidade de outras *formas-de-vida*, em luta e busca de espaço e afirmação, ampliando a liberdade (GALINDO, UJALDÓN, 2016, p. 55). Entretanto é preciso frisar que “a democracia, embora seja uma forma de vida e de governo aberta, é acompanhada de crenças, princípios e ideais, também de rituais e costumes; em suma, de mitos” (GALINDO, UJALDÓN, 2016, p. 15). Por essa razão tal regime de governo, além da massificação, pode se converter em uma espécie de novo credo, com convicções míticas com sua liturgia própria (GALINDO, UJALDÓN, 2016, p. 15), operando sob o suporte de um elemento glorioso insuspeitado.

3 *VONTADE DE POTÊNCIA* E *POTÊNCIA-DO-NÃO*

Nos capítulos 1 e 2 realizamos uma análise crítica acerca da política e da democracia liberal em Nietzsche e Agamben, respectivamente. Delineamos o panorama filosófico que norteou a crítica nietzschiana principalmente à democracia liberal, sintoma de um niilismo que se esgueirava como um hóspede indesejado na Europa do século XIX. Transplantados do solo judaico-cristão, os valores democráticos minaram a capacidade de autossuperação dos homens, negando a potência da vida através de um igualitarismo forçosamente construído através do direito ao voto e de insurreições que queriam derrubar a ordem hierárquica até então vigente. Os valores nobres como aqueles da Grécia clássica entraram em colapso com um modo de vida coletivo que equiparava vale e montanha, o que despertou o rechaço de Nietzsche já nos seus primeiros escritos, e foi se aprofundando cada vez mais, atingindo seu ápice no terceiro período de sua filosofia, quando surge a terminologia grande política e há um acirramento de suas posições políticas, com a transvaloração dos valores ocupando centralidade em seu pensamento. A partir da concretização dessa reversão dos valores ganha destaque o partido da vida, isto é, o aristocratismo, condizente com o posicionamento fisiológico da potência nietzschiana, ainda que dessa concepção possa brotar a possibilidade de compreensão de um aristocratismo do espírito, que revigore a vida lançando critérios mais elevados para a convivência e a existência em comum.

Agamben, por sua vez, constrói uma crítica à democracia liberal que hoje governa a maior parte das sociedades ocidentais, e para isso retrocede também à Grécia clássica, onde localiza o surgimento de um poder bipolar caracterizado pela hegemonia da economia sobre a política. A *oikos* e a *polis,* as duas formas tradicionais de governo, foram subvertidas pelo modo *oikonomico* moderno de governar a *polis;* é na *oikos* clássica que Agamben identifica o modelo de governo que objetiva e administra a vida humana. O filósofo aduz que a genealogia da *oikonomia* não se dá na Modernidade, com a consolidação do Estado e do mercado globalizado, mas se concretiza no bojo dos debates teológicos dos séculos II a V acerca da teologia cristã sobre a Trindade divina e do modo como Deus governa o mundo. Nesse contexto, é fundamental compreender a problemática das providências estoica e cristã, entendendo como o governo para os estoicos serve de elo com a moderna noção de economia e governo da vida, cujo parâmetro é a ideia

da providência como determinação da natureza. A questão da providência no marco cristão e a liberdade humana que ela procura manter e conciliar através do livre-arbítrio são aspectos fundamentais para compreender o governo *oikonomico* ao qual Agamben se reporta.

Outra frente importante de indagações surge ao nos debruçarmos sobre a problemática da democracia pura ou aclamatória, cujas raízes Agamben desenterra de solos pedrogosos como a angelologia enquanto modelo burocrático transposto para a política, e a glória como alicerce às democracias aclamatórias que operam através do consenso e da tentativa de preenchimento do vazio que é o fundamento último do poder. O derradeiro elo a amarrar essa cadeia de nexos é o espetáculo, como Debord analisa de modo paradigmático, lançando a hipótese de que sem essa categoria é impossível compreender a Modernidade e, muito menos, a política, que foi completamente capturada por esse dispositivo. As democracias que surgem dessa deriva iniciada quando a *oikos* migrou para a *polis* e vieram degenerando em formas cada vez mais esvaziadas de representação e efetividade se concretizam no advento do modelo democrático de massas, que operam caracterizadas pela despersonalização e passividade (ou apatia política), pelo esvaziamento de efetividade, pelo nivelamento por baixo nos pleitos, bem como uma despolitização mais ampla e disseminada por uma tentativa reiterada de desconsiderar a política como campo para resolução dos conflitos da vida social, investindo na soberania econômica a responsabilidade pela condução da situação de vida das populações.

Tendo em vista todo esse panorama que traçamos até aqui nos capítulos 1 e 2, neste momento nos propomos mostrar a relação que existe no pensamento destes autores entre a política e a potência, ou seja, entre as suas visões de democracia liberal e suas perspectivas a respeito da potência. A potência é um conceito central para ambos os filósofos que aqui estudamos, e para captarmos a densidade de sua filosofia política, os pontos de relação e suas divergências, precisamos realizar no Capítulo 3 um estudo a respeito das concepções de potência que desenvolveram. O passo seguinte será consolidado pelo Capítulo 4, onde retomaremos os nexos entre a potência e a política, com foco na democracia liberal, mostrando como as diferentes concepções filosóficas de potência resultam em posicionamentos políticos divergentes, ainda que suas críticas à democracia liberal se aproximem em inúmeros aspectos.

Considerando que o eixo articulador central desta tese é o conceito de potência em Nietzsche e Agamben e suas implicações para as concepções de crítica à democracia liberal que formularam desde perspectivas muito diversas, o objetivo do presente capítulo é analisar o conceito de *vontade de potência*, de Nietzsche, e a *potência-do-não*, de Agamben, demonstrando suas fundamentações e como tais concepções resultam em uma relação diferenciada com a política, em específico no que diz respeito à democracia. Para isso, dividimos o capítulo em quatro partes, quais sejam, analisar as menções que Agamben realiza a Nietzsche ao longo de seus escritos, para a seguir refletirmos acerca da *vontade de potência* e sua relação com a *grande política*. Examinaremos, também, a *potência-do-não* e suas implicações com a *política-que-vem*. As possibilidades entre democracia e potência da *transvaloração*, em Nietzsche, e as contradições entre a *potência-do-não* e o governo *oikonomico* da vida em Agamben serão discutidas porquanto são tensionamentos que se delineiam nos escritos de ambos pensadores e representam aspectos que julgamos importantes a serem demonstrados. Pensamos, igualmente, que é fundamental analisar a categoria de tempo messiânico, em Agamben, refletindo acerca da irrupção da *potência-do-não* como possibilidade da *política-que-vem* em seus escritos.

Como dissemos anteriormente, em Nietzsche a chamada doutrina da *vontade de potência* compreende uma potência biológica que tem como seu grande fundamento e critério mais elevado a vida, sem implicar em uma possibilidade de escolha em termos de autonomia, porquanto se daria, inclusive, a nível molecular e, portanto, em uma categoria fisiológica que não se refere à volição, mas à autossuperação a partir da imanência, do vir-a-ser e da eterna luta por mais potência dentro da própria natureza. Já a *transvaloração dos valores*, que ocupa lugar central enquanto possibilidade de ruptura do cânone moral judaico-cristão e que serve de pilastra ao niilismo, se fundamenta no critério de reverter a noção dos valores tradicionais e assim se contrapor à degeneração impetrada pelo Cristianismo para instaurar uma aristocracia do espírito. Nesse aspecto, o projeto nietzschiano transvalorador a ser implementado pelo *além-do-homem*, pelo filósofo legislador capaz de interpor a ruptura, tensiona a fundamentação fisiológica presente na vontade de potência. Como compreender uma vontade que se faz presente na imanência, na finitude da corporeidade em contraposição àquela vontade presente

na *transvaloração*, que justamente quer romper com a domesticação e o apequenamento do homem da Modernidade?

A *potência-do-não*, de Agamben, é filiada ao conceito de potência aristotélico, e assim é necessário compreender que o ser humano é aquele ser que detém a prerrogativa de poder sua própria impotência, isto é, viver de forma diferente daquela que a sua natureza fisiológica lhe oferece como destino[228]. Ao contrário de um pássaro que pode construir seu ninho apenas de certa maneira, em conformidade com sua determinação de espécie, o ser humano pode erigir uma casa desta ou daquela maneira, mas também pode preferir não fazê-lo. A partir dessa capacidade, o ser humano pode estabelecer linhas de fuga, ruptura ou resistência a fim de criar novas *formas-de-vida* e, por consequência, uma *política-que-vem*, diferente daquela imposta sob justificativas as mais diversas ou compreendida como representativa, mas que não possui efetividade no plano real.

Assim, pretendemos expor que a fundamentação do conceito de potência em ambos pensadores leva-os a caminhos que se entrecruzam, se distanciam e aproximam, porquanto a *vontade de potência*, em termos fisiológicos, aponta para uma espécie de determinismo físico compensado pela *transvaloração dos valores*, ao passo que a *potência-do-não* apresenta a possibilidade de poder a própria impotência e não estarmos obrigados a uma operosidade, mas nem por isso repetir formas já esgotadas de política. Se por um lado a *transvaloração dos valores*, em Nietzsche, dá espaço a uma ruptura em que o sujeito abandona os cânones vigentes e solidificados pela cultura disseminada pelo Cristianismo, acreditamos haver um tensionamento quando refletimos acerca dessa categoria em contraposição à *vontade de potência*, de caráter fisiológico. Em todo caso, é preciso pensar num contexto mais amplo na filosofia nietzschiana, considerando a relacionalidade universal e o agonismo entre os aspectos fisiológico (mecanicista) e valorativo (PIAZZESI, 2017, p. 219), que servem como pilar de sustentação para compreender a *vontade de potência* em conexão estreita com a *transvaloração dos valores*. Na mesma direção, Frezzatti (2004) argumenta que é necessário compreender o nexo entre cultura e fisiologia, que não atuam de modo isolado e com preponderância de uma sobre a outra, mas integram a mesma reflexão

[228] Cabe destacar que, a partir dos anos 1990, ocorre uma mudança de perspectiva e influência na filosofia de Agamben no que diz respeito à potência, tomando em consideração debates que estavam em voga na Itália, com Toni Negri, Massimo De Carolis, Francesco Fusillo, Giuseppe Russo e Maurizio Zanardi. Assim, Aristóteles passa a ocupar com mais clareza uma centralidade na concepção de potência agambeniana, notadamente na ideia de *potência-do-não*. Antes disso, Heidegger era o grande referencial agambeniano. Sobre o tema, conferir *Sulla Potenza. Da Aristotele a Nietzsche*. Napoli: Guida, 1989.

filosófica. Haveria, assim, uma dissolução dos limites entre os dois campos, porquanto a herança da ação e da cultura é uma, apenas (FREZZATTI, 2004, p. 129), em luta constante pela potência e pelo vir-a-ser.

> Se Nietzsche pode ser considerado um dos primeiros a abordar a cultura como um problema, com mais razão ainda pode se dizer que foi o primeiro a colocar a cultura em termos fisiológicos: uma determinada moral, cultura, filosofia ou, enfim, qualquer produção humana é expressão de determinado estado fisiológico de um conjunto de impulsos. Em outras palavras, o filósofo alemão considera o homem e toda sua produção enquanto resultantes de uma configuração de impulsos ou forças, ou seja, são investigados a partir de pressupostos biológicos (FREZZATTI, 2004, p. 117).

Em Agamben, a comunidade messiânica de Paulo é aquela modelar e inspiradora de outras formas-de-vida. Para Nietzsche, a inspiração grega pré-socrática seria capaz de trazer novos ares à pesada atmosfera política do *Novecento*. Mas se a *oikonomia* contemporânea cada vez mais é planetária, qual é o espaço que resta para pensar a possibilidade da política como criação do novo e rompimento com categorias degeneradas e que não mais são capazes de dar conta do momento que vivemos? Em Agamben, isso se dá através da noção de *potência-do-não*, capacidade de desativarmos os dispositivos, tornando-os inativos, inoperantes, e assim abrir a possibilidade de vivermos uma *forma-de-vida*, uma *política-que-vem,* porquanto é a própria vida que dá a regra a si mesma. Em Nietzsche, o caminho passa pela *grande política*, que tem seu lastro fundamental na potência da natureza que impulsiona um tipo de cultura naturalizada, na elevação das potencialidades humanas para além da disputa da política do *último homem* em seu falatório vazio. Contudo, é central destacar que esses filósofos não têm uma teoria política pronta, um receituário do que deva ser seguido para superar a condição decadente na qual a política está imersa. Trata-se, isso sim, de uma crítica a partir da qual traçam um diagnóstico do presente, no caso de Agamben pensando a potência e a comunidade enquanto um tensionamento e uma possibilidade constantes de vida, mas que não se esgotam ou concretizam em modelos explorados pelo comunitarismo ou pelo comunismo, para darmos dois exemplos específicos. Encontrar outras rotas é a tentativa de fundo de suas reflexões, construindo categorias, ainda que incipientes, que ofereçam aberturas e linhas de fuga, desativando os dispositivos e imperativos da operosidade e do poder constituinte aos quais a democracia se submete com fortuitos sobressaltos e

insurreições e que se configuram como a própria consumação da máquina governamental bipolar cindida entre soberania e governo, *auctoritas* e *potestas*. Tal configuração não se trata de uma anomalia, mas da própria realização de suas "possibilidades internas" (KARMY, 2011, p. 17).

3.1 O NIETZSCHE DE AGAMBEN

Nesta etapa da pesquisa pretendemos mostrar que, se Nietzsche não é um autor inspirador das principais teses de Agamben, seu pensamento não passou despercebido, nem mesmo é alheio a muitas das questões desenvolvidas pelo filósofo italiano. Dessa forma, discutiremos como a filosofia de Nietzsche encontra-se presente na obra de Agamben, embora mantenhamos a convicção de que ele não é nevrálgico na argumentação deste autor (LEMM, 2017, p. 151)[229], mas se constitui em interlocutor importante a ser levado em consideração. Pensamos, inclusive, que o modo peculiar como Agamben *usa* Nietzsche é em tudo condizente com sua forma de filosofar, ou seja, o italiano, ao invés de se *apropriar* daquilo que o alemão escreve, termina profanando determinadas ideias nietzschianas conforme avança na construção de suas reflexões, caso do conceito de potência. Nosso intuito é analisar a partir do critério de ordem cronológica, como as referências de Nietzsche na obra de Agamben se imbricam com o sentido da potência, se desdobrando em uma concepção política de suas filosofias. Cabe ressaltar que não temos a pretensão de esgotar as menções de Nietzsche em Agamben, nem apresentá-las como algo meramente informativo e laudatório, mas examinar especificamente aquelas que têm implicações com nosso escopo de investigação. Há diversas menções a Nietzsche ao longo da obra de Agamben, inclusive trechos nos quais ele se dedica a analisar aspectos do legado do filósofo alemão fazendo conexões com seus temas de interesse. Além de tais citações, que iremos apresentar e analisar neste momento, certamente Nietzsche deixou sua marca em Agamben através da leitura que este empreendeu de Heidegger, Deleuze, Bataille, Benjamin e Foucault, como já mencionamos na introdução desta pesquisa. Reconhecemos a importância de examinar as conexões desses pensadores com

[229] Para Durantaye, Nietzsche se faz presente na obra de Agamben inclusive através de sua ausência, como no caso de *Estâncis* e *Infância e história,* tendo em vista que a noção de póstumo revela justamente a potência da ausência. Na primeira destas obras, Nietzsche aparece em função de ser um dos pensadores que mais escreveu uma "filosofia poetizante e uma poesia filosofante" (Durayante, Giorgio 314, in LEMM, 2017, p. 155). No caso de *Infância e história* a ausência de Nietzsche revela o distanciamento de Agamben daquela perspectiva do eterno retorno.

Agamben tendo Nietzsche no horizonte, contudo não faz parte de nossos objetivos neste momento realizar o mapeamento da herança transversal que Nietzsche legou à Agamben, porquanto se tratam de outras abordagens, não menos importantes, mas fora de nosso objetivo neste trabalho. Essa tarefa poderá ser desenvolvida futuramente, na continuidade de nossa pesquisa acadêmica. Dessa forma, a tese em questão se propõe a apresentar em específico o conceito de potência em Nietzsche e Agamben e suas implicações para as críticas que endereçaram à política e à democracia liberal, pois entendemos que as diferentes relações que se estabelecem entre as noções de potência e a perspectiva política são basilares para pensarmos a possibilidade da própria política como uma prática que escapa ao mero gerenciamento das necessidades. Por isso, nos concentraremos em trazer as referências diretas que Agamben apresenta do filósofo alemão para, a partir delas, estabelecermos uma análise no recorte que propomos.

Assim como Nietzsche, os primeiros escritos de Agamben se detiveram na temática da arte, com desdobramentos filosóficos que se aplicam a outros campos, como a política, e notadamente a democracia[230]. Em *O homem sem conteúdo,* o artista irá ocupar esse patamar elevado, ou seja, Agamben se reporta à obra de arte sem artista: "O artista é o homem sem conteúdo, que não tem outra identidade que um perpétuo emergir no nada da expressão de uma outra consistência que essa incompreensível estação aquém de si mesmo"[231]. Nesse escrito, o primeiro capítulo se detém na terceira dissertação de *Para a genealogia da moral,* quando Nietzsche endereça uma crítica à noção kantiana do belo como um prazer desinteressado (LC, 1994, p. 9; HC, 2012c, p. 17). Agamben afirma que, para Nietzsche, a experiência da arte não é estética, mas sim uma tentativa de purificar o conceito de beleza (LC, 1994, p. 10; HC, 2012c, p. 18), considerando "a arte do ponto de vista do seu criador"[232]. Aparece, também, uma importante conexão com o conceito de *vontade*

---

[230] Castro (2012, p. 17) aproxima *LC/HC* de Agamben com o *O nascimento da tragédia* de Nietzsche, afirmando que em ambas as obras "tudo é presságio". No primeiro escrito agambeniano os eixos centrais são a *poíesis* e *práxis,* a potência e o ato, bem como a melancolia e a história (CASTRO, 2012, p. 17). Com base em uma definição platônica contida no *Banquete,* Agamben menciona que "os gregos entendiam por *poíesis* o que faz que algo passe do não ser ao ser, a produção da presença. A respeito da concepção grega, a Modernidade introduziu duas grandes modificações: em primeiro lugar, a separação entre arte e técnica e, em segundo lugar, a redução de toda a atividade do homem à práxis. Desse modo, como veremos em seguida, a modernidade introduz uma distinção ali onde os gregos não a estabeleciam e deixa de lado outra que para eles era constitutiva de seu pensamento" (CASTRO, 2012, p. 21). Essa oposição entre *poíesis* e *práxis,* e mais do que isso, a redução da primeira à segunda, surge em outros momentos, como em *Infância e história,* ao discutir a liguagem e *Meios sem fim* ao analisar a categoria de gesto. Contudo, acentua Castro, a menção mais importante é feita quando Agamben problematiza a categoria de potência em contraposição à impotência e formula a potência-do-não, central em seus escritos (CASTRO, 2012, p. 21).

[231] "L'artista è l'uomo senza contenuto, che non ha altra identità che un perpetuo emergere sul nulla dell'espressione ed altra consistenza che questa incomprensibile stazione al di qua di se stesso" (LC, 1994, p. 83; HC, 2012c, p. 97).

[232] "Al contrario, si tratta appunto di purificare il concetto 'bellezza', dalla sensibilità dello spettatore, per considerare l'arte dal punto di vista del suo creatore" (LC, 1994, p. 10; HC, 2012c, p. 18).

de potência, pois na "hora da sombra mais curta, tendo alcançado o limite extremo do seu destino, a arte sai do horizonte neutro da esteticidade para se reconhecer na 'esfera de ouro' da vontade de potência"[233]. Para Agamben, Nietzsche é um "bom profeta, como de costume"[234], quando se apercebe da mutação pela qual passa Pigmaleão ao deslocar sua perspectiva da beleza desinteressada para a da felicidade, o que potencializa o valor vital. Citando a *República* de Platão, Nietzsche presta testemunho à arte interessada (*LC/HC,* 1994, p. 12)[235], um movimento que causaria menos escândalo aos ouvidos modernos. Um pouco mais adiante, Agamben menciona o aforismo 212 de *Humano, demasiado humano,* onde Nietzsche fala sobre a impossibilidade do seu tempo de responder a Platão sobre a influência moral da arte[236], porquanto este sabia do poder e do fascínio exercido sobre a cidade, do "perigo" da experiência do artista, tendo em vista que a *promesse de bonheur* poderia se transmutar em um veneno que corrompe e destrói a existência e a sociedade como um todo.

No final do primeiro capítulo de *O homem sem conteúdo,* Agamben retoma o fato de que, 14 anos antes de Nietzsche escrever a terceira dissertação de *Para a genealogia da moral,* Rimbaud se defronta com o Terror e deixa seu legado como se o fizesse na testa de uma Górgona, no destino da arte ocidental (*LC/HC,* 1994, p. 17)[237]. Para Rimbaud, a arte deveria mudar a vida, e não produzir somente obras belas e de ideal desinteressado. Assim, adverte Agamben, à arte não cabe prometer a felicidade, mas "medir-se ao Mais Inquietante" e àquele tipo de terror que foi capaz de fazer Platão banir os poetas da cidade. Essa é a razão da advertência de Nietzsche no prefácio de *A gaia ciência* sobre a ameaça de arte adquirir um significado enigmático (*LC/HC,* 1994, p. 17)[238], quando reivindica a necessidade de uma arte para os artistas. Ao final do segundo capítulo, Agamben pergunta-se o que

---

[233] "Nell' 'ora dell'ombra più corta', giunta al limite estremo del suo destino, l'arte esce dall'orizzonte neutrale dell'esteticità per riconoscersi nella 'sfera d'oro' della volontà di potenza" (LC, 1994, p. 10; HC, 2012c, p. 18).

[234] "Nel presentire questo mutamento, Nietzsche era stato, come al solito, buon profeta" (LC, 1994, p. 11; HC, 2012c, p. 19).

[235] "Fra le testimonianze a favore di un'arte interessata, Nietzsche avrebbe, così, potuto citare um passo della *Repubblica* di Platone, che viene spesso ripetuto quando si parla di arte senza che l'atteggiamento paradossale che trova in esso espressione sai, per questo, divenuto meno scandaloso per un orecchio moderno" (LC, 1994, p. 12; HC, 2012c, p. 20).

[236] "(…) ed è probabile che, se noi provassimo a interrogare fino in fondo la pacifica attenzione che siamo, invece, soliti riservare all'opera d'arte, finiremmo col trovarci d'accordo con Nietzsche, che pensava che il suo tempo non avesse alcun diritto di dare una risposta alla domanda di Platone circa l'influsso morale dell'arte (…)" (LC, 1994, p. 13; HC, 2012c, p. 22).

[237] "Quattordici anni prima che Nietzsche pubblicasse la terza dissertazione sulla *Genealogia della morale,* un poeta, la cui parola resta iscritta come uma testa di Gorgona nel destino dell'arte occidentale, aveva chiesto alla poesia non di produrre opere belle né di rispondere a um disinteressato ideale estético, ma di cambiar la vita e di riaprire all'uomo le porte dell'Eden" (LC, 1994, p. 17; HC, 2012c, p. 26).

[238] "Soltanto se Intesa come momento terminale di questo processo nel corso del quale l'arte si purifica dallo spettatore per ritrovarsi, nella sua integrità, di fronte a una minaccia assoluta, acquista tutto il suo enigmático senso l'invocazione di Nietzsche nella prefazione alla Gaia Scienza: 'Ah, se voi davvero poteste capire coe mai próprio noi abbiamo bisogno dell'arte...' ma 'un'altra arte... un'arte per artisti, soltanto per artisti!" (LC, 1994, p. 17; HC, 2012c, p. 26).

Nietzsche quer dizer com essa arte para os artistas, isto é, seria apenas uma oposição àquele ponto de vista tradicional, ou uma "mutação no estatuto essencial da obra de arte que possa nos dar a razão do seu atual destino?"[239]. Após discorrer no terceiro capítulo sobre o surgimento do homem de gosto na Europa da metade do século XVII, Agamben recorre mais uma vez a Nietzsche no fechamento, porém através de Heidegger. Dessa forma, questiona sobre a existência de uma conexão de algum tipo entre o destino da arte e o niilismo, que segundo Heidegger é o movimento central e fundante da história do Ocidente[240]. No quinto capítulo, Agamben retorna ao pensador alemão após apresentar as quatro características da beleza, objeto do juízo estético: prazer desinteressado, universalidade sem conceito, finalidade sem fim e normalidade sem norma. Teria Nietzsche, após polemizar no *Crepúsculo dos ídolos* contra o erro da metafísica, dito que o sinal distintivo que apresenta a essência das coisas é o sinal do não-ser, o nada?[241]. E é na experiência da arte que o homem se conscientiza naquele "modo mais radical, do evento no qual já Hegel via o traço essencial da consciência infeliz e que Nietzsche colocou nos lábios de seu Insano: 'Deus está morto'"[242]. Consciente dessa laceração, dessa lacuna, a arte não morre, senão que é impossível que isso ocorra, posto que é uma "pura potência da negação, e em sua essência reina o niilismo"[243]. Oculta no destino do homem ocidental, a essência do niilismo não é apenas uma inversão dos valores, e o destino da arte não pode ser decidido seja pela crítica estética ou linguística (LC, 1994, p. 87; HC, 2012c, p. 100). "E enquanto o niilismo governe secretamente o curso da história do Ocidente, a arte não sairá de seu interminável crepúsculo"[244].

No capítulo 8 *Poíesis e práxis,* parte 4, intitulada *L'arte è il piu alto compito dell'uomo, la vera attività metafisica,* Agamben afirma que o problema da arte não

---

[239] "E siamo forse or ain grado di chiederci che cosa Nietzsche intendesse dire parlando di un'arte per artisti. Si trata, cioè, semplicemente di uno spostamento del punto di vista tradizionale sull'arte, o non siamo, piuttosto, in presenza di un mutamento nello statuto essenziale dell'opera d'arte che protrebbe Darci ragione del suo attuale destino?" (LC, 1994, p. 24; HC, 2012c, p. 34).

[240] "L'esame del gusto estetico ci conduce così a chiederci se non esista forse um nesso di qualche genere fra il destino dell'arte e il sorgere di quel nihilismo che, secondo le parole di Heidegger, non è in alcun modo un movimento storico acanto ad altri, ma 'pensato nella sua essenza, è il movimento fondamentale della Storia dell'occidente'" (LC, 1994, p. 43-44; HC, 2012c, p. 56).

[241] "Di fronte a questi Quattro caratteri della bellezza quale oggetto del giudizio estetico (e, cioè, piacere senza interesse, universitalità senza concetto, finalità senza fine, normalità senza norma), non si può fare a meno di pensare a quel che Nietzsche, polemizando contro il lungo errore della metafisica, scriveva nel *Crepuscolo degli idoli,* e, cioè, che 'i segni distintivi che sono stati dati per la vera essenza dalle cose sono i segni caratteristici del non-essere, del *nulla*'" (LC, 1994, p. 64; HC, 2012c, p. 78).

[242] "Nel puro sostenersi su se stesso del principio creativo-formale, la sfera del divino si ofusca e si ritrae: ed è nell'esperienza dell'arte che l'uomo prende coscienza nel modo più radicale dell'evento nel quale già Hegel vedeva il trato essenziale della coscienza infelice e che Nietzsche pose sulle labbra del suo forsennato: 'Dio è morto'" (LC, 1994, p. 86; HC, 2012c, p. 99).

[243] "E, in quanto l'arte è divenuta la pura Potenza della negazione, nella sua essenza regna il nichilismo" (LC, 1994, p. 86-87; HC, 2012c, p. 100).

[244] "E finché il nichilismo governerà segretamente il corso della storia dell'occidente, l'arte non uscirà dal suo interminabile crepuscolo" (LC, 1994, p. 87; HC, 2012c, p. 100).

existe, como tal, nos escritos de Nietzsche, já que sua obra como um conjunto é um pensamento da arte[245] do começo ao fim; em última instância se verifica a filosofia nietzschiana até o fundo do destino niilista da arte ocidental, bem como sua ideia da "arte no círculo do eterno retorno e no modo da vontade de potência"[246]. Isso já pode ser percebido no escrito inaugural *O nascimento da tragédia,* onde o filósofo escreve que a arte é a verdadeira tarefa metafísica, aquela mais elevada. Essa ideia não pode ser compreendida se não se tiver em vista no horizonte o hóspede incômodo do niilismo, porquanto a arte só poderá ser apreciada quando houver uma "desvalorização de todos os valores"[247]. Tal ideia tem a dupla acepção do niilismo ativo e do passivo: no primeiro há uma potencialização do espírito, enquanto no segundo a decadência e o empobrecimento da vida imperam, edificadas sobre o ressentimento. Desses dois tipos de niilismo nascem duas artes diferentes: aquela que surge do transbordamento, da superabundância, e a outra de matriz vingativa e ressentida[248], e para isso Agamben retoma o aforismo 370 de *A gaia ciência, O que é o romantismo?* onde Nietzsche reflete acerca desse movimento[249], mencionando Wagner como seu expoente musical, e Schopenhauer aquele de âmbito filosófico. O homem dionisíaco, pelo contrário, aprecia o espetáculo do anômalo, da desagregação, da insanidade e da maldade num parâmetro de superabundância[250].

Em continuidade a esse capítulo, Agamben segue analisando o estatuto da arte para Nietzsche, pois esta pode assumir a destruição de um mundo da verdade contra aquele das aparências[251], mencionando ainda a arte dionisíaca como um pensamento divino e que torna possível e suportável o peso da existência. Citando o aforismo 341 de *A gaia ciência,* Agamben diz que se pode ouvir a voz daquele que

---

[245] "Un problema dell'arte non esiste, come tale, all'interno del pensiero di Nietzsche, perchè tutto il suo pensiero è pensiero dell'arte" (LC, 1994, p. 127-128; HC, 2012c, p. 140).

[246] "E proprio perché nel pensiero di Nietzsche si è cercato fino al suo fondo il destino nihilistico dell'arte occidentale, l'estetica moderna è, nel suo complesso, ancora lontana dal prendere coscienza del suo oggetto secondo l'alto statuto in cui Nietzsche pensò l'arte nel circolo dell'eterno ritono e sul modo della volontà di potenza" (LC, 1994, p. 128; HC, 2012c, p. 140).

[247] "L'appello che, in questa frase, viene al linguaggio, non può essere inteso nella sua dimensione propria se non lo si situa nell'orizzonte dell'avvento di quell 'più scomodo di tutti gli ospiti', a proposito del quale Nietzsche scrive: 'Io descrivo ciò che viene, ciò che non può venire in altro modo: l'ascesa del nihilismo'" (LC, 1994, p. 128; HC, 2012c, p. 140).

[248] "A questa duplicità di significati corrisponde un'analoga opposizione fra un'arte che nasce da una sovrabbondanza di vita e un'arte che nasce dalla volontà di vendicarsi della vita" (LC, 1994, p. 129; HC, 2012c, p. 141).

[249] "Jede Kunst, jede Philosophie darf als Heil- und Hülfsmittel im Dienste des wachsenden, kämpfenden Lebens angeseh warden: sie setze immer Leiden und Leidende voraus. Aber es giebt zweierlei Leidenden, welche eine dionysische Kunst wollen und ebenso eine tragische Ansicht und Einsicht in das Leben, - und sodann die an der Verarmung des Lebens Leidenden, die Ruhe, Stille, glattes Meer, Erlösung von sich durch die Kunst und Erkenntniss suchen, oder aber den Rauch, den Krampf, die Betäubung, den Wahsinn" (KSA 3, GC, V, 370, p. 620; GC, 1981, V, 370, p. 266).

[250] "Umgekehrt würde der Leidendste, Lebensärmste am meisten die Milde, Friedlichkeit, Güte nöthig haben, im Denken und im Handeln womöglich einen Gott, der ganz eigentlich ein Gott für Kranke, ein 'Heiland' wäre; ebenso auch die Logik, die begriffliche Verständlichkeit des Daseins – denn die Logik beruhigt, giebt Vertruen -, kurz eine gewisse warme furchtabweherende Enge und Einschliessung in optimistische Horizonte" (KSA 3, GC, V, 370, p. 620-621; GC, 1981, V, 370, p. 267).

[251] "Nietzsche si rendeva conto che l'arte – in quanto negazione e distruzione di un mondo della verità contraposto a un mondo delle apparenze – assumeva anch'essa necessariamente uma colorazione nihilistica (...)" (LC, 1994, p. 131; HC, 2012c, p. 143).

ensina o eterno retorno do mesmo, bem como aperceber-se de uma região na qual "arte, *vontade de potência* e eterno retorno se tocam reciprocamente em um único círculo"[252]. A ideia de caos e falta de um objetivo na existência e no Universo perpassam o escrito nietzschiano, e daí se erige a pilastra fundamental da desvalorização dos valores em sentido metafísico. O caos enquanto inescapável é fundamental para a compreensão adequada do aforismo de Nietzsche, quando o niilismo assume sua forma mais elevada de consecução, o eterno retorno do mesmo. Justamente por ser a forma mais extrema do niilismo, o eterno retorno se torna passível de superação. A distância abismal entre a mensagem do Zaratustra e o mesmo enigma aparecem na última página de *Ecce homo,* escreve Agamben. Como o portador da mensagem mais inaudita pode ser o oposto de um negador, pode ser um dançarino? (LC, 1994, p. 135; HC, 2012c, p. 147). Através da ideia do *amor fati*, do grande sim à própria escolha. Portanto, em Nietzsche, a essência do amor é a vontade: "*Amor fati* significa: vontade do que existe seja aquilo que é, vontade do círculo do eterno retorno como *circulus vitiosus deus*"[253]. Assim, querer o próprio niilismo é a mais alta aprovação dada à vida, como demonstra o aforismo 341 de *A gaia ciência.* Aquele que reconhece e compreende a sua essência e a sua vida a partir da premissa desse amor é capaz de superar o niilismo, transformando o fatalista "foi assim" por um dionisíaco "eu quis assim"[254].

Dessa forma, menciona Agamben, é fundamental pensar o eterno retorno em conexão com a ideia de *vontade de potência*, um eco heideggeriano de sua formação. "A expressão '*vontade de potência*' indica a mais íntima essência do ser, entendido como vida e devir, e o eterno retorno do idêntico é o nome da 'mais extrema aproximação possível de um mundo do devir com um mundo do ser.' Por isso, Nietzsche pode resumir nesta forma a essência de seu pensamento"[255] (*LC/HC,* 1994, 137). Nesse raciocínio, Nietzsche pensa que a tarefa fundamental da arte é superar o niilismo e redimir o caos através do círculo do eterno retorno e da *vontade de potência*, a ser consumada pelo *além-do-homem*, aquele capaz de dizer

[252] "Se noi accordiamo la nostra mente alla sonorità própria dell'aforisma, se ascoltiamo parlare in esso la você di colui che insegna l'etero ritorno dell'identico, allora esso ci aprirà uma regione in cui arte, volontà di potenza e eterno ritorno si appartengono reciprocamente in um unico circolo (...)" (LC, 1994, p. 132; HC, 2012c, p. 144).
[253] "L'essenza dell'amore è, per Nietzsche, volontà. *Amor fati significa*: volontà che ciò che existe sai quello che è, volontà del circolo, dell'eterno ritorno come *circulus vitiosus deus*" (LC, 1994, p. 135; HC, 2012c, p. 147).
[254] "Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei Allem und Jedem 'willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?' würde als das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müsstest du dire selber und dem Leben gut werden, um nach Nichts mehr zu verlangen, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung?-" (KSA 3, GC, V, 341, p. 570; GC, 1981, V, 341, p. 223).
[255] "L'espressione 'volontà di potenza' indica la più intima essenza dell'essere, inteso come vita e divenire, e 'leterno ritorno dell'identico è il nome della 'più estrema approssimazione possibile di un mondo del divenire a un mondo dell'essere'. Per questo Nietzsche può riassumere in questa forma l'esenza del suo pensiero (...)" (LC, 1994, p. 137; HC, 2012c, p. 148-149).

Sim à vida como ela se apresenta, como se esta fosse se dar em repetição eterna, como formula Montinari (CAMPIONI, 1992, p. 190); trata-se, portanto, de uma figura de fidelidade extrema à terra, à corporeidade, à vida imanente. Agamben recorre, ainda, a um fragmento do verão-outono de 1881 para demonstrar o pensamento da arte como potência metafísica em Nietzsche. O homem da arte, para o filósofo alemão, é aquele da profecia de Pascal, mistura de monstro e caos. Ao encerrar esse capítulo, Agamben escreve que "a arte é a eterna autogeração da *vontade de potência*. Como tal, ela se destaca tanto da atividade do artista como da sensibilidade do espectador por se colocar como o traço fundamental do devir universal"[256]. Aqui podemos ver claramente a importância que Agamben concede ao conceito de *vontade de potência* nietzschiana e sua relação com a arte, à forma como ambas são indivisíveis, porquanto a arte surge como um devir da vontade que quer sempre mais a si mesma enquanto vida. Para Sarah Scheibenberger[257], o surgimento da categoria de *potência-do-não* em Agamben é considerado como seu conceito de vida "tardio", em separação a Nietzsche. Para Agamben, o artista seria a expressão máxima dessa *potência-do-não*, que desemboca não em passividade e impotência no sentido negativo do termo, mas numa Totalidade da Experiência que pode ser reencontrada. A pesquisadora aponta a ambivalência do conceito agambeniano de potência, que talvez possa ser esclarecida somente à luz dessa separação inicial com Nietzsche.

Em *O poder soberano e a vida nua. Homo Sacer I,* escrito originalmente em 1995, portanto apenas um ano depois de *O homem sem conteúdo,* Agamben irá afirmar, dando os primeiros passos de distanciamento de Nietzsche, que "até que uma nova e coerente ontologia da potência (mais além dos passos que nessa direção moveram Spinoza, Nietzsche e Heidegger) não tenha substituído a ontologia fundada sobre a primazia do ato e sobre sua relação com a potência, uma teoria política subtraída às aporias das soberanias permanece impensável"[258]. Isso quer dizer que Agamben está se distanciando da potência naturalizada em que o ato se dissolve na potência, o que mostra que no início de suas reflexões não tinha desenvolvido claramente uma teoria da potência, e por isso estava mais próximo da

[256] "L'arte è l'eterna autogenerazione della volontà di potenza. Come tale, essa si distacca tanto dall'attività dell'artista che dalla sensibilità dello spettatore per porsi come il trato fondamentale dell'universale divenire" (LC, 1994, p. 140; HC, 2012c, p. 151).
[257] Sarah Scheibenberger é professora na Freiburg Universität, Alemanha. Uma de suas pesquisas é intitulada "Giorgio Agamben als Leser von Nietzsche", apresentada de janeiro a fevereiro de 2017 no Kolleg Friedrich Nietzsche, em Weimar.
[258] "Fino a quando una nuova e coerente antologia della potenza (al di là dei passi che in questa direzione hanno mosso Spinoza, Schelling, Nietzsche e Heidegger) non avrà sostituito l'antologia fondata sul primato dell'atto e sulla sua relazione colla potenza, una teoria politica sottratta alle aporie della sovranità resta impensabile" (PS, 2005a, p. 51; PS, 20101, p. 50-51).

vontade de potência de Nietzsche. À medida que amadureceu sua perspectiva da potência-do-não, Agamben por vezes esmaece a concordância com Nietzsche em seus escritos, e por outras se reaproxima, oscilando em sua compreensão sobre o eterno retorno, como apresentaremos na sequência desta análise. Em todo caso, Nietzsche se faz importante na trajetória agambeniana porque é a partir do outro rumo que Agamben toma acerca da potência que pode surgir uma nova política, a política-que-vem à qual se refere com insistência. Assim seria a tentativa contida no "último Nietzsche" com o eterno retorno do mesmo, uma impossibilidade de distinguir potência e ato, como o "*amor fati* enquanto impossibilidade de discernir a contingência da necessidade"[259]. Como examinaremos em *O cinema de Guy Debord,* não se trata de uma repetição pura e simples do idêntico, daquilo que foi, mas da possibilidade que venha a se concretizar. Isso leva a concepção nietzschiana do eterno retorno a uma leitura agambeniana de potência e ato, quando estes se tornam indiscerníveis, porquanto não há uma obrigatoriedade de passar a ação para que algo possa eternamente retornar. A possibilidade de que algo aconteça por si só contém a riqueza da potência que não se exaure no ato, modelo que o Ocidente tomou como parâmetro ao longo de sua história, como Agamben apresenta reiteradamente em *A potência do pensamento.*

A temática do eterno retorno é abordada em *Meios sem fim,* no ensaio *Glosas à margem dos Comentários sobre a sociedade do espetáculo*, acerca dos escritos de Debord. Ao analisar a despotencialização da vida perpetrada pelos mecanismos do capitalismo, pontua que os "situciacionistas" possuem, eles também, um "projeto igualmente concreto, mas de signo oposto" (AGAMBEN, 2015d, p. 76), portanto sua utopia se assenta "no ter lugar daquilo que deseja reverter" (AGAMBEN, 2015d, p. 76). Assim, se reporta ao aforismo 341 de *GC/FW,* com a ideia abissal do eterno retorno e aquilo que considera uma "mísera cenografia na qual Nietzsche, em *A gaia ciência,* coloca o *experimentum crucis* de seu pensamento" (AGAMBEN, 2015d, p. 76), demonstrando que "o deslocamento messiânico que muda *integralmente* o mundo, deixando-o *quase* intacto" (AGAMBEN, 2015d, p. 76).

Dando prosseguimento à serie *Homo sacer,* em *O que resta de Auschwitz,* publicada em 1998, no capítulo inicial *Il testimone,* item 1.6, Agamben se dedica a examinar o conceito de responsabilidade apontando que este é, também,

[259] "Nell'ultimo Nietzsche, l'eterno ritorno dello stesso, configura un'impossibilità di distinguere fra potenza e atto, cosí come l'*Amor fati* un'impossibilità di discernere la contingenza dalla necessità" (PS, 2005a, p. 56; PS, 2010, p. 56).

“irremediavelmente contaminado pelo direito”[260], e que a descoberta de Primo Levi isola um “novo elemento ético”[261], uma “zona cinza” na qual oprimido e opressor podem trocar de papéis, a ponto de a preocupação ser não o super-homem, mas sim o “sub-homem”, o homem da imanência radical sujeito a tudo o que se passou nos *Lager*. Seria algo como uma zona infame de irresponsabilidade e indiscernimento entre ambos. Para Agamben, o gesto de Levi é o oposto daquele de Nietzsche, e nenhuma confissão será o suficiente para apagar a proximidade com a temível banalidade do mal[262] da qual os *Lager* exacerbaram qualquer parâmetro pensável e compreensível.

No capítulo *Il muçulmano, 2.18,* Agamben retoma uma entrevista concedida em 1964 por Arendt a Günther Gaus, quando a verdade e o horror dos campos de concentração começam a ser conhecidos em pormenores. Nesse caso, não se tratava apenas de se considerar alguém inimigo, pontua a filósofa; a questão também não dizia respeito ao número de mortos, mas ao método empregado para esse fim, que inaugurava a “fabricação de cadáveres”[263], algo com o qual ninguém pode se reconciliar. Agamben acredita perceber nas palavras de Arendt um tom ressentido, e traz Nietzsche ao debate evocando justamente a questão do ressentimento em seus escritos. A menção agambeniana ao filósofo de Röcken aponta a raiz do ressentimento como a impossibilidade da vontade aceitar que algo tenha acontecido, bem como de sua “incapacidade de se reconciliar com o tempo e com o seu ‘foi assim’”[264]. Porém aquilo que não deveria ter acontecido, ocorreu, e é um ultraje do qual Arendt, depois de tê-lo nominado, parece se envergonhar e relutar[265]. A fabricação de cadáveres a qual se refere Heidegger na conferência *Die gefahr,* de 1949, adverte Agamben, implica em que não se possa falar de morte, mas algo cujo cerne é aviltante: o surgimento de mortos sem morte, sem morte

---

[260] “Anche il concetto di responsabilità è irrimediabilmente contaminato col diritto” (RA, 1998b, p. 19; RA, 2008d, p. 19).

[261] “La scoperta inaudita che Levi ha fatto ad Auschwitz riguarda una materia refrattaria a ogni accertamento di responsabilità, egli è riuscito a isolare qualcosa come un nuovo elemento etico. Levi lo chiama la ‘zona grigia’” (RA, 1998b, p. 19; RA, 2008d, p. 19).

[262] “Con un gesto simmetricamente opposto a quello di Nietzsche, Levi ha spostato l’etica al di qua di dove ci avevano abituato a pensarla. E, senza che riusciamo a dire perché, sentiamo che questo al di qua è più importante di qualunque al di là, che il sottouomo deve interessarci assai più del superuomo” (RA, 1998b, p. 19; RA, 2008d, p. 19).

[263] “Non mi riferisco soltanto al numero delle vittime. Mi riferisco al metodo, la fabbricazione di cadaveri e così via. Non è necessário che entri in questo. Questo non doveva accadere. Là è accaduto qualcosa con cui non possiamo riconciliarci. Nessuno di noi può farlo (Arendt 2, pp. 13 sg.)” (RA, 1998b, p. 65; RA, 2008d, p. 65).

[264] Sabe-se que a posição nietzschiana é exatamente o oposto desta apontada por Agamben, ou seja, o *amor fati* se dá em amar a escolha, o passado, o “foi assim”, reconciliando-se com o que houve e mudando a direção do ressentimento. “L’impressione è ancora accresciuta dalle ultime parole: ‘non possiamo riconciliarci con questo, nessuno di noi lo può’. (Il risentimento, diceva Nietzsche, nasce dall’impossibilità per la volontà di accettare che qualcosa sia accaduto, dalla sua incapacità di riconciliarsi col tempo e col suo ‘così è stato’)” (RA, 1998b, p. 65; RA, 2008d, p. 65).

[265] “Ciò che non avrebbe dovuto accadere ed è, tuttavia, accaduto è specificato subito dopo, ed è qualcosa di così oltraggioso che la Arendt, dopo averlo nominato, ha come un gesto di riluttanza o di vergogna (‘Non è necessario che entri in questo’): ‘La fabbricazione di cadaveri e così via’” (RA, 1998b, p. 65; RA, 2008d, p. 69).

própria, porquanto não-homens fabricados em série pela máquina de guerra nazista. Tratam-se daquelas criaturas que vagavam sem vida e sem morte, umbral ético privado de qualquer traço de dignidade e inclusive da possibilidade de testemunho do que vivenciaram, o que expressa o paradoxo de Primo Levi, porquanto a partir dessa concepção os muçulmanos são as verdadeiras testemunhas integrais. Tendo fitado a Górgona nos olhos, não retornaram e não puderam relatar o horror de suas profundezas. Quem fala em seu lugar são outros prisioneiros que ainda não haviam descido inteiramente ao Hades, porquanto mantiverem a capacidade de reagir e evocar através do *logos* o inominável. Aqui se delineia com mais clareza o elemento distanciador que Agamben estabelece em relação a Nietzsche, porquanto não pode aceitar a potência que abraça de forma fatídica o destino, acolhendo o eterno retorno de Auschwitz, algo impensável e que desmorona ao primeiro pensamento.

Mais adiante, no capítulo 3, *La vergogna, o del soggetto,* item 3.7, Agamben escreve que a ética de nosso tempo se inicia com a superação do ressentimento, quando Nietzsche ensina através do seu Zaratustra o querer para trás, a desejar que tudo seja passível de repetição, ao invés de cultivar o remorso contra a impotência da vontade em relação ao passado[266]. "O eterno retorno é, antes de tudo, vitória sobre o ressentimento, possibilidade de querer aquilo que foi, de transformar cada 'foi assim' em um 'eu quis assim' – *amor fati*"[267]. Porém, Agamben provocativamente fala que também acerca dessa proposição Auschwitz representa uma ruptura fundamental. Ao se aplicar a Auschwitz o experimento de Nietzsche de *A gaia ciência,* o mais pesado dos pesos, como se quiséssemos que este fosse retornar ainda uma e inumeráveis vezes, a própria ideia por si só seria o suficiente para refutar sua aplicabilidade[268]. Isso quer dizer, segundo Agamben, que há uma falência da ética do *Novecento* frente ao evento Auschwitz, mas o fracasso da lição nietzschiana nesse aspecto apresentado não significa puramente um retorno ou restauração à moral do ressentimento, ainda que do ponto de vista das vítimas isso

[266] "L'etica del nostro secolo si apre col superamento nietzschiano del risentimento. Contro l'impotenza della volontà rispetto al passato, contro lo spirito di vendetta per ciò che irrevocabilmente è stato e non può più essere voluto, Zarathustra insegna agli uomini a volere all'indietro, a desiderare che tutto si ripeta" (RA, 1998b, p. 92; RA, 2008d, p. 92).
[267] "L'eterno ritorno è, innanzi tutto, vittoria sul risentimento, possibilità di volere ciò che è stato, di trasformare ogni «così fu» in un 'così ho voluto che fosse' – amor fati" (RA, 1998b, p. 92; RA, 2008d, p. 92).
[268] "Anche rispetto a questo Auschwitz segna una rottura decisiva. Immaginiamo di ripetere l'esperimento che, nella Gaia Scienza, Nietzsche propone sotto la rubrica Il peso più grande. Che, cioè, 'un giorno o una notte' un demone strisci accanto al superstite e gli chieda: 'Vuoi tu che Auschwitz ritorni ancora una volta e ancora innumerevoli volte, che ogni particolare, ogni istante, ogni minimo evento del campo si ripetano in eterno, facciano incessantemente ritorno nella stessa precisa sequenza in cui avvennero? Vuoi tu questo ancora una volta e in eterno?'. La semplice riformulazione dell'esperimento è sufficiente a confutarlo al di là di ogni dubbio, a renderlo per sempre improponibile" (RA, 1998b, p. 92; RA, 2008d, p. 92).

seja “uma grande tentação”[269]. Nesse sentido, Agamben traz a colaboração de Jean Améry e sua ética anti-nietzschiana, com sua “inaudita consistência ontológica do ocorrido” (*RA* 1998b, p. 93, *RA*, 2008d, p. 93) mencionando que é impossível que se queira que Auschwitz retorne eternamente porque isso nunca deixou de acontecer em nosso tempo e está sempre se repetindo sem parar[270]. “Para além do bem e do mal não está a inocência do devir, mas uma vergonha não apenas sem culpa, por assim dizer, sem mais tempo”[271].

Por sua vez, em *Il cinema di Guy Debord,* de 1998, Agamben retoma no capítulo *Il pensiero della repetizione* a condição de possibilidade do cinema, da repetição e da interrupção. Dessa forma, cita os grandes pensadores da repetição: Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger e Deleuze. “Todos os quatro mostraram que a repetição não é o retorno ao idêntico, ao mesmo enquanto tal que retorna. A força e a graça da repetição, a novidade que esta causa, é o retorno em possibilidade daquilo que foi”[272]. Assim, a repetição restitui a chance do que passou se tornar novamente possível, de se concretizar, de se tornar factível. Nesse escrito percebemos que Agamben compreende o eterno retorno nietzschiano como uma oportunidade do passado se concretizar mais uma vez, mas não da perspectiva de uma repetição do idêntico. Seria, isto sim, um experimento do pensamento, da possibilidade, ou seja, do poder ser, mas também do poder não ser, ao modo como

---

[269] “Nemmeno si può dire che il fiasco della lezione di Zarathustra implichi la pura e semplice restaurazione della morale del risentimento. Anche se, per le vittime, la tentazione è grande” (RA, 1998b, p. 93; RA, 2008d, p. 93).

[270] “Tuttavia, l’impossibilità di volere che Auschwitz ritorni in eterno ha, per lui, un’altra e diversa radice, che implica una nuova, inaudita consistenza ontologica dell’accaduto. *Non si può volere che Auschwitz ritorni in eterno, perché, in verità, esso non ha mai cessato di avvenire, si sta già sempre ripetendo”* (RA, 1998b, p. 93; RA, 2008d, p. 93).

[271] “Al di là del bene e del male non sta l’innocenza del divenire, ma una vergogna non solo senza colpa, ma, per così dire, senza più tempo”. RA, 1998b, p. 95; RA, 2008d, p. 95. É preciso ter em vista a consistente argumentação de Vanessa Lemm (2017) acerca da centralidade do eterno retorno entre as preocupações de Agamben, em especial em *O que resta de Auschwitz.* Há uma mudança de compreensão do eterno retorno ao longo dos escritos agambenianos, e nesta obra fica clara sua crítica à impossibilidade de aplicá-lo em relação à experiência dos campos de concentração. Já Durantaye analisa essa mudança de ponto de vista de Agamben sobre o eterno retorno não tem tanta relação com o próprio Nietzsche, mas com o fato de sua tentativa de propor uma filosofia da potência que se harmonize com o passado (323). Por outro lado, para Fleisner a ideia do eterno retorno na obra de Agamben é como um fantasma, uma espécie de “giro messiânico que modifica *integralmente* sua filosofia, deixando-a, ao mesmo tempo, quase intacta” (FLEISNER, 2015, p. 83). Inspirado nas teses agambenianas por ocasião de sua vinda ao Instituto Humanitas Unisinos – IHU em 21-08-2013 para analisar a obra *O que resta de Auschwitz,* no evento *O pensamento de Giorgio Agamben: técnicas biopolíticas de governo, soberania e exceção*, Oswaldo Giacoia Jr. sustenta que Auschwitz, lugar onde se deu o inominável, não deixou de se repetir em nossos dias, e se configura como o paradigma biopolítico do nosso tempo: “Acredito que Agamben situa a ética do testemunho no problemático limiar que se situa entre a superação do ressentimento (a proposta de Nietzsche, que inaugura a ética do século XX) e a exigência moral da impossibilidade do esquecimento. Não se pode querer que Auschwitz retorne eternamente, assim como não se pode mais ignorar que o essencial de Auschwitz não tem cessado de se repetir; por mais que o ressentimento pelo que aconteceu, sua condenação, e a exigência de manter viva a memória do acontecido, se exerça sobre nós como uma demanda ética irrecusável. O testemunho é o território de uma nova ética, não prescritiva, não deontológica, mas nem por isso menos radical e exigente. Ao falar sobre o inominável, ao nomear o indizível, pode-se dar voz àqueles que estão privados do acesso à linguagem, aos ‘homini sacer’ de nosso tempo, aos verdadeiros sujeitos da bio-política, que constituem o ‘resto’ a partir do qual é possível um novo começo, uma renovação do quadro categorial da política e uma retomada da noção filosófica de vida boa” (GIACOIA JR., 2013c, s/p).

[272] “Ma torniamo alle condizioni di possibilità del cinema, la ripetizione e l'interruzione. Che cos'è una ripetizione? Vi sono, nella modernità, quattro grandi pensatori della ripetizione: Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger e Gilles Deleuze. Tutti e quattro hanno mostrato che la ripetizione non è il ritorno dell'identico, lo stesso in quanto tale che ritorna. La forza e la grazia della ripetizione, la novità che essa arreca, è il ritorno in possibilità di ciò che è stato. La ripetizione restituisce la possibilità di ciò che è stato, lo rende nuovamente possibile. Ripetere una cosa è renderla di nuovo possibile” (CG, 1998a, p. 3).

compreende a questão da *potência-do-não* aristotélica, aquela cuja impotência guarda em si o germe do novo, e não necessariamente de que a potência se esgote no ato. Trata-se de algo paradoxal, porquanto em *O que resta de Auschwitz,* escrito no mesmo ano, Agamben chega a uma conclusão totalmente diferente, afirmando ser impossível querer que o experimento do campo de concentração retorne eternamente.

As menções a Nietzsche continuam em *O tempo que resta,* publicado na Itália em 2000, onde Agamben questiona se as cartas de Paulo escritas em grego seriam do mesmo idioma "neotestamentário sobre o qual Nietzsche escreveu certa vez que Deus tinha dado prova de delicadeza, escolhendo servir-se de uma língua tão decadente"[273]. Dessa forma, o "antinitzschianismo de Wilamowitz pelo menos uma vez, tem razão ao reivindicar o caráter de língua autoral do grego paulino"[274]. No capítulo *Kletos*, subtítulo *Como se,* Agamben se refere a Gaultier, um autor que lia Nietzsche atentamente, "e havia compreendido que todo niilismo implica de algum modo um *como se;* o problema só se enraíza em como se está no *como se.* A superação nietzschiana do niilismo deve ter em conta este *bovarismo* fundamental, e saber entendê-lo em seu ponto justo (daqui nasce a importância do artista em Nietzsche)"[275]. Pensamos que essa superação realmente só pode se dar caso seja materializada pelo filósofo artista, aquele capaz de levar o niilismo a seu ponto máximo de tensão, para depois superá-lo através da *transvaloração dos valores* nos mais diversos campos da existência, na facticidade da vida, na contingência do devir. Agamben têm consciência disso, e no ensaio *Pardes,* inserido em *A potência do pensamento,* menciona Nietzsche em par com Heidegger, mas também com Spinoza, Foucault e Deleuze como filósofos da imanência total.

Na quarta jornada de *O tempo que resta,* Agamben fala acerca da importância do profeta para o judaísmo, chamado de *nabí* na Antiguidade. Entretanto, é preciso perceber a descendência deixada por essa figura para a Modernidade: "Aby Warburg classificava a Nietzsche e Jacob Burckhardt como dois tipos opostos de

---

[273] "Le *Lettere* di Paolo sono scritte in greco. Ma di che greco si tratta? Di quel greco neotestamentario, di cui Nietzsche scrisse una volta che Dio aveva La lingua di Paolo dato prova di delicatezza, scegliendo di servirsi di una lingua cosi scadente?" (TR, 2000a, p. 11).

[274] "L'antinietzschianesimo di Wilamowitz per una volta ha ragione rivendicando il carattere di lingua d'autore del greco paolino: (...)" (TR, 2000a, p. 11).

[275] "Gaultier era un lettore attento di Nietzsche, e aveva compreso che ogni nichilismo implica in qualche modo un *come se;* il problema e soltanto quello del modo in cui si sta nel *come se.* Il superamento nietzschiano del nichilismo deve fare i conti con questo bovarismo fondamentale, saperlo afferrare nel modo giusto (di qui l'importanza del problema dell'artista in Nietzsche)" (TR, 2000a, p. 40).

nabí: o primeiro orientado ao futuro; o segundo ao passado."[276]Agamben destaca, igualmente, as quatro figuras geradoras da verdade, às quais Foucault se referiu no curso do Collège de France em 1º de fevereiro de 1984: o profeta, o sábio, o técnico e o parresiasta. Ao desenvolver seu raciocínio, Agamben pergunta sobre a diferença entre um profeta e um sábio, e explica que o primeiro fala após a vinda do Messias, e na hora da profecia deve silenciar porque já cumpriu seu papel. Paulo, sob esse ponto de vista, não é um apóstolo, mas um profeta[277]. Para Agamben, Nietzsche é um *nabí*, aquele que foi capaz de predizer abalos fundamentais como o advento do niilismo e da própria redução da política à fisiologia, ao primado da *zoé,* ou do borramento de suas fronteiras com a *bios* na Modernidade. Assim, em um primeiro momento há uma concordância agambeniana acerca da predição de Nietzsche acerca do niilismo, para em seguida apontar a influência do autor alemão na equiparação da política com a fisiologia, portanto demonstrando que discorda do posicionamento nietzschiano da potência que opera a nível fenomênico, como menciona na passagem de *O poder soberano e a vida nua. Homo Sacer I* ao reivindicar o surgimento de uma outra ontologia da potência, distanciada daquelas iniciadas por Spinoza, Nietzsche e Heidegger.

No capítulo *Apóstolos,* subitem *Recapitulação,* analisa uma passagem de Efésios 1, 10 que resumiria o projeto divino de redenção messiânico paulino: "Por economia (o desígnio de salvação divino) e da plenitude (*pleroma*) dos tempos todas as coisas se recapitulam no Messias, tanto as celestes, como as terrestres"[278]. Em sua análise esse versículo fundamenta algumas das mais importantes teses do Ocidente, como se cada faísca de uma explosão tivesse produzido cada uma dessas ideias, como "a doutrina da *apocatástasis* de Orígenes e Leibniz, a reanudação de Kierkegaard, o eterno retorno de Nietzsche e a repetição de Heidegger"[279]. No capítulo *Eis euaggélion theoû,* subitem *Anticristo,* Agamben relaciona uma passagem de 2 Tessalonissenses, versículos 7-9. A partir desse trecho, pondera sobre *O anticristo* nietzschiano ter sido uma declaração de guerra ao Cristianismo e, especificamente, a Paulo.

---

[276] "Aby Warburg classificava Nietzsche e Jacob Burckhardt come due tipi opposti di *nabi,* il primo rivolto verso il futuro e il secondo verso il passato (...)" (TR, 2000a, p. 61).
[277] "Per questo l'espressione tecnica per l'evento messiânico e in Paolo: *ho nyn kairos,* ≪il tempo di ora≫; per questo Paolo e un apostolo, e non un profeta (...)" (TR, 2000a, p. 62).
[278] "Paolo, che ha appena esposto il progetto divino della redenzione *(apolytrosis)* messianica, scrive: 'per l'economia del pleroma dei tempi, tutte le cose si ricapitolano nel messia, tanto quelle celesti che quelle terrene" (TR, 2000a, p. 75).
[279] "Questo versetto e davvero carico di significato fino a scoppiare, cosi carico che si puo dire che alcuni testi fondamentali della cultura occidentale - la dottrina dell'apocatastasi in Origene e Leibniz, quella della ripresa in Kierkegaard, l'eterno ritorno in Nietzsche e la ripetizione in Heidegger – non siano che frammenti risultanti dalla sua esplosione (...)" (TR, 2000a, p. 75).

> "O anticristo é precisamente na tradição cristã a figura que assinala o final dos tempos e o triunfo de Cristo sobre todo o poder compreendido também 'essa obra de arte de grande estilo, totalmente admirável' que era para Nietzsche o império romano. Na verdade, não se pode crer certamente que Nietzsche ignorasse que o 'homem da anomia' – com a qual ele mesmo se identificaria em últimos termos como anticristo – era uma invenção paulina"[280].

Agamben acredita que o desfecho do Anticristo tenha uma função paródica, pois Nietzsche usa as roupas do antimessias, daquele que vem anunciar o "disangelio", a boa nova invertida daquele modelo cristão. Tome-se ainda em consideração o fato do subtítulo da obra ser "Maldição do Cristianismo", e seu desfecho se concretizar com a promulgação de uma lei "com pretensões messiânicas"[281]. O homem-anomia irá realizar nada mais do que a lei-maldição, a lei invertida em termos daquela promulgada pelo Cristianismo paulino, porquanto o *ánomos* é aquele que está fora da lei.

No ensaio *Aby Warburg e la scienza senza nome*, publicado em *A potência do pensamento,* obra de 2005, Agamben retoma a interpretação desse pensador acerca da xilogravura *Melancolia,* de Dürer, onde se reporta a Burckhardt e a Nietzsche, que compreenderiam o mundo de forma muito diversa, como dois sismógrafos, dois videntes. Burckhardt seria o sismógrafo a captar as ondas do passado através da sua historiografia, um vidente consciente em sua torre de observação[282]. Já Nietzsche seria o tipo de vidente como o *nabì,* o andarilho que percorre estradas, dança, destrói suas roupas e ameaça a população. Trata-se de duas tradições diferentes, a latina e a alemã, e a questão que repousa como seu fundamento é qual desses tipos suportaria melhor o trauma da própria vocação. Agamben menciona Nietzsche brevemente acerca da questão do "bom europeu", à qual Warburg acorria para se conscientizar da problemática da tradição cultural[283],

---

[280] "Eppure, nella tradizione cristiana, l'anticristo e precisamente la figura che segna la fine dei tempi e il trionfo del Cristo su ogni potere - compreso su quella ≪del tutto ammirabile opera d'arte in grande stile≫ che, e, per Nietzsche, l'Impero romano. Non si puo certo credere seriamente che egli ignorasse che l'*'uomo dell'anomia'* - con cui egli in ultima analisi s'identificherebbe come anticristo – fosse un'invenzione paolina" (TR, 2000a, p. 105).

[281] "*L'anticristo* e, cioe, una parodia messianica, in cui Nietzsche, vestendo i panni dell'antimessia, non fa che recitare fino in fondo un copione scritto da Paolo. Si capisce, allora, perche il libro si presenti gia nel sottotitolo come una 'maledizione' e si concluda con l'emanazione di una 'legge' con pretese messianiche ('data nel giorno della salvezza'), che e essa stessa soltanto una ≪maledizione della storia sacra'" (TR, 2000a, p. 105).

[282] "Burckhardt era un necromante con piena coscienza; egli evocò degli spettri che lo minacciavano seriamente, ma li sconfisse costruendosi la sua torre di osservazione". (PP 2005c, p. 133; PP 2015a, p. 119).

[283] "La Mnemosyne di Warburg è un tale atlante mnemotecnico-iniziatico della cultura occidentale, guardando il quale il 'buon europeo' (come egli amava dire servendosi delle parole di Nietzsche) avrebbe potuto prendere coscienza della problematicità della propria tradizione culturale e riuscire forse, in questo modo, a guarire la propria schizofrenia e ad 'autoeducarsi'" (PP 2005c, p. 136; PP 2015a, p. 122).

bem como a dupla polaridade da arte dionisíaca, depois dominada pelo modelo de Winckelmann[284].

No ensaio *Walter Benjamin e il demoniaco. Felicità e redenzione storica nel pensiero di Benjamin,* igualmente inserido em *A potência do pensamento*, Agamben recupera mais uma vez a ideia de eterno retorno, desta vez através de Benjamin, que cita Blanqui para refletir acerca dos dois princípios antinômicos da felicidade, aquele da eternidade e aquele sobre o "mais uma vez"[285]. Agamben menciona o livro de Bertram sobre Nietzsche*, Herrschaft und Dienst* de Wolters (PP 2005c, p. 243; PP 2015a, p. 205) e afirma que o filósofo alemão é o ápice na cultura europeia em que uma

> tensão polar para a supressão dos gestos, por um lado, e para sua transfiguração, por outro, alcança seu cume. De fato, só como um gesto em que potência e ato, natureza e maneira, contingência e necessidade se tornam indistinguíveis (em última análise, portanto, unicamente como teatro), é inteligível o pensamento do eterno retorno. *Assim falou Zaratustra* é o balé de uma humanidade que perdeu seus gestos. E quando a época se deu conta disso, então (muito tarde!) começou a tentativa precipitada de recuperar *in extremis* os gestos perdidos[286].

Nesse sentido, reaproximando-se de uma concordância com o eterno retorno nietzschiano, a obra *Assim falou Zaratustra* é o balé de uma humanidade que perdeu seu gesto, e Agamben retoma a concepção de que o eterno retorno é um apagamento de fronteiras entre potência e ato, ao modo aristotélico, porquanto o gesto pode ser caracterizado, pois nele "não se produz nem se age, mas se assume e suporta. Ou seja, o gesto abre a esfera do *ethos* como esfera mais peculiar do humano" (MF/MF, 2015d, p.58-59), e está inscrito na ordem da ética e da política. A ideia apresentada em *A potência do pensamento,* publicado em 2005 na Itália e traduzido no Brasil em 2015, já aparece tal e qual em *Meios sem fim,* originalmente escrito em 1996, mas também traduzida ao português em 2015. Com isso

---

[284] "Ma, nella scoperta che gli artisti del Quattrocento si appoggiavano a una Pathosformel classica ogni volta che si trattava di raffigurare un movimento esterno intensificato, si rivela anche la polarità dionisiaca dell'arte classica che, sulle orme di Nietzsche, ma, forse, per la prima volta nella sfera della storia dell'arte, ancora dominata dal modello di Winckelmann, Warburg affermò resolutamente" (PP 2005c, p. 137-138; PP 2015a, p. 123).

[285] "Nell'idea dell'eterno ritorno in Blanqui e Nietzsche, Benjamin vede proprio (forse ingiustamente) la cifra di questa 'immagine stregata della storia (Gs, 1, 3, 1153), in cui l'umanità tenta di tenere insieme i 'due principi antinomici della felicità: cioè quello dell'eternità e quello dell'ancora una volta' (Gs, 1, 2, 682-683), riuscendo così soltanto a infliggersi, dice Benjamin, die Strafe des Nachsitzens, cioè la punizione che si assegna agli scolari e che consiste nel ricopiare innumerevoli volte lo stesso testo" (PP 2005c, p. 229; PP 2015a, p. 205).

[286] "Nietzsche è il punto in cui, nella cultura europea, questa tensione polare da una parte verso lo scancellamento dei gesti e, dall'altra, verso la loro trasfigurazione in un fato raggiunge il suo culmine. Poiché solo come un gesto in cui potenza e atto, naturalezza e maniera, contingenza e necessità sono divenuti indistinguibili (in ultima analisi, quindi, unicamente come teatro), è intellegibile il pensiero dell'eterno ritorno. Co*sì parlò Zarathustra è* il balletto di un'umanità che ha perduto i suoi gesti. E quando l'epoca se ne avvide, allora (troppo tardi!) cominciò il precipitoso tentativo di recuperare *in extremis* i gesti perduti". (PP 2005c, p. 246; PP 2015a, p. 219).

percebemos que o posicionamento agambeniano de quase uma década antes sobre Nietzsche não parece ter passado por grandes modificações na questão do eterno retorno. Porém, devemos ter em mente os distanciamentos paradoxais promovidos em relação a essa temática nas obras *O poder soberano e a vida nua. Homo Sacer I* e *O que resta de Auschwitz,* conforme apontamos acima e analisaremos em maiores detalhes na conclusão do nosso estudo, que são coerentes com o distanciamento que Agamben irá estabelecer em relação à questão da potência fisiológica a qual se filia a filosofia de Nietzsche.

Uma nova menção ao eterno retorno surge em *L'immagine immemoriale,* em *A potência do pensamento,* onde Agamben retoma um escrito de Dino Campana, questionando por que em seu giro vertiginoso "o poeta introduz uma imagem", bem como o que pode significar uma imagem que morre imediatamente[287]. Para isso é preciso retomar o sujeito do eterno retorno, ou seja, o eu mesmo, que nas palavras de Nietzsche é o "eterno retorno do mesmo"[288]. Agamben refaz a etimologia do termo alemão *Gleich,* e conclui que o pensamento do eterno retorno é aquele do *lich,* isto é, de uma imagem absoluta, "uma imagem dialética", como escreveu Benjamin[289], da qual Nietzsche tinha consciência enquanto filólogo clássico, com "esse mundo infernal das sombras"[290]. Seria na representação do Inferno que se encontra algo que se aproxima do eterno retorno, ou seja, com as penas de Danaidi, Sísifo ou Issione. Ainda em *L'immagine immemoriale,* Agamben examina o curso oferecido por Heidegger em 1939, *A vontade de potência como conhecimento,* cujo grande mérito é ter esclarecido a *vontade de potência* sob o ponto de vista da teoria do conhecimento, partindo da crítica nietzschiana à teoria de Kant entre aparência e coisa em si. Para Nietzsche, a perspectiva coincide com a *vontade de potência*, e a

---

[287] "Nelle pagine di un quaderno di incerta datazione (ma non posteriore al 1916), Dino Campana scrive quest'annotazione: «Nel giro del ritorno eterno e vertiginoso l'immagine muore immediatamente ». Che questa osservazione si riferisca a una lettura di Nietzsche è fuori dubbio: il nome di Nietzsche torna infatti più volte nei frammenti immediatamente precedenti. Ma perché nel giro vertiginoso dell'eterno ritorno il poeta introduce un'immagine? E dato scorgere qualcosa come un problema dell'immagine (sia pure non tematizzato) nel pensiero nietzschiano dell'eterno ritorno? E che significa che nell'eterno ritorno l'immagine muore immediatamente?" (PP 2005c, p. 333; PP 2015a, p. 291).

[288] "Per rispondere a queste domande, cercherò innanzitutto di interrogare il soggetto dell'eterno ritorno, ciò che nell'eterno ritorno eternamente ritorna: cioè lo Stesso. L'eterno ritorno è infatti, nelle parole di Nietzsche, ewige Wiederkehr des Gleichen, eterno ritorno dello Stesso" (PP 2005c, p. 333; PP 2015a, p. 291).

[289] "C'è dunque nell'eterno ritorno qualcosa come un'immagine, e l'affermazione di Campana è, da questo punto di vista, perfettamente fondata. Il pensiero dell'eterno ritorno è innanzitutto pensiero del lich, qualcosa come un'immagine assoluta, o, per usare le parole di Benjamin, un'immagine dialettica. E solo se riferito a questa dimensione l'eterno ritorno acquista il suo significato proprio" (PP 2005c, p. 334; PP 2015a, p. 292).

[290] "Sono proprio queste immagini che sopravvivono eternamente nell'Ade pagano. Come filologo classico, Nietzsche aveva familiarità con questo mondo infernale di ombre, che Omero descrive in un celebre episodio dell'Odissea e che Polignoto aveva rappresentato in un altrettanto celebre affresco a Delfi, che conosciamo attraverso la descrizione di Pausania. Ora è proprio nelle rappresentazioni pagane dell'inferno che incontriamo per la prima volta qualcosa che assomiglia all'eterno ritorno: la pena delle Danaidi, che attingono eternamente acqua con una brocca bucata, di Sisifo, che rotola sempre di nuovo lungo una salita una pietra che eternamente ricade, di Issione, che gira incessantemente sulla sua ruota." (PP 2005c, p. 334-335; PP 2015a, p. 292-293).

tentativa de Kant de eliminar o perspectivismo está destinada a dar errado, porquanto a sabedoria em contraposição ao perspectivismo da vida é um princípio dissolvente e sintoma de enfraquecimento[291]. Nietzsche chega mesmo a escrever que a vontade de *Gleichheit* é a própria *vontade de potência*, ou como a *vontade de potência* é a vontade de *Schein,* isto é, aparência, devir (*PP/PP*, p. 338).

> Pode-se ver aqui com clareza como Nietzsche não se limita simplesmente a fazer jogar a aparência contra a coisa em si, a arte contra a verdade, mas mostra, ao contrário, a absoluta interdependência desses dois conceitos, sua recíproca destruição à luz do fundamental perspectivismo de toda vida[292].

Agamben explica que a imagem para Nietzsche é auto-referencial, e a *vontade de potência* é *Wille zur Gleichheit,* portanto o eterno retorno não seria em si um círculo vicioso, mas "uma *virtus*, uma *dynamis* e uma potência infinita" (PP 2005c, p. 339; PP 2015a, p. 296), e por não ter sujeito e nem objeto, se exerce a si própria em uma *dynamis* aristotélica: "*potentia passiva,* passividade e receptividade, *potentia ativa,* tensão contra o ato e espontaneidade"[293]. Se Heidegger estiver certo ao compreender Nietzsche como filósofo do subjetivismo absoluto, "então o paradoxo da potência que ele oferece ao pensamento é aquele mesmo ao qual expõe a filosofia ocidental como fundamento abissal da subjetividade como autoafecção pura"[294]. Agamben adverte que costumeiramente se pensa a *vontade de potência* como *potentia activa,* contudo a potência é em primeiro lugar "*potentia passiva,* passividade ou paixão" (PP 2005c, p. 342; PP 2015a, p. 299).

E continua: "No eterno retorno, Nietzsche procurou precisamente pensar a coincidência entre essas duas potências, a *vontade de potência* como paixão que se

---

[291] "Proprio perché la prospettiva coincide con la stessa volontà di potenza, il tentativo della critica kantiana di eliminare il prospettivismo è necessariamente destinato a fallire: 'La saggezza', scrive Nietzsche, 'come tentativo di superare le valutazioni prospettiche, cioè la volontà di potenza: un principio ostile alla vita e dissolvente, sintomo di indebolimento della capacità di appropriazione'" (PP 2005c, p. 337; PP 2015a, p. 295).

[292] "Qui si può vedere con chiarezza come Nietzsche non si limiti semplicemente a far giocare l'apparenza contro la cosa in sé, l'arte contro la verità, ma mostri invece l'assoluta interdipendenza di questi due concetti, la loro reciproca distruzione alla luce del fondamentale prospettivismo di ogni vita" (PP 2005c, p. 338; PP 2015a, p. 295).

[293] "Proviamo a definire il paradosso che Nietzsche sta cercando di pensare. L'immagine, che *è* qui in questione, non *è* Immagine di nulla, *è* perfettamente autoreferenziale. La volontà di potenza *è Wille zur Gleichheit,* volontà di una pura somiglianza senza soggetto né oggetto: immagine di sé, impressione di sé su di sé, autoaffezione pura. Ciò che il circolo vizioso dell'eterno ritorno eternamente riporta non *è* quindi un *vitium,* un difetto e una mancanza, ma una *virtus,* una **d*ynamis*** *e* una potenza infinita. Potenza che, essendo priva di soggetto e oggetto, si esercita su se stessa, tende a se stessa, e unisce perciò in sé entrambi i significati della *dynamis* aristotelica: *potentia passiva,* passività e ricettività, *e potentia activa,* tensione verso l'atto e spontaneità." (PP 2005c, p. 339; PP 2015a, p. 296).

[294] "Se è vero, pertanto, come Heidegger suggerisce, che Nietzsche è il pensatore del soggettivismo assoluto, allora il paradosso della potenza che egli qui offre al pensiero è quello stesso in cui si espone nella filosofia occidentale il fondamento abissale della soggettività come autoaffezione pura" (PP 2005c, p. 339-340; PP 2015a, p. 297).

afeta a si mesma"[295]. Aqui, mais uma vez, nos parece que Agamben concilia o eterno retorno nietzschiano com a possibilidade que a potência não se esgote no ato, somente, o que mostra uma nova concordância com o filósofo alemão, e portanto uma oscilação em seu posicionamento dissonante inaugurado com *O poder soberano e a vida nua. Homo Sacer I* e reiterado em *O que resta de Auschwitz*. Com essa interpretação conciliadora do eterno retorno, pode-se dizer, quanto a esta passagem específica, que Agamben aproxima paradoxalmente sua potência-do-não com a vontade de potência de Nietzsche.

Já em *O Reino e a Glória,* de 2007, Agamben faz apenas duas menções a Nietzsche. A primeira delas aparece no contexto da explicação sobre a secularização como uma assinatura na perspectiva de Foucault e Melandri. Segundo Agamben, a arqueologia de Foucault e a genealogia de Nietzsche "são ciências das assinaturas que caminham paralelamente à história das ideias e dos conceitos e com estas não devem ser confundidas"[296]. Em outras palavras, Agamben quer dizer que nos empreendimentos dos dois filósofos o que está em questão é o desvelamento dos fundamentos das ideias/conceitos, e sua história não deve ser confundida com eles próprios. Tanto para Agamben quanto para Nietzsche a secularização é uma assinatura que se demonstra fundamental em suas análises de como o Cristianismo deixou marcas profundas e explicativas sobre as nossas estruturas políticas e sociais. É nesse âmbito que compreendemos a crítica de Nietzsche ao Cristianismo através de sua transposição secularizada para a política através da democracia, bem como a arqueogenealogia de Agamben de que as raízes da moderna teologia política e econômica se assentam na compreensão que os primeiros Padres da Igreja formularam a partir de parâmetros gregos. A segunda referência em *O Reino e a Glória* consta no capítulo dedicado à análise sobre o ser e o agir, no qual Agamben refere-se ao primado da vontade que, para Heidegger, tem centralidade na história e culmina com Schelling e Nietzsche[297]. No caso de Nietzsche, em específico, Agamben parece querer dizer algo que desenvolverá com mais clareza apenas em *Creazione e anarchia,* publicada no final de 2017,

---

[295] "Noi siamo abituati a pensare la volontà di potenza solo nel modo della potentia activa. Ma la potenza è prima di tutto potentia passiva, passività o passione. Nell'eterno ritorno, Nietzsche ha cercato appunto di pensare la coincidenza di queste due potenze, la volontà di potenza come passione che patisce se stessa" (PP 2005c, p. 342; PP 2015a, p. 299).

[296] "*L'archeologia di Foucault e la genealogia di Nietzsche (e, in un senso diverso, anche la decostruzione di Derrida e la teoria delle immagini dialettiche in Benjamin) sono scienze delle segnature, che corrono parallele alla storia delle idee e dei concetti e non devono essere confuse con queste"* (RG, 2007b, p. 16; RG, 2011b, p. 16).

[297] "La volontà è, cioè, il dispositivo che deve articolare insieme essere e azione, che si sono divisi in Dio. Il primato della volontà, che, secondo Heidegger, domina la storia della metafisica occidentale e giunge con Schelling e Nietzsche al suo compimento, ha la sua radice nella frattura fra essere e agire in Dio ed è, pertanto, fin dall'inizio solidale con l'oikonomia teologica" (RG, 2007b, p. 72; RG, 2011b, p. 70).

afirmando que o dispositivo da vontade é uma criação tardia do Cristianismo para conter a potência, e assim depositaria na vontade a possibilidade de arbítrio, cerceando a robustez daquele conceito grego. Se pensarmos que uma das ideias mais importantes de Nietzsche é a vontade de potência, não podemos deixar de notar uma proximidade entre aquilo que Agamben formulou, pois ao apor a vontade à potência, o filósofo alemão cria a possibilidade de que a potência fisiológica que defende como constitutiva da vida seja conduzida pelo operador da vontade, e com isso abre um flanco para que o além-do-homem coloque em atividade a transvaloração dos valores através do *amor fati* e possa querer o eterno retorno. Aqui vemos uma perspectiva fundamental para compreender o pensamento de Nietzsche de uma maneira abrangente e unitária, conciliando seu viés construtivo, que não seria colocado em xeque em função de sua concepção fisiológica da potência. Como analisaremos a seguir acerca de *Creazione e anarchia,* Agamben concorda com Nietzsche acerca da formulação de que a vontade significa comando, e isso dá uma direção à potência da natureza.

Em *Che cos'è il contemporaneo?,* Nietzsche aparece três vezes, todas elas na mesma página, já na abertura do escrito. Indagando-se o que significa ser um contemporâneo o filósofo se reporta a Roland Barthes em um de seus cursos no Collège de France, quando ele afirmava que o contemporâneo é um intempestivo. Faz referência, então, às *Considerações Extemporâneas* publicadas por Nietzsche em 1874, escritos que promoviam uma espécie de acerto de contas com seu tempo, tomando posição acerca do presente, acometido por uma febre histórica cujo peso não cessava de se fazer sentir. "Nietzsche situa, isto é, a sua pretensão de 'atualidade', a 'contemporaneidade' a respeito do presente em uma desconexão e um atraso"[298]. Aquele que realmente pertence ao seu tempo, para Nietzsche, é quem não coincide com ele e nem mesmo se adequa. É um inatual, e justamente por esse anacronismo é capaz de se aperceber e se agarrar ao seu tempo. Trata-se de algo como uma não coincidência (CC 2008a, p. 9; CC 2013e, p. 59), de um viver

[298] "Una prima, provvisoria, indicazione perorientare la nostra ricerca di una risposta ci viene da Nietzsche. In un appunto dei suoi corsi al Collège de France, Roland Barthes la compendia in questo modo: "Il contemporaneo è l'intempestivo". Nel 1874, Friedrich Nietzsche, un giovane filologo che aveva lavorato fin allora su testi greci e aveva due anni prima raggiunto un'improvvisa celebrità con La nascita della tragedia, pubblica le Unzeitgemässe Betrachtungen, le "Considerazioni intempestive", con le quali vuole fare i conti col suo tempo, prendere posizione rispetto al presente. "Intempestiva questa considerazione lo è," si legge all'inizio della seconda "Considerazione", "perché cerca di comprendere come un male, un inconveniente e un difetto qualcosa di cui l'epoca va giustamente orgogliosa, cioè la sua cultura storica, perché io penso che siamo tutti divorati dalla febre della storia e dovremmo almeno rendercene conto". Nietzsche situa, cioè, la sua pretesa di "attualità", la sua "contemporaneità" rispetto al presente, in una sconnessione e in una sfasatura. Appartiene veramente al suo tempo, è veramente contemporaneo colui che non coincide perfettamente con esso né si adegua alle sue pretese ed è perciò, in questo senso, inattuale; ma, proprio per questo, proprio attraverso questo scarto e questo anacronismo, egli è capace piú degli altri di percepire e afferrare il suo tempo" (CC, 2008a, p. 7-9; CC, 2013e, p. 58-59).

em um outro momento cronológico. Sob essa concepção, Nietzsche é aquele que vive em seu tempo, mas a ele não pertence, está deslocado como o *nabí* que antevê o futuro e está fixado apenas corporalmente ao presente, e aqui atentamos para o fato de que Agamben refere-se a Nietzsche através dessa figura pela terceira vez.

Em *Opus Dei, n*o capítulo 2, *Dal mistero al'effetto,* item 17, Agamben menciona o curso *La metafisica come storia dell'essere,* de 1941, inserido na obra *Nietzsche,* de Heidegger, publicada vinte anos mais tarde. Ali Heidegger concentra esforços para analisar a transformação da *energeias* em *actualitas*, e afirma que a *energia* "se transforma em um *opus* de um *operari, factum* de um *facere, actus* de um *agere*"[299] (OD 2012b, p. 74; OD, 2013d, p. 67). E acrescenta: "O *ergon* não é aquilo que é deixado livre no aberto da presença, mas aquilo que é operado no operar"[300]. Por isso, a essência da obra não reside mais apenas na *l'operità*, mas na *l'operatività* de um real. Quando se distancia da essência originária da *energeia,* o ser se torna *actualitas;* e essa passagem da matriz grega à romana "assinala o influxo determinante que a Igreja Romana exercitou"[301]. A fé bíblico-cristã na criação é o paradigma que orientou essa transformação ontológica, observa Heidegger. No capítulo 4, I, Agamben aponta uma lacuna em *Para a genealogia da moral,* pois ao longo das três dissertações da obra, que abrangem os pares bom/mau, bom/escravo, culpa/consciência culpada e ainda o ideal ascético, não aparece uma genealogia do conceito de dever, "fundamental ao menos a partir de Kant"[302] e que precisaria ser examinada em uma quarta dissertação que nunca chegou a ser escrita por Nietzsche. Todavia, o tema é tangenciado na segunda dissertação na qual é reconstruída a etimologia da palavra alemã *Schuld,* cujo duplo significado aponta para as palavras culpa e débito. A temática, porém, é analisada na perspectiva da consciência cativa, da culpa e do remorso, registra Agamben, que observa ainda que as exclusões têm normalmente "boas razões" para o serem. Schopenhauer, por exemplo, escreveu em 1840 *Über der Grundlage der Moral,* sob a rubrica *Von den imperativen Form der kantischen Ethik,* apontando o nexo entre o valor moral de

---

[299] "'L'*energeia* – egli scrive – di venta *opus* di un *operari*, *factum* di un *facere*, *actus* di un *agere*. L'*ergon* non è più ciò che è lasciato libero nell'aperto della presenza [*das ins Offene des Anwesens Freigelassene*], ma ciò che è operato nell'operare [*das im Wirken Gewirkte*]" (OD, 2012b, p. 74, OD, 2013d, p. 67).

[300] "L'*ergon* non è più ciò che è lasciato libero nell'aperto della presenza [*das ins Offene des Anwesens Freigelassene*], ma ciò che è operato nell'operare [*das im Wirken Gewirkte*]" (OD, 2012b, p. 74, OD, 2013d, p. 67).

[301] "Heidegger identifica la matrice romana di questa trasformazione (dal punto di vista della storiografia, si tratta di un 'passaggio dalla concettualità greca a quella romana') e segnala l'influsso determinante che in essa ha esercitato la 'Chiesa romana' (ibid.). Il paradigma ontologico che ha orientato questa trasformazione dell'ontologia è, però, secondo Heidegger, la 'fede biblico-cristiana nella creazione'" (OD, 2012b, p. 74, OD, 2013d, p. 68).

[302] "Manca, tuttavia, una genealogia del concetto forse fondamentale – almeno a partire da Kant – dell'etica moderna: il dovere" (OD, 2012b, p. 104, OD, 2013d, p. 95).

uma ação enquanto de acordo ou transgredindo deveres remonta a moral teológica e ao Decálogo, mas também a partir de uma matriz notadamente kantiana[303]. Acreditamos que a crítica de fundo que Agamben tece com essa constatação é aquela de Nietzsche não ter apresentado a genealogia do dever como formativo da matriz ocidental do dever-ser, que move não só a filosofia kantiana como sua espinha dorsal, mas a ética moderna como um todo. Nietzsche se concentra na noção do dever na perspectiva da culpa e do débito (*Schuld*), e assim não adentra no campo assinalado por Agamben, que é a análise do dever concebido como ação humana em forma de *officium,* a coincidência moderna existente entre dever e ofício, interpelada pela figura do funcionário, do burocrata, daquele que incorpora funções que se confundem com seu próprio ser. De um modo geral, portanto, podemos dizer que em *Opus Dei* Agamben torna a se distanciar de Nietzsche com as críticas que tece, diferente das três obras anteriores, nas quais promove uma reaproximação, a saber: *O tempo que resta, A potência do pensamento* e *Che cos'è il contemporaneo?.*

Na última obra do projeto Homo sacer, *O uso dos corpos,* vinda à luz em 2014, são cinco as referências a Nietzsche. No início do escrito, ao retomar o problema da existência a partir de Aristóteles, Agamben apresenta a ideia nietzschiana de que não há outra representação para o ser do que a própria vida, a manifestação que se dá em cada corpo de uma força vital que procura se auto-superar. "Trazer à luz – fora de cada vitalismo – a relação íntima entre ser e viver: isso é certamente hoje a tarefa do pensamento (e da política)"[304]. No Intermezzo I, Agamben menciona a fidelidade de Foucault a um certo ensinamento de Nietzsche, contido em um aforismo de 1885-1886, também tomado em consideração por Heidegger. Nesse aforismo, o filósofo de Röcken fala acerca da obra de arte que aparece sem artista, como aquela do corpo vivente (*Leib*) e organização (corpos oficiais prussianos e a ordem dos jesuítas). "O mundo como obra de arte que dá à luz a si mesmo."[305] No capítulo *Archeologia dell'ontologia,* Agamben afirma que

[303] "Le esclusioni hanno, in generale, delle buone ragioni, che, in questo caso, erano perfettamente consapevoli. Il fatto è che proprio il maestro di Nietzsche, Schopenhauer, aveva dedicato alla genealogia del dovere un capitolo dello scrit to del 1840 Über die Grundlage der Moral" (OD, 2012b, p. 105, OD, 2013d, p. 95).

[304] "Che cosa signifi ca dunque: on existe? L'esistenza – questo concetto in ogni senso fondamentale della fi losofi a prima dell'Occidente – ha forse costitutivamente a che fare con la vita. «Essere» scrive Aristotele «per i viventi signifi ca vivere». E, secoli dopo, Nietzsche precisa: «Essere: noi non ne abbiamo altra rappresentazione che vivere». Portare alla luce – al di fuori di ogni vitalismo – l'intimo intreccio di essere e vivere: questo è certamente oggi il compito del pensiero (e della politica)" (UC, 2014b, p. 15).

[305] "In questo egli era fedele, ancora uma volta, all'insegnamento di Nietzsche, che, in un aforisma del 1885-86 (su cui Heidegger non aveva mancato di richiamare l'attenzione – HEIDEGGER 3, p. 222), aveva scritto: 'L'opera d'arte là dove essa appare senza artista, per esempio come corpo vivente [Leib], come organizzazione (il corpo degli uffi ciali prussiani

desde Heidegger, praticamente todos os filósofos profissionais pós-kantianos atentaram para uma dimensão transcendental capaz de "salvar o prestígio da filosofia" [306]. Contudo, foram os filósofos "não profissionais" como Nietzsche, Benjamin e Foucault, além do linguista Benveniste, que investigaram "uma via de saída do transcendental" (UC 2014b, p. 153). Para isso realizaram um "deslocamento para trás do *a priori* histórico do conhecimento e da linguagem" (UC 2014b, p. 153) sem se ater apenas às proposições significantes, "mas isolando a cada vez uma dimensão que colocava em questão o puro fato da linguagem, o puro dar-se do enunciado, primeiro ou mais além do conteúdo semântico"[307].

No Intermezzo I, Agamben encerra o subtítulo *Dispositivo ontológico* remetendo-se à exortação nietzschiana "torna-te quem tu és" como sendo contraditória por confiar ao tempo uma tarefa que este não pode cumprir. Seria apenas ao preço da loucura, quando se apresenta o fim da história da metafísica, que Nietzsche acreditou poder mostrar no *Ecce homo* "como se tornar aquilo que se é"[308], a máscara derradeira que apresenta a radicalidade do vir-a-ser, do devir que o próprio filósofo vivenciou em sua trajetória pessoal[309]. A última menção a Nietzsche

---

[preussisches Offi zierkorps], l'ordine dei gesuiti). In che misura l'artista non sia che un grado preliminare. Il mondo come opera d'arte che partorisce se stessa'" (UC, 2014b, p. 139).

[306] "Fino a Heidegger, tutti o quasi i fi losofi professional postkantiani si sono attenuti alla dimensione trascendentale come se essa andasse da sé e, in questo modo, credendo di salvare il prestigio della fi losofi a, l'hanno di fatto asservita a quelle scienze e a quei saperi di cui pensavano di poter defi nire le condizioni di possibilità, proprio quando questi, proiettati verso uno sviluppo tecnologico senza limiti, dimostravano di non averne in realtà alcun bisogno" (UC 2014b, p. 153).

[307] "Sono stati dei fi losofi non professionali, come Nietzsche, Benjamin e Foucault e, in un senso diverso, un linguista come Emile Benveniste, a cercare una via d'uscita dal trascendentale. E lo hanno fatto spostando all'indietro l'*a priori* storico dalla conoscenza al linguaggio: e, in questo, non attenendosi al piano delle proposizioni signifi canti,ma isolando ogni volta una dimensione che metteva in questione il puro fatto del linguaggio, il puro darsi degli enunciati, prima o al di la del loro contenuto semantico.Il parlante o il locutore si e cosi sostituito al soggetto trascendentale di Kant, la lingua ha preso il posto dell'essere come *a priori* storico" (UC 2014b, p. 153-154).

[308] "Il precetto 'diventa ciò che sei', in cui si potrebbe esprimere l'intenzione del dispositivo aristotelico (con la piccola correzione: 'diventa ciò che eri'), in quanto affi da al tempo un compito di cui esso non può venire a capo, è contraddittorio. Secondo il suggerimento di Kojève, esso dovrebbe piuttosto essere riformulato in questo modo: 'diventa ciò che non potrai mai essere' (o 'sii ciò che non potrai mai diventare'). È solo a prezzo della follia che Nietzsche, alla fi ne della storia della metafisica, ha creduto di poter mostrare in Ecce homo: 'wie man wird, was man ist', 'come si diventa ciò che si è'" (UC, 2014b, p. 178).

[309] Agamben especula se, ao assumir a máscara de Pulcinella ao invés daquela de Zaratustra, e Nápoles ao invés de Turim, Nietzsche pudesse não ter sucumbido à loucura (PD, 2016c, p. 20-21). Pulcinella, personagem italiano a quem Giandomenico Tiepolo dedica uma série de 104 placas de um álbum de desenhos intitulado *Divertimento per li regazzi,* é o cerne da obra *PD/PD,* e seria muito mais plausivelmente um habitante da ensolarada e mediterrânea Nápoles do que um morador da aristocrática e silenciosa Turim, como mais convincentemente o seria Zaratustra, que se retira do convívio humano e passa anos como eremita junto de seus animais, no alto de uma montanha. Pulcinella chega quando a política morre (LEOGRANDE, 2016, s/p): "não simplesmente no sentido de que não consegue mais funcionar, ou de que parece frágil diante dos outros poderes – econômicos, oligárquicos ou até mesmo imperiais –, mas no sentido literal do termo. Morre porque renuncia ao próprio papel, não podendo mais garantir o objetivo último pelo qual existe: a própria sobrevivência da *polis*. Agamben tem em mente a extinção da República de Veneza, em 1797, entregue a Bonaparte, e por este cedida à Áustria, a ponto de ter feito Ugo Foscolo dizer, nas *Últimas cartas de Jacopo Ortis*, que 'a vida, ainda que nos seja concedida, só restará para que choremos nossos desastres e nossa infâmia.' Mas, ao mesmo tempo, coloca um explícito paralelismo entre o fim de Veneza, em 1797, e 'o eclipse da política e o reino da economia planetária', no século XXI" (LEOGRANDE, 2016, s/p). Se Nietzsche nunca rompeu efetivamente com a sociedade isolando-se em uma ermida, por outro lado estabeleceu uma vida de andarilho, de filósofo *errante*, e Turim, na região do Piemonte, foi seu último retiro em busca do clima e daquele modo de vida italiano mais leve do que o espírito de gravidade germânico que tanto o perturbava, mas em tudo divergente se contraposto à solar e inquietante Nápoles, no extremo Sul da Itália, na Campânia. Se em *Ecce homo* Nietzsche afirma preferir ser um bufão ao invés de um santo, escolhe a "máscara" do Zaratustra para encerrar seus dias, e assim não consegue "trovare quel felice superamento dell'opposizione trai l riso e il pianto che gli stava cosí a cuore" (PD, 2016c, p. 21). Para Agamben é um sinal de mau agouro que em dezembro, o mês em que ocorre o colapso físico-psíquico, Nietzsche compare seu Zaratustra à Mole Antonelliana, construção de 167 metros de altura projetada por Alessandro Antonelli em Turim, executada entre 1863 e 1897 e

em *O uso dos corpos* aparece no capítulo 5, *Per un'ontologia dello stile,* que julgamos fundamental para se pensar as aporias entre ambos pensadores. Agamben indaga sobre o que pode significar um modo de vida que tenha por objeto somente a vida, cuja tradição política ocidental compreendeu sempre como sendo vida nua. Seria algo como viver a *bios* e a *zoè* de forma indiscernível, inseparável. Porém, o que é afinal *zoè,* se não seria a vida nua, propriamente? "Aqui se vê o limite e, juntamente, o abismo que Nietzsche deveria ter vislumbrado quando fala da '*grande política*' como fisiologia. O risco aqui é aquele mesmo em que é caída a biopolítica da modernidade: fazer da vida nua como tal o objeto eminente da política"[310]. Percebe-se a crítica agambeniana à compreensão da *grande política* em um âmbito fisiológico, porquanto isso implica pensar a política numa perspectiva de indiscernibilidade entre *bios* e *zoè.* Por um lado, isso se constituiria em uma tensão em relação à *transvaloração dos valores* como possibilidade de superação do niilismo e na criação da *grande política*, porquanto coloca em termos fisiológicos uma questão que diz respeito ao campo da deliberação e da autonomia que a própria *transvaloração* pressupõe. Em outro aspecto, a *transvaloração dos valores* traz consigo a possibilidade de uma revitalização política através da elevação da cultura com o perspectivismo, pois pensa a vida seu critério mais elevado e assim fortalece o agonismo democrático. Devemos recordar, ainda, da conotação específica do termo fisiologia em Nietzsche (FREZZATTI JR., 2016, p. 236), que necessita ser pensado no contexto da doutrina da *vontade de potência*, ligado à ideia de fisiopsicologia e da luta entre os *quanta* de potência, passando pela afirmação e superação dos corpos até atingir instituições como Estado, religião e filosofia. Dessa perspectiva a *grande política* é compreensível no pensamento nietzschiano, mas continua representando uma aporia do ponto de vista de Agamben. Assim sendo, Agamben estabelece uma nova ruptura com Nietzsche, retornando a posicionamentos como aqueles assinalados em *O poder soberano e a vida nua. Homo Sacer I, O que resta de Auschwitz* e *Opus Dei* ao perceber que o

---

que deveria inicialmente abrigar uma sinagoga (o templo foi construído em outro lugar, e a prefeitura de Turim dedicou a Mole a Vitório Emmanuel II, filho do Imperador Carlo Alberto, nome idêntico da *Piazza* em frente à hospedaria onde Nietzsche se instalou). Em carta escrita a Heinrich Köselitz em 30 de dezembro de 1888, Nietzsche considerava a Mole como uma das construções mais geniais feitas (daí a aproximação com seu Zaratustra): a obra estava em andamento à época em que ele se encontrava hospedado na cidade, e nesse mesmo ano Antonelli morreu. Outros eventos não auspiciosos marcam a história da construção: em 1887 um terremoto mudou o projeto da Mole; em 1904 o gênio que decorava o pico da torre foi derrubado por um tornado; em 1953 um novo vendaval derrubou 47 metros da torre, que somente depois de oito anos pôde ser reconstruída. Hoje a Mole Antonelliana abriga o Museu Nacional do Cinema e possui um elevador panorâmico que percorre toda a altura da torre em 59 segundos.

[310] "Qui si vede il limite e, insieme, l'abisso che Nietzsche doveva avere intravisto quando parla della 'grande politica' come fisiologia. Il rischio e qui quello stesso in cui e caduta la biopolitica della modernita: fare della nuda vita come tale l'oggetto eminente della politica" (UC, 2014b, p. 287).

expediente da grande política se coaduna com uma concepção fisiológica de potência, em tudo divergente com a potência-do-não que ganha cada vez mais intensidade em seus escritos.

Em *Karman* não há nenhuma menção objetiva a Nietzsche. Entretanto, para fazermos uso de uma expressão do próprio Agamben no capítulo 4, I de *Opus Dei* acerca da ausência de uma genealogia do dever na *Para a genealogia da moral,* pensamos que essa ausência não é fortuita, porquanto a presença do filósofo alemão se entrevê na genealogia que Agamben realiza da culpa e sua relação com o conceito de vontade[311]. Agamben menciona que culpa teria o sinônimo de *noxa*, ou seja, se reporta à morte violenta (*nex*). Contudo, o solo sobre o qual os juristas se concentram é aquele de compreender o termo em seu significado técnico. "Isso designa – à diferença do dolo, da intenção fraudulenta – a negligência no exercício de um comportamento devido, que pode ser, segundo os casos, *lata* ou *levis* mesmo que hoje o direito penal distinga entre delito doloso e aquele culposo"[312]. A culpa, no léxico jurídico, diz respeito, assim, à limitação da responsabilidade. Carl Schmitt ocupou-se do termo em seu primeiro grande trabalho, e o separa "do nexo causal que liga o ato às suas consequências"[313]. Mas é a teologia cristã que funda a culpa na vontade do sujeito, e o próprio conceito de pecado[314] é uma construção de teólogos e profetas, feita posteriormente[315] e que depende da lei para existir e se legitimar. Disso Paulo se apercebeu na crítica à Torah desenvolvida na Carta aos Romanos: lei e culpa possuem uma secreta solidariedade, um nexo causal que não pode ser ignorado e esquecido. O que *Karman* tenta propor é justamente desativar o dispositivo "monstruoso" que fundamenta a ética kantiana, alicerçada nos pilares dos verbos modais dever, poder e querer. O processo de santificação da lei que terá sua culminância justamente na Modernidade com Kant torna o "imperativo legal o vértice da vida espiritual dos homens"[316]. Enquanto o Ocidente inteiro está submetido às

---

[311] As ideias aqui desenvolvidas representam sinteticamente uma das resenhas que apresentamos à Università degli Studi di Padova – UNIPD como um dos requisitos para a realização da cotutela e dupla titulação no Dipartamento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata (FISPPA). Neste caso trata-se da resenha acerca de *K/K.*

[312] "Esso designa – a differenza del dolo, dell'intenzione fraudolenta – la negligenza nell'esercizio di um comportamento dovuto, che può essere, secondo i casi, *lata* o *levis* ancora oggi il diritto penale distingue tra il delito doloso e quello colposo)" (K, 2017c, p. 16).

[313] "(...) dal nesso causale che lega l'atto alle sue conseguenze" (K, 2017c, p. 23).

[314] Aqui notamos um nexo claro com o aforismo 135 de *GC/GC,* no qual Nietzsche faz uma genealogia ao conceito cristão de pecado, que ele considera uma invenção dos judeus capaz de provocar horror entre os gregos antigos: "Hier ist ein Mächtiger, Uebermächtiger und doch Rachelustiger vorausgesetzt: seine Macht ist so gross, dass ihm ein Schaden überhaupt nicht zugefügt werden kann, ausser in dem Puncte der Ehre. Jede Sünde ist eine Respects-Verletzung, ein *crimen laesae majestatis divinae* – und Nichts weiter!" (KSA 3, GC, III, 135, p. 486; GC, 1981, III, 135, p. 139).

[315] "Ciò mostra che la lingua non disponeva di um termine per esprimere l'idea del peccato e che questa è dunque uma costruzione posteriore a opera di profeti e teologi" (K, 2017c, p. 24-25).

[316] "(...) farà dell'imperativo legale il vértice della vita spritiuale degli uomini" (K, 2017c, p. 36).

três perguntas cruciais do filósofo de Könnigsberg, Agamben se esforça em propor uma virada fora da equação do dever-ser, empreendimento que já havia sido duramente criticado por Nietzsche. A partir disso, o cerne da discussão de *Karman* se concentra em poder a própria impotência, experimento de contingência absoluta ao qual se abrem perspectivas de construções de outras formas de política e vida que rompam com o ditame estabelecido no Ocidente e que parecem se impor como as únicas possíveis e passíveis de aplicação. Essa *potência-do-não* é aquela libertação da ação que muitas vezes não expressa o cerne das reais capacidades humanas, mas sim um horizonte que está aprisionado pela operosidade e pelo compromisso com uma concretização que termina se esgotando em si mesma.

No Capítulo 3 a aporia da vontade é analisada. Enquanto o homem antigo podia sob um claro primado da potência, o homem moderno e cristão quer sob um primado da vontade[317]. E é justamente a vontade o lugar onde repousa o "conceito de ação legalmente sancionável (o *crimen-karman*) sem o qual a ética e a política moderna se arruinariam" (AGAMBEN, 2018d, s/p). Produtor de uma violência lícita, o direito promove uma justificação desta violência, e através da sanção produz o crime[318]. Porém, adverte Agamben, não se trata "de fundar na vontade do sujeito a responsabilidade, mas de constatá-la objetivamente, segundo o grau diverso de possibilidade de suas ações"[319]. Ao mencionar que o próprio Paulo de Tarso percebe o nexo entre lei e pecado, e o Messias é a figura que concentra a lei em si mesma, Agamben traz à tona a estratégia destituinte frente à lei. Trata-se do *katargein*, palavra cujo significado é "tornar inoperante", ou ainda "desativar". É a forma como tensiona a lei e o Messias ao viver "como se não" (*hōs mē*), depondo sem abdicar: uma *forma-de-vida*, que coincide justamente com a inoperosidade e a *potência-do-não*. Essa é a tradução do gesto, que é o terceiro modo da atividade humana, um meio puro que neutraliza essa obra e desvela a possibilidade de novos

[317] No aforismo 127 de GC/GC, Nietzsche disseca o conceito de vontade, demonstrando como o homem pensava que a vontade estivesse na origem das ações, e como com o passar do tempo o mecanismo causa-efeito foi tomando corpo: "Ihm gegenüber stelle ich diese Stätze auf: erstens, damit Wille entstehe, ist eine Vorstellung von Lust und Unlust nöthig. Zweitens; dass ein heftiger Reiz als Lust oder Unlust empfunden werde, das ist die Sache des interpretirenden Intellects, der freilich zumeis dabei uns unbewusst arbeitet; und ein und derselbe Reiz kann als Lust oder Unlust interpretirt werden. Drittens: nur bei den intellectuellen Wesen giebt es Lust, Unlust und Wille; die ungeheure Mehrzahl der Organismen hat Nichts davon" (KSA 3, GC, V, 127, p. 483; GC, 1981, V, 127, p. 136).

[318] "Non basta dire, tuttavia, che il diritto, attraverso la sanzione, produce il crimine; ocorre aggiungere che la sanzione non crea soltanto l'illecito, ma, insieme, determinando la propria condizione, afferma e poroduce innanzi tutto se stessa come ciò che deve essere" (K, 2017c, p. 41).

[319] "Non si trata, ancora una volta, di fondare nella volontà del soggeto la responsabilità, ma di constatarla oggetivamente, secondo il diverso grado di possibilità delle sue azioni" (K, 2017c, p. 55).

usos possíveis, de "uma política dos meios puros"[320], uma ação sem obra, potência pura que não define o sujeito como precedente ao *crimen*[321].

No Capítulo 4, *Al di là dell'azione*, Agamben pontua que se não for discutida profundamente a conexão entre os primados da ação e da vontade, a política e a ética ocidentais não serão liberadas de uma aporia que as torna impraticáveis[322], impossíveis em sua consecução. É preciso repor ao seu contexto devido o conceito aristotélico de ação para que se possa compreendê-lo e, igualmente, criticá-lo[323]. Como o paradigma ético ocidental não é o ser, mas o agir, não existe uma coincidência entre o homem e seu bem, pelo contrário: pode-se falar em uma fratura e mesmo um hiato[324] entre ambos. O paradigma da dívida, da culpa (*schuldig*) cinde o homem, e se realiza na prática ininterruptamente, portanto para realizar uma crítica ao conceito aristotélico de ação faz-se fundamental uma crítica ao conceito de finalidade[325], de onde surge a discussão sobre definir a obra do homem. Dessa forma, observa Agamben, Aristóteles estabelece uma distinção entre duas atividades humanas, acentuando que *l'essere-in-atto* (*energeia*) coincide com o agente, e não com algo exterior a ele[326]. Após reconstruir aquilo que considera como incoerências da teoria aristotélica, Agamben aponta que no *De caelo* o Estagirita compreende que o ser não precisa de uma ação para estar em sua perfectibilidade. Analisa, ainda, a crítica ao finalismo, que perpassa todo o pensamento antigo, como em Platão, por exemplo, e o epicurismo com Lucrécio, que negava a finalidade do ser humano[327].

Ao discutir as terminologias fim em si e fim último, Agamben retoma a posição kantiana, que menciona a finalidade externa, quando "uma coisa serve a outra como meio em vista de um fim, à finalidade 'interna' (*innere*), que se refere a um objeto 'independentemente da consideração se a existência do próprio objeto ou não

---

[320] "una politica di mezzi puri" (K, 2017c, p. 139).
[321] "Di qui l'impossibilità di fissare o esaurire il gesto in un'azione identificabile e, come tale, imputabile a un soggetto e, insieme – se, secondo la nostra ipotesi, il soggestto onon precede il *crimen*, ma è solo ciò che risulta dalla serie delle azioni responsabili – l'impossibilità di definirne il soggetto" (K, 2017c, p. 138).
[322] "La politica e l'etica dell'Occidente non si liberaranno dalle aporie che hanno finito col renderle impraticabili, se il primato del concetto di azione – e di quello di volontà, com esso inseparabilmente congiunto – non sarà messo radicalmente in questione" (K, 2017c, p. 100).
[323] "Una comprensione, ed eventualmente una critica, del concetto aristotélico di azione sarà possibilie solo se la si restituisce al suo contesto proprio" (K, 2017c, p. 102).
[324] "Ciò significa che tra l'uomo e il suo bene non vi è coincidenza, ma una fratura e uno iato, che l'azione – he ha nella politica il suo luogo privilegiato – cerca incessantemente di colmare" (K, 2017c, p. 105).
[325] "Come abbiamo già osservato, il primato accordato all'azione scinde l'uomo e lo costituisce come *schuldig*, in debito rispetto al suo fine próprio. La prassi è il luogo in cui questo debito si salda e incessantemente si riaccende. Una critica del concetto aristotelico di azione implicherà quindi necessariamente una critica preliminare del concetto di finalità" (K, 2017c, p. 105).
[326] "Ciò che definisce per Aristotele l'azione è, invece, che l'essere-in-atto consiste qi pienamente nell'agente e non in una cosa esteriore" (K, 2017c, p. 108).
[327] "La critica radicale di ogni teleologismo há il suo luogo tópico nell'epicureismo. Essa si spinge, in Lucrezio, fino a negare che in um essere vivente possa darsi qualcosa come una finalità" (K, 2017c, p. 114).

conhece um fim'."[328] Aponta, assim, o "círculo vicioso" que surge na obra do filósofo alemão, já percebido e ironizado por Schopenhauer[329] e problematizado porquanto algo tem um fim somente quando é submetido a uma vontade. Na finalidade sem fim da beleza, por exemplo, que também surge na obra kantiana, pode-se falar de uma emancipação da relação meios-fins em face da esfera ética[330]. Tido como um ser moral, o homem para Kant seria o fim último da criação, seu ápice, e dessa forma "reintroduz o dispositivo meios-fins que talvez tenha tido a intenção de questionar"[331], o que para Schopenhauer seria "uma teologia mascarada"[332] e para Jhering "inscreve o homem no dispositivo vontade-ação-imputação"[333]. A partir dessa exposição, Agamben lança a hipótese que o dispositivo do fim possui sentido e funções próprias ao criar "um sujeito para a ação humana"[334], algo que já em Descartes podia ser verificado. A estratégia budista, por sua vez, procura "quebrar o nexo que liga o dispositivo de ação-imputação a um sujeito"[335], o que implica em repensar as categorias de relação e não-relação entre ação e sujeito. Nesse sentido Agamben enumera as tentativas realizadas por Vasagupta na tradição tântrica, e Benjamin na *Zur Kritik der Gewalt*, onde meios e fins são compreendidos em outro parâmetro, quando surge a terminologia "política dos meios puros"[336]. O intento benjaminiano é questionar e revogar a violência que se queira somente como um meio para um fim justo. Um meio puro para Benjamin é aquilo que deve ser submetido a uma condição ou algo externo[337]. O meio puro, adverte Agamben, deixa de lado seu enigma caso seja reposto à "esfera do gesto da qual provém"[338], a exemplo da dança, que personifica a "pura potência do corpo humano"[339], um ato

---

[328] "(...) una cosa serve all'altra come mezzo in vista di un fine, alla finalitá 'interna' (innere), che si referisce a un oggeto 'a prescindere dalla considerazione se l'esistenza stessa dell'oggetto sai o no un fine" (K, 2017c, p. 120).
[329] "Proprio in questo circolo vizioso consiste l'insufficienza dell'argomentazione kantiana, su cui già Schopenhauer doveva ironizzare" (K, 2017c, p. 120).
[330] "(...) dal rapporto mezzi-fine rispetto alla sfera estetica ben più di quanto sai riuscito a fare nella seconda parte dell'opera rispetto alla sfera morale" (K, 2017c, p. 122).
[331] "(...) egli ha reintrodotto il dispositivo mezzi-fine che aveva forse in un primo tempo inteso mettere in questione" (K, 2017c, p. 123).
[332] "Come Schopenhauer aveva intuito, rimproverando all'etica kantiana di essere soltanto uma teologia mascherata (...)" (K, 2017c, p. 124).
[333] "(...) iscrivere l'uomo nel dispositivo volontà-azione-imputazione" (K, 2017c, p. 126).
[334] "Possiamo proporre a questo punto la seguinte ipotesi: il dispositivo – o la 'legge' come la chiama Jhering – del fine trova il suo senso e la sua funzione próprio nella creazione di um soggetto per l'azione umana" (K, 2017c, p. 127).
[335] "(...) si trata di sezzare il nesso che legal il dispositivo azione-volontà-imputazione a un soggetto" (K, 2017c, p. 128).
[336] "Nel saggio del 1921 *Zur Kritik der Gewalt* Benjamin há cercato a suo modo di spezzare il nesso tra mezzi e fini. E lo ha fatto non, come Kant, spingendo all'estremo la polarità del fine, ma cercando di pensare altrimenti il concetto di mezzo, nella prospettiva di quella che egli chiama una 'politica di mezzi puri' (*Politik der reinen Mittel:* Benjamin, 2, p. 19)" (K, 2017c, p. 131-132).
[337] "Che cos'è un mezzo puro? La pureza, scrive Benjamin in una lettera a Ernst Schoen del gennaio 1919, non è qualcosa che abbia il suo criterio in se stessa e debba, come tale, essere preservata, ma è sempre subordinate a una condizione, cioè al rapporto con qualcosa di esterno" (K, 2017c, p. 133-134).
[338] "Il mezzo puro perde la sua enigmaticità se lo si restituisce alla sfera del gesto da cui proviene" (K, 2017c, p. 135).
[339] "(...) la danza è la perfetta esibizione della pura potenza del corpo umano, così si direbbe che nel gesto, ciascun mebro, uma volta liberato dalla sua relazione funzione a um fine – orgânico o sociale -, possa per la prima volta esplorare, sondare e mostrare senza mai esaurirle tutte le possibilità di cui è capace" (K, 2017c, p. 135).

que não precisa se extinguir e exaurir em si próprio, necessariamente. Isso expressa a essência de uma capacidade de agir humana "que nunca é fixado em um *crimen*, em um ato culpável e imputável"[340], mas em um gesto, em uma potencialidade que pode resultar, ou não, em ação. Essa quebra do dispositivo meios-fins guarda possibilidades insuspeitadas para se pensar formas-de-vida insurgentes e políticas destituintes do velho poder que se quer democrático, mas não cessa de reativar suas origens gloriosas.

Em *Creazione e anarchia*[341] Agamben menciona Nietzsche três vezes, as duas primeiras no contexto do ensaio *Che cos´è un comando?,* onde realiza uma arqueologia detalhada do comando. Agamben menciona que em nossa cultura a *archè* é sinônimo de comando[342] e que existem duas ontologias: a da asserção apofântica, expressa pelo indicativo, e a do comando, demonstrada pelo imperativo[343]. Isso quer dizer que a ontologia ocidental pode ser considerada uma máquina dupla ou bipolar, "na qual o polo do comando, que permaneceu por séculos na idade clássica à sombra da ontologia apofântica, a partir da idade cristã começa a adquirir progressivamente uma relevância sempre mais decisiva"[344], e assim a ontologia do comando termina por suplantar a da asserção[345]. Como exemplo dessa inversão de posições, Agamben recorre à hipótese de que sob o véu "do conselho, do convite e da advertência dados em nome da segurança"[346] o comando é executado pelo próprio sujeito, caso inclusive dos dispositivos tecnológicos que hoje operam sob a falsa sensação de autonomia de seus proprietários. Como espécie de "companheiro clandestino" à investigação agambeniana do comando, surge o fio da vontade, e então Nietzsche é citado em função de sua compreensão de que a

---

[340] "(...) che non si fissa mai in un crimen, in um atto colpevole e imputabile (...)" (K, 2017c, p. 36).

[341] Para fins de contextualização do pensamento agambeniano, é importante ressaltar que as cinco conferências que compõem a coletânea *Creazione e anarchia: l'opera nell'età della religione capitalista* foram proferidas entre outubro de 2012 e abril de 2013 na Accademia de Architettura di Mendrisio, da Università della Svizzera Italiana, na cidade de Mendrisio, Suíça. Tratam-se, portanto, de ideias contemporâneas e em tudo conexas àquelas apresentadas a Peppe Salvà na famosa entrevista *Deus não morreu, ele se tornou dinheiro,* disponível em português em http://bit.ly/2HKZhgf, traduzida pelo Prof. Dr. José Selvino Assmann. Originalmente a entrevista foi publicada pela Ragusa News, em 16-08-2012.

[342] "(…) nella nostra cultura, l'*archè,* l'origine, è sempre già anche il comando, l'inizio è sempre anche il principio che governa e comanda" (CA, 2017b, p. 93).

[343] "Vi sono, nella cultura occidentale, due ontologie, distinte ma non irrelate: la prima, l'ontologia dell'asserzione apofantica, si esprime essenzialmente all'indicativo; la seconda, l'ontologia del comando, si esprime essenzialmente all'imperativo" (CA, 2017b, p. 103).

[344] "in cui il polo del comando, rimasto per secoli nell'età classica all'ombra dell'ontologia apofantica, a partire dall'età cristiana comincia ad acquisire progressivamente una rilevanza sempre più decisiva" (CA, 2017b, p. 104).

[345] "Se consideriamo la crescent fortuna della categoria del performativo, non solo fra I linguisti, ma anche fra I filosofi, non solo fra I linguisti, ma anche fra I filosofi, i giuristi e I teorici della letteratura e delle arti, sarà lecito suggerire l'ipotesi che la centralità di questo concetto corrisponda in realtà al fatto che, nelle società contemporanee, l'ontologia del comando sta progressivamente soppiantando l'ontologia dell'asserzione" (CA, 2017b, p. 105).

[346] "(...) dell'invito, dell'avvertimento dati in nome della sicurezza" (CA, 2017b, p. 106).

vontade significa comandar[347], isto é, dar uma direção à potência da natureza. Note-se que o conceito de vontade não existia no mundo clássico, e aparece somente com o estoicismo romano, atingindo seu ápice com a teologia cristã[348]. Contudo, é preciso perceber que essa vontade deriva de outro conceito da filosofia grega: a potência, ou *dynamis.* Desse modo, "enquanto a filosofia grega possuía como pilastra central a potência e a possibilidade, a teologia cristã – e em sua sequência a filosofia moderna – propõe ao próprio centro a vontade" (CA, 2017b, p. 108). Desenvolvendo o raciocínio, Agamben retoma uma ideia apresentada em *Karman,* afirmando que ao passo que o homem antigo é aquele ser de potência e que *pode,* o homem moderno é um ser de vontade, portanto um ser que *quer*, representando a ruptura na qual o verbo modal *volere* toma lugar do também modal *potere.*

Expondo a querela sobre a onipotência divina no âmbito da teologia cristã, Agamben destaca a estratégia utilizada pelos escolásticos, que recorrem à divisão aristotélica da *potentia absoluta* e da *potencia ordinata* para resolver o imbróglio escandaloso em que haviam se envolvido os primeiros Padres. A *potentia absoluta* é aquela através da qual Deus pode fazer tudo, enquanto a *ordinata,* responsável pela economia divina no mundo, opera através da vontade que submete a potência, limitando o agir divino. Esse dispositivo tem por objetivo cercear e conter a potência, colocando "limite ao caos e à imensidão da onipotência divina"[349]: trata-se do dispositivo da vontade que coloca anteparos à potência. Como fechamento do ensaio, Agamben retoma a concepção nietzschiana de que querer significa comandar, considerando-a correta, e evoca Bartleby, aquele que "parece obstinadamente adiar a encruzilhada entre a vontade e a potência"[350], isto é, o dispositivo da vontade não é nada mais do que a forma encontrada pela máquina bipolar ocidental de matriz cristã de comandar a potência, ápice atingindo pela filosofia kantiana. Como a potência em Nietzsche pertence à ordem da natureza, e não àquela da vontade, do querer, Agamben concorda aqui com o filósofo alemão de que a potência é sinônimo de comando, de uma vontade que cerceia a potência.

---

[347] "Per questo, a un certo punto della mia ricerca, ho deciso di provare a seguire il suggerimento di Nietzsche, che, rovesciando la spiegazione, afferma che volere non significa nient'altro che comandare" (CA, 2017b, p. 107).

[348] "Questo concetto, almeno nel senso fondamentale che esso ha per noi, comincia ad apparire soltanto con lo stoicismo romano e trova il suo pieno sviluppo nella teologia cristiana" (CA, 2017b, p. 107).

[349] "Il senso e la funzione strategica di questo dispositivo sono perfettamente chiari: si tratta di contenere e imbrigliare la potenza, di porre un limite al caos e all'immensità dell'onipotenza divina, che renderebbero altrimenti impossibile un governo ordinato del mondo" (CA, 2017b, p. 112).

[350] "L'ipotesi di Nietzsche, secondo cui volere significa in realtà comandare, risulta dunque corretta, e ciò a cui la volontà comanda non è altro che la potenza. Vorrei allora lasciare l'ultima parola a un personaggio di Melville, che sembra ostinatamente indugiare all'incrocio fra la volontà e la potenza, lo scrivano Bartleby, che all'uomo di legge che gli chiede: *You will not?* non cessa di respondere, rivolgendo la volontà contro se stessa: *I would prefer not to*" (CA, 2017b, p. 112).

Essa é uma leitura agambeniana de Nietzsche, pois para o filósofo italiano, potência é aquela de matriz aristotélica, aberta à contigência através da *potência-do-não*, diferente daquela nietzschiana, que opera a nível molecular, fisiológico e alheia à possibilidade de um outro agir. Aqui Agamben faz uma leitura da potência nietzschiana sob um prisma da *transvaloração dos valores*, ou seja, compreendendo a potência em Nietzsche não como aquela que opera no campo fisiológico, mas sob o aspecto transvalorativo.

A última menção a Nietzsche em *Creazione e anarchia* ocorre no ensaio V, intitulado *Il capitalismo come religione,* no qual Agamben retoma sua matriz benjaminiana de modo consistente e claro. Expondo as raízes da decisão soberana de Richard Nixon, tomada em 15 de agosto de 1971, de suspender a convertibilidade do dólar em ouro, o filósofo demonstra o esvaziamento do valor do dinheiro, que passou a ter um caráter autorreferencial, algo por si só impressionante, além da aceitação da medida por parte dos possuidores do dinheiro. Evidentemente tal processo de esvaziamento e desmaterialização iniciou antes com o uso da moeda metálica, das letras de câmbio, cédulas, juros, notas *Goldschmiths*, etc.[351], tornando o dinheiro crédito, *pistis,* porquanto se vale da fé que pressupõe no caso destas materialidades em específico. Entretanto, após a data da decisão de Nixon, o dinheiro se funda em si mesmo e corresponde a si próprio[352], num processo vicioso de circularidade. Nesse ponto, Agamben recorre à obra *Capitalismo come religione,* que sabidamente é um marco dentro de seus escritos. Após expor as três características que fundam o capitalismo como religião da Modernidade, desenvolvidas de "modo parasitário a partir do cristianismo"[353], Agamben afirma que esse sistema não visa jamais à redenção, mas à culpa, ao desespero e destruição. Cita, então, aqueles que considera como três profetas da Modernidade, Nietzsche, Marx e Freud, que de acordo com Benjamin são solidários com essa religião do desespero: "Esta passagem do planeta homem através da casa do desespero na absoluta solidão de seu percurso é o ethos que define Nietzsche. Este homem é o

[351] "Il processo di smaterializzazione della moneta era cominciato molti secoli prima, quando le esigenze del mercato indusserto ad affiancare alla moneta metallica, necessariamente scarsa e ingombrante, lettere di cambio, banconote, *juros, Goldschmith's notes* eccetera" (CA, 2017b, p. 116).
[352] "Dopo il 15 agosto 1971, si dovrebbe aggiungere che il denaro è un credito che si fonda soltanto su se stesso e che non corresponde altro che a se stesso" (CA, 2017b, p. 117).
[353] "Secondo Benjamin, il capitalism non rappresenta soltanto, come in Weber, una secolarizzazione della fede protestante, ma è esso stesso essenzialmente un fenomeno religioso, che si sviluppa in modo parassitario a partire dal cristianesimo" (CA, 2017b, p. 117).

Super Homem, isto é, o primeiro homem que começa conscientemente a realizar a religião capitalista"[354].

O nexo que Benjamin estabelece entre o *além-do-homem* nietzschiano com aquele que leva a cabo a consecução do capitalismo por primeiro nos parece ser inadequado ao que essa figura significa dentro dos escritos de Nietzsche. Primeiramente porque o *além-do-homem* representa aquele que é capaz de se auto-superar em um movimento de transbordamento e ultrapassamento do tipo decadente e aferrado à lógica do ressentimento e do rebanho, características que são praticamente intrínsecas ao *homo oeconomicus* que faz do culto expiante ininterrupto do capital sua característica primeva. Não seria, portanto, uma condição necessária do *além-do-homem* se submeter à lógica do capitalismo para se afirmar em seu vir-a-ser. Parece-nos inclusive contraditório que Agamben se refira ao *além-do-homem* neste momento dentro dessa perspectiva benjaminiana, porquanto acreditamos que seja principalmente o último-homem aquele que mais se aproxima do espírito de gravidade enredado na maquinaria do consumo, do endividamento e da rendição de graças ao sistema através de um trabalho cada vez mais exaustivo e precarizado dentro da religião capitalista. Paira a questão provocativa e reversa sobre quem Agamben consideraria como o último-homem nesse contexto do surgimento e hoje do aprofundamento do capitalismo como maquinaria de exclusão e inclusão concomitantes.

3.2 *VONTADE DE POTÊNCIA* E *GRANDE POLÍTICA*

Como já expusemos anteriormente, Nietzsche não é um autor que desenvolveu uma teoria política ao modo clássico, e nem mesmo a política em si era objeto de interesse central em sua obra. Desse modo, não se pode falar em uma filosofia política de Nietzsche. Contudo, seus escritos apontam para implicações políticas a partir de seus posicionamentos filosóficos que devem ser consideradas. Seu entendimento central concebia a política como secundária à cultura, como um reatamento entre natureza e vida. Para que houvesse um melhoramento da política era preciso primeiramente revitalizar a cultura e privilegiar a arte como expressão máxima das capacidades humanas, como a mais elevada das formas de trazer ao

[354] "Questo passaggio del pianeta uomo attraverso la casa della disperazione nell'assoluta solitudine del suo percorso è l'ethos che definisce Nietzsche. Quest'uomo é il Superuomo, cioè il primo uomo che comincia consapevolmente a realizzare la religione capitalista" (CA, 2017b, p. 118-119).

mundo a visão dionisíaca e afirmativa da vida. Crítico do modelo democrático liberal de seu tempo, Nietzsche apontava a transposição da degeneração cristã ressentida para a política através da igualdade de direitos e nivelamento rasteiro na sociedade. Contudo, sua preocupação nunca foi colocar a política em primeiro plano, posto que ele se considerava, inclusive, como "apolítico" (BROBJER, 2008, p. 206), ou ainda antipolítico: "Todas as grandes épocas da cultura são épocas de declínio político: o que é grande no sentido da cultura era apolítico, mesmo antipolítico"[355].

Desde os primeiros escritos é traçada uma distância entre cultura e Estado como incompatíveis, porquanto este é a expressão da baixeza do formigueiro, da aglomeração dos tipos ressentidos que se unem em torno de uma representação de seu devir-escravo, e juntos planejam a desforra contra os tipos de espírito aristocrático. Em sua filosofia não há uma preocupação objetiva com a política em sua concepção ordinária (BROBJER, 2008, p. 207). Pode-se falar em uma indiferença em relação à política como tal, embora seja plausível que suas preocupações de cunho estético, como aquelas já apresentadas em *O nascimento da tragédia*, resultem em implicações políticas importantes. Para compreender esse posicionamento, vale considerarmos o interesse de Nietzsche nos gregos como inspiradores da revitalização da cultura. Na terceira fase de sua obra Nietzsche cunha o termo *grande política*[356] para se referir àquele tipo de política que se contrapõe ao ressentimento e ao niilismo passivo que caracterizavam a pequena política do *Novecento* como lógica unívoca e expressiva da mentalidade judaico-cristã transposta do campo religioso para a *polis*. Nesse contexto, a concepção de *vontade de potência* e suas conexões com a *grande política* também necessitam ser examinadas, seguindo a percepção de Giorgio Colli de que há muitos aspectos de ligação entre ambas (CAMPIONI, 1992, p. 41). Se Nietzsche não tem uma teoria de poder no sentido tradicional do termo, é preciso compreender o recorte que promove ao situar o poder em sua esfera vital, biológica e, portanto, expansionista do ponto de vista de um querer sempre mais a vida como valor em si mesma, daquela vontade que deseja a si própria cada vez mais. Como apontamos acima, pensamos que isso representa um tensionamento com sua concepção de *transvaloração dos*

---

[355] "Alle grossen Zeiten der Culur sind politische Niedergangs-Zeiten: was gross ist im Sinn der Cultur war unpolitisch, selbst antipolitisch" (KSA 6, GD, Was den Deutschen abgeht, 4, p. 106).

[356] Conforme salienta Brobjer (2008), há dois sentidos fundamentais a serem levados em consideração na *grande política*. O primeiro deles é pensando-a como um expediente espiritual, cultural e de valores, relacionados com a *transvaloração* e seu rechaço ao Cristianismo e sua herança. O segundo se refere à fisiologia. Ambos os vieses se distanciam de um senso comum político, mas muito próximos de seu projeto de *transvaloração dos valores*.

valores e da *grande política* em si. Patrick Wotling explica que a *vontade de potência* em Nietzsche diz muito mais respeito ao autodomínio e força superabundante (WOTLING, 2011, p. 61). Tal posicionamento foi, por muitas vezes, compreendido de maneira simplista e distorcido intencionalmente, como à época do nacional-socialismo, "graças" sobretudo à dedicação de Elizabeth Forster-Nietzsche em tornar os escritos do irmão condizentes com a doutrina nazista e angariar retorno financeiro para compensar o fracasso do projeto realizado com o marido anti-semita na Argentina. Por outro lado, importa frisar que sua filosofia deva ser analisada através da categoria de aristocratismo, e que aí repousem muitas das problemáticas das apropriações autoritárias realizadas. A conexão entre forças é aquilo que se define como "vontade" em Nietzsche, o que deve ser considerado para evitar compreensões inadequadas sobre a *vontade de potência* (DELEUZE, BATAILLE, 2016, p. 24). "Este princípio não significa (ou pelo menos não significa em primeira instância) que a vontade *quer* a potência ou *deseja* dominar" (DELEUZE, BATAILLE, 2016, p. 24). Se fosse o caso de pensar a *vontade de potência* em termos de dominação, isso incorreria em depender de valores estabelecidos, justamente aqueles que a *transvaloração* quer revogar e substituir. A compreensão correta da *vontade de potência* é aquela de um "princípio plástico de todas nossas valorações, como o princípio nascido para a criação de novos valores não reconhecidos" (DELEUZE, BATAILLE, 2016, p. 24). Para Nietzsche, a *vontade de potência* não se resume a desejar e ter, nem mesmo dominar, mas sim em criar e dar: a potência não é aquilo que quer a vontade, mas sim aquilo que quer na vontade (DELEUZE, BATAILLE, 2016, p. 25), é um princípio afirmativo que tem na vida a sua representação máxima. Por outro lado, há que se pensar na força reativa e na vontade de negação que compõe o niilismo e o triunfo dos escravos na moral. Ainda que a potência queira uma vontade de vida afirmativa, que coloque a vida no mais alto patamar é preciso ter em mente a advertência nietzschiana para essa outra vontade, movida pelo ressentimento e decadência, que subtrai forças ao invés de somá-las. Assim, o triunfo não se dá pela potência em si, mas em oposição pela força de seu contágio, de seu ressentimento que se une em uma só direção, um devir reativo e degenerado, um transbordamento em tudo diferente daquele de tipo dionisíaco, não refreado pela moral cristã culpabilizante. Morto o Deus niilista, o *último homem* toma seu lugar, aquele para quem tudo é um grande em vão, cuja vontade é uma vontade de nada. Para além desse *último homem*, surge a figura

daquele que quer perecer, o último estágio do niilismo, ponto álgido depois do qual se pode conceber a *transvaloração* de todos os valores: “um devir ativo da força, um triunfo da afirmação na *vontade de potência*” (DELEUZE, BATAILLE, 2016, p. 31). Afirmar a vida e a Terra são as grandes tarefas desses novos valores, a afirmação da afirmação, isto é, a afirmação eterna, Dionísio-Ariadne.

> Em sua doutrina da *vontade de potência*, Nietzsche identifica o próprio impulso com essa busca por intensificação, o que elimina o sentido tradicional de vontade, isto é, o sentido teleológico de se "querer" algo, pois o impulso não pode "escolher" se intensificar ou não. Todos os impulsos buscam por mais potência e, assim, um resiste ao outro. A resistência faz com que o impulso seja estimulado a superá-la, mas para isso precisa se intensificar ainda mais. Esse processo dá a aparência de um "querer", mas o que se passa é que, para se intensificar, um impulso deve vencer a resistência provocada pelos outros impulsos também em busca de mais potência (FREZZATTI Jr., 2003, s/p).

Dominante no “último Nietzsche” (CAMPIONI, 1992, p. 133) o conceito de *vontade de potência* é primeiramente um filosofema, mas também um projeto não concretizado objetivamente na forma de uma obra publicada, em que pese aquela organizada por Forster-Nietzsche possuir tal ambição quando se apossou do espólio filosófico do irmão. A rigor, portanto, a obra *Vontade de potência* não existe, porquanto foi uma compilação arbitrária que a irmã de Nietzsche organizou, rendendo-lhe muitas conveniências. Mas é preciso levar em consideração a ideia que norteava o centro da obra inicialmente pensada como *Vontade de potência,* anunciada em 1886. No plano de escrita havia uma importância igual entre o eterno retorno, a *vontade de potência* e a *grande política* (PIAZZESI, 2017, p. 206). Porém, no começo de setembro de 1888, em Turim, a ideia da obra com esse título é abandonada (PIAZZESI, 2017, p. 207), e no final do referido mês Nietzsche menciona ter levado a cabo o primeiro livro da *Transvaloração de todos os valores,* ou seja, *O Anticristo.* O *Ecce Homo* seria a segunda etapa desse novo projeto, recolhendo as ideias centrais do pensamento nietzschiano numa espécie de testamento filosófico. Era como se o projeto antigo, aquele da *vontade de potência,* tivesse sido substituído pelo novo (PIAZZESI, 2017, p. 209), acerca da *transvaloração*.

De toda forma, a doutrina da *vontade de potência* ganha um peso importante nos escritos do final de 1880 em *Aurora* e nos fragmentos dessa época, bem como na segunda parte de *Assim falou Zaratustra.* Nesses escritos vida é vontade, e mais

especificamente *vontade de potência*, é a vida ela própria, em toda sua incomensurabilidade, na sua conexão entre força e fraqueza, “mas sobretudo vontade de superação de si mesmo” (CAMPIONI, 1992, p. 134), como aquela do discurso *Das tarântulas*, em *Assim falou Zaratustra*. No corpo humano e suas funções orgânicas impera “um sistema de obediência e de comando” (CAMPIONI, 1992, p. 137), e as vontades mais fortes conduzem aquelas mais fracas, não havendo outro tipo de causalidade do que aquela da vontade (CAMPIONI, 1992, p. 137). Esse agonismo fisiológico conduz uma eterna luta entre forças, uma tensão constante cuja meta é a afirmação e o crescimento (PIAZZESI, 2017, p. 212), uma relacionalidade universal. O mundo, para Nietzsche, é *vontade de potência* em contínua afirmação de si mesma, um devir que não possui fim, saciedade e resolução. Tudo é *vontade de potência* no sentido de um agonismo universal (PIAZZESI, 2017, p. 213), e dessa forma todas as vontades competem entre si para se afirmarem e potencializarem cada vez mais. Em segundo lugar, falar em *vontade de potência* também é falar em hierarquia, porquanto interpretação e valoração estão conexas com esse âmbito fisiológico. Em um terceiro momento, é preciso atentar para a pluralidade da *vontade de potência*, e não para uma compreensão que a pense como princípio, ser ou manifestação, uma vez que a *vontade de potência* em si, como um ente metafísico, não existe, é um equívoco. Ao invés disso, o mundo é *vontade de potência* quando é “o resultado da *somma* dinâmica do êxito de inumeráveis, sempre novos e móveis confrontos entre a *vontade de potência* singular, que se agregam através das ligações entre tensão agonística de um com o outro” (PIAZZESI, 2017, p. 215). A *vontade de potência* se expressa na pluralidade de forças conflitivas, que estão em relação e embate constantes para afirmar e expandir sua existência (MÜLLER-LAUTER, 1998, p. 32).

Vale lembrar que as ideias de Nietzsche estavam em estreita conexão com o pensamento fisiologista de seu tempo, em específico no que diz respeito à aplicação de conceitos como o de degeneração. Como Bourget, o filósofo alemão se refere à decadência enquanto um “fenômeno fisiológico de perda de potência” (PIAZZESI, 2017, p. 224), no qual acontece uma desagregação oriunda de um enfraquecimento mais geral em termos fisiológicos primeiramente, e que pode acometer indivíduos, povos inteiros ou uma civilização em termos mais amplos. Nesse sentido, o niilismo não seria a causa, mas a lógica da decadência e ajuda a compreender em que medida a *transvaloração dos valores* funciona como uma espécie de antídoto a esse

fenômeno. Contudo, a decadência possui uma ambiguidade em si porque pode cumprir a *transvaloração dos valores* em suas últimas consequências, e a partir dos fragmentos fazer surgir um novo contexto cultural que revitalize a situação encontrada. Em seu diagnóstico, paradoxalmente, Nietzsche é filho e superador desse cenário de *decadence*.

A partir do exposto, pensamos que há elementos intrigantes para refletirmos acerca do tensionamento entre a *vontade de potência* e sua configuração fisiológica, e a *grande política*, que surgiria a partir da *transvaloração dos valores* em uma contraposição à democracia arrebanhada e niveladora. Como já acentuamos, não está entre nossos objetivos resolver essa questão, senão indicar esse possível tensionamento e colaborar na reflexão das (im) possibilidades e aberturas políticas que se descortinam a partir da crítica nietzschiana à política, como um todo, e à democracia liberal em específico. Nesse contexto, é preciso atentarmos ao argumento de Piazzesi de que a *vontade de potência* sintetiza dois âmbitos diversos, o mecanicista e o valorativo (PIAZZESI, 2017, p. 219), isto é, aquele que diz respeito ao campo fisiológico, e aquele outro que se reporta ao aspecto da possibilidade, da contestação de estruturas já corroídas de um modelo existencial niilista. Em separado essas instâncias não se sustentam, ao passo que em relação agonística, de conflitualidade, são complementares e explicam o cerne da *vontade de potência*. Essa pode ser uma pista para compreendermos esse tensionamento que vislumbramos nos escritos nietzschianos.

3.3 A *POTÊNCIA-DO-NÃO, A FORMA-DE-VIDA* E A *POLÍTICA-QUE-VEM*

Em um tempo no qual a racionalidade *oikonomica e* os dispositivos de segurança são cada vez mais utilizados como tecnologias de governo no controle e condução da vida das populações, se aprofunda a necessidade de pensarmos modos de desativar esse tipo de programação ao qual estamos forçosa e sutilmente submetidos. Nesse sentido, o conjunto da obra filosófica de Giorgio Agamben é cada vez mais pertinente ao propor as categorias de *potência-do-não, forma-de-vida* e *política-que-vem*, que representam o desafio da construção de novas formas políticas a fim de questionar o cânone tradicional e, em específico, da representatividade democrática liberal ameaçada em um período de

aprofundamento da massificação e glorificação do poder, bem como da despolitização e da apatia dos eleitores.

A *política-que-vem* resultante dessa ruptura ocasionada pela *potência-do-não* (com a qual todos nós somos investidos) e da *forma-de-vida* que dá a si mesma sua regra, busca justamente evitar que a vida seja controlada e direcionada pelos dispositivos que o capitalismo não cessa de interpor. Surgem desse modo aberturas para um tipo diferenciado de política, que não seja solidificado nas categorias *auctoritas* e *potestas,* para além da democracia que permite a eclosão de totalitarismos dentro de sua operatividade. A *potência-do-não* que propõe em seus escritos e brota no início do projeto *Homo Sacer* em *O poder soberano e a vida nua. Homo Sacer I,* segue um fio reflexivo que abre arestas para uma *política-que-vem*, aquela que não se reduz à operosidade na qual o Ocidente insiste em circunscrever a vida, legitimando sua existência em função de sua "utilidade".

Dentro desse contexto, recuperamos inicialmente a obra de Hermann Melville, inspiradora para Agamben com o personagem Bartleby, figura crucial que norteia a obra *Bartleby*, na qual analisa o copista como aquele ser primeiro da filosofia que se aventura por um experimento de contingência absoluta. Aquele que pode ser e não ser, ao mesmo tempo, assim pode ser definida a grandeza de Bartleby, que se converte em modelar para a conexão que Agamben estabelece entre a potência do pensamento e sua herança aristotélica, que não se esgota na ação, pura e simplesmente. Na sequência deste item, apresentaremos a importância da *potência-do-não* para a concretização da *forma-de-vida* e da *política-que-vem*. Essa tríade opera em estreita conexão, porquanto ao sermos dotados desse tipo de potência aristotélica que Agamben reabilita em termos de filosofia política, podemos delinear a partir dela uma nova *forma-de-vida* e com isso engendrar uma *política-que-vem* a fim de dar direcionamentos outros à nossa existência na *oikos* e na *polis*.

"Acho melhor não", ou "I would prefer not to". Com essa frase concisa e aparentemente apática, Bartleby, o copista que preferia não copiar, passou a desconcertar seu contratante, um advogado cujo nome jamais aparece na obra *Bartleby, o escrivão. Uma história de Wall Street,* de Herman Melville**.** Certo dia, em resposta a um anúncio, surge o jovem silencioso, "levemente arrumado, lamentavelmente respeitável, extremamente desamparado! Era Bartleby" (MELLVILE, 2005, p. 7). Pensando ser o novato alguém que comporia um equilíbrio

no ambiente de trabalho, em contraposição aos outros dois escrivães, o advogado empregou Bartleby e a ele delegou diversas funções.

> No início Bartleby escrevia muito. Como se estivesse faminto, por ter algo para copiar, parecia se empanturrar com os meus documentos. Não havia pausa para digestão. Trabalhava dia e noite, copiando à luz natural e à luz de velas. Eu teria ficado empolgado com a sua dedicação, se ele trabalhasse com alegria. Mas escrevia em silêncio, com apatia, mecanicamente (MELLVILE, 2005, p. p. 8).

No terceiro dia de trabalho, ao ser chamado para receber uma tarefa a ser cumprida, Bartleby disse: “Acho melhor não” (MELLVILE, 2005, p. 9). A resposta deixou o homem da lei atônito, mas mesmo assim este repetiu o pedido. Pela terceira vez a solicitação foi feita e negada. Começava ali uma situação peculiar, com a qual o contratante não estava preparado para lidar e não imaginava os rumos que tomaria. Trata-se do “turning-point” da trama, conforme escreve Modesto Carone, no posfácio *Bartleby, o escrivão fantasma* (MELLVILE, 2005, p. 44). A todos os pedidos, daquele dia em diante, Bartleby respondia “acho melhor não”, e não os cumpria, em uma mistura de rebeldia com mansidão. Passou mesmo a não ir mais embora do escritório, dormindo escondido, no chão, atrás de um biombo. E a tudo ele seguia recusando-se a fazer de modo absoluto:

> Além disso, o referido Bartleby não deveria nunca ser encarregado de nenhuma tarefa, por mais simples que fosse; e mesmo se lhe pedisse para se encarregar de alguma coisa, ele sempre acharia melhor não, em outras palavras, ele se recusaria categoricamente (MELLVILE, 2005, p. 14).

Certo dia, o advogado aparece no escritório e encontra Bartleby dormindo num canto. Exasperou-se, porém sua extraordinária mansidão o desarmou e o acovardou (MELLVILE, 2005, p. 16). Se morar no escritório por si só já poderia ser considerado um problema, Bartleby “achava melhor” não ir embora. Com o passar dos dias, o advogado decidiu despedir Bartleby, pois além da situação da inação em que o escrivão havia se colocado, não se sabia nada a seu respeito: o rapaz achava melhor não revelar qualquer coisa que fosse acerca de sua vida. E no escritório os outros copistas já repetiam o mesmo argumento; o próprio homem da lei, inclusive, usava-o para declinar algo. A resistência mansa de Bartleby parecia ter deitado raízes pelo chão do escritório. Por fim, decidido a mandar Bartleby embora, o advogado deu-se conta de que o escrivão exercia sobre ele um “triunfo macabro” (MELLVILE, 2005, p. 25). Suas tentativas de demitir o empregado eram infrutíferas,

pois Bartleby continuava vivendo no local de trabalho e recusava-se a cumprir qualquer tarefa que fosse. Como nada surtia efeito, o homem da lei resolveu deixar Bartleby, e ir-se embora do endereço de Wall Street.

Ocorre que Bartleby continuou alojado naquele prédio, e não tardou a procurarem o advogado para pedir-lhe satisfações acerca da estranha figura que se recusava a sair de lá. Inquirido, o escrivão recusou-se novamente a aceitar qualquer ajuda, emprego ou a sair de onde estava. Por fim, Bartleby foi preso, e lá recusava-se inclusive a comer. Morreu de inanição: "Bartleby vai morrer de fome junto aos muros da prisão: da Wall Street até Tombs é só um passo e o enclausuramento de um *homem livre* como o escrivão é benéfico à força vital do advogado" (MELLVILE, 2005, p. 46). Com sua máxima repetida incessantemente, Bartleby é aquele ser contingente da filosofia primeira, que ao mesmo tempo pode ser e não ser. "O experimento, em que Bartleby se arrisca, é um experimento *de contingência absoluta*" (AGAMBEN, 2015b, p. 38). O filósofo verifica, ainda, a "íntima correspondência entre cópia e eterno retorno" (AGAMBEN, 2015b, p. 48), reportando-se à descoberta de Benjamin, quando este autor

> comparou este último à *Strafe des Nachsitzens*, isto é, à punição que o mestre inflige aos alunos negligentes que consiste em copiar inúmeras vezes o mesmo texto. ("O eterno retorno é a cópia projetada no cosmos. A humanidade deve copiar o seu texto numa interminável repetição"). A infinita repetição do que foi abandona por completo a potência de não ser. No seu obstinado copiar, como no contingente de Aristóteles, 'nada há de potente não ser'. A *vontade de potência* é, na verdade, vontade de vontade, ato eternamente repetido, e apenas desse modo potenciado. Por isso o escrevente deve parar de copiar, "renunciar à cópia" (AGAMBEN, 2015b, p. 48).

Agamben alerta para o fato de que Bartleby é um *law-copist,* isto é, um escriba em sentido evangélico, "e o seu renunciar à cópia é também um renunciar à Lei, um liberar-se da 'antiguidade' da letra" (AGAMBEN, 2015b, p. 51). Críticos teriam visto em Bartleby, assim como em Josef K., de Kafka, e no Príncipe Michkin, de Dostoiévski, da obra *O Idiota,* uma metáfora para Jesus Cristo, "aquele que vem abolir a velha Lei e inaugurar um novo mandato" (AGAMBEN, 2015b, p. 51). A diferença é que, caso Bartleby fosse um novo Messias, adverte Agamben, "ele não vem, como Jesus, para redimir o que foi, mas para salvar o que não foi" (AGAMBEN, 2015b, p. 51). Em *A potência do pensamento*, Agamben escreve que Aristóteles opõe e também liga a potência (*dynamis*), a possibilidade, e o ato (*energeia*), "e

essa oposição, que atravessa tanto sua metafísica como sua física, foi transmitida por ele como herança, primeiro à filosofia e depois à ciência medieval e moderna"[357]. Além disso, a essa potência se deve relacionar sempre o conceito fundamental de impotência (*adynamia*), ou seja, "que todo poder fazer seja também desde sempre um poder não fazer" (AGAMBEN, 2014c, p. 71).

A "arqueologia da subjetividade" à qual se refere Aristóteles está contida em sua doutrina da potência, "é o modo como o problema do sujeito se anuncia a um pensamento que não tem ainda esta noção"[358]. Essa ausência, essa falta que se apresenta no sujeito é uma privação, uma *steresis,* algo que atesta a presença do que falta ao ato. Ter uma potência, ter uma faculdade, significa ter uma privação. Por isso, a sensação não se sente a si mesma, como o combustível não queima por si. A potência é, portanto, a *hexis* de uma *steresis"*[359]. Contudo, acostumado com a grandiosidade da palavra potência, o Ocidente parece não se dar conta justamente da carga filosófica que a impotência (*adynamia)* carrega em si com uma pregnância de possibilidades. Aristóteles alerta que a grandeza, mas igualmente a miséria da potência humana, "é que ela é, também e sobretudo, potência de não passar ao ato, potência para as trevas"[360]. O homem está "entregue e abandonado"[361] à potência, podendo ou não agir, e isso em ambos os casos não constitui e nem esgota o ato da potência em si próprio: "A passagem ao ato não anula nem esgota a potência, mas esta se conserva no ato como tal e, particularmente, em sua forma eminente de potência de não (ser ou fazer)"[362].

A *adynamia,* "impotência", não significa que haja uma ausência de toda potência, mas é sempre uma relação imbricada com potência de ser e não ser, potência de fazer e de não fazer (PP, 2005a, p. 280; PP, 2015a, p. 249). "É essa relação que constitui, para Aristóteles, a essência da potência. O vivente, que existe no modo da potência, pode sua própria impotência, e só desse modo possui sua

---

[357] "Il concetto di potenza ha, nella filosofia occidentale, una lunga storia e, almeno a partire da Aristotele, occupa in essa un posto centrale. Aristotele oppone — e, insieme, lega — la potenza (*dynamis*) all'atto (*energeia*) e questa opposizione, che traversa tanto la sua metafisica che la sua fisica, è stata da lui trasmessa in eredità prima alla filosofia e poi alla scienza medievale e moderna" (PP, 2005a, p. 273; PP, 2015a, p. 243).

[358] "In questo senso, la dottrina aristotelica della potenza contiene un'archeologia della soggettività, è il modo in cui il problema del soggetto si annuncia a un pensiero che non ha ancora questa nozione" (PP, 2005a, p. 275; PP, 2015a, p. 245).

[359] "La potenza è, pertanto, la *hexis* di uma *steresis:* 'A volte', Si legge in *Metaph.,* 1019 b 5-8, 'il potente è tale perché ha qualcosa, a volte perché ne manca. Se la privazione è in qualche modo una *hexis, il* potente è tale, o perché ha una certa *hexis, o* perché ha la *steresis* di essa'" (PP, 2005a, p. 276; PP, 2015a, p. 245).

[360] "La grandezza — ma anche la miseria — della potenza umana è che essa è, anche e innanzitutto, potenza di non passare all'atto, potenza per la tenebra" (PP, 2005a, p. 280; PP, 2015a, p. 249).

[361] "L'uomo è il signore della privazione, perché più di ogni altro vivente egli è, nel suo essere, assegnato alla potenza. Ma ciò significa che egli è, anche, consegnato e abbandonato ad essa, nel senso che ogni suo poter agire è costitutivamente un poter non-agire, ogni suo conoscere un poter non-conoscere" (PP, 2005a, p. 280; PP, 2015a, p. 249).

[362] "Il passaggio all'atto non annulla né esaurisce la potenza, ma questa si conserva nell'atto come tale e, segnatamente, nella sua forma eminente di potenza di non (essere o fare)" (PP, 2005a, p. 285; PP, 2015a, p. 253).

potência”[363]. No Livro IX da Metafísica, “potência e ato vão além da esfera dos termos que somente se referem ao movimento” (ARISTÓTELES, 2012, p. 229-1046a1). Há uma tendência geral do Estagirita a partir deste ponto, escreve o tradutor em nota de rodapé, em conceituar a dualidade *entelekheia* (realização/realidade consumada) por *energeia* (ato). Assim, a potência, em Aristóteles, pode ter inúmeros outros sentidos. Um deles, descreve, “é um estado positivo de impassividade com respeito à mudança para a deterioração ou destruição por uma outra coisa, ou por si mesmo *enquanto* alguma outra coisa, isto é, por um princípio de transformação” (ARISTÓTELES, 2012, p. 230). Esse é um dos sentidos primários da potência.

Aristóteles considera absurda a teoria dos megáricos, para quem aquele que é capaz de construir e não o está fazendo, é, verdadeiramente, incapaz (ARISTÓTELES, 2012, p. 232). Esta seria uma teoria que separa potência e ato. O Estagirita argumenta que “portanto, é possível que uma coisa possa ser capaz de *ser,* e, ainda assim, *não ser,* e capaz de *não ser* e, ainda assim, *ser*” (ARISTÓTELES, 2012, p. 233). Ele assinala, ainda, para o fato de que “a palavra *ato,* implicando em realização (realidade consumada), foi estendida dos movimentos, ao que diz respeito propriamente, para outras coisas” (ARISTÓTELES, 2012, p. 233). Assim as pessoas não atribuem movimento àquilo que não possui substância:

> A razão disso é que embora estas coisas não existam em ato existiriam em ato se fossem movidas; de fato, algumas coisas não existentes existem em potência, ainda que não existam, porque não existem como realidade consumada (ARISTÓTELES, 2012, p. 233).

Tal contribuição “é decisiva da teoria da potência que Aristóteles desenvolve no Livro IX da Metafísica” (AGAMBEN, 2014c, p. 71). Portanto, o ser humano é o único ser que pode sua impotência: tanto tem condições de realizar determinado ato, quanto pode decidir não fazê-lo. Ao passo que a ave só pode voar e construir seu ninho de certo modo, e enquanto a serpente pode rastejar e se mover somente da forma como se move, e os demais seres possam apenas realizar aquilo que possuem como potência específica, “o homem é o animal que pode a sua própria

[363] “È questa relazione che costituisce, per Aristotele, l'essenza della potenza. Il vivente, che esiste nel modo della potenza, può la propria impotenza, e solo in questo modo possiede la propria potenza. Egli può essere e fare, perché si tiene in relazione col proprio non-essere e non-fare. Nella potenza, la sensazione è costitutivamente anestesia, il pensiero non-pensiero, l'opera inoperosità” (PP, 2005a, p. 281; PP, 2015a, p. 249).

impotência" (AGAMBEN, 2014c, p. 72). Isto quer dizer que mesmo sabendo construir uma casa, projetar um motor de um carro ou eleger um candidato fascista para ocupar um cargo democrático, o ser humano pode não fazer nada disso. Sua potência dá-lhe capacidade de não construir a casa, desistir de confeccionar o motor e repensar acerca de seu candidato. Essa janela de potência aristotélica serve de base ao conceito criado por Agamben, a *potência-do-não*, que oferece ao sujeito a capacidade de traçar rotas de fuga, linhas de ruptura que desafiem a pré-concepção ou a condução e manipulação de opiniões através de um sistema político como o democrático atual, aferrado à glória e à aclamação como dispositivos de legitimação. Tal sistema político tem no consentimento através de pesquisas de opinião pública e controle da mídia de massas o grande trunfo para manter-se preponderante e inquestionável, mesmo que opere sob um véu autoritário sob o qual não nos é agradável vislumbrar.

Em inúmeras ocasiões Agamben examina a *potência-do-não* em seus escritos. Assim, em *Bartleby*, é conferida centralidade ao escrevente que "prefere não" ou "acha melhor não" escrever e copiar. "O escriba que não escreve, do qual Bartleby é a última e extrema figura, é a potência perfeita, que apenas um nada separa agora do ato de criação" (AGAMBEN, 2015b, p. 18). Ao negar-se a realizar inúmeras tarefas, Bartleby personifica a *potência-do-não*, o "preferir não" fazer algo, a absoluta potência, uma vez que pode escrever, mas pode querer não realizá-lo. Nessa lógica, Agamben adverte que "uma experiência da potência como tal é possível apenas se a potência for sempre também potência de não (fazer ou pensar algo), se a tabuleta para escrever pode não ser escrita" (AGAMBEN, 2015b, p. 21). Em *Bartleby*, Agamben rememora que

> decisiva não é tanto a imagem do escriba da natureza (que já se encontra em Ático), quanto o fato de que o *nous*, o pensamento ou a mente, seja comparado a um tinteiro em que o filósofo molha a própria pena. A tinta, a gota de trevas com a qual o pensamento escreve, é o próprio pensamento (AGAMBEN, 2015b, p. 12).

No terceiro livro (430a), Aristóteles "compara o intelecto, ou o pensamento em potência, a uma tabuleta para escrever sobre a qual nada está escrito ainda" (AGAMBEN, 2015b, p. 12). Escrever em papiro era uma das formas tradicionais de se perpetuar ideias na Grécia do século IV antes de Cristo, além de usar uma fina

camada de cera sobre uma tabuleta e nela gravar as letras. Recorrendo a essa imagem, Aristóteles tenta contornar a ideia de uma

> pura potência do pensamento e de como seja concebível a sua passagem ao ato. Pois, se o pensamento já tivesse em si alguma forma determinada, já fosse sempre alguma coisa (como é uma coisa a tabuleta para escrever), ele necessariamente se manifestaria no objeto inteligível e impediria, assim, sua intelecção. Por isso, Aristóteles tem o cuidado de especificar que o *nous* 'não tem outra natureza senão a de ser em potência e, antes de pensar, não é em ato absolutamente nada (AGAMBEN, 2015b, p. 14).

Assim, argumenta Agamben, a mente não é uma coisa, mas "um ser de pura potência" (AGAMBEN, 2015b, p. 14), tabuleta na qual se pode escrever, criar em pura potência. Contudo, na filosofia do Estagirita, toda potência de ser ou fazer algo é, também, "potência de não ser ou de não fazer, uma vez que, de outro modo, a potência passaria desde sempre ao ato e com este se confundiria" (AGAMBEN, 2015b, p. 14). Agamben cita explicitamente que essa "potência-de-não" se configura no "segredo cardeal da doutrina aristotélica de potência, que faz de toda potência, por si mesma, uma impotência" (AGAMBEN, 2015b, p. 14). Cita, assim, o arquiteto que pode, ou não, construir uma casa, e o tocador de cítara, que pode, ou não, tocar o instrumento: "(...) assim o pensamento existe como uma potência de pensar *e* de não pensar, como uma tabuleta encerada sobre a qual nada ainda está escrito (o intelecto possível dos filósofos medievais)" (AGAMBEN, 2015b, p. 14). Importa ainda citar que o escriba é a figura antitética dos teólogos sunitas, os *motecallemim* do Islã. Para estes, "quando o homem quer algo e o faz, isso significa que primeiro foi criada para ele a vontade, depois a faculdade de agir e, por último, a própria ação" (AGAMBEN, 2015b, p. 19). O que tais teólogos querem, objeta Agamben, é "quebrar para sempre a tabuleta de escrever de Aristóteles, apagar do mundo qualquer experiência da possibilidade" (AGAMBEN, 2015b, p. 19). Contudo, o exemplo de Ghazali, que em suas andanças pela madrassa de Bagdá sustenta a posição dos asharitas, ele se defronta com a imagem do escriba (AGAMBEN, 2015b, p. 19), aquele que pode não escrever sobre a tabuleta. Os falasifa, ao contrário dos asharitas, permanecem fiéis ao legado aristotélico e reivindicam a potência, "a construção de uma experiência do possível enquanto tal. Não o pensamento, mas a potência de pensar; não a escritura, mas a cândida folha é o que a filosofia não quer de nenhuma maneira esquecer" (AGAMBEN, 2015b, p. 20). Segundo Agamben, é somente ao descer ao Tártaro e "fazer a experiência da nossa própria impotência,

que tornamo-nos capazes de criar, tornamo-nos poetas" (AGAMBEN, 2015b, p. 26). O grande desafio se concentra em aniquilar esse nada, rompê-lo e assim construir alguma coisa a partir dele. Romper a inação, ou mesmo poder não rompê-la – essa é a grande potência que detemos enquanto seres humanos. Assim, Bartleby

> é a figura extrema do nada do qual procede toda criação e, ao mesmo tempo, a mais implacável reivindicação desse nada como pura e absoluta potência. O escrevente que tornou-se a tabuleta de escrever, não é, a partir de agora, nada mais do que a sua folha em branco (AGAMBEN, 2015b, p. 26).

A redução da potência aos termos da vontade e da necessidade é outro tópico importante sobre o qual Agamben se debruça. A tradição nos diz o que *devemos*, e não o que *podemos,* e isso em última instância é um problema moral. Como pontua Agamben, "crer que a vontade tenha poder sobre a potência, que a passagem ao ato seja o resultado de uma decisão que põe fim à ambiguidade da potência – essa é, precisamente, a perpétua ilusão da moral" (AGAMBEN, 2015b, p. 27). O fato é que Bartleby coloca em xeque a supremacia da vontade sobre a potência: "Se Deus (ao menos *de potentia ordinata)* pode verdadeiramente apenas aquilo que quer, Bartleby pode apenas sem querer, pode somente *de potentia absoluta"* (AGAMBEN, 2015b, p. 28). Como reflete Agamben, não se trata de não querer copiar, ou não querer ir embora do escritório transformado em residência provisória: Bartleby *prefere* não fazê-lo. Na verdade, o escrivão não aceita, nem recusa; avança, mas se retira nesse avançar (AGAMBEN, 2015b, p. 29). Para Deleuze, essa postura abre uma "zona de indiscernibilidade entre o sim e o não, o preferível e o não preferido. Mas também, na perspectiva que aqui nos interessa, entre a potência de ser (ou e fazer) e a potência de não ser (ou de não fazer)" (AGAMBEN, 2015b, p. 29). Agamben irá analisar a experiência de Bartleby como uma das mais extremas a que alguém possa se submeter. Fazendo menção a Nietzsche, o filósofo italiano diz que "ater-se ao nada, ao não-ser, é por certo difícil, mas é a experiência própria daquele hóspede ingrato, o niilismo, com o qual, já há algum tempo, nos familiarizamos" (AGAMBEN, 2015b, p. 35). Bartleby é aquele que tem a coragem de olhar a Górgona nos olhos, fitar o abismo e receber de volta seu olhar devorador.

No ensaio *O que é o ato de criação?*[364] Agamben retoma Deleuze e sua definição no *Abecedário* acerca do ato de criação como um ato de resistência, seja à morte ou ao paradigma da informação, "por meio do qual o poder é exercido naquelas que o filósofo chama de 'sociedades de controle', para distingui-las das sociedades de disciplina analisadas por Foucault" (AGAMBEN, 2018, p. 59), e não mais somente como uma oposição. O elemento verdadeiramente filosófico de uma obra, adverte Agamben, é aquele não dito e expressado, sua capacidade a ser desenvolvida, potência de vida aprisionada que pode ser libertada através da arte. O ato de criação libera uma potência que é inerente ao ato, como o é o ato de resistência: "Só assim a relação entre resistência e criação e entre criação e potência se tornam compreensíveis" (AGAMBEN, 2018, p. 62). O verdadeiro artista inspirado é justamente aquele que não possui obra, que treme sua mão, fazendo transbordar as ideias: "a grande poesia não diz apenas aquilo que diz, mas também o fato de que está dizendo, a potência e a impotência de dizê-lo" (AGAMBEN, 2018, 73). Nesse sentido o poeta mergulha no redemoinho do ser com a resistência que "consiste em desativar o significado convencional do nome, abrindo dentro do turbilhão a possibilidade de um novo uso" (AGAMBEN, 2018, p. 16), uma profanação e um ato de criação e inoperosidade, concomitantemente, porquanto em si resume a tensão potência-ato, de uma potência que *dança* no ato, autêntica obra (AGAMBEN, 2018, p. 122). Uma vida e uma obra que se confundem e se fundem, indiscerníveis, sem resíduos, são a concretização da *forma-de-vida* poética, quando se pode contemplar a própria potência de fazer e não fazer, quando o viver "se desdobra numa *forma-de-vida* cujo sinal gráfico evidencia o fluxo contínuo contido nessa expressão e a relação de potência a ela inerente" (AGAMBEN, 2018, p. 23). A obra de arte contém em si uma potência capaz de modificar tanto seu criador quanto seus destinatários: "*éthos* transformado poeticamente, prática social e produção estão na base desse projeto ético e político" (AGAMBEN, 2018, p. 23), ricos em aberturas para o inaudito e possibilidades de novos usos.

Desse modo, mais uma vez, Agamben retoma o pensamento aristotélico, mencionando não a potência de tipo genérico, mas aquela da *hexis,* que pode tanto ser colocada em ato, quanto ser suspensa e mantida intacta (AGAMBEN, 2018, p.

[364] O referido ensaio é originário de uma conferência realizada por Agamben na Academia de Arquitetura de Mendrisio, na Suíça, em novembro de 2012, publicada primeiramente em *Creazione e anarchia* e posteriormente inserida em *O fogo e o relato*. As ideias aqui analisadas foram publicadas com algumas modificações na Universia Rivista di Ricensioni di Filosofia da Università degli Studi di Padova – UNIPD como exigência para a concretização da cotutela e dupla titulação no doutorado em Filosofia Política que cursamos por um semestre naquela instituição.

63). A aporia aristotélica consiste em que a potência se define por seu não-exercício (AGAMBEN, 2018, p. 64), e por isso cada potência é, também, impotência do mesmo em relação a si próprio. Neste caso a impotência (*adynamia*) é *potência-de-não*, e não ausência de potência, mas inoperosidade repleta de potencial criativo. Agamben propõe que em cada ato de criação resiste algo não expressado: a potência é ambígua, pois contém em si a capacidade de passar ao ato, mas uma resistência que se mantém e que não se exaure na passagem da potência ao ato (AGAMBEN, 2018, p. 66). O termo "inoperosidade" surge com força nas reflexões sobre o ato de criação, e Agamben evoca "uma poética – ou uma política – da inoperosidade" (AGAMBEN, 2018, p. 76). Retornando à *Etica Nicomachea,* elucida que *ergon* define a *energeia,* ou seja, aquela atividade do ser-em-ato que é própria e referente ao homem (AGAMBEN, 2018, p. 76). Em Aristóteles, o ser não possui um *argos,* uma vocação que o define, o que Agamben aceita ao examinar as ideias de Kazimir Malevic em *L'inoperosità come verità effettiva dell'uomo.* A inoperosidade é uma potência de tipo especial, um ato de criação (AGAMBEN, 2018, p. 79), quando se contempla a própria potência de agir. As categorias contemplação e inoperosidade são

> os operadores metafísicos da antropogênese: liberando o homem vivente de qualquer destino biológico ou social e de qualquer tarefa predeterminada, elas o tornam disponível para aquela particular ausência de obra que estamos habituados a chamar de "política" e "arte" (AGAMBEN, 2018, p. 80).

A partir dessa reflexão, nos interessa o debate que se abre acerca de alternativas à administração e governo da vida humana através da racionalidade *oikonomica*, em busca de rupturas à hegemonia da economia sobre uma política niilista, reativa e apequenada, como Nietzsche já constatava no final do século XIX referindo-se à democracia liberal, que considerava a transposição política do cristianismo paulino e um nivelamento rasteiro no campo da *polis*. Desativar esses dispositivos que esvaziam a *polis* com um discurso oriundo da *oikos* é o grande desafio que se descortina em nosso tempo. Tal é o desafio da *política-que-vem*, cuja *potência-do-não* que a constitui abre a possibilidade da inoperosidade, de desativar as programações de um tipo de racionalidade que tem na utilidade e na efetualidade suas maiores justificativas. Percebemos que se descortina a importância de empreendermos uma profunda crítica ao conceito de cultura e refletirmos acerca da

categoria da *potência-do-não* e da *profanação* na política, especificamente na democracia liberal, tendo no horizonte as raízes da articulação entre soberania e governo como constitutivas da maquinaria biopolítica da Modernidade, reconhecendo a genealogia da noção moderna de governo, que remonta à teologia.

Preferir não, pairando nessa zona de indiscernibilidade tão cara a Agamben ao longo de seus escritos, pode nos colocar não somente à frente do abismo sobre o qual Nietzsche nos advertiu do olhar aterrador que nos seria devolvido. Pode, isso sim, abrir com toda sua força a *potência-do-não* e nos livrar da "maldição" de continuarmos eternamente copiando e repetindo modelos e categorias políticas obsoletas que não respondem mais aos dilemas do nosso tempo.

> É sobre essa outra e mais obscura face da potência que hoje prefere agir o poder que se define ironicamente "democrático". Este separa os homens não apenas e não tanto daquilo que podem fazer, mas, em primeiro lugar, e principalmente, daquilo que não podem fazer (AGAMBEN, 2014c, p. 72).

Separarmo-nos de nossa própria impotência, nos "estranhando" dela, provoca Agamben, é aquilo que nos torna mais pobres e ainda menos livres. "Aquele que é separado do que pode fazer pode, porém, resistir ainda, pode ainda não fazer. Aquele que é separado da sua impotência perde ao contrário, principalmente, a capacidade de resistir" (AGAMBEN, 2014c, p. 73). E resistir, escrevendo novas linhas de fuga, ruptura e insurgência parece ser a grande tarefa à qual a nossa e as futuras gerações estão mais do que nunca implicadas. Agamben não apresenta soluções ou proposições a serem seguidas, senão que formula uma crítica e diagnóstico contundentes aos modelos político e econômico vigentes. Por outro lado, esse pensador propõe categorias como a *profanação*, a criação de *formas-de-vida* e a *política-que-vem*, que podem se configurar como possíveis alternativas de ruptura à vida capturada pelos mais diversos dispositivos num tempo marcado pela sensação de liberdade, confundida, em grande medida, com uma inclusão que é dada através do crédito, consumo e endividamento (RUIZ, 2016), ou mesmo do empoderamento e entificação do mercado neoliberal.

Dentro do contexto da discussão entre a *potência-do-não* e a *política-que-vem*, é fundamental compreendermos o conceito de *forma-de-vida*[365]. É preciso

[365] As ideias aqui apresentadas acerca da *forma-de-vida* em relação com a política-que-vem tendo em vista o surgimento do monacato cristão foram publicadas na Revista Controvérsia. São Leopoldo: Unisinos, v. 10, n. 1, 2014, e representam um dos primeiros esforços de publicação da pesquisa de doutorado que aqui desenvolvemos.

refletir como essa *forma-de-vida* resulta em uma vida que dá a si mesma a sua regra e ocasiona o surgimento de formas outras de política, nomeadamente, uma *política-que-vem*, dissonante da coação dos dispositivos de controle governamental, promovendo rupturas, resistências e linhas de fuga à gestão biopolítica e bioeconômica da vida humana. Para isso, resgatamos em específico a experiência do monacato cristão em seu surgimento e a Ordem dos Franciscanos Menores em relação à *forma-de-vida* que buscou através de sua opção acerca da propriedade, temática central de *Altíssima pobreza*. Como esclarece Ruiz (2015d, p. 11), os conceitos de resistência e fuga são centrais na pesquisa de Agamben, e se constituem em algo bem maior do que simples metáforas. A fuga será um princípio motivador das *formas-de-vida*, enquanto a resistência assume o papel de uma prática de si recursiva desses modos de viver. Essa era a lógica por trás da forma de vida eremítica e depois cenobítica, nos primeiros séculos da cristandade, e hoje na filosofia crítica dos dispositivos de poder aos quais estamos submetidos. O sujeito contemporâneo é levado a agir por dispositivos de controle governamental. Tal é o modelo do governo dos outros, já analisado por Michel Foucault. A partir do pensamento de Agamben e seu diagnóstico acerca da política ocidental, como se pode concretizar uma alternativa a esse governo? Um dos modos é refletir como os sujeitos conseguem pensar a sua própria *forma-de-vida* – prática ética em que o sujeito constrói sua liberdade e sua prática e cuidado de si. Agamben também pensa a ética como forma de constituição da liberdade contemporânea, e isso se dá através do rompimento com as estruturas biopolíticas, pelo desenvolvimento da *forma-de-vida* e da *profanação*, resultando na *política-que-vem*.

> O fato do qual deve partir todo discurso sobre a ética é que o homem não é nem há de ser ou realizar nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico. Somente por isso algo como uma ética pode existir: pois é claro que se o homem fosse ou tivesse que ser esta ou aquela substância, este ou aquele destino, não haveria nenhuma experiência ética possível – haveria apenas tarefas a realizar. (AGAMBEN, 2013a, p. 45).

Mas como poderemos pensar práticas de constituição de liberdade para resistir aos dispositivos de controle social? Uma ética do comum é o que parece se delinear dos escritos de Agamben, brotada exatamente da potência de ruptura e inoperosidade que são inerentes ao ser humano. Esse horizonte ético agambeniano propõe reflexões extremamente oportunas como a *forma-de-vida* enquanto

insurgência na imanência, que se concretiza como potência de ser e não ser no contexto de uma biopolítica e de uma soberania que separam a vida de suas formas, reduzida à mera vida, vida nua incapaz de interpor resistência. No sentido inverso transita o projeto de Agamben de pensar para além da submissão ao poder soberano, através de uma experiência que una linguagem, potência e pensamento em sua coincidência, mas sem a existência de uma teleologia constitutiva e fundante. Para isso, Agamben recorre a experiências de vida que representam uma rachadura no pensamento ocidental.

A partir de uma arqueogenealogia do monacato cristão em sua relação com a norma como uma *forma-de-vida* na qual o sujeito cria sua norma de vida sem submeter-se a um regramento exógeno, Agamben reflete acerca de uma *forma-de-vida* que dá a si mesma sua norma de viver, sua diretriz. Esse deslocamento de perspectiva em muito se afasta da vida que se vincula somente a obedecer e repetir regras dadas pela positividade do direito e pelo utilitarismo econômico, imperativos de uma sociedade produtivista e efetualista. Essa prática ética de criar uma *forma-de-vida* constitui um estilo de existência que oferece possibilidade de resistência aos dispositivos de dominação e enuncia novas formas e perspectivas para a política, em última instância. Nesse aspecto, a *política-que-vem* surge a partir da *profanação* de uma política capturada por forças econômicas e jurídicas, enfraquecida e amealhada por interesses outros do que aqueles que formam a *polis* originariamente em sua matriz grega. A invasão da égide da *oikos* na esfera da *polis*, e vice-versa, traz consigo a explicação da deriva democrática e do motivo pelo qual a política se esvaziou de sentido em nosso tempo, refém de negociatas e de interesses particulares que subjugam a política a ditames econômicos, cuja lógica administrativa e gerencial é seu grande lastro, e que munida do artefato do medo busca o convencimento da população para o uso de tecnologias de segurança de caráter persecutório. Ao desenvolver os dispositivos da exceção e da governamentalidade, a biopolítica moderna articula uma maquinaria que administra a vida enquanto recurso útil. Quando essa vida reage, "se insurge contra a gestão e não pode ser controlada administrativamente, sofre a ameaça da exceção convertendo-a em *homo sacer*" (RUIZ, 2015, p. 11).

Em nossos dias, para ser considerada boa, uma gestão deve capturar as mais ínfimas dimensões da vida humana, sempre tendo a lógica da utilidade e da segurança como fundamentos últimos. É preciso que tudo seja perpassado pelo

critério utilitário, pois as coisas, as atividades e até as pessoas devem servir para algo concreto; é preciso experimentar uma *sensação de segurança,* e assim proliferam os condomínios fechados, o monitoramento por câmeras nos mais diversos locais, os controles cada vez mais severos para o deslocamento de pessoas consideradas suspeitas. Aquilo que não resulta em algo útil é visto como desnecessário e redundante; aqueles que agem de modo duvidoso alimentam a espiral do medo e legitimam o crescimento exponencial da indústria de serviços que visa garantir a segurança dos cidadãos de bem. "O modelo biopolítico pretende produzir uma imanência absoluta da vida na racionalidade utilitária capturando todas as formas de vida e qualquer habilidade vital na lógica mercantil, produtiva, lucrativa, entre outras" (RUIZ, 2015d, p. 11). Frente à *vida nua* e aos dispositivos biopolíticos de normalidade aos quais estamos submetidos, profanar é o ato político supremo. É a *potência-do-não* que se apresenta em uma política que não seja mais aquela oficialesca e abalizada pelo direito e pela economia como seus garantidores de efetividade. Em uma tradição que retoma a filosofia em relação com a *forma-de-vida*, Agamben trilha caminho contíguo ao de Michel Foucault e Pierre Hadot, recuperando essa vinculação que foi sendo deixada de lado, sobretudo na Modernidade. Contudo, Agamben percorre caminho diverso desses dois autores ao realizar uma arqueogenealogia do monacato cristão em sua relação com a norma como uma *forma-de-vida* na qual o sujeito deve criar sua norma de vida sem sujeitar-se a uma norma pré-estabelecida. Como fuga e resistência a esse controle social impiedoso, torna-se imprescindível que o sujeito inaugure uma *forma-de-vida* que seja sua própria regra de viver, reagindo à submissão da *bios* à *zoé*, desativando os dispositivos que não cessam de produzir vida nua. 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 e o horizonte de uma *comunidade-que-vem* funcione como alternativa ao pesado jugo dos dispositivos biopolíticos de controle aos quais estamos submetidos objetiva ou subjetivamente. Tal reflexão oferece possibilidades de se pensar uma *política-que-vem*. A partícula "que vem" não é senão uma brecha nesse cenário catastrófico mapeado por Agamben na Modernidade ocidental. Um "que vem" que pode ser um "agora", expresso por uma inconformidade e rompimento com o sistema por meio de uma vida que cria a sua própria norma.

> O pensamento é *forma-de-vida*, vida insegregável da sua forma, e em qualquer lugar em que se mostre a intimidade dessa vida inseparável, na materialidade dos processos corpóreos e dos modos de vida habituais não menos do que na teoria, ali e somente ali há pensamento. E é esse pensamento, essa *forma-de-vida* que, abandonando a vida nua ao 'homem' e ao 'cidadão', que a vestem provisoriamente e a representam com os seus 'direitos', deve tornar-se o conceito-guia e o centro unitário da política que vem (AGAMBEN, 2015d, p. 20-21).

Assim, Agamben repensa a situação política do Ocidente voltando os olhos para as origens do monacato cristão e sua experiência dos cenóbios e a vida em comum, cujo maior objetivo era viver fora do direito e da propriedade, criando uma vida que desse a si própria seu direcionamento, resistindo à tentativa institucionalizante de capturar a vida cristã pelo Império Romano, naquele caso. Para isso, estudar a relação entre regra e vida é central em *Altíssima pobreza*, onde realiza uma arqueogenealogia do monacato cristão:

> Objeto desta investigação é a tentativa – averiguada no caso exemplar do monasticismo – de construir uma *forma-de-vida*, ou seja, uma vida que se vincule tão estreitamente a sua forma a ponto de ser inseparável dela. É nessa perspectiva que a investigação se confronta sobretudo com o problema da relação entre regra e vida, que define o dispositivo pelo qual os monges tentaram realizar seu ideal de uma forma de vida comum[366].

Segundo o filósofo, a grande tentação que assombrou os monges não foi a de figuras seminuas ou monstros informes, mas antes "a vontade de construir a própria vida como uma liturgia integral e incessante"[367]. Desse modo, como pensar uma *forma-de-vida* para além do direito e um uso dos corpos e das coisas que não termine em apropriação é o legado mais importante que o franciscanismo deixa à posteridade (AP, 2011a, p. 9; AP, 2014a, p. 11). "Ou seja, pensar a vida como aquilo de que nunca se dá propriedade, mas apenas um uso comum"[368]. Essa, aliás, foi a querela central entre a Ordem dos Frades Menores e o papado de João XXII, que condenou a posição dos frades em relação à propriedade. Compreender a propriedade como hegemônica sobre o uso no século XIII foi preponderante para que o capitalismo se tornasse o modelo econômico vigente, e o liberalismo, mais

---

[366] "Oggetto di questa ricerca è il tentativo – indagato nel caso esemplare el monachesimo – di costruire una forma-di-vita, cioè una vita che si lega cosi strettamente alla sua forma, da risultarne inseparabile. E in questa prospettiva che la ricerca si confronta innanzitutto col problema del rapporto fra regola e vita, che definisce il dispositivo attraverso il quale i monaci provarono a realizzare il loro ideale di una forma di vita comune" (AP, 2011a, p. 7; AP, 2014a, p. 9).

[367] "La grande tentazione dei monaci non è stata quella che la pittura del Quattrocento ha fi ssato nelle seminude figure femminili e nei mostri informi che assillano Antonio nel suo eremitaggio, ma la volonta di costruire la loro vita come una liturgia integrale e incessante" (AP, 2011a, p. 8; AP, 2014a, p. 10).

[368] "(...) come pensare una forma-di-vita, cioè una vita umana del tutto sottratta alla presa del diritto e un uso dei corpi e del mondo che non si sostanzi mai in una appropriazione" (AP, 2011a, p. 9; AP, 2014a, p. 11).

tarde, fosse o modelo governamental escolhido e dominante. Tal opção teve e continua tendo impactos indiscutíveis na vida das sociedades e do planeta como um todo, haja vista a lógica predatória e utilitarista que perpassa as decisões econômicas e políticas, entendendo os ecossistemas como fornecedores de recursos infindáveis. Surpreendentemente, mesmo ao formular tal conceito, a economia clássica não reage ao fato de que, ao assim procedermos, serramos o galho sobre o qual estamos sentados[369].

O ideal monástico, originariamente uma fuga individual e solitária do mundo, paradoxalmente deu origem a um modelo de vida comunitária integral. Depois de Pacômio, um ex-soldado romano, abandonar o modelo anacorético e fundar o primeiro cenóbio, o termo *monasterium* tornou-se equivalente a cenóbio. Já a regra de Basílio destaca os perigos e o egoísmo da vida solitária, e a vida em comum é vista como fonte de alegria. Agostinho, por sua vez, acentua que o objetivo primeiro da vida monástica é morar unanimemente em uma casa, com uma só alma e um só coração em Deus. A tensão entre cenóbio e eremitério irá se aprofundar até a renovação monástica do século XI, e haverá uma clara tendência para o primeiro tipo de vida comunitária, o que culminou com a decisão do Concílio de Toledo (646). "O projeto cenobítico é definido literalmente como *koinos bios*, como vida comum, de que tira o nome, e sem ela não poderia de forma alguma ser compreendido"[370]. Agamben destaca que o cenóbio não é somente um lugar, ou mesmo um nome que se dá a um local, mas antes de mais nada uma *forma-de-vida* (AP, 2011a, p. 9; AP, 2014a, p. 23). O grande eixo que norteia a discussão entre a vida solitária do eremitério e a vida coletiva do cenóbio é, sobretudo, a política, as bipolaridades entre ordem e desordem, governo e anarquia, estabilidade e nomadismo. Para além do exemplo anacorético, o monaquismo quer se constituir e se afirmar "como uma comunidade ordenada e bem governada" (AP, 2011a, p. 19; AP, 2014a, p. 24). Importa dizer que Agamben mapeia o surgimento de uma literatura vasta e consistente sobre a regra entre os séculos III a VI da era cristã, algo original e

[369] O PIB como o indicador máximo de desenvolvimento das nações é maior prova disso, mesmo que só consiga mensurar aspectos econômicos, desconsiderando todos os outros âmbitos que a palavra desenvolvimento pressupõe. "A humanidade já ultrapassou a capacidade de carga da Terra e a cada ano esgota antecipadamente os recursos previstos para os doze meses do calendário. O Planeta, como astro físico, vai continuar por muito tempo girando ao redor do sol, mas boa parte da vida terrestre pode desaparecer precocemente em função do egoísmo, da avareza e da ambição humana que degrada os ecossistemas e reduz a biocapacidade da Terra", escreve José Eustáquio Diniz Alves, doutor em demografia e professor titular do mestrado e doutorado em População, Território e Estatísticas Públicas da Escola Nacional de Ciências Estatísticas – ENCE/IBGE, em artigo publicado por EcoDebate, 04-07-2018, disponível em https://bit.ly/2N1L3Kz.

[370] "Il progetto cenobitico è definito alla lettera dal *koinos bios*, dalla vita comune da cui trae il nome e senza di questa non puo essere in alcun modo compreso" (AP, 2011a, p. 21; AP, 2014a, p. 22).

inédito, posto que a regra como categoria de pensamento em relação à vida era praticamente desconhecida. Esses discursos sobre a regra surgem exatamente

> de novas práticas de vida que alguns grupos de cristãos se propuseram criar no alto Egito a partir do século III, o chamado monasticismo. O estudo da regra em relação com a vida aparece como elemento central da problematização desta nova forma de vida que alguns cristãos decidiram criar para si (RUIZ, 2015d, p. 12).

É nesse contexto que devemos compreender a motivação dos cristãos de "fugir" do mundo, criando uma vida outra para si mesmos como uma reação à tentativa de apropriação do Cristianismo pelo Império Romano. Se antes era perigoso e até mesmo subversivo ser cristão, a partir da institucionalização do Cristianismo como religião oficial por Constantino, o Grande (272 d. C. – 337 d. C), a igreja foi vinculada ao Império e começa aí uma relação de incremento de poderes políticos e econômicos concedidos pela coroa à esfera eclesial. A opção de vida alternativa inicial do Cristianismo, o Evangelho de Jesus vivenciado em toda a sua radicalidade, foi cooptada e

> derivou numa estrutura clerical com crescimento burocrático semelhante às estruturas imperiais, e a forma de vida cristã foi capturada na forma do funcionário, deslocando-se para a prática funcional de uma religião institucionalizada (RUIZ, 2015d, p. 12).

Desse modo é preciso pensar o surgimento do monasticismo como uma reação, um rechaço a esse estado de cooptação do Cristianismo por Roma. Não era à toa que os primeiros monges fugiram para o deserto para se afastarem de uma concepção de igreja que consideravam equivocada. Manter a coerência vivendo uma existência mais próxima ao ideal evangélico de Jesus Cristo era o objetivo que norteava aqueles eremitas, que resistiam aos dispositivos de cooptação do seu tempo perpetrados pelo Império Romano. Destaque-se, ainda, que a regra possui uma diferença crucial em relação à lei e à norma. Para Agamben, a *forma-de-vida* que resulta numa regra se contrapõe tanto ao modelo legal de soberania, quanto ao modelo administrativo da norma. A regra não se impõe sobre a vida, mas antes a vida propõe sua própria regra. A regra é a expressão e o resultado da vida. "A regra tem a peculiaridade de, uma vez estabelecida, deixar um campo aberto para a vida" (RUIZ, 2015d, p. 15). Com isso compreende-se que a experiência monacal não buscava simplesmente negar o valor da lei, das formulações jurídicas, mas apontar

seus limites e insuficiências em relação à vida. “Com o uso da regra desativaram o valor prescritivo da lei. A lei existe desativada porque a regra exige uma forma de vida além da lei” (RUIZ, 2015d, p. 15).

A habitação é o fundamento primeiro do monasticismo, e nesse sentido o termo *habitus*, que em um primeiro momento significa “modo de ser ou agir”, e para os estoicos se converte em sinônimo de virtude, irá se transmutar cada vez mais em modo de vestir. As vestes exteriores denotam um modo de ser interior, como explica Cassiano em *Do hábito dos monges*, e progressivamente acontece uma moralização do hábito que tem seu ápice no cinto de pele, a ser usado pelo monge sempre, pois o constitui como “soldado de Cristo”. Mais adiante, Agamben explica que o

> “hábito sagrado” é algo mais do que as “santas vestes”, uma vez que expressa o modo de vida de que estas são o símbolo. “Morar junto significa, portanto, para os monges, compartilhar não apenas um lugar e uma veste, mas sobretudo um *habitus*; e o monge é, neste sentido, um homem que vive de acordo com o “habitar”, ou seja, seguindo uma regra e uma forma de vida[371].

De acordo com Agamben, o cenóbio desvela uma tentativa de fazer coincidir hábito e *forma-de-vida* em um *habitus* absoluto e integral, em que não fosse mais possível distinguir entre veste e modo de vida. “No entanto, a distância que divide os dois significados do termo *habitus* nunca desaparecerá completamente, e marcará duradouramente com sua ambiguidade a definição da condição monástica”[372]. A escansão temporal realizada nos cenóbios com fins morais e religiosos foi de um rigor tamanho que até mesmo a fábrica taylorista não se lhe iguala. A rígida divisão temporal visava que o dia fosse cindido em partes nas quais fosse possível colocar a liturgia em prática das mais variadas formas. Assim, a articulação temporal se mostra fundamental para compreender a experiência cenobítica, sobretudo porque toma ao pé da letra a prescrição paulina da oração incessante. Então, a escansão temporal transforma a vida em ofício ininterrupto. Não se poderia dizer de maneira mais clara que o ideal monacal consiste em um envolvimento integral da existência por meio do tempo. Enquanto a liturgia eclesiástica faz a separação entre a celebração do ofício, o trabalho e o repouso, a regra monástica, como fica evidente

[371] “Abitare insieme significa dunque per i monaci condividere non semplicemente un luogo e una veste, ma innanzitutto degli *habitus*; e il monaco è, in questo senso, un uomo che vive sul modo dell’abitare’, cioè seguendo una regola e una forma di vita” (AP, 2011a, p. 27; AP, 2014a, p. 27).

[372] “La distanza che divide i due signifi cati del termine *habitus* non scomparira, pero, mai completamente e segnera durevolmente con la sua ambiguità la definizione della condizione monástica” (AP, 2011a, p. 27; AP, 2014a, p. 27).

pela passagem citada anteriormente das *Instituições* de Cassiano, considera a obra das mãos parte indiscernível da *opus Dei* [373]. De tal modo, toda a vida no cenóbio é apresentada como sendo a execução de uma "obra divina", uma santificação da vida por meio do tempo, uma liturgia na qual a vida é constantemente celebrada através dos menores gestos do cotidiano.

Neste ponto, cabe-nos questionar qual é a relação entre a arqueogenealogia do monacato cristão acerca de sua *forma-de-vida*, suas lutas para colocá-la em prática e o surgimento de uma *política-que-vem*. A experiência do monacato cristão, sobretudo aquela dos eremitas dos desertos, os monges dos cenóbios e, posteriormente, dos franciscanos que surgiram no bojo das revoltas do pastorado, como nomeava Foucault em *Território, segurança e população*, é inspiradora para repensarmos o cerne da experiência política, na qual repousam tentativas de se viver para além do direito, em ambos os casos, e uma recusa inequívoca à propriedade, no que tange aos seguidores de Francisco. Aqui examinamos o segundo caso, especificamente. A ousadia da ordem franciscana se dá justamente no âmago de dois dos principais pilares da Modernidade, quais sejam, o direito e a economia. Seus membros conceberam uma *forma-de-vida* na qual a regra era dada justamente pela vivência do cotidiano, longe da positividade jurídica capturada pelas leis e normas, para além dos códigos e formulações que o Direito não cessa de propor a fim de legitimar e legislar. Ao recusarem-se a ser proprietários das coisas provocaram uma celeuma na Igreja, que já naquele tempo do surgimento da ordem detinha um poder econômico vasto e consolidado. Recusarem-se a ser capturados pelo dispositivo da propriedade, fazendo apenas uso das coisas, sem delas se apropriar, foi algo extremamente transgressor, basta pensarmos que em nosso tempo há um aprofundamento do dispositivo do consumo enquanto justificativa e *telos* de uma sociedade que se pensa livre e cidadã ao fazer uso do crédito e suas facilidades. Na realidade, os franciscanos profanaram a propriedade e dela fizeram um novo uso, desativando-a do pedestal sagrado ao qual havia sido erigida. Profanaram, ainda, o dispositivo do Direito. A *potência-do-não*, conceito agambeniano oriundo do pensamento de Aristóteles, conforme apontamos no início deste subitem, nos parece ter sido o mote através do qual os franciscanos "preferiram não" ser proprietários dos bens, e apenas deles fazer uso, bem como

[373] "Mentre la liturgia ecclesiastica divide la celebrazione dell'ufficio dal lavoro e dal riposo, la regola monastica, com'è evidente nel passo citato delle *Istituzioni* di Cassiano, considera l'opera delle mani come parte indiscernibile dell'*opus Dei*" (AP, 2011a, p. 35; AP, 2014a, p. 34).

viver para além de um direito que os enquadraria na obrigatoriedade de normas que ditariam como deveria ser a vida a ser vivida. Insurgiram-se, e pela potência do pensamento desativaram ambos os dispositivos.

Dando continuidade à análise sobre a categoria de *forma-de-vida* como expressão da *potência-do-não* e como esta se converte em possibilidade de engendrar a *política-que-vem,* analisamos agora *Opus Dei,* obra inserida na segunda parte do projeto *Homo Sacer*, livro 5 (HS II, 5) e publicada em 2012 na Itália. Seu escopo central é realizar uma arqueologia da liturgia e do ofício divino e humano, e por isso precisa ser lido tendo *O Reino e a Glória* em seu horizonte teórico. Por *Opus Dei* compreenda-se

> o termo técnico que, na tradição da Igreja católica de língua latina, designa, já a partir do século VI, a liturgia, isto é, 'o exercício da função sacerdotal de Jesus Cristo (...) na qual o culto público integral é praticado pelo corpo místico de Jesus Cristo, ou seja, pela Cabeça e pelos seus membros (...)[374].

Agamben explicita o significado do termo *liturgia,* que em grego queria dizer "prestação pública" e que adquiriu modernamente a terminologia de *officium,* advertindo que em *Opus Dei* são os sacerdotes as figuras centrais da análise. O mistério da liturgia é aquele da efetualidade,

> e somente ao compreender esse arcano é possível entender a enorme influência que essa prática, só em aparência separada, exerceu sobre o modo como a modernidade pensou tanto sua ontologia quanto sua ética, tanto sua política quanto sua economia[375].

Esse é o eixo articulador para Agamben prosseguir sua arqueologia e mostrar o quanto o paradigma do *officium* adquiriu centralidade na cultura moderna, inspirando desde a ética de Kant e a teoria pura do direito de Kelsen, até os paradigmas do militante político e do funcionário de ministério (OD 2012b, p. 8; OD, 2013d, p. 8). A partir do *officium* pode-se falar em uma zona de indistinção entre ser e *praxe*, que operam em circularidade:

---

[374] "*Opus Dei* è il termine tecnico che, nella tradizione della Chiesa cattolica di lingua latina, designa, già a partire dal vi secolo, la liturgia, cioè 'l'esercizio della funzione sacerdotale di Gesù Cristo … nel quale il culto pubblico integrale è esercitato dal corpo mistico di Gesù Cristo, cioè dal Capo e dalle sue membra' (Costituzione della sacra liturgia del 4 dicembre 1963)" (OD 2012b, p. 7; OD, 2013d, p. 7).

[375] "Il mistero della liturgia è, in questo senso, il mistero dell'effettualità e solo se si comprende questo arcano è possibile intendere l'enorme influenza che questa prassi solo in apparenza separata ha esercitato sul modo in cui la modernità ha pensato tanto la sua ontologia quanto la sua etica, la sua politica come la sua economia" (OD 2012b, p. 8; OD, 2013d, p. 8).

> Operatividade e efetualidade definem, nesse sentido, o paradigma ontológico que, no curso de um processo secular, substituiu aquele da filosofia clássica: em última análise – esta é a tese que a pesquisa gostaria de propor à reflexão – tanto do ser quanto do agir nós não temos hoje outra representação senão a efetualidade. Real é só o que é efetivo e, como tal, governável e eficaz: a tal ponto o ofício, sob as vestes simples do funcionário ou gloriosas do sacerdote, mudou de alto a baixo tanto as regras da filosofia primeira como as da ética[376].

O sacerdócio era tido como um serviço público, o que pode explicar porque "no âmbito do cristianismo de língua grega" (OD 2012b, p. 15; OD, 2013d, p. 15) tenha sido assumido o termo *leitourgia*. Às Igrejas celeste e terrena correspondem

> à dupla articulação entre *opus operatum* e *opus operans*, trindade imanente e trindade econômica que vimos definir a liturgia. A liturgia realiza a comunidade política entre Igreja celeste e Igreja terrena e, ainda, a unidade da trindade imanente e trindade econômica em uma praxe sacramental[377].

Agamben avança em sua reflexão analisando que o caráter instrumental do sacerdote como ministrante dos sacramentos é que explica a possibilidade de agir em nome de Cristo, ou em sua pessoa (OD 2012b, p. 67; OD, 2013d, p. 62), pois se trata da natureza ontológica do sacerdócio essa prerrogativa, e não de "qualidades acidentais do indivíduo que exerce o ministério" (OD 2012b, p. 68; OD, 2013d, p. 62). Essa é a razão pela qual os ministros da Igreja estão autorizados a conceder os sacramentos e estes serem válidos mesmo que sua conduta pessoal não seja abalizada dentro de critérios éticos aos quais devem estar de acordo.

> *O mistério da liturgia coincide, assim, integralmente com o mistério da operatividade.* Em conformidade com a indeterminação de potência e ato, de ser e praxe, que está aqui em questão, essa coincidência é operativa, no sentido de que nela se realiza uma transformação decisiva na história da ontologia: a passagem da *energeia* para a efetualidade[378].

Esse paradigma da operatividade vai atingir seu ápice na Modernidade, quando se reduz ou indetermina o Ser no agir (OD 2012b, p. 72; OD, 2013d, p. 66):

---

[376] "Operatività ed effettualità definiscono, in questo senso, il paradigma ontologico che, nel corso di un processo secolare, ha sostituito quello della filosofia classica: in ultima analisi – questa è la tesi che la ricerca vorrebbe proporre alla riflessione – tanto dell'essere quanto dell'agire noi non abbiamo oggi altra rappresentazione che l'effettualità. Reale è solo ciò che è effettivo e, come tale, governabile ed efficace: a tal punto l'ufficio, sotto le vesti dimesse del funzionario o in quelle gloriose del sacerdote, ha mutato da cima a fondo tanto le regole della filosofia prima che quelle dell'etica" (OD 2012b, p. 9; OD, 2013d, p. 9).

[377] "*La distinzione e, insieme, la congiunzione fra Chiesa celeste e Chiesa terrena, corrisponde qui alla duplice articolazione fra* opus operatum *e* opus operans*, trinità immanente e trinità economica che abbiamo visto definire la liturgia. La liturgia realizza la comunità politica fra Chiesa celeste e Chiesa terrena e, insieme, l'unità di trinità immanente e trinità economica in una prassi sacramentale"* (OD 2012b, p. 36; OD, 2013d, p. 41).

[378] "*Il mistero della liturgia coincide, cioè, integralmente col mistero dell'operatività.* Conformemente all'indeterminazione di potenza e atto, di essere e prassi, che è qui in questione, questa coincidenza è operativa, nel senso che in essa si compie una trasformazione decisiva nella storia dell'ontologia: il passaggio dall'*energeia* all'effettualità" (OD 2012b, p. 69; OD, 2013d, p. 63).

ao passo que em Aristóteles *dynamis* e *energeia* são duas expressões do Ser, o platonismo e a teologia cristã inserem uma cisão no Ser priorizando a *energeia* sobre a *dynamis,* e isso é "o núcleo originário da ontologia da efetualidade" (OD 2012b, p. 72; OD, 2013d, p. 66). "O ser é algo que deve ser realizado e posto-em-obra" (OD 2012b, p. 72; OD, 2013d, p. 66), perspectiva que não é aquela de Aristóteles, e assim perde-se o significado da subordinação do agir ao Ser, que era preponderante na filosofia clássica (OD 2012b, p. 78; OD, 2013d, p. 71).

Detalhadamente Agamben desenvolve uma genealogia do termo *officium,* que como explicamos há pouco, é oriundo da palavra grega *leitourgia.* No item 5 do capítulo 2 evoca Cícero, para quem o *officium* possui dois aspectos: aquele do sumo bem e o outro a partir do qual se pode conferir forma ao uso da vida (OD 2012b, p. 89; OD, 2013d, p. 81), e cujo horizonte está na vida em comum, o que leva Agamben a se questionar sobre o significado específico de "dar forma ao uso da vida" e "instituir a vida comum" (OD 2012b, p. 89; OD, 2013d, p. 82). O que está em questão no *officium* é justamente "conduzir a vida" e "governar as coisas", o que resulta em "dar forma ao uso da vida", ou seja, em pensar uma vida para a "existência do homem na sociedade" (OD 2012b, p. 90; OD, 2013d, p. 82). Os seres humanos são, portanto, seres de *officium* (OD 2012b, p. 90; OD, 2013d, p. 83). No item 6, Agamben afirma que a estratégia de Cícero se clarifica: "trata-se de definir, entre a moral e o direito, a esfera do *officium* como aquela em que está em questão a capacidade puramente humana de governar a própria vida e dos outros" (OD 2012b, p. 91; OD, 2013d, p. 83). Aqui percebemos o intento agambeniano de expressar em que sentido a *forma-de-vida* resulta em uma *política-que-vem,* mesmo enfrentando as dificuldades do paradigma do *officium* que transformou o ser em dever-ser, com a "introdução do dever como conceito fundamental na ética" (OD 2012b, p. 102; OD, 2013d, p. 93). Esse dever-ser enreda não só a figura do sacerdote, que deve realizar seu ofício enquanto é sacerdote, e é sacerdote precisamente enquanto executa seu ofício, mas de toda a ontologia ocidental, transformando o ser em dever-ser, e com isso faz coincidir a figura do funcionário, do burocrata, do cumpridor de ordens por dever com o seu Ser em si mesmo.

> A ação como liturgia, e esta como relação circular entre ser e *praxe*, entre ser e dever-ser: esse é o legado inquietante que a modernidade, do momento em que colocou o dever e o ofício no centro de sua ética e de sua

política, mais ou menos conscientemente aceitou sem o benefício de inventário[379].

Conforme examinamos no item *3.1 O Nietzsche de Agamben*, no capítulo 4 de *Opus Dei* será questionada a lacuna deixada por Nietzsche ao não ter escrito uma genealogia do dever na *Para a genealogia da moral.* Agamben retoma, ainda, toda a teoria da potência aristotélica que norteia sua concepção de *potência-do-não*, bem como as origens da ontologia do dever-ser, que em forma de imperativo moral assumiu o papel de ontologia da modernidade (OD 2012b, p. 136; OD, 2013d, p. 123), "cegueira" que Kant não se deu conta porquanto um comando externo pode sempre ser interiorizado e cumprido à risca como uma lei à qual se obedece enquanto um ato de liberdade (OD 2012b, p. 141; OD, 2013d, p. 127). Como última frase do *Limiar* de *Opus Dei,* Agamben admite que "o problema da filosofia que vem é aquele de pensar uma ontologia para além da operatividade e do comando e uma ética e uma política inteiramente liberadas dos conceitos de dever e vontade"[380]. Em outras palavras, trata-se de pensar uma *forma-de-vida* que ocasione o surgimento de uma *política-que-vem* desvinculada das categorias que terminam por fazer o sujeito viver sob o imperativo da lei que a tudo abarca e restringe, cerceando a chance de construir uma vida que dá a si própria a sua regra e que é pura potência, e não somente uma vontade que se esgota na concretização do ato.

Julgamos importante encerrar este subitem analisando a etapa *III. Forma-di-vita,* inserida em *O uso dos corpos,* obra que representa o epílogo do *Homo sacer.* Já de início Agamben polemiza ao reafirmar a partir do *Corpus Hippocraticum* que uma genealogia do conceito de *zoè* deve principiar não por tomar o conceito vida como oriundo da biologia e da ciência, mas pertencente à esfera filosófico-política (UC, 2014b, p. 249). Já em Aristóteles a vida assume uma denotação técnica (UC, 2014b, p. 250), e para ele a vida dos homens não se resume apenas a viver, simplesmente, mas a viver bem (UC, 2014b, p. 251). A comunidade perfeita, desse modo, resulta de uma articulação entre "uma comunidade do simples viver e uma comunidade política"[381], e a *polis* é formada por uma multitude (UC, 2014b, p. 252). No item 1.7 Agamben compreende como político o significado da vida dividida: "Para

---

[379] "*L'azione come liturgia, e questa come relazione circolare fra essere e prassi, fra essere e dover-essere: questo è il legato inquietante che la modernità, dal momento in cui ha messo il dovere e l'ufficio al centro della sua etica e della sua politica, ha più o meno consapevolmente accettato senza beneficio di inventario"* (OD 2012b, p. 103; OD, 2013d, p. 93).

[380] "*Il problema della filosofia che viene è quello di pensare un'ontologia al di là dell'operatività e del comando e un'etica e una politica del tutto liberate dai concetti di dovere e di volontà"* (OD 2012b, p. 147; OD, 2013d, p. 132).

[381] "(...) una comunità del simplice vivere (*koinonia tes zoes* – 1278b 17) e una comunità politica (politikè koinonia – 1278b 25) (...)" (UC, 2014b, p. 251).

que a *zoè* possa alcançar a autarquia e constituir-se como uma vida política (*bios politikos*), é necessário que essa seja dividida e que uma de suas articulações seja excluída e, ao mesmo tempo, incluída e posta como fundamento negativo da *politeia*"[382]. A reflexão avança explicitando que a divisão *bios* e *zoè,* já proposta em *O poder soberano e a vida nua. Homo Sacer I,* é o esteio da política ocidental, ou da máquina ontológico-biopolítica do Ocidente com os binômios *zoè/bios,* vida insuficiente/vida autárquica, família/cidade (UC, 2014b, p. 259). Quando se dão essas articulações é que o homem se torna o único ser capaz de uma política: "A política, como *ergon* próprio do homem, é a *praxe* que se funda sobre a separação, operada pelo *logos*, de funções separadas em caso contrário"[383].

Agamben menciona a necessidade de se refletir acerca de uma *areté* da vida nutritiva, e afirma que até agora pensamos que a política subsiste em função da divisão e articulação da vida. Mas é preciso mudar de perpectiva: "Agora se trata, ao invés, de pensar uma política da forma-de-vida, da vida indivisível de sua forma"[384]. A menção à *política-que-vem* é claríssima nesta passagem, justamente na obra que costura seus conceitos fundamentais para apresentar uma proposição política. À diferença dos gregos, que nominavam a vida através de *zoè,* vida comum a todos os seres, e *bios,* vida qualificada de um sujeito ou grupo, Agamben propõe a *forma-de-vida* como aquela vida que não pode ser separada de sua forma e da qual é impossível isolar o elemento de vida nua (UC, 2014b, p. 264). Com isso o filósofo quer expressar aquele tipo de vida que é antes de qualquer coisa uma possibilidade de vida, uma potência, aquilo que é a essência de todos os seres, mas que nos humanos pode ser "suspensa e contemplada" (UC, 2014b, p. 264), ou seja, a *potência-do-não* é como um dobrar-se sobre o próprio ato, não se esgotando nele, mantendo-se intocada no caso de passar à ação. "O hábito de uma potência é o uso habitual dessa e a forma-de-vida é esse uso" (UC, 2014b, p. 265), ou seja, trata-se de uma aprimoração da potência, uma atualização permanente porquanto não há uma determinação qualquer à vida humana. Agamben afirma novamente que a vida humana não é pré-definida e não pode ser reduzida a uma vocação biológica ou mesmo submetida a uma necessidade ou a uma contingência: a *forma-de-vida* é

---

[382] "Perché la *zoè* possa raggiungere l'autarchia e costituirsi come una vita politica (*bios politikos*), è necessario che essa sai divisa e che una delle sue articolazioni sia esclusa e, nello stesso tempo, inclusa e posta a fondamento negativo della *politeia*" (UC, 2014b, p. 257).

[383] *"La politica, come* ergon *próprio dell'uomo, è la prassi che si fonda sulla separazione, operata dal* logos*, di funzioni altrimenti inseparabili"* (UC, 2014b, p. 260).

[384] "Si tratta ora di pensare invece una politica della forma-di-vita, della vita indivisibile dalla sua forma" (UC, 2014b, p. 263).

aquela potência que coincide consigo mesma (UC, 2014b, p. 265), o que explica porque o homem é o único ser destinado à felicidade: isso é o que constitui a *forma-de-vida* como política (UC, 2014b, p. 265). É na *forma-de-vida* que se desenrola o evento da antropogênese, no qual o homem se torna homem (UC, 2014b, p. 265).

Já o poder político tradicional tem suas raízes na separação da vida nua das formas de vida: é assim que surge o poder soberano na hipótese hobbesiana do estado de natureza, porquanto o ser está na iminência de morrer e, por medo, "aceita" adentrar no contrato social, colocando-se sob o poder do Leviatã (UC, 2014b, p. 266), embora seja

> equivocada a noção da existência de um contrato, pacto ou convenção que defina a passagem, de uma vez por todas, de um estado de natureza a uma organização jurídico-política. O que há é um limiar de indistinção entre natureza e lei – em tensão a todo momento -, e o que os liga é o bando. De fato, o relacionamento jurídico-político originário, portanto, é o bando, que preserva o liame entre vida nua e poder soberano (TERGOLINA TEIXEIRA, 2015, p. 53).

Contudo, é o pensamento aquele operador que irá realizar a junção entre as formas de vida tornando-as *formas-de-vida* no sentido de realizar experiências de uma pura potência de pensar[385], de um uso de si (UC, 2014b, p. 268), mas também de um uso comum (UC, 2014b, p. 269), porquanto "comunidade e potência se identificam sem resíduos"[386]. É possível perceber a importância que Agamben atribui ao pensamento e à *forma-de-vida* através da passagem a seguir, onde fica explícia a sua concepção acerca de uma *política-que-vem*:

> O pensamento é forma-de-vida, vida insegregável de sua forma, e em toda parte se mostra a intimidade desta vida inseparável, na materialidade dos processos corpóreos e dos modos de vida habituais não menos que na teoria, lá e unicamente lá existe pensamento. E é este pensamento, esta forma-de-vida que, abandonando a vida nua ao "homem" e ao "cidadão" que a vestem provisoriamente e a representam com seus "direitos" deve se tornar-se o conceito guia e o centro unitário da política que vem[387].

---

[385] Agamben adverte que a filosofia política moderna não se inicia com o pensamento clássico, mas sim com o averroísmo e seu pensamento "do único intelecto possível comum a todos os homens" (UC, 2014b, p. 269), sendo a multitude e a potência do pensamento a "potência genérica da humanidade" (UC, 2014b, p. 270).

[386] "Comunità e potenza si identificano senza residui (...)" (UC, 2014b, p. 269).

[387] "Il pensiero è forma-di-vita, vita insegregabile dalla sua forma, e dovunque si mostra l'intimità di questa vita inseparabile, nella materialità dei processi corporei e dei modi di vita abituali non meno che nella teoria, là e soltanto là vi è pensiero. Ed è questo pensiero, questa forma-di-vita che, abandonando la nuda vita all''uomo' e al 'citadino', che la vestono provisoriamente e la rappresentano com i loro 'diriti', deve diventare il concetto guida e il centro unitario della politica che viene" (UC, 2014b, p. 271-272).

Em *Per un'ontologia dello stile,* Agamben acrescenta a explicação de que a *forma-de-vida* não é um sujeito que existe anteriormente ao viver e que lhe confere substância e realidade (UC, 2014b, p. 286), pelo contrário: a *forma-de-vida* se dá vivendo, sem o cerceamento de pré-condições, é um ser que surge por sua própria forma de ser. Segundo o filósofo, é preciso desativar a máquina bipolar *bios* e *zoè,* pois é a partir da *inoperosidade* que pode surgir a *forma-de-vida* (UC, 2014b, p. 287), que se configura como um problema ético ou estético (UC, 2014b, p. 296). Assim, aquilo que se chama de *forma-de-vida* é correspondente a uma *ontologia do estilo,* "na qual uma singularidade testemunha de si no ser e o ser se esprime no corpo singular"[388].

A *forma-de-vida* é aquele bando que não possui uma ligação e uma exclusão-inclusão da vida nua, mas uma intimidade sem relação (UC, 2014b, p. 301), o que retoma uma ideia apresentada em *O poder soberano e a vida nua. Homo Sacer I* sobre não pensar mais a política na forma de uma relação, porquanto a política ocidental tem a tendência de formular-se como representativa (UC, 2014b, p. 302). É necessário refletir de outro prisma, acentua Agamben, pois ainda que os homens e suas *formas-de-vida* estejam em uma relacionalidade, não são representáveis, e é preciso mesmo recordar o vazio representativo e evocar a desativação e a inoperosidade como agentes de um outro tipo de política (UC, 2014b, p. 302): "À ontologia da não-relação e do uso deve corresponder uma política não representativa"[389].

Em *Opera e inoperosità,* Agamben reforça que a *forma-de-vida* não se define em relação a uma *praxe* (*energeia*), ou a uma obra (*ergon*), mas sim por uma potência (*dynamis*) e pela *inoperosidade*. Só pode haver *forma-de-vida* onde há a contemplação de uma potência (UC, 2014b, p. 313), porquanto que a contemplação desativa a obra, que passa a ser inoperosa e, dessa forma, aberta à possibilidade de um novo uso: "Verdadeiramente poética é aquela forma de vida que, *na própria obra,* contempla a própria potência de fazer e de não fazer e encontra paz nela"[390]. A *forma-de-vida*, finalmente, é o nexo de uma zona de indiscernibilidade, onde identidade e direito estão suspensos (UC, 2014b, p. 314).

---

[388] "Ciò che chiamiamo forma-di-vita corrisponde a questa ontologia dello stile, essa nomina il modo in cui una singolarità testimonia di sé nell'essere e l'essere esprime sé nel singolo corpo" (UC, 2014b, p. 297).
[389] "All'ontologia della non-relazione e dell'uso deve corrispondere una politica non rappresentativa" (UC, 2014b, p. 302).
[390] "Veramente poetica è quella forma di vita che, *nella propria opera,* contempla la própria potenza dii fare e di non fare e trova pace in essa" (UC, 2014b, p. 313).

3.4 O TEMPO MESSIÂNICO E A IRRUPÇÃO DA *POTÊNCIA-DO-NÃO*

Ao realizar um estudo sistemático na Carta aos Romanos em *O tempo que resta*, o interesse de Agamben é caracterizar a questão do tempo messiânico como uma temporalidade de ruptura política. Convicto que estamos imersos em sociedades de controle, Agamben pensa que e a política cedeu seu espaço para um planejamento *oikonomico* da vida. O espaço da deliberação dos sujeitos foi perdido, e a política como potência precisa ser recuperada. Por isso o filósofo se interessa em fazer o estudo desse livro da Bíblia a fim de encontrar elementos para a *política-que-vem*, para além dos dispositivos de controle que não cessam de intervir nas subjetividades e reprimi-las. A categoria de *resto*, que possui grande importância em sua obra, precisa ser compreendida não como uma identidade ou algo em específico, que sobra ou resta literalmente. O conceito messiânico que Paulo de Tarso propõe na separação *aphorismenos*, isto é, *separados*, é que não se pretende ser uma coisa, nem outra, nem uma identidade nova, mas algo que não tem uma identidade, que não tem uma separação, isto é, um *qualquer* que pode se reapropriar da biopolítica *menor*, diversa daquela *maior*, representada pelo Estado (GIACOIA, 2018, p. 84).

> Mas o tempo messiânico, o tempo que vive o apóstolo, é o único que o interessa, não é o *olam hazzéh* nem o *olam habá,* nem o tempo cronológico, nem o *eskhaton* apocalíptico; é – uma vez mais – um resto, o tempo que se dá entre esses dois tempos, que se divide com uma cesura messiânica, com um corte de Apeles, a divisão mesma do tempo[391].

Resto, portanto, é uma categoria que é oriunda de Paulo de Tarso. O Apóstolo vive e escreve numa situação histórica única, convicto da ressurreição de Jesus e de que esse tempo é messiânico, em um contexto do Império Romano, mas confiante de que há outro momento por vir e ser inaugurado. Agamben diz que essa experiência mencionada pelo Apóstolo é aquela de todos os movimentos e momentos críticos de mudança, de ruptura e de surgimento do novo. Tal situação que Agamben tenta mapear em Paulo é algo que pode ser transposto para outras ocasiões, pois a separação deixa um *resto*, algo que não é classificável ou passível de um enclausuramento teórico. O *resto* não é a sobra, e sim um conceito que pode

.[391] "Entrambi questi termini compaiono nel testo paolino: ma il tempo messianico, il tempo che l'apostolo vive e che soltanto gli interessa, non e ne lo *olam hazzeh* ne lo *olam habba,* ne il tempo cronologico ne *Yeschaton* apocalittico: e, ancora una volta, un resto, il tempo che resta tra questi due tempi, se si divide, con una cesura messianica o con un taglio di Apelle, la stessa divisione del tempo" (TR, 2000a, p. 63).

ser entendido a partir do fato de que toda identidade, sujeito e coletividade se caracterizam por ele. Em toda identidade há algo que escapa, um *resto* que não é plausível de captura e expressa todas as formas de identificação, inapreensível em sua totalidade, seja no sujeito, na sociedade ou suas relações. O tempo messiânico pressupõe o tempo da mudança revolucionária, quando se vivencia uma experiência de ruptura e, portanto, de possibilidade do novo, do inaudito, do inesperado. Esse tipo de tempo se configura no *tempo que resta*, no *resto* entre dois tempos, em um ruptura rica em imprevisibilidade, pois tensionando o presente para um futuro, o presente se relativiza e se abre a outras possibilidades.

Trata-se da potência inapreensível do tempo, que se manifesta como potência porquanto pode, ou não, passar ao ato. É o tempo que nos escapa, mas é real, o verdadeiro tempo que não é representável ou apreensível: o *kairós*, um momento marcante contraído, compactado, indizível e incomensurável, um *Jetz-Zeit* que em sua abertura ao instante, ao agora, guarda a possibilidade da resistência, e não necessariamente de uma atividade, de um fazer que esgote as possibilidades do Ser de pura potência e contingência que é aquele da compreensão agambeniana.

> Podemos, pois, agora propor uma primeira definição do tempo messiânico: é o tempo que o tempo nos dá para acabar – ou mais exatamente o tempo que utilizamos para realizar a conclusão, para completar a nossa representação do tempo[392].

A ideia do tempo é diferente do próprio tempo, do tempo em si, que escapa à nossa representação. O tempo messiânico é o tempo do tempo. O tempo é do acontecimento, e não existe em si mesmo; o que existe é a ação, o modo cronológico de viver ou romper com determinado modelo de vida. O tempo qualifica o acontecimento: quando se fala em tempo, se fala em possibilidade de ação, de que o instante seja eterno, e o instante é a porta por onde pode entrar o Messias, a inovação, como dizia Walter Benjamin em suas *Teses sobre o conceito de História*. Portanto, o tempo messiânico é um tempo contraído, denso, uma experiência *kairótica*, que tem significado especial e se destaca da cronologia normal, pois implica ruptura e irrupção do novo. A partir dele se introduz a possibilidade do novo, da potência, ou ainda, da *potência-do-não*, isto é, de poder a própria impotência e interpor resistências com essa compreensão. "É o tempo operativo que urge no

[392] "Possiamo allora proporre una prima definizione del tempo messianico: esso e *il tempo che il tempo ci mette per finire* - o, piu esattamente, il tempo che noi impieghiamo per far finire, per compiere la nostra rappresentazione del tempo" (TR, 2000a, p. 67).

tempo cronológico, que o elabora e o transforma desde seu interior, tempo do qual temos necessidade para concluir o tempo… e neste sentido, o tempo que resta"[393].

Agamben explica que *kairós* e *chronos* se opõem qualitativamente como heterogêneos. Porém, a oposição entre ambos, bem como sua relação, deve ser levada em consideração. Para o filósofo, a mais bela definição de *kairós* se encontra no *Corpus Hippocraticum*[394]. Nesse contexto é preciso acrescentar que as teses da filosofia da história de Benjamin são de grande importância para Agamben. Para Benjamin, a teologia tem categorias que compreendem a realidade e que não podem ser apreendidas, por isso se volta ao messianismo, ao qual o filósofo italiano por sua vez recorre. Agamben é muitas vezes considerado pessimista[395] do ponto de vista que pensa o ser humano cada vez mais capturado em sua liberdade, formada por sensações, e a política foi cooptada pela dinâmica econômica e confinou as possibilidades de deliberar futuros diferentes. Por tais razões, temos que fazer o esforço de pensar rupturas possíveis através de categorias para uma *política-que-vem* e como essas categorias podem abrir possibilidades para a política e uma ação dessa natureza. O messianismo é, nesse sentido, importante para refletir acerca da ruptura a partir do par *inoperosidade* e *potência destituinte*.

Retomando o fio teórico agambeniano, poderíamos considerar, desde nossa própria perspectiva, que o tempo não é, nem existe. Não é uma coisa que possui nem uma realidade tangível ou intangível que exista em si, e por si mesma. O que existe é a experiência da temporalidade. A experiência é forjada pela relação do sujeito com o acontecimento. O tipo da relação com o acontecimento gera uma forma de experiência da temporalidade, precedendo e criando a experiência. O tipo de experiência trama-se a partir da qualidade das relações. A temporalidade é a

---

[393] "(…) e, piuttosto, il tempo operativo che urge nel tempo cronologico e lo lavora e trasforma dall'interno, tempo di cui abbiamo bisogno per far finire il tempo – in questo senso: *tempo che ci resta"* (TR, 2000a, p. 68).

[394] "La piu bella definizione del *kairos* che io conosca si trova nel *Corpus Hippocraticum* e lo caratterizza appunto in relazione al *chronos.* Essa dice: *chronos esti en ho kairos kai kairos esti en ho ou pollos chronos,* 'il *chronos* e cio in cui vi e *kairos* e il *kairos* e cio in cui vi e poco *chronos"'* (TR, 2000a, p. 68).

[395] Na entrevista *Uma biopolítica menor* (2017e), Agamben é questionado sobre sua inclinação à aporia, ao impasse e ao xeque, mais do que a opção pela oportunidade, ao que responde: "Com frequência me reprovam, ou ao menos me atribuem, esse pessimismo do qual, talvez, não me dou conta. Mas eu não vejo dessa forma. Há uma frase de Marx, citada também por Debord, de que gosto muito: 'A situação desesperada da sociedade na qual vivo me enche de esperança.' Partilho dessa visão: a esperança é dada para os desesperados. Não me vejo assim tão pessimista. Não, para responder sua questão, pensava na horrível situação política dos anos 1980. Penso também na guerra do Golfo e nas guerras que se seguiram, sobretudo na Iugoslávia. Digamos que a nova figura da dominação se desenha agora muito bem. No fundo, é a primeira vez que vemos tão claramente em operação o modelo espetacular. Não apenas nas mídias: ele é colocado em operação de maneira política, por assim dizer. Simone Weil diz em algum lugar que é um erro considerar a guerra como um fato que diz respeito à política externa – é preciso considerá-la também como um fato de política interna. (...) Como o sujeito saberá estar em relação com sua potência, a qual não lhe pertence e o ultrapassa? É um problema poético, por assim dizer. Os romanos chamavam isso de gênio, o princípio impessoal fecundo que permite engendrar uma vida. Eis aí também um modelo possível. O sujeito não seria nem o sujeito consciente nem a potência impessoal, mas o que se coloca entre os dois. A dessubjetivação não tem apenas um aspecto nebuloso, obscuro. Ela não é simplesmente a destruição de toda subjetividade. Há também esse outro polo, mais fecundo e poético, no qual o sujeito não é senão o sujeito de sua própria dessubjetivação. Permita-me, assim, refutar sua acusação: tenho certeza de que vocês são muito mais pessimistas do que eu..." (AGAMBEN, 2017d, p. 28-30).

experiência resultante da relação do sujeito com os acontecimentos: cada relação específica gera um tipo de experiência da temporalidade vivenciada pelo sujeito. À nossa experiência humana da temporalidade denominamos tempo. O tempo percebe-se como uma determinada relação do acontecimento, por isso há várias percepções da temporalidade coetâneas e concomitantes com o tipo de experiência do acontecimento. As diversas temporalidades correspondem aos vários tipos de relações e experiências do sujeito com os acontecimentos. O passar do tempo é uma representação simbólica e expressa a experiência de um tipo de relação do sujeito com o acontecimento. A experiência da temporalidade constitui uma realidade que excede a mera percepção subjetiva do acontecimento, embora o modo subjetivo de perceber seja um elemento importante na experiência da temporalidade. A experiência da temporalidade é essencialmente humana e revela um distanciamento do sujeito em relação ao acontecimento, que demonstra a alteridade inerente ao sujeito, a partir da qual é capaz de perceber o outro como diferente e o acontecimento como um outro fora de si. O tempo, que é correlativo, é uma forma de significar e mensurar a vida humana: só este tipo de vida é temporal, possui tempo, e vive-o como parte de si mesma. O tempo representa a vida enquanto acontecimento vivido em sua pluralidade de circunstâncias. Para isso, pensemos que o acontecimento primeiro do sujeito é o nascimento. A temporalidade biológica representa a nossa particular relação, como espécie, com o acontecimento do viver: ela espelha o modo como nos relacionamos com nosso próprio acontecer como seres vivos. Por isso, as temporalidades são diferentes para cada subjetividade. O ser humano tem uma particular e limitada percepção da temporalidade em função de sua condição biológica. Já os animais não se apercebem em nenhum aspecto de que suas temporalidades de vida são radicalmente diferentes.

O vínculo da experiência da temporalidade com o acontecimento origina diversas possibilidades de pensar o tempo ou de tipificar experiências possíveis deste. Assim, podemos falar em diferentes tipos de tempo. O tempo cronológico é aquele de *Chronos*, o deus que devora seus filhos de forma implacável e revela uma relação cotidiana e linear com os acontecimentos que se sucedem de forma programada e previsível. É o tempo administrado da gestão da vida, programado e que ocorre segundo uma calculabilidade total, que passa e se esgota: é o tempo da natureza, dos fenômenos físicos. O tempo apocalíptico é aquele que se orienta para

o final dos tempos, para o *eskhaton,* a finalização do tempo, da História em termos gerais. Já o tempo do fim é algo bastante diferente, uma vez que se reporta ao tempo entre presente e fim, isto é, uma experiência de temporalidade quando em uma grande transformação histórica experimentamos o tempo do final de uma outra experiência. Por vezes o tempo do fim é vivenciado ao longo da História e da vida quando estamos imersos no epílogo de uma experiência e na mudança significativa para outra. O tempo *kairótico*, por sua vez, termo que os gregos davam ao acontecimento que se apresentava de forma singular, especial, é o tempo da ocasião. O *kairós* define a experiência da temporalidade densa que marca de modo privilegiado, às vezes de forma absoluta, a vida de uma pessoa ou de uma sociedade. O tempo *kairótico* desvela uma relação especial com o acontecimento, aquele *Jetz-Zeit* capaz de abrir uma relação diferenciada da temporalidade para a linguagem e a potência, criando uma *comunidade-que-vem* inapreensível do ponto de vista da soberania clássica, que se reduz à égide do direito e da ação como dispositivos que refreiam a resistência e as linhas de fuga.

O tempo escatológico se refere ao *eskhaton,* conceito que aponta para o fim de tudo, o fim do tempo, mas também o tempo do fim. É a representação antecipada em que o tempo tem seu término. Há uma infinidade de representações da escatologia ou do final dos tempos. Porém, tudo que dissermos do tempo escatológico é uma antecipação de uma experiência nunca vivida, e quando se concretizar acabará toda experiência de temporalidade. O tempo escatológico é a morte do tempo: é um tempo sem tempo, uma experiência de vida sem sequência. O tempo teleológico, muito mais previsível que o cronológico na medida em que os acontecimentos obedecem a um *telos* final que aponta para si mesmo, permanece aparentemente oculto na raiz nos acontecimentos. Muitas teleologias não são escatológicas, não pensam que o fim do futuro é um ponto do fim do passado. No discurso proferido na Catedral de Notre Dame, em março de 2009, Agamben destaca que “um primeiro mal-entendido que é preciso evitar com relação a isso é o de confundir o tempo e a mensagem messiânicos com o tempo e a mensagem apocalípticos” (AGAMBEN, 2009, s/p). E acrescenta: “A apocalíptica se situa no último dia, o dia da cólera: vê o fim dos tempos e descreve aquilo que vê. O tempo que o Apóstolo vê, pelo contrário, não é o fim dos tempos” (AGAMBEN, 2009, s/p). É fundamental que essa sutileza seja captada:

> Se quiséssemos expressar com uma fórmula a diferença entre o messiânico e o apocalíptico, deveríamos dizer que o messiânico não é o fim dos tempos, mas o tempo do fim. Messiânico não é o fim dos tempos, mas a relação de cada instante, de cada *kairós*, com o fim dos tempos e com a eternidade. Assim, aquilo que interessa a Paulo não é o último dia, o instante no qual o tempo termina, mas sim o tempo que se contrai e que começa a acabar. Ou, se preferirmos, o tempo que resta entre o tempo e o seu fim (AGAMBEN, 2009, s/p).

Agamben explica que o tempo cronológico enquanto o tempo em que vivemos concretamente, "nos separa daquilo que somos e nos transforma em espectadores impotentes de nós mesmos" (AGAMBEN, 2009, s/p), ao passo que "o tempo do Messias, ao contrário, enquanto tempo operativo (*kairós*) no qual compreendemos pela primeira vez o tempo (*o chronos*), é o tempo que nós mesmos somos" (AGAMBEN, 2009, s/p). A verdadeira escatologia "talvez não seja outra coisa que a transformação da experiência das coisas penúltimas" (AGAMBEN, 2009, s/p).

O tempo messiânico é a imagem simbólica do Messias que nunca se sabe quando virá, de influência bíblica; é intrinsecamente imprevisível, não *oikonomico,* e espreita o instante procurando encontrar nele a singularidade possível que o destaque. Esse tempo encara cada acontecimento como uma possibilidade única, inédita de poder fazer algo diferente. Em vez de perceber a cronologia previsível do acontecimento, o tempo messiânico inquire esse acontecimento para encontrar nele algo de singular, único, não previsto que pode trazer uma novidade e como consequência produzir algo inédito, que nos surpreenda. É o tempo que abrange a ruptura como tempo possível e quando pode surgir o inesperado, a vinda da novidade possível, mas também o conflito com a lei, que é desativada. As rupturas históricas possíveis aconteceram de forma imprevista, através de acontecimentos não predeterminados, e o tempo messiânico pensa o presente para revolucionar o futuro, captando o vazio que o tempo cronológico deixa na regularização dos acontecimentos. Ele se debruça sobre a potência do acontecimento no hiato intemporal que persiste em todo tempo cronológico e em qualquer acontecimento domesticado pela gestão. O passado *kairótico* interpela o presente, questiona a realidade histórica atual de tal modo que uma faísca atravessa a história de forma ativa de forma que esse acontecimento pode renovar o presente. Para os cristãos, a Ressureição já aconteceu, e a parusia está por vir. Isso provoca uma tensão messiânica, um elemento rico em possibilidades e promessas de que o novo possa se apresentar e mudar o que já está dado. Um dos desdobramentos potenciais da

temporalidade messiânica aparece no *katargein,* que se refere a tornar a lei inoperante. Não se trata de negar a lei e a ela se contrapor pura e simplesmente, mas sim de desativá-la, tornando-a inoperosa. O que Agamben percebe na Carta aos Romanos é que a reação de Paulo é reconhecer seu papel funcional em relação à Torah, à problemática do direito. Trata-se de desativar com uma *forma-de-vida* que torna desnecessária a lei. Para Paulo, a finalidade da vida não é viver pelo cânone da lei, pois a justiça se faz pela fé, e não pela legislação positiva.

> Como devemos entender a finalidade (*telos*) de uma potência que se realiza em sua debilidade? A filosofia grega conhecia o princípio segundo o qual a privação (*stéresis*) e a impotência (*adynamia*) são de algum modo uma espécie de potência ("Toda coisa é potente por meio da possessão de algo, ou melhor, pela privação dessa mesma coisa" {Aristóteles, *Metafísica* 1019b 9-10}; "Toda potência é impotência a respeito do mesmo e segundo o mesmo" {1046a 32}). Para Paulo a potência messiânica não se esgota em sua obra, *ergon,* senão que permanece potente nela na forma de debilidade. Neste sentido, a *dýnamis* messiância é constitutivamente "débil". Mas justamente por meio de sua debilidade é como pode realizar seus efeitos: "Deus escolheu o débil do mundo para confundir aos fortes" (1 Cor 1,27)[396].

Por esse trecho, pode-se compreender que, para Paulo, quando uma potência se realiza na debilidade é que se é forte verdadeiramente. O contrário se dá em Nietzsche, que detecta na fraqueza uma força negativa e vingativa de ser, porquanto ainda ressentida. Para Agamben essa é a tradução da potência messiânica, o que demonstra uma das categorias da potência aristotélica, da potência que não se esgota no ato. O messiânico não é o tempo da destruição, mas da desativação e da inexecutabilidade da lei. Exemplo disso surge na sexta jornada de *O tempo que resta,* onde Agamben se detém sobre o caráter performativo da palavra, aquela que se cumpre ao se dizer. É uma identificação entre aquilo que se diz, e no dizer o próprio falante se diz. Essa relação entre linguagem e seu efeito sobre quem a pronuncia, constitui o sujeito que a pronuncia. O dizer, então, tem um caráter performativo. Isso aparece na forma como Paulo trata a fé: ao se confessar, o fiel se expõe. Não se trata de um credo abstrato, mas aquela palavra diz algo que o sujeito é. Agamben explora essa característica da fé paulina, da característica

[396] "Come dobbiamo intendere il *telos* di ima potenza che si realizza nella debolezza? La filosofia greca conosceva il principio secondo cui privazione *(steresis)* e impotenza *(ady- Astheneiaminia)* sono comunque una specie di potenza ('ogni cosa e potente o attraverso l'avere qualcosa oppure attraverso la privazione di questa stessa cosa': *Met.* 1019b 9-10; 'ogni potenza e impotenza rispetto allo stesso e secondo lo stesso', *ibid.,* 1046a 32). Per Paolo, la potenza messianica non si esaurisce nel suo *ergon,* ma resta in esso potente nella forma della debolezza. La *dynamis* messianica e, in questo senso, costitutivamente 'debole' - ma e proprio attraverso la sua debolezza che puo esercitare i suoi effetti: 'Dio ha scelto le cose deboli del mondo per confondere le forti' (1 *Cor.* I, 27)" (TR, 2000a, p. 93).

performativa da linguagem, onde ela realiza aquilo que diz, pois é algo no qual o sujeito está implicado. Isso é o efeito performativo, característica da fé paulina – exemplo de performatividade e característica do elemento messiânico – a coerência entre a vida e o viver, entre palavra e vida. Assim como a lei é cumprida, há um hiato muitas vezes entre sua consecução e a vida. No caso da fé há uma identificação total, uma dimensão performativa onde a vida se realiza no modo de viver, e vice-versa. Para Agamben, essa é a característica do messianismo.

A condenação só se efetua quando o juiz profere a sentença, a palavra, posto que é a linguagem que produz a sentença. Com isso o sentido denotativo se anula. Para terem poder performativo, as palavras têm que estar no contexto de quem possui o poder de que esse decreto possua performatividade e validade, posto que a performatividade necessita de uma constatação. Há verdades nas quais o sujeito está implicado, e ser transparente e honesto coloca em questão o sujeito. Agamben cria um elo, um vínculo entre a relação verdadeira do que se diz, pois as palavras têm um poder intrínseco. Ele menciona, ainda, a origem mágica da linguagem, como a maldição, a invocação, a palavra que, quando proferida, atinge aquele que a diz ou que é seu destinatário. O caráter performativo que preservamos em determinados espaços remete a esse caráter originário da própria linguagem. O gesto produz, mas é preciso que isso seja dito algum dia, pois a performatividade é constitutiva do ser da vida como um todo, pois ela está sempre tensionada pela lei e pelas instituições. Nesse contexto é preciso refletir acerca da *potência-do-não*, pois esta guarda um nexo indissolúvel com a questão da linguagem.

A *potência-do-não* tem tanta importância na filosofia agambeniana porque o autor examina alternativas à sociedade programada e fixada em que vivemos, na qual há uma tendência a reduzir a ação humana à programação administrativa através da biopolítica, e a previsibilidade de nossos comportamentos e escolhas. Aos sujeitos cabe reagir nas margens onde estão inseridos: esse é o modelo da política contemporânea, que governa a liberdade através de uma sensação de autonomia e participação referendadas pela representatividade democrática. A política, para Agamben, deve colocar em questão os fatos, romper com eles quando for preciso, e o preocupa que estejamos imersos em sociedades autoritárias e de controle, por isso seu diagnóstico tão nefasto acerca da política ocidental. Em todo caso, é necessário apontarmos que sua filosofia vem gerando uma espécie de fascínio na academia, sobretudo nos últimos anos com a tradução e disseminação

de suas obras em inúmeros idiomas, por vezes, ao que parece, sem que seja sopesado o paradoxo de que a representação fique seriamente comprometida em seu pensamento a partir do conceito de *potência destituinte*. Em todo caso, Agamben insiste na abertura de uma janela aristotélica a fim de construir linhas de fuga e ruptura, e nesse interesse por uma ontologia da potência está a ideia de que a potência do ser humano, a imprevisibilidade, é uma possibilidade, uma potência que pode a sua própria impotência. Mas é preciso abandonar a lógica do progresso, de fim de história e de dobrarmo-nos à realidade como se ela fosse algo inexorável. Agamben quer resgatar na política a possibilidade da ação ou da ruptura, mas é importante que tenhamos em vista sua crítica contundente à democracia de massas e a proposta da *potência destituinte*, que revoga qualquer tipo de captura da política através do dispositivo da representatividade clássica da soberania nos modelos democráticos que têm construído a tradição política há séculos no Ocidente. E com isso, mesmo que articule severas críticas à democracia liberal e não a invalide, Agamben nos desafia com uma política inclassificável dentro de nossos atuais parâmetros. Para além de uma definição específica que diga o que é a *política-que-vem* e traga o conforto do conceito programático, paira em seus escritos uma aura de mudança constante, daquela política utópica no sentido de não se esgotar em um projeto que cinde administrabilidade e submissão econômica, mas resistência e inoperosidade, outras *formas-de-vida* insurgentes e inapreensíveis pelos dispositivos que a soberania, através do neoliberalismo, tenta impor ininterruptamente.

4 A *GRANDE POLÍTICA* E A *POLÍTICA-QUE-VEM*: A DEMOCRACIA (IM) POSSÍVEL

A partir do panorama traçado até aqui, analisando os posicionamentos críticos de Nietzsche e Agamben à democracia, bem como suas concepções acerca da potência, nos questionamos sobre qual seria a democracia possível que se descortina a partir da *grande política* e da *política-que-vem*. Em que medida essas duas ideias tensionam o modelo democrático liberal e a própria política como possibilidade de vida na *polis*? Para refletirmos acerca dessas questões é preciso voltarmos nossa reflexão à proximidade entre os conceitos de *transvaloração dos valores* e *profanação* como possibilidades de mutação da democracia a partir da potência, dentro das especificidades de cada um dos autores. Esse aspecto se apresenta como fundamental para uma discussão sobre a relevância das críticas dos filósofos a tal sistema político, bem como as aberturas que trazem e limites que apresentam, ou ainda rupturas que se delineiam ao próprio modelo democrático em si, com possibilidades outras que fujam ao cânone político clássico representativo. Em Agamben, é preciso pensar a política para além das figuras de relação e representação, como propõe em *O uso dos corpos,* concepção que atinge seu auge quando o projeto *Homo sacer* é "encerrado", sustentando que a *forma-de-vida* não é necessariamente passagem ao ato, mas pode se contemplar enquanto desativação e se tornar inoperosa, potência da potência, potência de ser e não ser, um *uso dos corpos* que não se resume em apropriação, uma *política-que-vem* que coincide com o pensamento. Em Nietzsche é fundamental pensar uma outra vida na qual sejam transcendidos o ressentimento e a vingança, na qual haja espaço para o devir e uma cultura elevada que não nivele as subjetividades e as possibilidades do vir-a-ser, que transborde a sabedoria do corpo e possam surgir nexos com uma vida fora do cânone da moral judaico-cristã. Compreendemos essas possibilidades em Nietzsche e Agamben para a criação e elevação que *também podem* ser políticos e, por que não, democráticos, mas esse não é o seu imperativo ou o seu *telos*.

4.1 ANTICRISTO E *KATARGEIN*: ANOMIA E INOPEROSIDADE

Agamben, em *O tempo que resta*, no último ponto do item 5, examina o conceito paulino de *katargein* (inoperosidade), através do qual São Paulo propõe a

possibilidade de desativar o sentido da lei sem a necessidade de negá-la. Neste ponto fala do *katéchon*, a força que retém o mistério da anomia, o qual muitas vezes é entendido como o próprio Anticristo. Agamben considera que o Anticristo de Nietzsche, que nega o valor de toda lei equiparando-a com uma maldição, reproduz literalmente as teses do messianismo de Paulo, com as quais o filósofo italiano se identifica. Dessa forma, o Antricristo de Nietzsche promulga a maldição de toda lei sagrada da mesma forma que o *katargein* paulino quando quer desativá-la. Aqui podemos contrastar e aproximar as teses do Anticristo de Nietzsche com o conceito de inoperosidade da potência, que Agamben propõe como fundamental para se pensar uma *política-que-vem*. Como dissemos anteriormente, o messianismo é uma categoria fundamental para se refletir a ruptura através da dualidade entre inoperosidade/potência destituinte e *potência-do-não*. Poder desativar a lei e a ela dar um novo uso a partir da *profanação* é a concretização da inoperosidade à qual Agamben se refere em seus escritos.

> A *potência-do-não* é capaz de desativar os dispositivos utilitaristas de vida introduzindo a possibilidade da inoperosidade da vida como horizonte político da sua existência. Estas categorias (*potência-do-não* e inoperosidade) são elementos constitutivos da *política-que-vem*. O peculiar da pesquisa de Agamben sobre a *regula vitae* mostra que essas categorias encontraram-se desenvolvidas como paradigma nas práticas da regra de vida e na sua vivência litúrgica. A genealogia destas práticas mostra a possibilidade de criar uma linha de fuga e resistência numa forma de vida capaz de viver além do direito, na qual está presente uma inoperosidade que desativa dispositivos de captura e controle da vida (RUIZ, 2015, p. 18).

Assim, para Agamben, através da *potência-do-não* é factível assumir a inoperosidade como categoria política, desativando programações às quais a vida está submetida para melhor ser controlada pelos poderes biopolíticos. Poder a própria impotência, tornando inoperante a maquinaria bipolar ocidental é a oportunidade de construção para rupturas através de um tempo messiânico e *kairótico*, no qual são desconstruídos os determinismos impostos através de dispositivos de controle.

4.1.1 O Anticristo nietzschiano e a maldição da anomia

Publicado apenas postumamente, o *O Anticristo* é o livro no qual o projeto de *transvaloração* de todos os valores se concretiza com a maldição ao Cristianismo,

lançada ao final do escrito em contraposição à lei sagrada para essa religião. A partir disso, a centralidade cristã no Ocidente é ocupada por uma nova legislação, cujos protagonistas são aqueles espíritos aristocráticos que não têm na compaixão cristã e no espírito gregário o seu norte. Nietzsche expõe em cada aforismo aquilo que considera a farsa e o engenho ardiloso cristão, que elevou ao trono os tipos decadentes e ressentidos, sequiosos de vingança e desforra, ao contrário dos espíritos livres e nobres cujos grandes expoentes eram os gregos e os romanos. Importa frisar que o filósofo equipara corrupção a decadência, e acentua que não se trata de realizar um julgamento moral da humanidade, mas sim de uma compreensão da negação dos instintos como prova de decadência e apequenamento, em uma rota em tudo contrária à *vontade de potência*, que coloca na vida o critério mais alto e importante a ser considerado.

No capítulo III Nietzsche expõe a necessidade de que se crie um outro tipo de homem, já existente no passado e temido por sua força. Em contraposição a esse indivíduo forte, o Cristianismo vingou com o cultivo do cristão, animal domesticado e arrebanhado, cujo grande horizonte é viver em comunidade e se apiedar, técnica niilista que nega a vida e se envergonha de sua opulência[397]. A compaixão, argumenta, é a coisa mais insalubre da Modernidade[398], porém a mais praticada e tida como imprescindível para que se mantenha e perpetue a vida niilista piedosa, eivada de sangue teológico e suas argumentações idealistas[399]. O mundo da essência se converteu em realidade com o advento filosófico de Kant, que na verdade foi um sucesso somente em âmbito teológico, assim como Leibniz e Lutero, "empecilho à integridade alemã, já bem longe de ser firme"[400]. As noções de dever, virtude, bem em si são consideradas como quimeras kantianas, expressão de decadência e convertem o homem um autômato do imperativo do dever[401]. Ao longo dos séculos essa mentalidade foi tomando proporções tamanhas que dominou o

---

[397] "Dieser höherwerthigere Typus ist oft genug schon dagewesen: aber al sein Glücksfall, al seine Ausnahme, niemals als gewollt. Vielmehr ist er gerade am besten gefürchtet worden, er war bishes beinahe das Furchtbare; - und aus der Furcht heraus wurde der umgekehrte Typus gewollt, gezüchtet, erreicht: das Hausthier, das Heerdenthier, das kranke Their Mensch, - der Christ…" (KSA 6, AC, 3, p. 170; AC, 2016, 3, p. 14).

[398] "Man verliert Kraft, wenn man mitleide(t). Durch das Mitleiden vermehrt und vervielfältigt sich die Einbusse an Kraft noch, die an sich schon das Leiden dem Lebe br(ingt.)" (KSA 6, AC, 7, p. 173; AC, 2016, 7, p. 17).

[399] "Es ist nothwendig zu sagen wen wir als unsern Gegensatz fühlen – die Theologen und Alles, was Theologen-Blut im Leibe hat – unsre ganze Philosophie… Mas muss das Verhängniss aus der Nähe gesehn haben, noch besser, man muss es an sich erlebt, man muss an ihm fast zu Grunde gegangen sein, um hier keinen Spaass mehr zu versthen (…)" (KSA 6, AC, 8, p. 173; AC, 2016, 8, p. 19).

[400] "Der Erfolg Kant's ist bloss ein Theologen-Erfolgt: Kant war, gleich Luther, gleich Leibnitz, ein Hemmusch mehr in der na sich nitcht taktfesten deutschen Rechtschaffenheit - - " (KSA 6, AC, 10, p. 177; AC, 2016, 10, p. 21-22).

[401] "Die 'Tugend', die 'Pflicht', das 'Gute an sich', das Gut mit dem Charakter der Unpersönlichkeit und Allgemeingültigkeit – Hirngespinnste, in denen sich der Niedergang, die Lezte Entkräftung des Lebens, das Königsberger Chinesenthum ausdrückt" (KSA 6, AC, 11, p. 177; AC, 2016, 11, p. 22).

Ocidente de forma a ter como verdadeira somente esta perspectiva. Porém, alerta Nietzsche, a ideia moderna de progresso não representa, necessariamente, uma evolução a uma humanidade melhor e mais elevada, ou até mesmo mais forte. Isso pode ocorrer de modo isolado, mas não passa de um acidente. Onde a *vontade de potência* enfraquece há um declínio fisiológico correspondente, uma *decadence*, compreendida pelos fracos como boa e expressão do Deus da maioria, um Deus democrata, absoluto ou coisa em si[402]. O povo judeu, consciente da importância de se afirmar e impor a sua religião como parâmetro moral, escolheu ser a qualquer preço, e para isso falsificou a natureza. "O cristianismo visa dominar *animais carniceiros;* seu *modus operandi* consiste em torna-los *enfernos* – enfraquecer, tal é a receita cristã, para domar, para 'civilizar'"[403]. A lógica judaica é tão forte que foi capaz mesmo de influenciar e falsificar toda a racionalidade humana, e os cristãos não se apercebem de que são a consequência final do judaísmo.

Nietzsche recupera a psicologia do Redentor e demonstra como ela fundamenta o credo cristão de salvação da humanidade, mencionando o estilo de vida de Jesus e a sua não resistência ao mal[404]. Para o filósofo, a mentira do Cristianismo dura dezenove séculos, e a morte na cruz, ingomínia suprema à qual a canalha era destinada, é um equívoco e prova de "um mal-entendido, progressivamente mais sério, de um simbolismo *original*"[405]. Absorvendo rituais e ensinamentos romanos, o Cristianismo seguiu se fortalecendo ao atingir as mais baixas camadas sociais, e os valores nobres foram compreendidos como errados e maus, e sua antítese passou a ser desejada como a mais elevada. Nietzsche adverte que o único cristão morreu na cruz[406], e o que se seguiu a partir disso foi uma má nova, um *dysangelium*, fazendo os cristãos viverem uma "auto-ilusão psicológica" graças ao engenho paulino de sistematização da religião que séculos mais tarde foi tornada oficial pelo Império Romano. O tipo Redentor foi corrompido aos poucos através da doutrina da ressurreição de cunho niilista, porquanto projeta

---

[402] "Aber der Gott der 'grossen Zahl', der Demokrat unter den Göttern, wurde trotzdem kein stolzer Heidengott: er blibt Jude, er blieb der Gott der Winkel, der Got taller dunklen Ecken und Stellen, aller ungesunden, Quartiere der ganzen Welt!..." (KSA 6, AC, 17, p. 184; AC, 2016, p. 30, 17).

[403] "Das Christenthum will über Raubthiere Herr warden; sein Mittel ist, sie krank zu Machen, - die Schwächung ist das christliche Rezept zur Zähmung, zur 'Civilisation'" (KSA 6, AC, 22, p. 189; AC, 2016, p. 35, 22).

[404] "Dieser 'froher Botschafter' starb wie er lebte, wie er lehrte – nicht um 'die Menschen zu erlösen', sondern um zu zeigen, wie man zu leben hat. (…)Er widersteht nicht, er vertheidigt nicht sein Recht, er thut kein Schirtt, der das äusserste von ihm abwehrt, mehr noch, er fordert es heraus…" (KSA 6, AC, 35, p. 207; AC, 2016, 35, p. 55).

[405] "Umgekehrt: die Geschichte des Christenthums – und zwar vom Tode am Kreuze an – ist die Geschichte des schrittweise immer gröberen Missverstehns eines ursprünglichen Symbolismus" (KSA 6, AC, 37, p. 209; AC, 2016, 37, p. 56).

[406] "- Ich kehre zurück, ich erzähle die echte Geschichte des Christenthums. – Das Wort schon 'Christenthum' ist ein Missverständniss -, im Grunde gab es nur Einen Christen, un der starb am Kreuz. Das 'Evangelium' starbt am Kreuz. Was von diesem Augenblick an 'Evangelium' heist, war bereits der Gegensatz dessen, was eer gelebt: eine 'schlimme Botschaft', ein Dysangelium" (KSA 6, AC, 39, p. 211; AC, 2016, 39, p. 59).

no além as esperanças da vida terrena, quando se desloca o centro de gravidade da corporeidade para o nada, um vazio pré-qualificado como o outro mundo desejável e esperado. No aforismo 43 Nietzsche menciona claramente que a "doutrina dos 'direitos iguais para todos' foi propagada como um princípio cristão"[407], e com isso minou a distância entre os homens que fundamenta a civilização, assentando no ressentimento das massas o aríete contra o que havia de elevado, nobre e constitutivo de uma vida livre e sadia. O filósofo aponta a influência do Cristianismo sobre a política, porquanto o *pathos da distância* já não pode mais ter lugar em uma sociedade na qual todos se equivalem.

> A nossa política é repulsiva por sua falta de coragem! A atitude aristocrática do espírito foi solapada pela mentira de igualdade das almas; e se a crença nos "privilégios da maioria" faz e *continuará a fazer* revoluções – é o cristianismo, não duvidemos, e são os valores cristãos que convertem cada revolução em um carnaval de sangue e de crime[408].

A moral promovida pelos judeus foi capaz de inverter os valores aristocráticos de modo pernicioso e equivocado, e o instinto de auto-conservação e ressentimento só se proliferou com o advento do Cristianismo. Paulo, o apóstolo vingativo, foi a expressão da moral da *chandala,* apresentada por Nietzsche já em *Para a genealogia da moral* e retomada no capítulo 42 de *O Anticristo* [409]. É construída uma crítica aberta a Paulo e seu engenho pela invenção de um Deus do qual a igreja se valeu posteriormente, e que poderia ser desmascarado pela filologia e medicina, inimigas da superstição. Nesse sentido, Nietzsche aponta que tanto o filólogo quanto o médico são anticristos, pois olhariam por trás dos livros sagrados e da degeneração fisiológica[410]. Da mesma forma como a vida grega precisava de uma saúde transbordante, o Cristianismo necessita da doença[411], assim não é possível apenas se converter a essa religião, mas estar suficientemente doente para fazê-lo,

---

[407] "Das Gift der Lehre 'gleiche Rechte für Alle' – das Christenthum hat es am grundsätzlichsten ausgesät; das Christenthum hat jedem Ehrfurchts – uns Distanz-Gefühl zwischen Mensch und Mensch, das heist der Voraussetzung zu jeder Erhöhung, zu jedem Wachsthum der Cultur einem Todkrieg aus den heimlichsten Winkeln schlechter Instinkt gemacht, - es hat aus dem Ressentiment der Massen sich seine Haputwaffe geschmiedet gegen uns, gegen alles Vornehme, Frohe, Hochherzige auf Erden, gegen unser Glück auf Erden…" (KSA 6, AC, 43, p. 217-218; AC, 2016, 43, p. 66).

[408] "Unsre Politik ist krank an diesem Mangel an Muth! – Der Aristokratismus der Gesinsten untergraben; und wenn der Glaube an das 'Vorrecht der Meisten' Revolutionen macht zweifle nicht daran, christliche Werthurtheile sin des, welche jede Revolution bloss in Blut und Verbrechen übersetzt!" (KSA 6, AC, 43, p. 218; AC, 2016, 43, p. 66).

[409] "Der 'frohen Botschaft' folgte auf dem Fuss die allerschlimmste: die des Paulus. In Paulus verkörpert sich der Gegenstz-Typus zum 'frohen Botschafter', das Genie im Hass, in der Vision des Hasses, in der unerbittlichen Logik des Hasses. Was hat dieses Dysangelist Alles dem Hasse zum Opfer gebracht! Vor allem den Erlöser: er schlug ihn an sein Kreuz" (KSA 6, AC, 42, p. 215-216; AC, 2016, 42, p. 64).

[410] "Als Philolog schaut man nämlich hinter die 'heiligen Bücher', als Arzt hinter die physiologische Verkommenheit des typischen Christen. Der Arzt sagt 'unheilbar', der Philolog 'Schwinder'…" (KSA 6, AC, 47, p. 226; AC, 2016, 47, p. 74).

[411] "Das Christenthum hat die Krankheit nöthig, ungefähr wie das Griechenthum einem Überschuss von Gesundheit nöthig hat, - krank-machen ist die eigentliche Hinterabsicht des ganzen Heilsprozeduren-System's der Kirche." (KSA 6, AC, 51, p. 230; AC, 2016, 51, p. 79).

baseado em um cerne de rancor e instinto decadente[412]. "O cristianismo foi o vampiro do *imperium Romanun"*[413], que resistiu a dezenas de imperadores, mas não o foi capaz de fazê-lo no caso da religião que terminou por miná-lo com a vingança da *chandala* encarnada pelo gênio paulino, sistematizando a lógica judaica que invertia os valores nobres até ali vigentes. A Antiguidade e seu esplendor no Império Romano viviam o ápice até surgir o Cristianismo paulino; não havia um adestramento de cérebros, mas o "grande sim" que perpassava a história grega e as conquistas romanas[414]. A Renascença foi uma tentativa de reabilitar os valores nobres pisoteados pelos cristãos em suas procissões, e estava prestes a se solidificar dentro do núcleo do próprio Cristianismo e miná-lo a partir daí. Surge então Lutero e sua Reforma, e o grande feito que se insurgia contra a religião oficial já quase autocorroída tem como resultado a reabilitação desse credo. Assim, o ardil do padre alemão ressentido cria o paradoxo da igreja ser restabelecida justamente quando fora atacada em seu cerne[415]. A partir desse cenário, Nietzsche encerra o *O Anticristo* pronunciando o seu julgamento: "Condeno o cristianismo; lanço contra a Igreja cristã a mais terrível de todas as acusações que jamais lançou um acusador"[416]. A igualdade das almas perante Deus é uma fraude que resulta em revolução, dinamite cristã, e inclusive o tempo do calendário é contado a partir do dia em que essa fatalidade começou. Nos sete artigos da *Lei contra o cristianismo*, o filósofo propõe utilizar um novo marco temporal, deixando de lado o falso calendário, que apontava 30 de setembro de 1888 como data da escrita de *O Anticristo*. "E a humanidade conta o *tempo* a partir do *dies nefastus* em que tal fatalidade ocorreu – a partir do primeiro dia do cristianismo! *Por que não a partir de seu último dia? De hoje?* – A transvaloração de todos os valores!..."[417].

---

[412] "Das Christenthum hat die rancune der Kranken auf dem Grunde, den Instinkt gegen die Gesunden, gegen die Gesundheit gerichtet" (KSA 6, AC, 51, p. 232; AC, 2016, 51, p. 81).

[413] "Das Christenthum war der Vampyr des imperium Romanun, - es hat die ungeheure That der Römer, den Boden für eine grosse Cultur zu gewinnen, die Zeit hat, über Nacht ungethan gemacht" (KSA, AC, 58, p. 245; AC, 2016, 58, p. 96).

[414] "Alles umsonst! Über Nacht bloss noch eine Erinnerung! – Griechen! Römer! Die Vornehmheit des Instinkts, der Geschmack, die methodische Forschung, das Genie der Organisation und Verwaltung, der Glaube, der Wille zur Menschen-Zukunft, das grosse Ja zu allen Dingen als imperium Romanum sichtbar, für alle Sinne sichtbar, der grosse Stil nicht mehr bloss Kunst, sondern Realität, Wahrheit, Leben geworden…" (KSA 6, AC, 59, p. 248; AC, 2016, 59, p. 99).

[415] "Sie haben, seit einem Jahrtausend beinahe, Alles verfilzt und verwirrt, woran sie mit ihren Fingern rührten, sie haben alle Halbheiten – Drei-Achtelsheiten! – auf dem Gewissen, an denen Europa krank ist, - sie haben auch die unsauberste Art Christenthum, die es giebt, die unheilbarste, die unwiderlegbarste, den Protestantismus auf dem Gewissen… Wenn man nicht fertig wird mit dem Christenthum, die Deutschen werden daran schuld sein…" *KSA 6, AC,* 61, p. 252; *AC,* 2016, 61, p. 102.

[416] "Ich verurtheile das Christenthum, ich erhebe gegen die christliche Kirche die furchtbarste aller Anklagen, die je ein Ankläger in den Mund genommen hat" (KSA 6, AC, 62, p. 252; AC, 2016, 62, p. 102).

[417] "Und man rechnet die Zeit nach dem *dies nefastus*, mit dem dies Verhängniss anhob, - nach dem ersten Tag des Christenthums! – Warum nicht lieber nach seinem letzten? Nach Heute? – Umwertung aller Werthe!..." (KSA 6, AC, 62, p. 253; AC, 2016, 62, p. 103).

Dessa forma, a partir da reabilitação dos valores nobres e não maculados pelo Cristianismo, Nietzsche propõe uma outra tábua valorativa. No artigo 1, a anti-natureza é apontada como vício, e seu protagonista seria o padre; no item 2 surge o embate entre a ciência e a adesão à fé, bem como entre ser cristão *e* filósofo; no artigo 3 a conclusão é de que o cristianismo deve ser minado onde começou. No tópico 4 o filósofo acentua que exortar a castidade é um atentado à vida, enquanto na proposição 5 frisa que o tipo "padre" deve ser proscrito e, conforme o item 6, as palavras tidas como sagradas pelo Cristianismo serão empregadas como "alcunhas a criminosos". No artigo 7, Nietzsche admoesta que tudo o mais se dará a partir dessas constatações, e assina a seguir de seu nome "O Anticristo", isto é, de modo provocador, promulga a legislação que efetiva a tranvaloração dos valores e o advento de uma anomia, ou seja, uma anarquia em termos de inversão da lei que vigorava não apenas em termos morais e valorativos, mas com abrangência expandida para campos como a política e, em específico, a democracia liberal, haja vista a influência que o Cristianismo detém sobre esse modelo político. Se Agamben quer demonstrar que o poder é anárquico, isto é, não possui um fundamento último, um *Grund* que o legitime e isso se concretize através da glória e da aclamação, podemos dizer que Nietzsche coloca Dionísio contra o Crucificado como uma antítese anárquica sob a perspectiva de reversão das bases ocidentais cristãs para outras de modelo totalmente contrárias[418].

Nessa chave de compreensão, a abertura que se dá a partir da erosão da lei cristã surge na lei-maldição, invertendo o princípio da igualdade e nivelamento que o Cristianismo transpôs à política através de sua influência no Ocidente. Refletindo acerca dessa perspectiva, a maldição da anomia tem uma função desconstrutora e inoperosa, capaz de trazer abertura a uma política que não tenha o referencial cristão como fundante. Ao concretizar a *transvaloração dos valores*, Nietzsche e sua lei-anomia rompem com o cânone oficial democrático porque implodem já em sua base o princípio de equiparação responsável por uma igualdade impossível no mundo fático. Os valores nobres que foram perdidos com a consolidação do Cristianismo podem, a partir desse decreto, serem recuperados por uma política que suspenda o referencial judaico-cristão que derivou em direção à democracia liberal. Há que se ter em mente, entretanto, os tensionamentos que se apresentam entre essa *transvaloração dos valores* e sua abertura à autonomia e a construção de

[418] "Hat man mich verstanden? – Dionysos gegen den Gekreuzigten..." (KSA 6, EH, 9, Warum ich ein Schicksal bin, p. 374).

outros modelos políticos, e a *vontade de potência*, que tem a vida como critério mais alto e opera não em termos de volição prática, mas a nível fisiológico. O tensionamento entre tais concepções segue sendo desafiador para se aventar outras formas políticas a partir do pensamento de Nietzsche. Contudo é preciso que lembremos, mais uma vez, do argumento de Piazzesi (2017, p. 219) acerca da síntese que a *vontade de potência* promove, entre os âmbitos mecanicista e valorativo, ou seja, compreendendo de forma agonística os campos fisiológico e da possibilidade transvalorativa. Essa relação de complementaridade é importante para que se compreenda a crítica nietzschiana à democracia sem circunscrevê-la a apenas um dos dois âmbitos, o que seria inadequado e não observaria a possibilidade de revitalização cultural que surge da aristocracia do espírito que advém dos filósofos legisladores e aos além-do-homem aos quais se refere em sua obra. Contudo é preciso perceber que, ao negar os valores anteriores para propor outros, transvalorados, a figura do Anticristo não se aproxima da lei, mas da cultura: seu agir se dá pela negação da legislação, e não por sua suspensão.

4.1.2 O *katargein* paulino e a inoperosidade agambeniana

A figura do *katargein* é central na obra *O tempo que resta* enquanto consequência potencial daquela temporalidade que Agamben entende como messiânica, cujo horizonte último é tornar a lei inoperante. Contudo, ao invés de negar a lei, simplesmente, o *katargein* torna-a inoperante através da desativação desse dispositivo, desnecessário porquanto uma vida que dá a si mesma a sua forma é a plenitude da existência. Essa plenitude, a partir dos escritos de Paulo, aparece na vida em comum, e não seguindo a letra da lei. A vida em comum requer que pensemos na categoria de *forma-de-vida*, que surge com força em *O uso dos corpos,* onde Agamben menciona que o que a define é uma relação entre potência (*dynamis*) e a inoperosidade (AGAMBEN, 2014b, p. 313). Esse construir a si próprio é uma operação incessante da *forma-de-vida*, mas que ocorre apenas com "a contemplação de uma potência"[419], e não necessariamente em um ato isolado. Nesse caso a obra é desativada e tornada inoperosa, pronta para um novo uso, aberta a todas as possibilidades de construção, mas antes de qualquer coisa, passível apenas de contemplação, categoria problemática para o Ocidente, habituado com a *práxis* enquanto concretização e patamar mais alto das

[419] "Si dà, invece, forma-di-vita solo là dove si dà contemplazione di una potenza" (UC, 2014b, p. 313).

capacidades humanas. Uma pessoa não deveria ser definida por sua obra, mas sim por sua inoperosidade, "em relação com uma pura potência"[420], o que constituiria a sua *forma-de-vida*. Surge aí um novo umbral apresentado por Agamben, aquele em que se tornam indiscerníveis *zoè* e *bios*, vida e forma, privado e público. Essa desativação realizada pelo *kartagein* através da *forma-de-vida* deixa exposta a constatação inconveniente de que a vida não é política por si só, e por isso é "excluída da cidade"[421], ainda que paradoxalmente a *exceptio* desse Impolítico seja a matriz fundante da política. Agamben adverte que "não será possível pensar outra dimensão da política e da vida se primeiro não estivermos aptos a desativar a exceção da vida nua"[422], aquela máquina jurídico-política enquanto estrutura bipolar formada pela *auctoritas,* caracterizada pela anomia e por um viés extrajurídico, e pela *potestas,* de cunho jurídico e normativo. Uma parte não funciona sem a outra, e sua operação coordenada se dá pelo estado de exceção em uma zona de indiscernibilidade entre "anomia e *nomos,* vida e direito, *auctoritas* e *potestas*"[423] O resultado é que o núcleo, a *arkhè* da cidade, é a rachadura entre vida nua e vida politicamente qualificada, e o governo se constrói sobre "a exclusão da inoperosidade e pela sua captura na forma da glória"[424]. Disso resulta um problema ontológico-político de grandes proporções, porquanto a inoperosidade não cessa de expor o vazio que a máquina política mantém em seu centro[425] e que segue se realizando e reatualizando através de aclamações as mais diversas, com o apoio de um aparato midiático que dá respaldo à glória de modo sistemático e nada casual. Vale relembrar mais uma vez que Agamben alerta em *O Reino e a Glória* que todos os sistemas políticos funcionam somente porque são alicerçados no elemento glorioso, que os legitima junto às massas e preenche o vazio de poder que o trono disfarça.

---

[420] "Un vivente non può mai essere definito dalla sua opera, ma soltanto daUa sua inoperosità, cioè dal modo in cui, mantenendosi, in un'opera, in relazione con una pura potenza, si costituisce come forma-di-vita, in cui zoè e bios, vita e forma, privato e pubblico entrano in una soglia di indifferenza e in questione non sono più la vita né l'opera, ma la felicità" (UC, 2014b, p. 313).

[421] "Si rifletta sulla particolarità di questa operazione: la vita non è in se stessa politica - per questo essa deve essere esclusa dalla città - e, tuttavia, è proprio l' exceptio, l'esclusione-inclusione di questo Impolitico che fonda lo spazio della politica" (UC, 2014b, p. 333).

[422] "E non sarà possibile pensare un'altra dimensione della politica e della vita se prima non saremo riusciti a disattivare il dispositivo dell' eccezione della nuda vita" (UC, 2014b, p. 334).

[423] "Lo stato di eccezione è il dispositivo che deve, in ultima analisi, articolare e tenere insieme i due aspetti della macchina giuridico-politica, istituendo una soglia di indecidibilità fra anomia e nomos, fra vita e diritto, fra auctoritas e potestas" (UC, 2014b, p. 335).

[424] "Così la città si fonda sulla scissione della vita in nuda vita e vita politicamente qualificata, l'umano si definisce attraverso l'esclusione-inclusione dell'animale, la legge attraverso l' exceptio dell'anomia, il governo attraverso l'esclusione dell'inoperosità e la sua cattura nella forma della gloria" (UC, 2014b, p. 336).

[425] "Il problema antologico-politico fondamentale è, oggi, non l'opera, ma l'inoperosità, non la ricerca affannosa e incessante di una nuova operatività, ma l'esibizione del vuoto incessante che la macchina della cultura occidentale custodisce al suo centro" (UC, 2014b, p. 336).

Considerando a inoperosidade que repousa no centro da máquina, é preciso repensar mudanças política radicais, porquanto estas se fundamentam em um poder constituinte. Seria o caso, argumenta Agamben, de se refletir a partir da perspectiva da *potência destituinte,* que exige novas compreensões e estratégias, naquilo que classifica como a grande "tarefa da *política-que-vem*" [426]. O sistema poder constituinte/poder constituído é problematizado, enquanto as categorias de potência e ato se referem ao "processo de autoconstituição soberana do ser"[427], algo como uma *Aufhebung* da potência, que a mantém, mas a supera concomitantemente, mantendo no horizonte a perspectiva e a possibilidade de revolução permanente, capaz de romperem com o modelo democrático esgotado. A grande dificuldade de se refletir acerca de uma potência destituinte reside na "relação soberana de bando legada ao poder constituído" [428], e assim Agamben enuncia o projeto de uma "ontologia de uma política separada de qualquer figura da relação, também daquela forma-limite da relação que é o bando soberano"[429]. Essa é a condição para se pensar uma potência destituinte, capaz de inaugurar uma outra realidade, que não seja apenas aquela recriada pelo poder constituinte, que termina sempre por refazer outras formas de direito e dispositivos de captura do sujeito.

Outra condição vislumbrada por Agamben para se pensar a potência destituinte é questionar e revogar o estatuto da relação, o que pode resultar num confronto "corpo a corpo decisivo com aquele ser fragilíssimo que é a linguagem"[430], e a partir disso podemos vislumbrar elementos explicativos para a reiterada postura de Agamben em valer-se da linguagem e seus nexos com a filosofia. Paradoxalmente é nessa fragilidade que reside a grande força da linguagem, pois pode permanecer como impensada e não dita. "Por isso a filosofia nasce em Platão propriamente como uma tentativa de trazer à tona o *logoi* e, como tal, essa tem imediatamente, do fim ao início, uma característica política"[431]. Do mesmo modo como a tradição metafísica pensa a articulação entre dois elementos, a filosofia

---

[426] "E se al potere costituente corrispondono rivoluzioni, sommosse e nuove costituzioni, cioè una violenza che pone e costituisce il nuovo diritto, per la potenza destituente occorre pensare tutt'altre strategie, la cui definizione è il compito della politica che viene" (UC, 2014b, p. 337).

[427] "Potenza e atto non sono che i due aspetti del processo di auotocostituzione sovrana dell'essere, in cui l'atto si presuppone come potenza e questa si mantiene in relazione con quello attraverso la propria sospensione, il proprio poter non passare all'atto e, d'altra parte, l'atto non è che una conservazione e una «salvazione» (soteria) - in altre parole, una *Aufhebung* - della potenza" (UC, 2014b, p. 338).

[428] "Di qui la difficoltà di pensare una potenza puramente destituente, cioè integralmente sciolta dalla relazione sovrana di bando che la lega al potere costituito" (UC, 2014b, p. 339).

[429] "Per questo il capitolo poteva chiudersi enunciando il progetto di una antologia e di una politica sciolte da ogni figura della relazione, anche da quella forma-limite della relazione che è il bando sovrano (...)" (UC, 2014b, p. 339).

[430] "Ciò significa confrontarsi in un corpo a corpo decisivo con quell'essere debolissimo che è il linguaggio" (UC, 2014b, p. 343).

[431] "Per questo la filosofia nasce in Platone proprio come un tentativo di venire a capo dei logoi e, come tale, essa ha immediatamente e fin dall'inizio carattere politico" (UC, 2014b, p. 343).

política ocidental o faz reportando-se à relação entre "vida nua e poder, casa e cidade, violência e ordem instituída, anomia (anarquia) e lei, multitude e povo"[432]. Ao invés de se deter sobre a questão metafísica da conjunção, Agamben propõe que se pense acerca da disjunção em termos práticos e políticos, e assim se reflita acerca da potência destituinte. Desse modo emergem a vida, a anomia e a potência anárquica, esclarecendo-se o nexo entre *potência destituinte* e *inoperosidade*, que opera como o paradigma da *política-que-vem* (NASCIMENTO, 2010, p. 81). Não se trata de destruir algo, mas liberar sua potência para dela fazer outro uso, ressignificar e propor sentidos diversos. Elemento central na obra agambeniana, a anarquia já se fazia presente no conceito de comunidade-que-vem, e é o cerne da inoperosidade (CAVALLETTI, 2017, p. 55). A temática ressurge em sua última obra publicada em 2017, *Creazione e anarchia.*

Assim, se pode dizer que a *comunidade-que-vem*, que parece ter saído do centro das atenções nos últimos escritos de Agamben, se desdobra nas ideias de anarquia e uso, cruciais para a culminância do projeto *Homo Sacer.* Em sua análise em *O tempo que resta*, Agamben menciona Paulo de Tarso como o exemplo de uso de uma estratégia destituinte face à lei: o *katargein,* palavra cujo significado é "tornar inoperante", ou ainda "desativar", é a forma como tensiona a lei e o Messias[433]. Santa e justa para Paulo, a lei não deve ser destruída, mas sim desativada "de sua ação em relação ao pecado"[434]. Cumpre lembrar que a fé deve ser compreendida como experiência da palavra, e não como uma obra em si mesma, o que leva a conclusão de que o próprio Messias é uma potência destituinte, uma contingência radical. Ao viver "como se não" (*hōs mē*), o Messias depõe sem abdicar: "Uma *forma-de-vida* é, neste sentido, aquela que incessantemente depõe as condições sociais em quais se encontra vivendo, sem negá-la, mas simplesmente usando-a"[435]. A *forma-de-vida* se constrói, portanto, profanando, destituindo, tornando inoperosos os dispositivos de controle. Dessa forma, nos escritos agambenianos as categorias de inoperosidade e *forma-de-vida* coincidem integralmente, indiscerníveis, e

---

[432] "Come la tradizione della metafisica ha sempre pensato l'umano nella forma di un'articolazione fra due elementi (natura e logos, corpo e anima, animalità e umanità), così la filosofia politica occidentale ha sempre pensato il politico nella figura della relazione fra due figure che si trattava di legare insieme: la nuda vita e il potere, la casa e la città, la violenza e l'ordine istituito, l'anomia (l'anarchia) e la legge, la moltitudine e il popolo" (UC, 2014b, p. 344).

[433] "Un esempio di una strategia destituente e non distruttiva né costituente è quella di Paolo di fronte alla legge. Paolo esprime il rapporto tra il messia e la legge col verbo *katargein*, che significa 'rendere inoperante' (*argos*), 'disattivare'" (UC, 2014b, p. 345).

[434] "(...) è certo che per Paolo si tratta non di distruggere la legge, che è «santa e giusta», ma di disattivare la sua azione rispetto al peccato (...)" (UC, 2014b, p. 345).

[435] "Una forma-di-vita è, in questo senso, quella che incessantemente depone le condizioni sociali in cui si trova a vivere, senza negarle, ma semplicemente usandole" (UC, 2014b, p. 347).

representam o desafio da construção de novas formas políticas que questionam o cânone tradicional[436] e, em específico, da representatividade democrática ameaçada em um tempo de aprofundamento da massificação, glorificação e despolitização do sujeito empreendedor de si mesmo que se pensa participativo porque pode, ao menos em tese, escolher seu próprio patrão e gerir sua carreira e sua vida com a prerrogativa de liberdade e autonomia. A *política-que-vem* a partir dessa ruptura busca justamente evitar que a vida seja controlada e direcionada pelos dispositivos que o capitalismo não cessa de interpor. Ganha força, assim, a abertura para o novo e a construção de um tipo de política diverso daquele que se fundamenta no binômio *auctoritas* e *potestas,* para além da democracia que não consegue se distanciar de uma relação fatal com os totalitarismos, que recrudescem sob nossos olhos.

Permanece, contudo, a incógnita de como a *política-que-vem* se constituirá em relação à democracia: se superando-a, amalgamando-se a ela, transformando-a ou ultrapassando-a. De toda sorte, nos parece que a *potência-do-não* é o elemento fundamental nessa metamorfose, através da *política-que-vem* inclassificável e inapreensível através de fórmulas políticas desgastadas, mas que reabilita a utopia como horizonte inapagável no qual possamos projetar uma vida em comum. Um horizonte ético para uma outra vida, uma *forma-de-vida* poética na qual o gesto é a fusão entre potência e ato, natureza e maneira, contingência e necessidade, vida e arte, geral e particular, texto e execução (AGAMBEN, 2015d, p. 77). O gesto enquanto um portal de acesso à "esfera do ethos como esfera mais peculiar do humano" (AGAMBEN, 2015d, p. 58-59), que pertence à ordem da ética e da política, espécie de *katargein* capaz de abrir frestas para a entrada da inoperosidade e da potência-do-não. Em *Karman,* penúltima obra publicada em 2017, Agamben persevera na aposta acerca do gesto, que considera o terceiro modo da atividade humana, meio puro que neutraliza as obras e possibilita novos usos, naquilo que nomeia como "política dos meios puros"[437], ação sem obra, potência pura que não define o sujeito.

Neste ponto pensamos que é importante analisar as hipóteses acerca da lei em Nietzsche e Agamben. Conforme expusemos, ao lançar uma maldição à lei sagrada do Cristianismo substituindo-a por outra reversa, Nietzsche quer romper

---

[436] Lembremos que em Foucault e Agamben as categorias "cuidado de si" e "*forma-de-vida*" estão estreitamente ligadas à política e, portanto, com a possibilidade de resistir, de estabelecer rupturas e descontinuidades àquele modelo vigente de poder. (RUIZ, 2015a)

[437] "Essa è, in questo senso, uma politica dei mezzi puri" (K, 2017c, p. 139).

com a tradição judaico-cristã que se esgueira por todos os segmentos da vida no Ocidente. Essa ruptura radical só é possível através da figura do *além-do-homem*, ou do Anticristo, e da concretização da *transvaloração dos valores* por ele perpetrada, ponto ápice do terceiro período da filosofia nietzschiana, abrindo rupturas e oportunidades para o surgimento de uma *grande política* capaz de superar o niilismo. Agamben, por sua vez, retoma Paulo de Tarso e seu *katargein* como modelo não para negar a lei, mas para desativá-la e profaná-la ao viver como se não (*hōs mē*), em uma *forma-de-vida* na qual *inoperosidade/potência destituinte* e pensamento coincidam sem resíduos e assim se consolide a *política-que-vem,* em uma vida vivida para além da lei, e não a ela submetida.

A partir dessas caractísticas podemos percerber que o Anticristo e o *katargein* são dois expedientes que se aproximam apenas do ponto de vista que problematizam a questão da lei, mas divergem sob o aspecto que o primeiro quer negar a lei e inserir outra transvalorada em seu lugar, e o segundo não busca essa negação, mas sim sua desativação, vivendo *por fora* da lei. O Anticristo e o *katargein* não se cruzam e praticamente não se encontram em seus propósitos, mas são duas figuras que operam como desdobramentos da potência em Nietzsche e Agamben: para o filósofo alemão o Antricristo é a figura que leva a cabo a ruptura e a revitalização cultural que surge da *transvaloração dos valores* e de um outro direcionamento dado à potência da natureza; para o filósofo italiano trata-se da consolidação de uma concepção de potência fundada sobre a *potência-do-não* aristotélica, e assim não obrigada a se esgotar no ato, podendo restar inoperosa e aberta a formas de existência que desativem as programações biopolíticas.

4.2 *PROFANAÇÃO* E *TRANSVALORAÇÃO DOS VALORES*, POSSIBILIDADES DA POTÊNCIA[438]

Se a *transvaloração dos valores* nietzschiana pressupõe uma reversão dos valores tradicionais que reabilite uma aristocracia do espírito e abandone a unilateralidade político-moral do judaico-cristianismo, a *profanação* agambeniana

[438] As ideias aqui desenvolvidas refletem, com as devidas modificações ocasionadas pela continuidade da pesquisa, a publicação do artigo *A transvaloração dos valores em Nietzsche e a profanação em Agamben* (*Cadernos de Filosofia Política da USP* - Especial II Encontro do GT de Filosofia Política Contemporânea, nº 28, 2016, p. 97-108), inserido na coletânea *Os herdeiros de Nietzsche. Foucault, Agamben e Deleuze,* organizada por Clademir Luís Araldi e Kelin Valeirão. Pelotas: NEPFil online, 2016).

traz consigo a possibilidade e o desafio de retirar a assinatura de sacralidade de um dispositivo e dele fazer novo uso, uma outra apropriação e conferindo-lhe significado diverso. É o caso da política democrática no Ocidente, que sob as vestes de secularização nunca abandonou sua assinatura sagrada e, mais objetivamente, judaico-cristã. Nesse caso, a grande questão que permanece em aberto e que aqui pretendemos apontar sem a pretensão de esgotar a reflexão, é que tipo de política e de democracia são possíveis a partir da *grande política* e *política-que-vem*. Seria essa a abertura para um modelo diferente de política, que não aquele de tipo representativo ao qual a política tem uma ligação indissolúvel na Modernidade? Por outro lado, em que medida ainda se poderia falar em democracia tomando esses pressupostos como válidos? A partir de Agamben, parece-nos que a resposta aponta para uma política que não seja aquela da soberania que legitima a exceção, do imperativo da operosidade, do nivelamento e da massificação. Trata-se de uma política fora do cânone tradicional da *auctoritas* e da *potestas,* da representatividade democrática que dá sintomas visíveis de erosão desde suas bases. A *política-que-vem* é aquela que se confronta com o poder constituinte e o mina desde o seu cerne: é uma *forma-de-vida*, um *qualquer* singular, e não um projeto que pensa o futuro como uma totalidade passível de planejamento em seus detalhes. É justamente dessa imprevisibilidade que brota a força do ingovernável democrático (MOYANO, 2015), do elemento que é puramente potência e, ao mesmo tempo, inoperosidade. Essa vinculação entre potência e inoperosidade diz respeito àquela mais alta capacidade que possuímos de construir alternativas e insurgências aos dispositivos instituídos pelo capitalismo. Isso pode se dar, paradoxalmente, inclusive quando não produzimos uma obra, quando esta repousa em nós como uma *potência-do-não*, um poder não fazer, como o livro nunca escrito ao qual Agamben se refere como sendo o seu mais importante, porquanto este coincide com sua própria vida, uma "não obra". Importa frisar, igualmente, que a inoperosidade coincide com a *forma-de-vida*, e pode se dar para além daquele modelo de soberania clássica vigente em nossa estrutura política ocidental: a *forma-de-vida* é uma vida da potência, do pensamento como experiência, não daquele de tipo cartesiano e que se esgota no ato, mas do pensamento que não se reduz à ação e à regra. Sem dúvida isso traz consigo a potencialidade, mas também a incerteza e um abertura radical à contingência, porquanto as categorias com as quais estamos

habituados a ler e a compreender a política são questionadas e precisam ser repensadas em sua totalidade.

A verdadeira *forma-de-vida* é aquela que se constitui para além do direito, e não precisa da lei para se legitimar; ela possui uma potência que é dada pela natureza, mas a ela não se reduz, pois está aberta, e não simplesmente prevista por uma vocação biológica. Essa deriva aristotélica do pensamento de Agamben suscita um agonismo de que estamos destinados à felicidade e, portanto, à vida política (AGAMBEN, 2015d, p. 14), e por isso a *potência-do-não* é o grande selo que marca a investidura humana de modo radical, ainda que o próprio poder na matriz do Ocidente seja constituído por um paradoxo irresolúvel, um vício de origem, qual seja, de que alicerça na exceção, na vida nua, as raízes ocultas da soberania (AGAMBEN, 2015d, p. 16) desde a Grécia clássica.

> Isto é, uma vida política orientada pela ideia de felicidade e coesa numa *forma-de-vida* só é pensável a partir da emancipação dessa cisão, do êxodo irrevogável de toda soberanía. A pregunta sobre a possibilidade de uma política não estatal tem, portanto, necesariamente a forma: é possível, hoje, existe hoje algo como uma *forma-de-vida*, ou seja, uma vida para a qual, no seu viver, esteja em jogo o próprio viver, uma *vida da potência?* (AGAMBEN, 2015d, p. 18).

Seguindo essas constatações, é necessário pensarmos a conexão entre a *potência-do-não* e a *profanação*, um dos fios condutores da obra de Giorgio Agamben. Quando formula essa categoria, o filósofo menciona que as coisas que são consagradas, inclusive a política, devem ser retiradas do templo, porquanto foram afastadas do uso comum e assim estão inacessíveis e distantes de um significado que faça sentido às pessoas. É preciso que os dispositivos sejam profanados, dessacralizados, para que deles se faça um novo uso. Nesse sentido, abre-se a possibilidade para uma nova resistência, para uma "nova política, um novo ser humano, uma nova comunidade, pensando e promovendo o avesso da vida nua, a potência da vida, e a vida humana como potência de ser e de não ser" (ASSMANN, S. In: AGAMBEN, 2007c, p. 8-9). Seja nos totalitarismos ou nas democracias da modernidade, esse filósofo localiza a mesma matriz biopolítica constitutiva do poder soberano, qual seja: a captura da vida nua por qualquer forma de soberania. A partir dessas premissas, é preciso retirar a assinatura de sacralidade que conserva as esferas de poder e instituições que pairam fora de quaisquer acessos e assim restituir seu uso comum. Importa ainda observar que

profanar, em Agamben, é compreender a vida como jogo, ao modo do Zaratustra nietzschiano, a fim de que retomemos a autenticidade de nossa existência. É retomar a capacidade de inverter o que está dado, oferecendo-lhe outras compreensões e significados, arrancando o véu do sagrado daquilo que é visto como inacessível.

O conceito romano de profanação pressupõe a existência do sagrado (*sacer*), e na perspectiva de Agamben seu objetivo é libertá-lo; ao profanar algo era substraído do domínio do sagrado e retornado para o uso originário. Por isso, profanar trazia consigo uma penalidade máxima, que na maioria das vezes poderia ser a morte. Todavia, não se pode reivindicar um retorno simples ao uso antigo daquilo que foi metaforicamente retirado do templo, mas deve-se criar um novo uso, que rompa com o parâmetro antes estabelecido. Para isso, é fundamental que se compreenda o conceito aristotélico de potência, que Agamben retoma como *potência-do-não*. Tal prerrogativa, na política do nosso tempo, em democracias neoliberais cooptadas pela hegemonia econômica sobre a política, é a compreensão desse filósofo para "profanar o improfanável", de questionar o paradigma da operosidade e da potência que se esgota somente no ato.

Assim, há que se pensar uma nova *forma-de-vida*, em uma vida que dê a si própria a sua forma e a sua regra. Portanto, profanar tem um sentido iminentemente político em Agamben, porquanto essas novas *formas-de-vida* possam romper com um ditame econômico e jurídico que norteia a vida em sociedade, embora não haja uma clareza sobre que formas políticas seriam essas, e se elas próprias poderiam ser chamadas de democráticas no sentido clássico do termo. Para Agamben, a *profanação* é a grande tarefa política das próximas gerações. Assim, profanar uma democracia capturada por forças econômicas e jurídicas, enfraquecida por interesses outros do que aqueles que formam a *polis* em sua matriz grega nos parece ser o entendimento que Agamben tem de como a *potência-do-não* pode realizar uma mudança política. Isso passaria por poder a própria impotência contida na experiência do *kairós* e da *comunidade-que-vem* enquanto umbral ou limiar, cuja concretização é sempre um tensionamento, um vibrar as notas de uma melodia em suspenso. É em *Signatura rerum* que Agamben expõe seu método paradigmático[439], qual seja, de que continua em operação no Ocidente a assinatura da sacralidade,

[439] Em *SR/SR* Nietzsche se faz presente de modo indireto através da "arqueología filosófica" formulada por Agamben, que assim se reporta a Foucault. Outras duas aparições de Nietzsche nessa obra se dão a partir das noções de "história crítica", de Enzo Melandri, e da referência a Franz Overbeck (LEMM, 2017, p. 156).

sob a aparência de secularização. Para isso, recorre inicialmente a um tratado de Paracelso, no qual é exposto que as coisas revelam através de um signo as suas qualidades invisíveis e constitutivas, e assim tudo que é demonstrado externamente tem relação com algo interno. A assinatura não é casual, mas algo bem mais complexo, "que tem um efeito retroativo sobre o assinante e é o que precisamente, se trata de compreender" (AGAMBEN, 2010e, p. 45). Agamben menciona a elaboração da teoria dos sacramentos no âmbito teológico para demonstrar a importância da teoria das assinaturas. Entra, assim, na questão sobre o ministro como representante de Cristo para cumprir a ação sacramental através da realidade objetiva (*ex opere operatum*), em uma operação que efetua sua própria eficácia, e que não diz respeito especificamente às intenções/disposições boas ou más do oficiante (AGAMBEN, 2010e, p. 61). Desse modo, o sacramento é um signo que, uma vez instituído, "significa sempre seu significado senão como uma assinatura, cujo efeito depende de um 'assinante', ou, em todo caso, de um princípio – virtude oculta em Paracelso, virtude instrumental em Tomás de Aquino – que o anima e o torna efetivo em cada momento" (AGAMBEN, 2010e, p. 62). Percebemos, através dessa arqueogenealogia teorizada em *SR/SR,* como a gênese das assinaturas fica explicitada em dispositivos como a política, que a Modernidade quer como laica e secularizada, mas que mantém em operação sua assinatura teológica, sobretudo cristã. Dessa forma a *profanação* desmascara as assinaturas dos dispositivos para que assim possam ser devolvidos ao uso comum e deles se fazer um novo uso. Não se trata de retomar o seu uso originário e, portanto, mais correto, senão retirar do templo o dispositivo, desvelar sua assinatura e a partir disso ressignificar seu uso. Nesse sentido pensamos que se estabelece um nexo entre *profanação* e a *política-que-vem*, que contém possibilidades importantes para pensar a política para além do modelo soberano clássico e da operosidade.

No que diz respeito a Nietzsche, pensamos ser importante refletir em que sentido a *transvaloração dos valores* e o perspectivismo que caracteriza seu pensamento são elementos que compõem o panorama para compreender a crítica à democracia liberal de seu tempo. Em *Aurora,* em *Para além de bem e mal* e em *Para a genealogia da moral* o filósofo articula uma reversão dos valores, retomando a antiga concepção do mau como bom, recuperando um primado da aristocracia grega antiga e do Renascimento, cuja moralidade não conhecia e não reconhecia a categoria cristã dos valores, respectivamente. A democracia liberal e o igualitarismo

são doenças insufladas pelo Cristianismo, tidas por esse pensador como nocivas, massificadoras e expressão do ressentimento do *último homem*. A *grande política* deveria tomar o seu lugar, conduzida pelos aristocratas do espírito, os filósofos legisladores. Uma política "revigorada" surgiria como consequência, sem estabelecer alianças com o sistema degenerado da pequena política e de uma democracia niveladora e reativa, própria dos espíritos de gravidade. O projeto da *transvaloração dos valores* e da afirmação da vida enquanto *vontade de potência* repousa no âmago da filosofia de Nietzsche. Em *Para além de bem e mal*, o pensador questiona quais são nossos critérios para valorar algo, bem como quais são nossos valores hoje. Assim, criar novos valores é imperativo, mas algo que não é destinado a todos, tão somente aos fortes de espírito, e não para as ovelhas do rebanho que seguem docilmente aquela farsa democrática que o filósofo tanto rejeita, junto da imprensa como uma das expressões da rebelião dos escravos na moral. Ele exorta para que sua fórmula de "para além do bem e do mal" não seja confundida com os defensores das ideias modernas: reverter todos os valores ao modelo anterior era o que deveria ser feito, escreve no aforismo 62 de *Para além de bem e mal,* onde aponta que a Igreja havia convertido em mau tudo que na Antiguidade era bom.[440] Em sua compreensão, a moral europeia poderia ser classificada como uma moral de rebanho, que deveria conviver ao lado de outras tantas morais, mas que termina por sobrepujar toda e qualquer outra iniciativa de valoração. A partir desse cenário, a *transvaloração dos valores* apresenta imbricações estreitas com as ideias políticas de Nietzsche, porquanto sua *grande política* é um contradiscurso à democracia degenerada do *Novecento*.

Dessa forma, Brobjer (1995) alerta para duas compreensões da *grande política* que o filósofo formula: a primeira, de viés espiritual/cultural e que se refere à *transvaloração dos valores*, e a outra, mais tardia, ligada a um domínio fisiológico**.** Nesta dupla acepção da *grande política* reaparece a tensão que desenhamos anteriormente no pensamento de Nietzsche entre a potência da *transvaloração* e a potência da natureza. A primeira é uma potência que para transvalorar precisa transgredir os próprios imperativos da natureza criando perspectivas possíveis para

[440] "Alle Werthschätzungen auf den Kopf stellen – das mussten sie! Und die Starken zerbrechen, die grossen Hoffnungen ankränkeln, das Glück in der Schönheit verdächtigen, alles Selbstherrliche, Männliche, Erobernde, Herrschsüchtige, alle Instinkte, welche dem höchsten und wohlgerathensten Typus 'Mensch' zu eigen sind, in Unsicherheit, Gewissens-Noth, Selbstzertörung umknicken, ja die ganze Liebe zum Irdischen und zur Herrschaft über die Erde in Hass gegen die Erde un das Irdische verkehren – das stellte sich die Kirche zur Aufgabe und musste es sich stellen, bis für ihre Schätzung endlich 'Entweltlichtung', 'Entsinnlichung' und 'höherer Mensch' in Ein Gefühl zusammenschmolzen" (KSA 5, JGB, III, 62, p. 82).

os novos valores, colocando em operação a vontade que cerceia a potência da natureza, como Agamben aponta em *Karman*. A segunda é uma potência que dá vazão à codificação biológica e todos seus impulsos, realizando-se como potência da natureza, determinada em seu agir por sua constituição natural. Nesta segunda forma da potência, de característica biológica, não poderia haver algo novo que não estivesse já dado na natureza que impulsiona a potência.

Todavia, pensar a política em Nietzsche a partir da potência da criação do novo é considerar a *transvaloração dos valores* como fundamento para romper com a degeneração e rebaixamento que se disseminaram na política europeia através da democracia liberal; na perspectiva de Agamben, deveríamos falar em uma vontade criada pelo Cristianismo que visa refrear a potência originária. Além da crítica ao filisteísmo de uma política democrática em cuja forma histórica o Estado entra em decadência, Nietzsche denuncia o uso da cultura como um bem monetário, a serviço de interesses apequenados e reativos. O pensamento de Nietzsche intercala duas possibilidades e cenários para a Europa. A primeira hipótese seria a consecução da mediocrização democrática. A segunda alternativa previa a formação de uma nova aristocracia, que não necessariamente se pautaria na força física para se sobrepor, mas sim no domínio espiritual como aríete às condições depauperadas da Modernidade. Tendo sentido em si mesma, a aristocracia não requer um simples melhoramento da humanidade, um progresso enquanto uma meta a ser atingida e perseguida a todo custo. A elevação política e social viria como um movimento consequente à elevação cultural promovida pelos espíritos livres, alheios aos embates da *pequena política,* opondo-se ao universalismo democrático através de um domínio espiritual capaz de articular valores novos, *transvalorados*. Quando propõe essa reversão de valores, Nietzsche abre espaço para uma concepção totalmente outra de política, que tem em seu horizonte a possibilidade de assumir perspectivas que, muitas vezes, podem ser salutares à política e oponentes à forma cristã-ocidental de compreensão do mundo. Autores como Lawrence Hatab (1995) sustentam que hoje o pensamento de Nietzsche abre a possibilidade de uma revitalização à democracia, justamente por conta do perspectivismo que o constitui. Se essa apreensão não estava originalmente no cerne do pensamento nietzschiano, por outro lado, abre a plausibilidade para se pensar uma revitalização da democracia em função da depuração que um pensamento aristocrático proporia num sistema eivado de mediocridade e nivelamento.

Para Fernando da Costa Mattos (MATTOS, 2013, p. 15), apesar de todas as críticas de Nietzsche à democracia, apenas este sistema político poderia criar um ideal transformador, bem como fomentar o perspectivismo que o filósofo menciona enquanto uma espécie de teoria do conhecimento nietzschiana. Sem "falsificar" a realidade, ou "perspectivar" seria impossível ao homem viver: de acordo com Mattos, perspectivar é "*essencialmente constitutivo* da vida, que por sua vez também se pode definir como *vontade de potência*" (MATTOS, 2013, p. 27). A *vontade de potência* seria a matriz, o esteio fundamental do perspectivismo nietzschiano, ainda que ela própria seja, em último caso, uma perspectiva. Essa perspectiva de *transvaloração* aproximar-se-ia muito do dispositivo da *potência-do-não* de Agamben e da potência de desativar, de poder a sua própria impotência, de "preferir não", como o Bartleby de Mellville se recusava a cumprir um dos ordenamentos de seu superior, não por acaso um homem da lei. Colocando-se para além de bem e mal, Nietzsche substitui o critério da verdade pelo critério da vida, e assim nos cabe refletir "o que aconteceria se em vez de medir o valor de nossas ideias pela sua suposta veracidade ou falsidade, o medíssemos em função do quanto elas favorecem (ou desfavorecem) a conservação e a expansão da vida?" (MATTOS, 2013, p. 30).

A verdade, para Nietzsche, é tudo aquilo que traz acréscimo à potência, à vida, o que conduz a uma interpretabilidade do mundo (MÜLLER-LAUTER, 1998, p. 54), e não aquele relativismo que uma interpretação apressada pode pressupor. Na reflexão de Mattos, tomando cada perspectiva, não se trata de "provar veracidades" (MATTOS, 2013, p. 32), mas de pensá-las em termos de afirmação da vida. A verdade, ou as verdades, seriam ilusões, assim como o próprio respeito pela verdade. Com isso, pode-se dizer que Nietzsche é o "filósofo da pluralidade por excelência, aquele que reconhece em si diversas 'verdades', e que busca trazê-las ao texto na forma de imagens igualmente plurais, num processo lúdico" (MATTOS, 2013, p. 51). Como pontua Maudemarie Clark, a metáfora do perspectivismo mostra que "longe de implicar uma recusa de toda e qualquer objetividade cognitiva, representa antes um ataque específico à teoria metafísica da verdade como correspondência, entendida esta no seu sentido mais forte, isto é, como correspondência entre os nossos conhecimentos e as *coisas em si mesmas*" (MATTOS, 2013, p. 64-65). Porém, acentua Mattos, para compreendermos o perspectivismo nietzschiano a fim de que "este não coincida inteiramente com o

relativismo, devem ser fornecidos os critérios segundo os quais se possa julgar a sua preferibilidade em relação às demais perspectivas 'não perspectivistas'" (MATTOS, 2013, p. 76). Uma das maiores preocupações do filósofo é a passividade do sujeito frente à uniformização imposta pela sociedade. Aqueles que agem diversamente e fogem do padrão estabelecido, passam a ser inconvenientes numa configuração social que tem na massificação um de seus alicerces mais fortes. Contra esse comportamento degenerado e massificado, Nietzsche propõe o *pathos da distância*[441], salutar na manutenção da singularidade e da autenticidade do ser através da superação de si, do cultivo da nobreza e de valores mais elevados, afastados do *pathos* da proximidade, do ultrapassamento de fronteiras, quando vale e montanha se equiparam. Esse sentimento de nobreza, de auto-reconhecimento é fundamental dentro da lógica da *transvaloração dos valores*: o nobre tem valor em si mesmo e disso é consciente – eis uma reviravolta que a *transvaloração* propõe e que em tudo é diferente da democracia, sistema no qual qualidades e defeitos são compartilhados, assim como o próprio sofrimento – lembremo-nos, por exemplo, que o verbo *Mitleiden* significa, literalmente, "sofrer junto". Essa moral da compaixão é responsável por amansar e refrear a ação política, nos apresentando democracias enfraquecidas e esvaziadas de grandeza e capacidade de superação. Assim, é preciso refletir no enfrentamento nietzschiano ao Cristianismo como o "aspecto mais geral de seu combate ao movimento democrático" (MATTOS, 2013, p. 187), porquanto este quer se afirmar como a única visão válida, o que reduz as possibilidades e a liberdade em sentido perspectivista (MATTOS, 2013, p. 187). Para o indivíduo perspectivador, forte, criador e original, cujo desejo é construir a partir de sua própria perspectiva a sua existência, Mattos explica que nada pode ser mais redutor do que a obrigação de juntar-se ao rebanho, aplainar suas arestas, nivelar-se e perder-se em meio à uniformidade de uma democracia de massas. Muitos assim o querem, adverte o filósofo em alusão ao *último-homem* do prólogo de *Zaratustra.* Como resistência e *contramovimento,* tais indivíduos criadores encarnam a figura dos novos filósofos, ou dos filósofos legisladores nos quais Nietzsche deposita suas esperanças de uma humanidade vindoura mais elevada e menos

[441] "Ohne das Pathos der Distanz, wie es aus dem eingefleischten Unterschied der Stände, aus dem beständigen Ausblick und Herabblick der herrschenden Kaste auf Unterthänige und Werkzeuge und aus ihrer ebenso beständigen Übung im Gehorchen und Befehlen, Nieder- und Fernhalten erwächst, könnte auch jenes andre geheimnissvollere Pathos gar nicht erwachsen, jenes Verlangen nach immerneuer Distanz-Erweiterung innerhalb der Seele selbst, die Herausbildung immer höherer, seltnerer, fernerer, weitgespannterer, umfänglicherer Zustände, kurz eben die Erhöhung des Typus 'Mensch', die fortgesetzte 'Selbst-Überwindung des Menschen', um eine moralische Formel in einem übermoralischen Sinne zu nehmen" (KSA 5, JGB, IX, 257, p. 205).

dependente de uma vida em manada. Tais novos filósofos representam uma resistência à gregariedade, prezando pelo isolamento, pelo cultivo de virtudes nobres e pela possibilidade criativa da vida como uma obra de arte e afirmação. A "boa solidão", perdida em tempos em que o vozerio ecoa pela praça do mercado, deve ser retomada, deixando de lado aquela vida da sociedade dos merceeiros e seu tilintar de moedas, quando se quer sempre chegar a um consenso e se fazer entender é o horizonte que não cessa de delinear a vida na *polis*.

> O movimento da "*transvaloração* de todos os valores", voltado a inverter a lógica legislativa do cristianismo – cuja radicalização se dá, como vimos, em seus desdobramentos democrático-socialistas – é um movimento essencialmente interior ou espiritual: a "*grande política*" de Nietzsche não se faz no aqui e agora, mas na lenta gestação de uma perspectiva diversa, quiçá de um futuro diverso. Na "pequena política", ao contrário, onde os fantasmas vêm e vão, sequiosos de cargos e vantagens pecuniárias, deve-se guardar silêncio, fazer vistas grossas, fingir assentimento, *disfarçar-se* (...) (MATTOS, 2013, p. 210).

A legislação que lança em *O Anticristo* é tida como a própria *transvaloração* efetuada pelos novos filósofos, os filósofos legisladores, ou seja, que dão as leis que devem romper com aquelas ditadas pelo Cristianismo e secularizadas através da democracia. A maldição contra o Cristianismo pode ser pensada, ainda, como "uma contraposição aos Dez Mandamentos ou ao Sermão da Montanha" (HEIT, 2017, p. 70). Assim, inverter o Cristianismo e sua lei é a "chave para pensar uma nova legislação fundamental" (MATTOS, 2013, p. 249), compreendendo e admitindo a diferença e a divergência entre os homens, as perspectivas inúmeras que compõem a sociedade, bem como as potencialidades e os conflitos que brotam dessa configuração agonística, de dissenso e devir constantes. As consequências políticas dessa tarefa são inúmeras, a começar por repensar a democracia liberal e propor novas formas políticas.

A partir desse panorama, pensamos que Nietzsche e Agamben compartilham de uma sintonia afinada na crítica que formulam à política e à democracia liberal. No caso de Nietzsche, este aponta o espírito de gravidade e ressentimento judaico-cristãos que resultam em um nivelamento rasteiro nesse sistema político, e cuja consequência mais nefasta e visível é a massificação democrática: assim como há uma lógica unívoca de que a matriz valorativa mais importante é aquela oriunda do Cristianismo, na política a democracia é a expressão e o espelhamento desses valores morais em termos políticos. Essa matriz religiosa secularizada na política é

expressa, igualmente, por um esvaziamento na representatividade dos partidos políticos, agrupamentos cujo horizonte é recolher benesses pessoais, sem resolver questões comunitárias.

Na perspectiva de Agamben a crítica que estabelece à democracia liberal também inclui inúmeros aspectos, sendo a massificação um deles, tomando em consideração a categoria do espetáculo, formulada por Debord, e que ajuda a explicar como a irrealidade produzida por um sistema midiático pode servir a interesses políticos de entorpecimento e apatia, bem como do nivelamento por baixo que daí surge – traços com os quais se aproxima da crítica nietzschiana. O esvaziamento e o formalismo da democracia são outros aspectos apontados por Agamben, ao mostrar como esse sistema cumpre apenas aparentemente aquilo que se propõe, uma vez que a matriz *oikonomica* da política, naquela deriva da *oikos* para a *polis*, apontada em *O Reino e a Glória,* tem no caráter gerencial seu grande norte, e não o aspecto da deliberação e da autonomia, que seriam prerrogativas da *polis.* As raízes angelológicas da burocracia que hoje pervadem toda a política e os outros estratos da vida social foram desenterradas por Agamben pacientemente no capítulo 8 de *O Reino e a Glória,* onde ficou explícito que o modelo gerencial em voga na política possui uma herança teológica da qual a Modernidade perdeu a memória. Contudo, pensamos que as duas últimas críticas de Agamben à democracia são as mais profundas. Ao afirmar que a glória e a aclamação são o fundamento das democracias modernas, mais uma vez expondo o lastro teológico da política de nosso tempo, Agambem traz à luz a indesejada deriva daqueles ritos religiosos que migraram para o campo político, e como há um nexo estreito entre as democracias diretas ou puras, no modelo de Carl Schmitt, com as aclamações que muitas vezes foram usadas pelos regimes fascistas do século XX. Essas aclamações trocaram suas vestes e passaram a se concretizar nas pesquisas de opinião pública e no consenso, que referendam eleições democráticas. Finalmente, a obra agambeniana é um desvelar das raízes biopolíticas que formam nossa política: a soberania, que dá o estofo para o poder se constituir, tem como seu núcleo duro a vida nua, surgida já na época grega clássica. É essa biopolítica, tão indesejada como o niilismo hospedado em solo europeu e mundial, que opera em um limiar de conversão com a tanatopolítica, uma possibilidade e uma sombra constantes dentro das democracias.

A partir dessa convergência crítica entre ambos os autores em questão, retomamos a importância de suas concepções acerca da potência e as implicações políticas que essas ideias terão na possibilidade e nos limites de se pensar a democracia liberal. No caso de Nietzsche, a *vontade de potência* traz consigo a prerrogativa de uma potência naturalizada, uma potência da vida e que opera em nível fisiológico, de *quanta de potência,* isto é, de um vir-a-ser da vida que transborda a si própria e quer sempre mais a si mesma. Essa configuração biológica da potência representa um entrave para se pensar a democracia como um sistema político possível a partir dos escritos de Nietzsche, uma vez que confina a potência na esfera fisiológica, e não naquela do arbítrio e da volição. Por outro lado, é sempre imprescindível destacar a centralidade da categoria da *transvaloração dos valores* no projeto nietzschiano, pois ela opera como uma contraforça capaz de equilibrar essa potência naturalizada, oferecendo a oportunidade da construção de uma *grande política* que seja em tudo diferente da *pequena política* que o filósofo aponta como equivocada. Evidentemente, reduzir a filosofia de Nietzsche ao aspecto fisiológico não faz justiça aos seus escritos e desconsidera todo esforço perspectivístico que o autor constrói com o *amor fati* e mesmo a *transvaloração*, expedientes sem os quais sua filosofia colapsaria. Entretanto, a tensão entre a potência fisiológica, que é aquela preponderante na compreensão nietzschiana, e a *transvaloração dos valores*, que guarda em si a possibilidade da criação de outro referencial valorativo, é um ponto que precisa ser sopesado na compreensão da filosofia de Nietzsche como condizente com a democracia, mesmo que sua obra seja perpassada pelo incentivo e respeito à disputa, ao embate, ao enfrentamento e às dissidências, categorias indispensáveis em um sistema que se queira democrático. Pensamos que a *aristocracia do espírito* pode ser um elemento importante para revigorar a democracia massificada que o filósofo diagnosticou, ainda que igualmente devamos pensar e contextualizar a questão do aristocraticismo que Nietzsche propõe, com suas possíveis compreensões hierarquizadas.

Agamben, por sua vez, tem um conceito de potência bastante diverso daquele de Nietzsche. O filósofo italiano se filia à matriz aristotélica da potência, repensando-a através da nomenclatura de *potência-do-não*, isto é, o ser humano é o único ser cuja configuração possui a capacidade de *poder não* fazer alguma coisa. As outras espécies vivas apenas podem fazer aquilo que sua fisiologia lhes permite enquanto programação biológica. Essa prerrogativa da *adynamia,* daquela potência de não

realizar alguma coisa, é para Agamben a característica central da potência enquanto *dynamis.* É justamente a partir desse parâmetro de uma potência que pode ser ou não ser, e mesmo assim se conservar ainda que não passe ao ato, mantendo-se intacta, que Agamben pensa a *potência-do-não* como resistência, ruptura e linha de fuga para desativar e profanar os dispositivos aos quais a vida está submetida. Agamben reivindica uma profunda autonomia ao ser humano, que dotado dessa *potência-do-não* tem a capacidade de se contrapor a uma política da soberania que tem suas raízes na vida nua e que se configura hoje em democracias liberais espetacularizadas, burocratizadas e legitimadas pela glória e pela aclamação na forma de consenso e opinião pública. Assim como Nietzsche, Agamben é implacável na crítica que traça à democracia liberal em suas limitações, e mesmo que não a invalide como sistema político, insiste na abertura de um outro tipo de política, que supere aquela da soberania e do poder constituinte, abrindo espaço para o *poder destituinte*. Agamben se refere à *política-que-vem*, a uma política que se concretize no "im-possível", na *potência destituinte* que coincide com a *inoperosidade* do *katargein* paulino: é a política que coloca em questão a representatividade democrática e que tem na *forma-de-vida* seu critério mais profundo.

Mais uma vez alertamos para o fato de que com esta tese não estamos em busca de provar a influência das proposições de Nietzsche sobre aquelas de Agamben, mas sim mostrar como a tensão que surge entre os dois tipos de potências aponta para perspectivas diversas de política. A ideia que norteia este trabalho é realizar uma análise comparativa entre a filosofia desses pensadores, levando em conta o nexo da potência com a política, e por essa razão não queremos mostrar uma influência do pensamento nietzschiano em Agamben, mas o impacto que uma filosofia da potência tem sobre a concepção da política e da democracia liberal às quais se referem.

4.2.1 Os sentidos da política em Agamben

Refletindo em termos de encerramento desta pesquisa, propomos explicitar as distintas nuances que a política possui no pensamento de Agamben, tendo em vista a *profanação* como possibilidade da potência que se abre a partir da *inoperosidade*, e recordando a centralidade da categoria de *forma-de-vida* para a concretização da *política-que-vem*. Para isso, escolhemos algumas passagens

emblemáticas da obra agambeniana que se reportam especificamente à questão da política e que repercutem acerca da democracia liberal e as críticas que tece a ela.

Em *A comunidade que vem,* originalmente publicada em 1990 na Itália, no ensaio *Sem classes,* Agamben pontua que a tarefa política que a próxima geração deve levar a cabo é garantir uma comunicabilidade autêntica, que não seja aquela da má publicidade midiática (AGAMBEN, 2013a, p. 61) que se dissemina em cada fresta da vida, seja na *oikos,* seja na *polis*. Em *Schekhinah* o autor retoma a crítica contundente ao império da mídia e a forma como o espetáculo termina por sobrepujar todos os setores da existência, inclusive a política (AGAMBEN, 2013a, p. 72), tendo nos jornalistas e nos mediocratas as figuras álgidas da "alienação da natureza linguística do homem" (AGAMBEN, 2013a, p. 74), portadores de uma linguagem esvaziada e que expressa o niilismo consumado, abrindo espaço para um "regime democrático-espetacular que constitui o acabamento da forma Estado" (AGAMBEN, 2013a, p. 75). Agamben entende a política contemporânea como um experimento de linguagem "devastador, que, em todo o planeta, desarticula e esvazia tradições e crenças, ideologias e religiões, identidade e comunidade" (AGAMBEN, 2013a, p. 75), isto é, trata-se de uma espécie de captura da política por um experimento de linguagem executado pela mídia espetacular que a esvazia de qualquer sentido. Em *Tiqqun de la noche* é oferecido o contraponto a essa política degenerada, qual seja, o paradigma da *política-que-vem* expressa pela *inoperosidade*, e não pelo trabalho, relembrando novamente que o "que vem" não se refere a um evento futuro, mas a algo que se dá na imanência através da figura do *qualquer*, daquele sujeito que constrói a sua *forma-de-vida* (AGAMBEN, 2013a, p. 103) e não está afixado a uma identidade e a uma operosidade que o definam.

Em *Bartleby,* publicado em 1993, Agamben recupera uma discussão que iniciou em 1990 em *A comunidade que vem* no ensaio *Bartleby*, cuja gênese expusemos com detalhes no item *3.3 A potência-do-não, a forma-de-vida e a política-que-vem*. A ideia central de *Bartleby* é aquela da potência do pensamento aristotélica, que norteia sua compreensão sobre a *potência-do-não*, experimento de contingência que repercute em sua concepção de política, porquanto o ser humano é aquele ser capaz de sua própria impotência, sem que com isso a potência se esgote ao passar ao ato, mas reste sempre intacta como uma possibilidade a se concretizar. Esse modelo de potência que tem por fundamento a autonomia é a base de onde devemos refletir acerca da *política-que-vem* agambeniana, aquela que se

distancia dos modelos de soberania e operosidade e se delineia como uma experiência de vida e de uso. Em *O poder soberano e a vida nua. Homo Sacer I,* considerada a obra que expressa com maior clareza o início de sua filosofia política propriamente dita, publicada em 1995, e que contém do começo ao fim proposições fundamentais para se repensar a política moderna, Agamben adverte já nas primeiras páginas que sem a biopolítica e a fabricação dos corpos dóceis (referindo-se à terminologia criada por Foucault), o capitalismo não teria conseguido se concretizar (PS, 1995, p. 6; PS, 2010a, p. 11), e "o ingresso da *zoé* na esfera da *polis*, a politização da vida nua como tal constituiu o evento decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico"[442]. A vida exposta à morte, nua ou sacra, é o "elemento político originário"[443], e é impossível compreender a política moderna se não se tomar em consideração a indistinção entre *polícia* e *política,* que passam a ter o mesmo significado (PS, 1995, p. 163; PS, 2010a, p. 143), dando forma à vida de um povo. O eclipse hoje vivenciado pela política pode ser creditado "precisamente porque ela eximiu-se de um confronto com este evento fundador da Modernidade"[444], capaz de originar fatos como o nazismo, que expressam a gênese biopolítica que funda nossas sociedades e, mais além: Agamben quer trazer à luz o nexo entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder, mostrando que a entrada da "vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano" [445]. Trata-se de uma gênese irrecusável e indesejada, porquanto ao unir a entrada da vida na racionalidade estatal fica exposta a raiz de uma soberania que não possui neutralidade. A essa gênese biopolítica devem-se, ainda, as categorias que seguimos usando para debater e classificar a política moderna: direita/esquerda, privado/público, absolutismo/democracia, terminologias que hoje trafegam em uma zona de indistinção (PS, 1995, p. 7; PS, 2010a, p. 12), e que para o filósofo italiano deveriam ser abandonadas e substituídas por outras, ainda não criadas.

---

[442] "La morte ha impedito a Foucault di svolgere tutte le implicazioni del concetto di biopolitica e di mostrare in che senso egli ne avrebbe ulteriormente approfondito l'indagine; ma, in ogni caso, l'ingresso della zoé nella sfera della pólis, la politicizzazione della nuda vita come tale costituisce l'evento decisivo della modernità, che segna una trasformazione radicale delle categorie politico-filosofiche del pensiero clássico" (PS, 1995, p. 6-7; PS, 2010a, p. 12).

[443] "*Non la semplice vita naturale, ma la vita esposta alla morte (la nuda vita o vita sacra) è l'elemento politico originario"* (PS, 1995, p. 98; PS, 2010a, p. 89).

[444] "È probabile, anzi, che, se la politica sembra oggi attraversare una durevole eclisse, ciò è precisamente perché essa ha omesso di misurarsi con questo evento fondativo della modernità" (PS, 1995, p. 7; PS, 2010a, p. 12).

[445] "Ciò che essa ha dovuto registrare fra i suoi probabili risultati è precisamente che le due analisi non possono essere separate e che l'implicazione della nuda vita nella sfera politica costituisce il nucleo originario - anche se occulto - del potere sovrano" (PS, 1995, p. 9; PS, 2010a, p. 14).

> E somente uma reflexão que, acolhendo a sugestão de Foucault e Benjamin, interrogue tematicamente a relação entre vida nua e política que governa secretamente as ideologias da Modernidade aparentemente mais distantes entre si poderá fazer sair o político de sua ocultação e, ao mesmo tempo, restituir o pensamento à sua vocação prática[446].

A relação entre política e vida precisa ser pensada, porquanto a vida ingressa na *polis* através de uma exclusão inclusiva (*exceptio*), de uma exceção da *zoé* na *polis.* "A vida nua tem, na política ocidental, este singular privilégio de ser aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens"[447]. Agamben retoma o posicionamento aristotélico de que na *Política* o lugar próprio da *polis* se concretize "na passagem da voz à linguagem. O nexo entre vida nua e política é o mesmo que a definição metafísica do homem como 'vivente que possui a linguagem' busca na articulação entre *phoné* e *logos*"[448]. Assim, politizar a vida nua é a grande tarefa metafísica e com isso a Modernidade segue operando dentro da estrutura política e metafísica tradicional. Por essa razão, "a dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua - existência política, *zoé - bíos,* exclusão – inclusão"[449], e a figura do *homo sacer* é o personagem principal que norteia a análise de *O poder soberano e a vida nua. Homo Sacer I.* A experiência do nazismo toma o *homo sacer* a partir de uma compreensão biológica e eugenética, e suas primeiras decisões dizem respeito a leis de controle exatamente nesse âmbito, o que demonstra a conversão da biopolítica em tanatopolítica, um limiar que foi ultrapassado e cujo campo é a figura paradigmática da Modernidade, o *nómos* do moderno (PS, 1995, p. 156; PS, 2010a, p. 162). Não se trata de uma aberração, de uma anomalia, de um evento de loucura coletiva, mas sim a matriz que subjaz ao espaço político que habitamos: "*O campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra*" (PS, 1995, p. 191; PS, 2010a, p. 164). O campo se torna paradigmático da política moderna quando ocorre a passagem da política para a biopolítica, e quando há uma indistinção entre cidadão e *homo sacer,* tudo amparado por um aparato jurídico que legitima as ações tomadas pelo estado

---

[446] "E solo uma riflessione che, raccogliendo il suggerimento di Foucault e di Benjamin, interroghi tematicamente il rapporto fra nuda vita e politica che governa nascostamente le ideologie della modernità apparentemente piú lontane tra loro, potrà far uscire il politico dal suo occultamento e, insieme, restituire il pensiero alla sua vocazione pratica" (PS, 1995, p. 7; PS, 2010a, p. 12).

[447] "La nuda vita ha, nella politica occidentale, questo singolare privilegio, di essere ciò sulla cui esclusione si fonda la città degli uomini" (PS, 1995, p. 7; PS, 2010a, p. 15).

[448] "Il nesso fra nuda vita e politica è quello stesso che la definizione metafisica dell'uomo come «vivente che ha il linguaggio» cerca nell'articolazione fra *pboné* e logos (...)" (PS, 1995, p. 11; PS, 2010a, p. 15).

[449] "La coppia categoriale fondamentale della politica occidentale non è quella amico-nemíco, ma quella nuda vita - esistenza politica, *zoo-bíos,* esclusione-inclusione" (PS, 1995, p. 11; PS, 2010a, p. 15).

de exceção. Lembremos que, em todo seu período de vigência, o III Reich operou dentro de um horizonte jurídico que lhe conferiu legitimidade.

Para Agamben, a democracia moderna difere em relação àquela clássica uma vez que "se apresenta desde o início como uma reivindicação e uma liberação da *zoé,* que ela procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e de encontrar, por assim dizer, o *bios* da *zoé"*[450], e atrás de liberdades e direitos espreita a figura soturna do *homo sacer* e sua condição aporética enquanto sagrado, mas matável sem que se incorra em crime, sem que seu autor seja qualificado como homicida.

> Tomar consciência dessa aporia não significa desvalorizar as conquistas e as dificuldades da democracia, mas tentar de uma vez por todas compreender por que, justamente no instante em que parecia haver definitivamente triunfado sobre seus adversários e atingido seu apogeu, ela se revelou inesperadamente incapaz de salvar de uma ruína sem precedentes aquela *zoé* a cuja liberação e felicidade havia dedicado todos seus esforços.[451]

Segundo Giacoia, o *homo sacer* agambeniano pode ser compreendido como o sujeito político contemporâneo em duas vertentes fundamentais, quais sejam, a do sujeito assujeitado, produzido pela biopolítica, e a do sujeito que pode dar origem a uma forma política nova (GIACOIA, 2018, p.81), portanto não condenado ao fatalismo de um poder onipotente, onipresente e onisciente. Agamben adverte sobre a decadência da democracia moderna ao se aproximar dos totalitarismos e uma espécie de solidariedade nas "sociedades pós-democráticas espetaculares"[452], nas quais a vida ocupa lugar preponderante, objeto do nazismo e fascismo de forma assustadoramente atual. A fratura entre *zoé* e *bios,* voz e linguagem não foi reconstruída desde Aristóteles, e

> até que, todavia, uma política integralmente nova – ou seja, não mais fundada sobre a *exceptio* da vida nua – não se apresente, toda teoria e toda *praxe* permanecerão aprisionadas em um beco sem saídas, e o 'belo dia' da

---

[450] "Se qualcosa caratterizza, dunque, la democrazia moderna rispetto a quella classica, è che essa si presenta fin dall'inizio come una rivendicazione e una liberazione della zoé, che essa cerca costantemente di trasformare la stessa nuda vita in forma di vita e di trovare, per cosí dire, il bíos della zoé" (PS, 1995, p. 13; PS, 2010a, p. 17).

[451] "Prendere coscienza di questa aporia non significa svalutare le conquiste e i travagli della democrazia, ma provarsi una volta per tutte a comprendere perché, nel momento stesso in cui sembrava aver definitivamente trionfato dei suoi avversari e raggiunto il suo apogeo, essa si è rivelata inaspettatamente incapace di salvare da una rovina senza precedenti quella zoé alla cui liberazione e alla cui felicità aveva dedicato tutti i suoi sforzi" (PS, 1995, p. 13; PS, 2010a, p. 17).

[452] "La tesi di un'intima solidarietà fra democrazia e totalitarismo (che qui dobbiamo, sia pure con ogni prudenza, avanzare) non è, ovviamente (come, del resto, quella di Strauss sulla segreta convergenza fra liberalismo e comunismo quanto alla meta finale) una tesi storiografica, che autorizzi la liquidazione e l'appiattimento delle enormi differenze che caratterizzano la loro storia e il loro antagonismo (...)" (PS, 1995, p. 13; PS, 2010a, p. 17).

> vida só obterá cidadania política através do sangue e da morte ou na perfeita insensatez a que a condena a sociedade do espetáculo[453].

Esse diagnóstico atroz não deixa dúvidas que Agamben deplora o tipo de política que norteia o Ocidente, imbricada com a lógica soberana e, portanto, de lastro biopolítico inequívoco. Essa herança foi absorvida pelas democracias da Modernidade com o acréscimo de raízes teológicas, como expusemos em 2.1 *Oikonomia, vida administrada e deriva democrática* e em 2.2 *Democracia pura ou aclamatória* e seus subitens, e iremos retomar a seguir, mencionando a herança de Malebranche no pensamento rousseauniano e, portanto, para a democracia liberal moderna que nos governa. Para Agamben, o "projeto democrático-capitalista de eliminar as classes pobres, hoje em dia, através do desenvolvimento, não somente reproduz em seu próprio interior o povo dos excluídos, mas transforma em vida nua todas as populações do Terceiro Mundo"[454], e para fazer frente a esse cenário, é preciso uma política que rompa com a característica biopolítica e assim bloqueie a guerra civil na qual os povos estão mergulhados.

No *Aleph* do capítulo 2, *Nómos basileús,* Agamben mostra como estado de natureza e estado de direito configurado em estado de exceção podem se fundir de modo inequívoco e sem resíduos[455], mencionando que os fatos em curso na Iugoslávia em 1995, ano de escrita de *O poder soberano e a vida nua. Homo Sacer I,* não devem ser confundidos com um retorno àquele modelo hipotético hobbesiano, mas sim "o aflorar à luz do estado de exceção como estrutura permanente de des-localização e des-locação jurídico-política"[456], algo como um novo *nómos* da terra capaz de se espalhar por toda parte. Na terceira parte de *O poder soberano e a vida nua. Homo Sacer I,* capítulo *1 A politização da vida*, Agamben encerra as reflexões retomando a metáfora do Leviatã, que deve ser compreendida como formada pelos

---

[453] "Finché, tuttavia, una politica integralmente nuova - cioè non piú fondata *sull'exceptio* della nuda vita - non sarà presente, ogni teoria e ogni prassi resteranno imprigionate in un'assenza di via, e la 'bella giornata' della vita otterrà cittadinanza politica solo attraverso il sangue e la morte o nella perfetta insensatezza cui la condanna la società dello spettacolo" (PS, 1995, p. 15; PS, 2010a, p. 18).

[454] "E in modo diverso, ma analogo, oggi il progetto democratico-capitalistico di eliminare, attraverso lo sviluppo, le classi povere, non solo riproduce al proprio interno il popolo degli esclusi, ma trasforma in nuda vita tutte le popolazioni del terzo mondo" (PS, 1995, p. 201; PS, 2010a, p. 175).

[455] "(...) il *nómos sovrano* è il *principio che, congiungendo diritto e violenza, li riscbia nell'indistinzione (...)"* (PS, 1995, p. 37; PS, 2010a, p. 44).

[456] "In questa prospettiva, ciò che sta avvenendo nell'ex Jugoslavia e, piú in generale, i processi di dissoluzione degli organismi statuali tradizionali nell'Europa orientale, non vanno guardati come un riemergere dello stato naturale di lotta di tutti contro tutti, che prelude alla costituzione di nuovi patti sociali e di nuove localizzazioni nazional-statuali, quanto, piuttosto, come l'affiorare alla luce dello stato di eccezione come struttura permanente di de-localizzazione e dis-locazione giuridicopolitica" (PS, 1995, p. 45; PS, 2010a, p. 45).

corpos matáveis dos súditos no "novo corpo político do Ocidente"[457], isto é, a entrada da vida nua na esfera do poder é inegável e torna cada cidadão um potencial *homo sacer,* em uma relação disfarçada entre democracia e totalitarismos. De súdito a cidadão, o homem tem seu status metamorfoseado, e o princípio de natividade vira um princípio de soberania:

> Não é possível compreender o desenvolvimento e a vocação 'nacional' e biopolítica do Estado moderno nos séculos XIX e XX, se esquecemos que em seu fundamento não estão o homem como sujeito político livre e consciente, mas, antes de tudo, a sua vida nua, o simples nascimento que, na passagem do súdito ao cidadão, é investido como tal pelo princípio de soberania[458].

A problemática do poder constituinte e do poder constituído merece um exame acurado no capítulo 3 *Potência e direito,* de *O poder soberano e a vida nua. Homo Sacer I,* expressando o paradoxo da soberania, porquanto o poder constituído se encontra *no* Estado, enquanto o constituinte se acha *fora* dele. Disso decorre que o poder constituinte é "externo a todo poder constituído"[459] e assim é perturbadoramente atual a afirmação benjaminiana de que a violência do poder constituinte se imbrica com a violência do direito que conserva o poder constituído. Há que se notar a tese das tradições democrático-revolucionárias que procuram manter o poder constituinte como uma forma transcendente de soberania, o que a aprisiona "no paradoxo que tentamos até aqui descrever"[460]. Para Agamben a problemática central é distinguir com clareza o poder constituinte do poder soberano:

> Poder constituinte e poder soberano excedem, ambos, nesta perspectiva, o plano da norma (seja até mesmo da norma fundamental), mas a simetria deste excesso é testemunha de uma contiguidade que vai se diluindo até a coincidência[461].

---

[457] "Se è vero che il *De homine* distingue nell'uomo un corpo naturale e un corpo politico *(homo enim non modo corpus naturale est, sed etiam civitatis, id est, ut ila loquar, corporis politici pars:* Hobbes 3, p. L), nel *De cive* è proprio l'uccidibilità del corpo a fondare tanto l'uguaglianza naturale degli uomini che la necessità del *Commonwealth"* (PS, 1995, p. 138; PS, 2010a, p. 122).

[458] "Non è possibile comprendere lo svolgimento e la vocazione « nazionale » e biopolitica dello stato moderno nel XIX e nel XX secolo, se si dimentica che a suo fondamento non sta l'uomo come soggetto politico libero e cosciente, ma, innanzitutto, la sua nuda vita, la semplice nascita che, nel passaggio dal suddito al cittadino, è investita come tale dal principio di sovranità" (PS, 1995, p. 141-142; PS, 2010a, p. 125).

[459] "'La ragione di ciò - si legge in un trattato di scienza della politica- è che, se si intende dare il suo vero senso alla distinzione fra potere costituente e potere costituito, occorre necessariamente collocarli su due piani diversi. I poteri costituiti esistono solo *nello* Stato: inseparabili da un ordine costituzionale prestabilito, essi hanno bisogno di una cornice statuale di cui manifestano la realtà. Il potere costituente, al contrario, si situa fuori dallo Stato; non gli deve nulla, esiste senza di esso, è la sorgente che l'uso che viene fatto della sua corrente non può mai esaurire' (Burdeau, p. 173)" (PS, 1995, p. 46; PS, 2010a, p. 46).

[460] "Ma l'altra tesi (quella della tradizione democratico-rivoluzionaria) che vuole mantenere il potere costituente nella sua trascendenza sovrana rispetto a ogni ordine costituito, rischia ugualmente di restare imprigionata nel paradosso che abbiamo fin qui tentato di descrivere" (PS, 1995, p. 47; PS, 2010a, p. 47).

[461] "Potere costituente e potere sovrano eccedono entrambi, in questa prospettiva, il piano della norma (sia pure della norma fondamentale), ma la simmetria di quest'eccesso testimonia di una vicinanza che sfuma fino alla coincidenza" (PS, 1995, p. 50; PS, 2010a, p. 49).

Agamben analisa a obra de Toni Negri, que demonstra a irredutibilidade do poder constituinte, cuja verdade não pode ser atribuída ao conceito de soberania (PS, 1995, p. 47; PS, 2010a, p. 50). A soberania, para Negri, é uma espécie de "fixação do poder constituinte" (PS, 1995, p. 47; PS, 2010a, p. 50), portanto, a temática da diferenciação entre poder democrático e constituinte é crucial. Porém, a importância da obra negriana é pensar o poder constituinte em sua radicalidade, como uma categoria ontológica (PS, 1995, p. 47; PS, 2010a, p. 51). Assim, "o problema do poder constituinte se torna, então, aquele da 'constituição da potência'"[462] e de uma dialética não resolvida entre poder constituinte e constituído. Isso abre um novo campo de diálogos e nexos entre a potência e o ato, o que para Agamben exige um repensar da categoria ontológica de modalidade. Com esse deslocamento de perspectiva da filosofia política para a filosofia primeira, se abre a perspectiva de pensar em outros termos os pares possibilidade/realidade, contingência/necessidade, potência/ato e assim rever "o poder constituinte inteiramente livre do bando soberano"[463]. Agamben afirma que enquanto uma nova ontologia da potência (para além das tentativas de Spinoza, Schelling, Nietzsche e Heidegger, como expusemos em *3.1 O Nietzsche de Agamben*) não substituir aquela ontologia fundada no primado do ato e da sua relação com a potência, é impensável uma teoria política sem a aporia da soberania.

Retomando a concepção aristotélica de ato e potência, o filósofo italiano estabelece um paralelo com a questão da soberania, aduzindo que a potência entra em uma "relação com o ato na forma de sua suspensão, *pode* o ato podendo não realizá-lo, pode *soberanamente* a própria impotência"[464], e algo que é potente passa ao ato quando depõe, coloca de lado sua potência de não ser, a *adynamia,* o que não significa sua destruição*,* mas um giro sobre si própria. Com isso Agamben quer mostrar que ao descrever a natureza da potência o Estagirita ofereceu como herança

> à filosofia ocidental o paradigma da soberania. Dado que, à estrutura da potência, que se mantém em relação com o ato precisamente através de

[462] "Il problema del potere costituente diventa allora quello della 'costituzione della potenza' (*ibid.*, p. 383) e la dialettica irrisolta fra potere costituente e potere costituito lascia il posto a una nuova articolazione del rapporto fra potenza e atto il che esige nulla di meno che un ripensamento delle categorie ontologiche della modalita nel loro insieme" (PS, 1995, p. 47; PS, 2010a, p. 51).

[463] "(...) e solo se si riuscira a pensare altrimenti la relazione fra potenza e atto e, anzi, al di la di essa, sara possibile pensare un potere costituente interamente sciolto dal bando sovrano" (PS, 1995, p. 48; PS, 2010a, p. 51).

[464] "Essa si mantiene in relazione con l'atto nella forma della sua sospensione, *può* l'atto potendo non realizzarlo, può *sovranamente* la propria impotenza" (PS, 1995, p. 52-53; PS, 2010a, p. 52).

> seu poder não ser, corresponde aquela do *bando* soberano, que aplica-se à exceção desaplicando-se[465].

Nessa linha de reflexão é soberano todo e qualquer ato que abandona a potência de não ser e passa a ser, de modo que um poder soberano não se esgota no poder constituído e nem tem a obrigatoriedade de passar ao ato para que se concretize como tal (PS, 1995, p. 54; PS, 2010a, p. 53).

> Isto implicaria, porém, nada menos que pensar a ontologia e a política além de toda figura da relação, seja até mesmo daquela relação limite que é o *bando* soberano; mas isto é justamente o que muitos hoje não estão dispostos a fazer por preço algum[466].

O capítulo termina com a menção às tentativas de se pensar para além do princípio de soberania, exemplo expresso pelas obras de Schelling, Bataille, Heidegger e do "último Nietzsche" com a figura do eterno retorno e aquilo que Agamben entende como uma fusão entre potência e ato, que coincidiriam indiscerníveis, assim como o *amor fati* representaria a impossibilidade de distinção entre contingência e necessidade (PS, 1995, p. 56; PS, 2010a, p. 54). Porém é Bartleby, de Melville, a figura que mais tensiona a soberania com sua resistência de decidir entre potência e *potência-do-não*, embora não consiga se desvencilhar da figura do *bando.* No *Limiar* Agamben adverte para a imprescindibilidade de uma crítica contundente às categorias políticas clássicas, tendo em vista que na política de nosso tempo não se consegue distinguir nosso corpo biológico do político (PS, 1995, p. 206; PS, 2010a, p. 182), e nem mesmo de uma vida que coincide com a morte. Portanto, se tratam de tentativas vãs aquelas de "fundamentar nos direitos do cidadão as liberdades políticas" (PS, 1995, p. 202; PS, 2010a, p. 176).

Em *Meios sem fim*, escrito em 1996, um ano após *O poder soberano e a vida nua. Homo Sacer I* e, portanto, repleto de "estilhaços" da obra precedente e com ideias antes discutidas, Agamben retoma logo de início a afirmação de que a política parece atravessar um eclipse, estando em posição inferior à religião, economia e direito, pois "na medida em que perdia consciência de seu estatuto ontológico, ela deixou de se confrontar com as transformações que progressivamente esvaziaram

---

[465] "Descrivendo in questo modo la natura piú autentica della potenza, Aristotele ha consegnato, in realtà, alla filosofia occidentale il paradigma della sovranità. Poiché alla struttura della potenza, che si mantiene in relazione con l'atto precisamente attraverso il suo poter non essere, corrisponde quella del bando sovrano, che si applica all'eccezione disapplicandosi" (PS, 1995, p. 54; PS, 2010a, p. 52).

[466] "Ciò implicherebbe, però, nulla di meno che pensare l'ontologia e la politica al di là di ogni figura della relazione, sia pure di quella relazione limite che è il bando sovrano; ma proprio questo è quanto molti oggi non sono disposti ad alcun costo a fare" (PS, 1995, p. 55; PS, 2010a, p. 53).

de dentro suas categorias e conceitos." (AGAMBEN, 2015d, p. 9). Nesse sentido, o autor analisa âmbitos que a um primeiro olhar não guardam nexos propriamente políticos, mas que na verdade estão plenos desse significado, como a vida natural dos homens, o estado de exceção, o campo de concentração, o refugiado, a linguagem e a esfera dos meios puros ou dos gestos (AGAMBEN, 2015d, p. 9-10), advertindo que somente depois e concluído o trabalho do projeto *Homo Sacer* é que será possível "repensar as categorias da nossa tradição política à luz da relação entre poder soberano e vida nua." (AGAMBEN, 2015d, p. 10).

Ao analisar a categoria de *forma-de-vida* como aquela vida que jamais pode ser separada de sua forma e é, antes de qualquer coisa, possibilidade e potência e que não tem a obrigatoriedade de cumprir um destino biológico ou social, Agamben menciona que é somente o homem aquele ser "cuja vida é irremediável e dolorosamente destinada à felicidade" (AGAMBEN, 2015d, p. 14). Já o poder político se funda num princípio totalmente diverso, qual seja, separar a vida nua da relação com as *formas-de-vida*. A vida nua é aquela que, paradoxalmente, é incluída e excluída na cidade, fundamento oculto da soberania e que vai operar a separação com as *formas-de-vida* (AGAMBEN, 2015d, p. 16). Desse modo, a ideia foucaultiana de que a vida é o elemento central em nosso tempo é correta, e por isso se pode afirmar que a política se transmutou em biopolítica. Para Agamben a vida nua, esse conceito "que se apresenta hoje sob as vestes de uma noção científica – é, na realidade, um conceito político secularizado." (AGAMBEN, 2015d, p. 17). Por essa razão só se pode pensar uma vida política imbricada com a felicidade e expressa em uma *forma-de-vida* se essa cisão for deposta, superando a soberania que a promove.

> A pergunta sobre a possibilidade de uma política não estatal tem, portanto, necessariamente a forma: é possível, hoje, existe hoje algo como uma forma-de-vida, ou seja, uma vida para a qual, no seu viver, esteja em jogo o próprio viver, uma *vida da potência?* (AGAMBEN, 2015d, p. 18).

O pensamento é o fio articulador das *formas-de-vida* no sentido de promover experiências "de uma pura potência de pensar" (AGAMBEN, 2015d, p. 18) e que impede o isolamento da vida nua. Essa experiência do pensamento é o que Agamben chama de "experiência de uma potência comum" (AGAMBEN, 2015d, p. 19), quando comunidade e potência coincidem. Esse é o alvorecer de uma *forma-de-*

vida que jamais se separa de sua forma, norteada pelo pensamento que funcionará como "conceito-guia e o centro unitário da *política-que-vem*" (AGAMBEN, 2015d, p. 21). No ensaio imediatamente posterior, *Para além dos direitos do homem,* o mote das discussões é a obra de Hannah Arendt intitulada *We refugees,* a partir da qual analisa a situação dos refugiados na Europa e também para além desse continente. Agamben propõe que para repensar e reconstruir a filosofia política seja tomada a figura do refugiado como central, abandonando as categorias com as quais pensamos a política até hoje, com os conceitos de homem, o cidadão portador de direitos, o povo soberano e o trabalhador (AGAMBEN, 2015d, p. 24). Isso porque o refugiado assume a inquietante figura que rompe "a identidade entre homem e cidadão, entre natividade e nacionalidade, põe em crise a ficção originária da soberania" (AGAMBEN, 2015d, p. 29). Essa ruptura promovida pelo refugiado e a concomitante identificação das outras pessoas nessa categoria é que poderá tornar possível a "sobrevivência política dos homens" (AGAMBEN, 2015d, p. 33).

Ao se referir à gênese do povo, Agamben acentua que nele está a "fratura biopolítica fundamental" (AGAMBEN, 2015d, p. 38), e retoma uma ideia que aparece em *O poder soberano e a vida nua. Homo Sacer I,* afirmando que apenas uma política que saiba "prestar contas da cisão biopolítica fundamental do Ocidente poderá deter essa oscilação e colocar um fim na guerra civil que divide os povos e as cidades da Terra" (AGAMBEN, 2015d, p. 40). No ensaio *Notas sobre o gesto,* Agamben desvela sua importância e sentido político, pois pertence à esfera da ação, mas diferente do agir (*agere*) e do fazer (*facere*) (AGAMBEN, 2015d, p. 58), definição que Varrão retira de Aristóteles: "O que caracteriza o gesto é que, nele, não se produz nem se age, mas se assume e suporta. Ou seja, o gesto abre a esfera do *ethos* como esfera mais peculiar do humano" (AGAMBEN, 2015d, p. 58-59) e exibe o meio, a medialidade, traz à luz o meio como tal e não tem a obrigação de ter algo a dizer. A sentença que encerra o ensaio define um dos sentidos da política para Agamben, sempre tendo no horizonte a incomensurável importância da potência que não se esgota no ato: "A política é a esfera dos puros meios, isto é, da absoluta e integral gestualidade dos homens" (AGAMBEN, 2015d, p. 61). É nesse mesmo sentido da potencialidade que em *As línguas e os povos* o filósofo acentua que o que está em questão no âmbito da linguagem não é um caráter linguístico ou literário, mas antes a própria questão filosófica e política (AGAMBEN, 2015d, p. 69).

Em *Glosas à margem dos Comentários sobre a sociedade do espetáculo,* que exploramos amplamente na nota de rodapé 223 nesta pesquisa, Agamben pontua que o espetáculo é "a forma extrema dessa expropriação do Comum" (AGAMBEN, 2015d, p. 79), gênese da política em nossos dias, que opera a partir da despotencialização da linguagem, esvaziada e convertida em um produto massificado, expressão de um "niilismo consumado" (AGAMBEN, 2015d, p. 81) que se espalha por toda parte. A ideia retoma a argumentação contida em *A comunidade que vem,* onde assinala que a política contemporânea é um experimento de linguagem "devastador" (AGAMBEN, 2013a, p. 75), que deve ser levado até suas últimas consequências para trazer à luz uma "comunidade sem pressupostos nem Estado." (AGAMBEN, 2015d, p. 82). O cenário que se delineia em nossos dias na política mundial é aquele do "Estado espetacular integrado (ou democrático-espetacular)" (AGAMBEN, 2015d, p. 83), que está levando à ruína expressões políticas das mais diferentes conformações, desde monarquias e repúblicas até tiranias e democracias, regimes racistas e progressistas (AGAMBEN, 2015d, p. 83), algo como um organismo de "Estado supranacional de polícia, no qual as normas do direito internacional são uma após a outra tacitamente abolidas" (AGAMBEN, 2015d, p. 83). Esse construto midiático político tende a ser uma das tiranias mais funestas já surgidas, disfarçado com vestes democráticas (AGAMBEN, 2015d, p. 83), e a esse cenário Agamben contrapõe a *política-que-vem,* que reitera não ser aquela de formas estatais e do controle do Estado, "mas a luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade), disjunção irremediável entre as singularidades quaisquer e a organização estatal" (AGAMBEN, 2015d, p. 85); contudo não se pode falar simplesmente em uma forma de sociedade contra o Estado, porquanto não há identidade a ser reivincada. O protagonista dessa *política-que-vem* é a *singularidade qualquer*, que não se fixa a uma identidade e condição de pertencimento (AGAMBEN, 2015d, p. 86), a uma rigidez capturada pela figura de um partido, mas na insistência pela abertura de rupturas em busca de uma vida mais autêntica.

Em *O rosto* Agamben apresenta a importância da apropriação da abertura pelo homem a fim de desvelar a sua aparência, a manifestação do seu Ser: "A linguagem é essa apropriação, que transforma a natureza em *rosto*. Por isso a aparência torna-se para o homem um problema, o lugar de uma luta pela verdade" (AGAMBEN, 2015d, p. 87), e o rosto é o lugar da comunidade e da cidade por excelência. Desse modo "a exposição é o lugar da política" (AGAMBEN, 2015d, p.

88), e a tarefa da política é aquela de “levar à aparência a própria aparência” (AGAMBEN, 2015d, p. 90). Não é à toa que exatamente a questão do rosto e sua exposição estejam no centro dos maiores conflitos mundo a fora, quando o rosto é separado de sua aparência em função do esvaziamento da linguagem promovido pelo espetáculo. As inúmeras facetas do rosto deveriam ser compreendidas não em sua semelhança, mas em sua simultaneidade (AGAMBEN, 2015d, p. 93), do que percebemos uma crítica agambeniana em relação à padronização que a própria estrutura espetacular termina por realizar com a politização da imagem.

Em *Notas sobre a política* Agamben elabora sete argumentos decisivos para a compreensão de seu posicionamento político crítico. A primeira nota se reporta a dois eventos fundantes da política dos nossos dias, nomeados como “obstáculos ideológicos que impediam a retomada de uma filosofia política à altura do nosso tempo” (AGAMBEN, 2015d, p. 101): a queda do Partido Comunista Soviético e a hegemonia do Estado democrático-capitalista planetário. A inconsistência das categorias políticas demonstra o vazio que se esconde por trás dessas formulações, e Agamben volta a chamar a política contemporânea de “experimento devastador” (AGAMBEN, 2015d, p. 102) que leva a cabo o niilismo. A segunda nota termina provocativamente propondo que o Estado ceda espaço para uma vida humana e uma política “*não estatais* e *não jurídicas*”, portanto fora daquele parâmetro que reivindica a soberania e o poder constituinte. Na sequência, na terceira nota, afirma que devemos abandonar ou ao menos repensar os conceitos de *soberania* e *poder constituinte* (AGAMBEN, 2015d, p. 103), e na quarta reflexão escreve que o consumo tem norteado a vida das sociedades como sinônimo de uma vida boa, ao passo que o Estado segue decaindo em suas estruturas de soberania e domínio (AGAMBEN, 2015d, p. 104-105), algo que teóricos da soberania política, como Schmitt, advertem ser o fim da política – parece, inclusive, que os próprios sujeitos consumidores não apresentam alternativa a essa configuração da *polis,* absorvidos pela engrenagem do consumo e da operatividade para continuar alimentando as necessidades criadas que devem atender. O problema com o qual a *política-que-vem* deve se confrontar é uma vida feliz que se construa para além das estruturas da soberania e do direito, para além do domínio do espetáculo (AGAMBEN, 2015d, p. 105). A quinta nota explora a imanência como terreno sobre o qual se erige a *política-que-vem*, e reforça a violência do espetáculo no esvaziamento da linguagem

(AGAMBEN, 2015d, p. 106), enquanto a nota seis se reporta ao evento da linguagem, no qual

> (...) 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 irredutível dos homens. *Política é a exibição de uma medialidade, o tornar visível um meio como tal.* Ela é a esfera não de um fim em si, nem dos meios subordinados a um fim, mas de uma medialidade pura e sem fim como espaço do agir e do pensamento humano. (AGAMBEN, 2015d, p. 107).

A nota derradeira se refere ao *uso livre,* temática que irá abordar com mais vagar em *Altíssima pobreza* e *O uso dos corpos,* mas que aqui já aparece em sua radicalidade ao questionar o "domínio em uma vontade irrefreável de falsificação e de consumo" (AGAMBEN, 2015d, p. 107) inquirindo como se *usa* o comum e a iminência do surgimento de outras categorias políticas para a *política-que-vem*:

> Se conseguirem articular o lugar, os modos e o sentido dessa experiência do evento de linguagem como uso livre do comum e como esfera dos meios puros, as novas categorias do pensamento político – sejam elas *comunidade inoperante, comparecimento, igualdade, fidelidade, intelectualidade de massa, povo por vir, singularidade qualquer* – poderão dar expressão à matéria política que está diante de nós (AGAMBEN, 2015d, p. 108).

Em *Neste exílio. Diário italiano 1992-94,* Agamben adverte que só pode se interessar por uma política que tenha consciência da zona de indistinção na qual opera, em busca de um outro corpo e uma outra palavra (AGAMBEN, 2015d, p. 125), para além da armadilha na qual o espaço político ocidental está preso, reduzido a *oikonomia* e gerenciamento da vida nua como se esta fosse a tarefa política suprema (AGAMBEN, 2015d, p. 126). Agamben quer outra política, aquela da *inoperosidade*, do não ater-se e definir-se por uma obra, e justamente só pode haver política porque o homem é *argos,* pura potência (AGAMBEN, 2015d, p. 127),

> (...) de modo que a política poderia ser nada mais do que a exposição da ausência de obra do homem, e quase, da sua indiferença criadora em relação a qualquer tarefa e somente nesse sentido permanecer integralmente destinada à felicidade – eis o que, através e para além do domínio planetário da *oikonomia* da vida nua, constitui o tema da política que vem.

Em *O que resta de Auschwitz,* cujo original foi publicado em 1998 na Itália e a tradução brasileira saiu uma década depois, pode-se dizer que há uma crítica política do começo ao fim da obra, qual seja, aquela que está presente em vários escritos anteriores, acerca da coincidência da política moderna com a política soberana e a absorção da vida nua, engendrando uma biopolítica que deriva para a tanatopolítica. Assim, a experiência dos campos de concentração, e emblematicamente de Auschwitz, é trazida ao debate tendo como pano de fundo a impossibilidade do muçulmano testemunhar, porquanto aquilo que vivenciou é o inominável. Reduzido à condição de um não homem, de vida nua, o muçulmano perdeu quaisquer traços de humanidade e vida afetiva (AGAMBEN 1998b, p. 57; 2008d, p. 63). Se a própria vida atingiu um limiar de indistinção com a morte nos campos, configurando-se em uma tanatopolítica, nem os próprios cadáveres podem assim serem chamados, porquanto sua morte é imprópria, não lhes pertence, é uma experiência irreconciliável (AGAMBEN 1998b, p. 71; 2008d, p. 77). Nesse umbral ético ultrapassado pela maquinaria da morte nazista, Agamben retoma a caracterização foucaultiana da soberania, cuja fórmula *fazer viver e deixar morrer* precisa ser revista nos parâmetros da biopolítica: *fazer morrer e deixar viver* (AGAMBEN 1998b, p. 77; 2008d, p. 89), que operam em nosso tempo como um paradigma que não nos é agradável recordar, mas que não cessa de se apresentar a cada experiência na qual a exclusão e a morte estejam imbricadas. A produção do muçulmano nos campos é o ápice da substância biopolítica de nosso tempo, quando povos são convertidos em população para, a seguir, se tornarem vida nua, naquele experimento de *wolkloser Raum,* um espaço sem povo (AGAMBEN 1998b, p. 80; 2008d, p. 91).

Uma das obras transbordante de conteúdo político, ainda que não objetivamente expresso, é *Profanações,* cujo original data de 2005 e dá prosseguimento ao intento agambeniano de propor a *profanação* como fio condutor para, junto da *potência-do-não*, abrir espaço para novas *formas-de-vida* e, assim uma *política-que-vem,* amarrando inúmeros fios que surgem na meada de seus escritos. A *profanação* é o expediente que Agamben propõe para desativar os dispositivos biopolíticos que aprisionam a vida na forma de uma vida nua, que sacralizam coisas, instituições, vivências: é um modo de resistência e de uma outra apropriação das coisas que tem em um uso diverso e novo um de seus horizontes mais instigantes. Profanar abre a possibilidade para construir uma outra *forma-de-*

vida, potencializando-a, tomando-a em sua grandeza, e não somente reduzindo-a àqueles destinos biológicos e sociais que o capitalismo instituiu como os desejáveis. Assim, *Profanações* é um livro sobre ação política, sobre viver de outro modo, fazendo um livre uso do mundo, que não sequestrado pelo imperativo do consumo e da operatividade, e para isso profanar o improfanável é a tarefa política da próxima geração (AGAMBEN, 2007c, p. 79). A suspeita em relação ao seguimento acrítico e imperativo da norma, bem como a juridicização da vida e a confiança na ideologia do progresso guardam em si a potencialidade de profanação, de uma existência que se dê fora desses parâmetros, um viver *como se não* (*hōs mē*) a fim de desativar o niilismo que só se aprofunda em um tempo marcado pelas desilusões nas grandes utopias. Nessa direção, David Kishik aponta para a potência da obra agambeniana e seu intento de reimaginar a ação política, o pensamento filosófico e o sujeito ético, elementos que formariam uma tríade em cujo centro repousa a *forma-de-vida* (KISHIK, 2012, p. 4).

Em *Elogio da profanação* Agamben menciona a "museificação" do mundo, quando "as potências espirituais que definiam a vida dos homens – a arte, a religião, a filosofia, a ideia de natureza, até mesmo a política – retiraram-se, uma a uma, docilmente, para o Museu" (AGAMBEN, 2007c, p. 73), não aquele local de visitações de obras de arte e antiguidades, mas uma espécie de templo inacessível às pessoas, como o é hoje a política, separada em uma esfera sagrada na qual é impossível penetrar, fazer experiências e usar, mas não naquele sentido de um consumo utilitarista (AGAMBEN, 2007c, p. 67). Novamente percebemos uma crítica àquele tipo de política tradicional, da soberania, cujo contraponto é a política da vida, a *política-que-vem,* que pressupõe uma desativação da velha maneira de fazer política, dando-lhe novos usos a partir daquilo que deveria ser o seu centro: a existência fática, imanente, a vida. Certamente Agamben vê um nexo indissolúvel entre essa situação de sacralização da política e a necessidade de sua profanação com o cenário de cooptação do capitalismo e seus dispositivos no cotidiano das sociedades, submetidas a impérios midiáticos construídos para referendar um poder político que necessita de obediência voluntária (AGAMBEN, 2007c, p. 76).

Em *Nudez,* cujo original é de 2009 e a tradução brasileira remonta a 2014, a categoria principal em exame é o problema da festa, ou o tempo festivo, como Furio Jesi propõe. Agamben quer recuperar a "festa" do pensamento e restituir seu caracter inoperoso, que não esteja relacionado com uma perspectiva utilitária, e,

portanto, tenha em vista aquela *potência do pensamento* reivindicada em obras anteriores, e como já vimos, com implicações políticas inequívocas porquanto abre espaço para a dissidência, a resistência e o poder não fazer. Nesse escopo, nos ocuparemos em apontar alguns aspectos que se relacionam com a política especificamente em três ensaios escolhidos em função do critério de proximidade com a temática da potência, da biopolítica e da *inoperosidade* e suas relações com a concepção agambeniana de política: *Sobre o que podemos não fazer, Identidade sem pessoa* e *Uma fome de boi. Considerações sobre o sábado, a festa e a inoperosidade.*

Em *Sobre o que podemos não fazer* Agamben retoma a problemática da potência que é recorrente em praticamente todos seus escritos anteriores. Desta vez, recorrendo a Deleuze, se refere em especial àquilo que os homens podem não fazer (AGAMBEN, 2014c, p. 71), ideia originária do Livro IX da *Metafísica* de Aristóteles, onde está expressa que a potência é composta, igualmente, pela impotência (*adynamia*), não no sentido de não ser capaz de algo, mas de que esta privação opere como uma contraforça à potência (*dynamis*). "Ou seja, o homem é o vivente que, existindo sob o modo da potência, pode tanto uma coisa como o seu contrário, pode tanto fazer como não fazer." (AGAMBEN, 2014c, p. 72). Em seguida Agamben faz uma ligação claríssima sobre como essa capacidade conferida pela *adynamia* tem implicações sólidas com sua concepção política: "É sobre essa outra e mais obscura face da potência que hoje prefere agir o poder que se define ironicamente 'democrático'. Este separa os homens não apenas e não tanto daquilo que podem fazer, mas, em primeiro lugar, e principalmente, daquilo que podem não fazer" (AGAMBEN, 2014c, p. 72). Agamben quer dizer com isso que o modelo democrático liberal, cuja operação se dá pelos dispositivos que o sistema econômico do capitalismo lhe impõe em sua administrabilidade cotidiana, esvazia a possibilidade da potência de fazer ou não fazer sob uma falsa acepção democrática, quando na realidade perdeu todo o controle sobre aquilo que pode não fazer, sobre aquilo sobre o qual pode resistir e interpor rupturas. Quando nos estranhamos de nossa impotência perdemos a capacidade de resistir, de *poder não*, de delinear de outra forma a vida vivida, e não a vida que vivemos sob imposição de todo tipo de dispositivos.

Em *Identidade sem pessoa* Agamben critica a biopolítica na qual vivemos submetidos muitas vezes acriticamente, como aquelas tecnologias biométricas

usadas em delegacias, departamentos de imigração e nas mais variadas ocasiões da vida cotidiana, como nas escolas, fábricas e em documentos de identificação que se proliferam nos mais variados tipos.

> E, na incessante deriva governamental do poder político, em que convergem curiosamente tanto o paradigma liberal como o estadista, as democracias ocidentais se preparam para organizar o arquivo do DNA de todos os cidadãos, com finalidades tanto de segurança e de repressão do crime como de gestão de saúde pública. (AGAMBEN, 2014c, p. 83).

A bipolaridade desse tipo de iniciativa biopolítica é impressionante, porquanto se por um lado é possível prever e conter ataques terroristas ou reincidências no crime, por outro esse poder sobre a vida possui mapeados os dados de populações inteiras. Como provocativamente adverte Agamben, o nazismo teve uma eficácia brutal no extermínio dos judeus se valendo de modos muitíssimo mais precários (AGAMBEN, 2014c, p. 84). Outra questão a ser feita é “que tipo de identidade se pode construir sobre dados meramente biológicos?” (AGAMBEN, 2014c, p. 84), interpelando a questão ética pessoal acerca da responsabilidade do sujeito se sua caracterização como pessoa vem de um dado do qual não possui nenhum controle.

> Que relação posso instituir com as minhas impressões digitais ou com o meu código genético? Como posso assumi-los e, ao mesmo tempo, distanciar-me deles? A nova identidade é uma identidade sem pessoa, em que o espaço da ética que estávamos habituados a conceber perde o seu sentido e tem de ser repensado desde o início. E até que isso aconteça, é lícito esperarmos um colapso generalizado dos princípios éticos pessoais que governaram a ética ocidental durante séculos. (AGAMBEN, 2014c, p. 84).

A preocupação expressada por Agamben é a concretização de um dos aspectos da vida nua, da biopolítica que nos rege sem que, na maioria das vezes, tenhamos disso consciência. Se o prisioneiro de Auschwitz era conhecido por seu número para sempre ignominiosamente tatuado no braço, hoje nossa identificação é oferecida pelo DNA mapeado e registrado; nossa relação com o outro é mediada pelo dispositivo eletrônico, e não pelo contato visual, bem como nossa existência e identidade é referendada pelo reconhecimento que o dispositivo de controle possui sobre o nosso Ser:

> Eu existo se a Máquina me reconhece ou, pelo menos, me vê; estou vivo se a Máquina, que não conhece sono e vigília, mas que está eternamente

> acordada, garante que estou vivo; não sou esquecido, se a Grande Máquina registrou os meus dados numéricos ou digitais. (AGAMBEN, 2014c, p. 86).

No ensaio *Uma fome de boi. Considerações sobre o sábado, a festa e a inoperosidade* o nexo entre festa e *inoperosidade* é examinado. A festa é sagrada para o Judaísmo partindo do pressuposto da cessação de toda obra. Por isso aos sábados, o sétimo dia no qual a Criação estava completa, é costume se abster de atividades cuja finalidade é produtiva (AGAMBEN, 2014c, p. 152), o que aponta para uma santificação da *inoperosidade*, e não de uma inércia ou abstenção pura e simples. Trata-se de "uma modalidade particular do agir e do viver" (AGAMBEN, 2014c, p. 153) que não pressupõe uma ação e uma produção, algo cada vez mais difícil de compreender e assumir em um tempo marcado pela destruição da experiência e pelo imperativo do fazer, do consumir, do agir e do concretizar. Novamente nos parece que Agamben traça a importância do paradigma da *inoperosidade*, que coincide com aquele de uma *potência destituinte*, como uma atribuição que nos é inerente e da qual podemos fazer uso para vivermos uma outra *forma-de-vida* e, consequentemente, uma *política-que-vem*, que se apresente na figura do *qualquer,* num fragmento incomensurável de tempo *kairótico* pleno de possibilidades e potencial criativo.

No Capítulo 8 de *O Reino e a Glória,* item 8.25, Agamben procura estabelecer nexos objetivos entre a *inoperosidade* e a glória, e assim se questiona sobre o motivo pelo qual o poder necessitaria desses dois artifícios, e por qual razão deve colocá-los no lugar do trono vazio. Outras perguntas abordam sobre o que alimenta o poder e como se pode "pensar a inoperosidade fora do dispositivo da glória"[467]. As três primeiras perguntas reformuladas no plano teológico terão uma resposta única no parâmetro tanto do Novo Testamento, quanto do Judaísmo, qual seja, a vida eterna (*zoē aiōnios*), em oposição à vida presente, uma vida que se vive *como se não* (*hōs mē*), no sentido paulino. Esse tipo de vida tem a marca da *inoperosidade* como característica fundante e central:

> (o verbo que Paulo utiliza para exprimir a relação entre o Messias e a lei – *katargein* – significa literalmente 'tornar *argos'*, inoperoso), assim também o *hōs mē* conserva, e ao mesmo tempo, desativa no tempo presente todas as

[467] "Di che cosa si nutre il potere? E, ancora: È possibile pensare l'inoperosità al di fuori del dispositivo della gloria?" (RG 2007b, p. 270; RG 2011b, p. 269).

> condições jurídicas e todos os comportamentos sociais dos membros da comunidade messiânica[468].

Trata-se de viver *como se não* (*hōs mē*), e desse modo viver uma existência messiânica que não coincide com uma vida predeterminada e que em nada se aproxima de inércia ou repouso, compreensão que herda a mentalidade ocidental de equiparar o paradigma do trabalho àquele da ação, e de uma ação que só se concretiza ao se esgotar no ato.

> Contemplação e inoperosidade são, nesse sentido, os operadores metafísicos da antropogênese, que, libertando o vivente homem de seu destino biológico ou social, destinam-no àquela dimensão indefinível que estamos habituados a chamar de política[469].

Ao contrapor vida contemplativa e política, "Aristóteles fez com que, por muito tempo, tanto a política quanto a filosofia perdessem o rumo, e ao mesmo tempo, delineou o paradigma sobre o qual se modelaria o dispositivo economia-glória"[470]. Assim, Agamben explica que o político não é exatamente nem *bios* nem *zoē,* "mas a dimensão que a *inoperosidade* da contemplação ao desativar as práticas linguísticas e corpóreas, materiais e imateriais, incessantemente abre e confere ao ser vivo"[471], e por isso é tão importante que a *inoperosidade* seja assumida no interior dos dispositivos, porquanto é ela através da *zoē aiōnios* a "substância" política do Ocidente "que a máquina da economia e da glória busca continuamente capturar em seu próprio interior"[472]. Por essa razão Agamben traz às suas obras a importância do poema, pois entende essa expressão da palavra como uma forma inoperosa das obras humanas e divinas, e dessa maneira uma experiência política nesses termos passa, igualmente, por profanar a linguagem, tornando a língua inoperosa (RG, 2007b, p. 274; RG, 2011b, p. 274). Como argumenta no *Aleph*:

---

[468] "Come il messia ha portato a compimento e, insieme, reso inoperosa la legge (il verbo di cui Paolo si serve per esprimere la relazione fra il messia e la legge - *katargein* - significa letteralmente 'rendere *argos',* inoperoso), così l' *hos me* mantiene e, insieme, disattiva nel tempo presente tutte le condizioni giuridiche e tutti i comportamenti sociali dei membri della comunità messianica (...)" (RG 2007b, p. 270; RG 2011b, p. 271).

[469] "Contemplazione e inoperosità sono, in questo senso, gli operatori metafisici dell'antropogenesi, che, liberando il vivente uomo dal suo destino biologico o sociale, lo assegnano a quella indefinibile dimensione che siamo abituati a chiamare politica" (RG 2007b, p. 274; RG 2011b, p. 273).

[470] "Contrapponendo la vita contemplativa a quella politica come «due *bioi» (Poi.,* 1324 a), Aristotele ha messo durevolmente fuori strada tanto la politica che la filosofia e, insieme, ha disegnato il paradigma su cui doveva modellarsi il dispositivo economia-gloria" (RG 2007b, p. 274; RG 2011b, p. 273).

[471] "Il politico non è un né *bios,* né una *zoe,* ma la dimensione che l'inoperosità della contemplazione, disattivando le prassi linguistiche e corporee, materiali e immateriali, incessantemente apre e assegna al vivente" (RG 2007b, p. 274; RG 2011b, p. 273).

[472] "*Zoe aionios,* vita eterna, è il nome di questo centro inoperoso dell'umano, di questa «sostanza» politica dell'Occidente che la macchina dell'economia e della gloria cerca incessantemente di catturare al proprio interno" (RG 2007b, p. 274; RG 2011b, p. 273).

> O que a poesia realiza em favor da potência de dizer, a política e a filosofia devem realizar em favor da potência do agir. Tornando inoperosas a operações econômicas e biológicas, elas mostram o que *pode* o corpo humano, abrindo-o para um novo, possível uso[473].

Isso quer dizer que a poesia[474] está para a potência do dizer como a política e a filosofia estão para a potência do agir, e são elas capazes de criar novos usos, profanar e assim abrir perspectivas para uma outra política, a *política-que-vem* que não se resume a um agora ou a um futuro especificamente, mas a uma expressão de *forma-de-vida* que estabelece suas próprias regras. Pensamos que quando formula a ideia da *política-que-vem* Agamben não quer se reportar a experiências políticas convencionais, lastreadas na soberania e na expressão partidária naquilo que compreendemos como política hoje. Essa política à qual Agamben se refere é a política da vida, da experiência da existência de modo autêntico, ao construir para si próprio um modelo existencial que não seja aquele ao qual somos submetidos pelos dispositivos que estão prestes a nos capturar a cada ato. Nesse sentido podemos falar em uma prática ética agambeniana, porquanto estão abertas as possibilidades para agires outros, que não se encaixem na normatividade da política soberana e na representatividade democrática, embora esta não seja invalidada ou rejeitada em bloco por Agamben. O que ele faz é apontar claramente os limites desse sistema político e provocar um tensionamento acerca de suas aporias.

Ainda no *O Reino e a Glória,* no *Apêndice,* Agamben irá se ocupar com grande detalhe em uma análise sobre a *A economia dos modernos*, identificando a influência do pensamento de Malebranche sobre a filosofia política de Rousseau, a

---

[473] "*Ciò che la poesia compie per la potenza di dire, la politica e la filosofia devono compiere per la potenza di agire. Rendendo inoperose le operazioni economiche e biologiche, esse mostrano che cosa* può *il corpo umano, lo aprono a un nuovo, possibile uso"* (RG 2007b, p. 275; RG 2011b, p. 274).

[474] Aqui pensamos ser fundamental esclarecer a importância da potência da poesia e do interesse de Agamben por essa temática desde o início de seus escritos. Por isso, compartilhamos um trecho da pesquisa de Paula Fleisner que é emblemático nesse aspecto: "En el caso de Agamben, el arte, específicamente la poesía, ha sido desde el comienzo el espacio privilegiado para ensayar distintas versiones de la vida. Desde sus poemas juveniles, que evidencian una fascinación por el Dionisos nietzscheano y su carácter anfibológico, hasta las intervenciones a propósito de obras literárias italianas o sus consideraciones más recientes sobre Dionisos, el dios-animal, Agamben ha buscado en la tradición mitológica y literaria modos diversos de vestir (dar forma a) la vida que el poder desnuda. Y la influencia de Nietzsche a este respecto es notable: incluso en *L'uomo senza contenuto* – aquel primer libro que condenaba, de la mano de Heidegger, la filosofía nietzscheana a una "metafísica de la vida" que reduce toda actividad humana a su estrato biológico – Nietzsche aparece simultáneamente como quien desenmascara la maniobra moderna de fabricación de un arte para ser gozado sin riesgos, y como quien comprende el arte alla Pigmalión, aquella inquietante potencia creadora de vida. Acaso esta oscilación en la lectura de Nietzsche sea determinante para entender la doble mirada acerca del problema de la vida que puede rastrearse en esta obra y tal vez en el resto de su pensamiento: por un lado, hay aquí un primer esbozo de lo que en el proyecto Homo Sacer será el concepto de "vida desnuda", es decir, se presenta un diagnóstico negativo respecto de la progresiva identificación de la vida humana con su carácter biológico. Pero, por el otro lado, podemos ver aquí uma cierta lectura desbordante y potencial de la vida y de su relación con el arte, que, en la estela de Nietzsche, estaba presente en sus poemas juveniles. Todos estos intentos podrían implicar un paganismo irreverente que, como quiso Nietzsche, restituye al uso público la capacidad creadora que Occidente atribuyó a lo divino, es decir, desacraliza el arte y, con ello, desacraliza la vida. Se trataría así del rescate de una 'tradición poética ateológica' constructora de figuras monstruosas, ni animales, ni humanas, ni divinas, a la que Agamben recurrirá nuevamente y que constituye, tal vez, uno de sus referentes para pensar una ontología de la vida más acá de la escisión biopolítica" (FLEISNER, 2015, p. 81).

partir do que é possível dizer que "todo o dispositivo econômico-providencial (com suas polaridades *ordinatio/executio,* providência/destino, Reino/Governo) que acaba sendo transmitido como herança direta à política moderna"[475]. O dispositivo da unidade do ser e da ação divina, da substância e da trindade, bem como do governo do mundo e a universalidade providencial assume "a função estratégica de conciliar a soberania e a generalidade da lei com a economia pública e o governo eficaz de cada indivíduo"[476], e isso terá consequências sérias ao migrar do campo teológico para o político, pois por muito tempo a tradição democrática foi "incapaz de pensar o governo e sua economia"[477]. Agamben argumenta que é possível que hoje o domínio "arrasador do governo e da economia sobre uma soberania popular esvaziada de qualquer sentido"[478] pode repousar justamente sobre os pilares da herança teológica que chegou às nossas democracias via Rousseau. É justamente ao equiparar governo com poder executivo que se configura o grande problema do pensamento político ocidental (RG 2007b, p. 303; RG 2011b, p. 299), que borra a fronteira do problema político decisivo com formulações abstratas como lei, vontade geral e soberania popular:

> *O que nossa investigação mostrou é que o verdadeiro problema, o arcano central da política, não é a soberania, mas o governo, não é Deus, mas o anjo, não é o rei, mas o ministro, não é a lei, mas a polícia – ou seja, a máquina governamental que eles formam e mantêm em movimento*[479].

A partir dessa constatação, é possível perceber então que as soberanias dinástica e democrático-popular possuem origens bem diversas: a primeira se remete ao paradigma teológico-político, enquanto a segunda tem origens no paradigma teológico-econômico-providencial. Em última instância, isso significa que nossas democracias são substancialmente constituídas sobre um lastro inegável que imbrica teologia, economia e providência, herança que Rousseau retrabalhou

---

[475] "Attraverso queste distinzioni è tutto il dispositivo economico-provvidenziale (con le sue polarità *ordinatio* / *executio,* provvidenza/ fato, Regno / Governo) che viene trasmesso in eredità senza beneficio d'inventario alla politica moderna" (RG 2007b, p. 302; RG 2011b, p. 298).

[476] "Ciò che serviva ad assicurare l'unità tanto dell'essere che dell'azione divina, conciliando l'unità della sostanza con la trinità delle persone e il governo dei particolari con l'universalità della provvidenza, ha qui la funzione strategica di conciliare la sovranità e la generalità della legge con l'economia pubblica e il governo efficace dei singoli" (RG 2007b, p. 302; RG 2011b, p. 298).

[477] "La conseguenza più nefasta di questo dispositivo teologico travestito da legittimazione politica è che esso ha reso la tradizione democrática durevolmente incapace di pensare il governo e la sua economia (...)" (RG 2007b, p. 302-303; RG 2011b, p. 298).

[478] "E se oggi assistiamo al dominio schiacciante del governo e dell'economia su una sovranità popolare svuotata di ogni senso, ciò significa forse che le democrazie occidentali stanno scontando le conseguenze politiche di un'eredità teologica che, attraverso Rousseau, avevano assunto senza rendersene conto" (RG 2007b, p. 303; RG 2011b, p. 298).

[479] "*Ciò che la nostra ricerca ha, infatti, mostrato è che il vero problema, l'arcano centrale della politica non è la sovranità, ma il governo, non è Dio, ma l'angelo, non è il re, ma il ministro, non è la legge, ma la polizia - ovvero, la macchina governamentale che essi formano e mantengono in movimento"* (RG 2007b, p. 303; RG 2011b, p. 299).

assumidamente e da qual a Modernidade perdeu a memória. Assim, quando Agamben fala na *política-que-vem* está querendo propor uma política que opere completamente fora desse escopo, dessa tradição e gênese subterrâneas, de corte gerencial e teológico.

Em *O uso dos corpos*, obra que encerra o projeto *Homo Sacer* em 2014*,* Agamben oferece no epílogo aquilo que ele nomeia como elementos para uma teoria da potência destituinte e que guardam centralidade na análise que aqui realizamos. O pensador assinala que seu objetivo com a arqueologia da política realizada com o *Homo Sacer* não era a correção de conceitos ou instituições da política ocidental, mas algo ainda mais abissal: deslocar o lugar e a estrutura originária da política (UC, 2014b, p. 334). Então, relembra que a *exceptio* é a estrutura original da política com a inclusão exclusiva da vida nua, paradoxalmente um *Impolítico* que funda o espaço da política (UC, 2014b, p. 334). A vida nua é aquela que é separada de sua forma, dispositivo que deve ser tirado de operação para pensar em outra dimensão da política (UC, 2014b, p. 335). Agamben rememora que em *Estado de exceção* a descrição da máquina jurídico-política ocidental era aquela de uma estrutura dupla, com elementos coordenados, mas heterogêneos: normativo e jurídico (*potestas*) e anômico e extrajurídico (*auctoritas*) (UC, 2014b, p. 334). A articulação entre ambos ocorre com a operatividade do dispositivo do estado de exceção, e aí se impõe um limiar de indistinção entre anomia e *nomos,* vida e direito, *auctoritas* e *potestas* (UC, 2014b, p. 335). Essa máquina se torna letal quando ambos os elementos coincidem, quando combinados se tornam uma regra. Situação semelhante é apresentada em *O Reino e a Glória,* quando a *inoperosidade* da vida é capturada pela máquina econômico-governamental, preenchendo seu vazio com a glória e as aclamações e o suporte da mídia (UC, 2014b, p. 335).

Do mesmo modo como a cidade se funda sobre a bipartição da vida em vida nua e vida politicamente qualificada, Agamben alerta que “o humano se define através da exclusão-inclusão do animal, a lei através da *exceptio* da anomia, o governo através da exclusão da inoperosidade e sua captura na forma da glória” (UC, 2014b, p. 336), estruturas da *arché* da nossa cultura. O problema central é a *inoperosidade* e a exibição do vazio que reside no centro da máquina da cultura ocidental: normalmente se pensa a política na Modernidade a partir da categoria de poder constituinte, que pressupõe o poder constituído, dele originário. Por essa razão, se o que está em discussão é a *inoperosidade*, é preciso que se reporte a

uma nova figura política como contraponto a ser chamada, ainda que em sentido provisório, de *poder destituinte* (UC, 2014b, p. 337), que não tenha como cerne a violência constituinte do direito, mas estratégias novas "cuja definição é a tarefa da *política-que-vem*" (UC, 2014b, p. 337). Agamben explica que é constituinte aquele poder que captura uma *potência destituinte* e a neutraliza, o que impedirá que esta possa se voltar contra o poder e a ordem jurídica (UC, 2014b, p. 338). Potência e ato não são mais do que dois

> aspectos do processo de autoconstituição soberana do ser, em cujo alto se pressupõe como potência e esta se mantém em relação com aquele através da própria suspensão, o próprio poder não passar ao ato e, de outra parte, o ato que não é senão uma conservação e uma 'salvação' (*soteria*) – em outras palavras, uma *Aufhebung* – da potência[480].

Contudo há uma dificuldade de se pensar a *potência destituinte* para além da relação soberana de bando em relação ao poder constituído (UC, 2014b, p. 339), e seria importante formular uma política que transcendesse o estatuto de relação para que pudesse se concretizar aquilo que Agamben chama de *poder destituinte*, tendo em vista que a relação ontológica não se configure em relação (UC, 2014b, p. 343). A definição de *potência destituinte* é aquela

> capaz de depor a cada vez a relação ontológico-política para fazer aparecer entre seus elementos um contato. O contato não é um ponto de tangência nem um *quid* ou uma substância na qual dois elementos se comunicam: isso é definido unicamente pela ausência de representação, apenas por uma cesura[481].

Delineia-se, então, a proximidade entre a *inoperosidade* e a *potência destituinte*, porque ambas têm a capacidade de desativar e tornar inoperosa qualquer coisa, abrindo para novos usos possíveis (UC, 2014b, p. 345), como a estratégia destituinte de Paulo e seu *katargein,* ao viver a *forma-de-vida* de modo *como se não* (*hōs mē*), o que equivale a depor sem abdicar (UC, 2014b, p. 347), ultrapassando as condições sociais sem negá-las, mas vivendo-as. Desativar a operosidade é uma experiência da potência (UC, 2014b, p. 349) com a característica

---

[480] "Potenza e atto non sono che i due aspetti del processo di autocostituzione sovrana dell'essere, in cui l'atto si presuppone com epotenza e questa si mantiene in relazion com quello attraverso la propria sospensione, il proprio poter non passare all'atto e, d'altra parte, l'atto non è che uma conservazione e uma 'salvazione' (*soteria*) – in altre parole, uma *Aufhebung* – della potenza" (UC, 2014b, p. 338).

[481] "Chiamiamo destituente una potenza capace di deporre ogni volta le relazioni ontológico-politiche per far apparire fra i loro elementi un contato (nel senso di Colli, cfr. *Supra,* pp. 301-302). Il contato non è um punto di tangenza né un *quid* o uma sostanza in cui i due elementi comunicano: esso è definito soltanto da um'assenza di rapresentazione, solo da una cesura" (UC, 2014b, p. 345).

de ser uma *potência de não* e que “expõe a si mesma na sua não-relação com o ato” (UC, 2014b, p. 347). Ao desativar um dispositivo, a potência se converte em *forma-de-vida destituinte* (UC, 2014b, p. 350), coincidindo *inoperosidade* e desativação.

Em *Karman,* coletânea de escritos publicada em 2017, a ação, a culpa e o gesto são as categorias centrais de sua análise e interesse e, portanto, mais uma vez a questão política reside no cerne de suas preocupações. Ao discutir a questão da vontade Agamben retoma o surgimento deste dispositivo dentro do Cristianismo pela teologia, criado para cercear a potência da natureza. Assim, há um deslocamento do paradigma da potência para aquele da vontade, uma espécie de ilusão que Agamben deplora porquanto se perde a grandeza da potência dentro da tradição ocidental, que é percebida somente quando algo passa ao ato e nele encontra sua concretização. Para Agamben, o dispositivo da vontade é a forma como a potência é comandada pela máquina bipolar ocidental, composta pelos pares *auctoritas* e *potestas.* Nesse momento a compreensão agambeniana coincide com a de Nietzsche de que a vontade significa comandar, traçando um caminho, um direcionamento à potência da natureza que se embate entre os diferentes *quanta* por mais e mais potência, em busca de vida, autossuperação e devir.

CONCLUSÃO

Como resultados de nossa pesquisa de doutorado, percebemos uma proximidade entre as críticas empreendidas por Nietzsche e Agamben à política através de seus conceitos de *grande política* e *política-que-vem*, bem como desdobramentos críticos endereçados à democracia liberal, embora seus pressupostos teóricos sejam fundamentalmente distintos e não haja uma filiação direta entre os pensadores, mas sim entrecruzamentos que têm, em última instância, a potência como horizonte último. Essa herança filosófica seria dada de modo transversal principalmente a partir da filosofia de Foucault, mas também de Heidegger, Bataille, Deleuze e Benjamin. A diferenciação teórica entre ambos os filósofos se apresenta, sobretudo, no que diz respeito ao conceito de potência, eixo de articulação escolhido para aprofundarmos esta análise.

Quando Nietzsche formula sua doutrina da *vontade de potência*, ele tem em mente uma potência biológica que compreende a vida em sua incomensurabilidade, como parâmetro máximo avaliativo daquilo que nomeia como *perspectivismo*, posto que, para o filósofo, não temos acesso aos fatos, somente às perspectivas destes. Tal conceito de potência não diz respeito à volição e não possui qualquer laivo teleológico, porquanto opera em termos moleculares, fisiológicos, de uma vida que quer sempre mais a si própria em termos de autossuperação, transbordamento e existência imanente, fiel à Terra. Além disso, devemos sempre atentar para o contexto teórico no qual tal ideia ganha vigor na filosofia nietzschiana, pois inúmeros pensadores em toda a Europa no século XIX se reportavam a estudos fisiológicos como determinantes em suas pesquisas. O mesmo Nietzsche que enxerga a vida como critério basilar e perspectiva mais elevada em termos fisiológicos, formula a categoria da *transvaloração dos valores* para ultrapassar a mentalidade degenerada e decadente ocidental, tributária ao Cristianismo e transposta para a política através da democracia. Compreendida como a tarefa central de sua filosofia, a *transvaloração* é um contramovimento que faz surgir a *grande política* como alternativa à *pequena política* da mesquinhez e arrebanhamento típicas do século XIX. Ainda que a *grande política* não se constitua em um evento específico e objetivo, mas se dê na existência fática através de pequenas ações, essa

compreensão está muito distante da política partidária e reativa que Nietzsche refutava, sintoma do niilismo que apenas seus filósofos legisladores poderiam superar e instaurar na *polis*, muito distante da versão bismarckiana do nacionalismo e imperialismo alemão (GIACOIA, 2014, s/p). Seus olhos estão voltados para o aristocratismo grego pré-democrático apenas em busca de instrução para essa nova governança, "mas não para encontrar um ordenamento político futuro" (LEMM, 2010, p. 9). Longe do vozerio do povo, que se reúne na praça para debater a política ou votar em eleições que Nietzsche deplora inclusive pela participação feminina, o modelo ideal é aquela sociedade na qual os grandes homens de conformação aristocrática espiritual podem exercer seus potenciais e capacidades; aqui pensamos que seja possível aproximarmos os expedientes nietzschianos da *transvaloração* e da *grande política* como *formas-de-vida* ao modo como Agamben hipotetiza, porquanto se constróem a partir de seus próprios experimentos e parâmetros, transbordando em um vir-a-ser que não se dá através de uma norma exógena que enquadra a vida. Acerca do Zaratustra, no *Ecce homo* Nietzsche menciona que compreender umas seis frases de sua obra magistral equivaleria a *vivê-las*[482], isto é, o que reside por trás de seus ensinamentos é um modo de viver, uma autenticidade para a qual a Modernidade não está preparada, reconhece o filósofo ao perceber-se um extemporâneo, quando o Louco ilumina o dia com uma lanterna a procura de Deus. O raio da *transvaloração dos valores* fulmina aquela moral cristã que projeta na massa o rebanho a ser apascentado: novos valores, em ruptura com essa tradição são a outra *forma-de-vida* ou a estilística da existência que Nietzsche, enquanto um mensageiro feliz, deixa entrever na luta contra a mentira de milênios, sem pretensão de validade universal (GIACOIA, 2018, p.45). Somente depois dessa hecatombe pode surgir a *grande política*[483] e sua cultura elevada.

Por outro lado, a partir da *transvaloração dos valores* e suas potencialidades para suplantar uma democracia esvaziada, formalista e decadente, também se faz

---

[482] "Als sich einmal der Doktor Heinrich von Stein ehrlich darüber beklagte, kein Wort aus meinem Zarathustra zu verstehn, sagte ich ihm, das sei in Ordnung: sechs Sätze daraus verstanden, das heist: erlebt haben, hebe auf eine höhere Stufe der Sterblichen hinauf als 'moderne' Menschen erreichen könnten" (KSA 6, EH, Warum ich so gute Bücher schreibe, 1, p. 298-299; EH, 1978, Porque escrevo livros tão bons, 1, p. 374).

[483] "Ich bin ein froher Botschafter, wie es keinen gab ich kenne Aufgaben von einer Höhe, dass der Begriff dafür bisher gefehlt hat; ers von mir an giebt es wieder Hoffnungen. Mit Alledem bin ich nothwendig auch der Mensch des Verhängnisses. Denn wenn die Wahrheit mit der Lüge von Jahrtausenden in Kampf tritt, werden wir Erschütterungen haben, einen Krampf von Erdbeben, eine Versetzung von Berg und Thal, wie dergleichen nie geträumt worden ist. Der Begriff Politik ist dann gänzlich in einen Geistkrieg aufgegangen, alle Machtgebilde der alten Gessellschfat sind in die Luft gesprengt – sie ruhen allesamt auf der Lüge: es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegeben hat. Erst von mir an giebt es auf Erden grosse Politik.-" (KSA 6, EH, Warum ich ein Schicksal bin, 1, p. 366; EH, 2016, Por que sou um destino, 1, p. 128).

presente no campo da imanência a perspectiva da vida de uma camada da população que viva em antagonismo, em uma condição de inferioridade espiritual. Essa perspectiva é exaustivamente examinada na obra de Losurdo, *Nietzsche, o rebelde aristocrata.* Apontamos, ainda, para o tensionamento que percebemos entre a própria ideia de *vontade de potência* em termos fisiológicos, que se coloca no campo da imanência, e a *transvaloração dos valores*, que pressupõe a reconstrução da política a partir de outros parâmetros, quais sejam, o aristocratismo espiritual e uma possível revitalização da política decadente tendo como lastro a cultura e a elevação espiritual, reabilitando assim a existência na *polis.* Essa relação entre a *vontade de potência* e a *transvaloração* pode apontar para uma política fora daqueles padrões de representatividade democrática com os quais o Ocidente tem convivido desde a Grécia clássica, ainda que comentadores como Piazzesi alertem para que uma devida compreensão da *vontade de potência* precisa considerar os aspectos mecanicista e valorativo, agonisticamente, em relação constante e inseparável. Frezzatti toma a questão por outro ângulo, mas apontando para uma mesma direção, procurando compreender as ligações entre cultura e fisiologia, explicando que ambos os aspectos são complementares e não excludentes, uma luta da potência e pela potência que se concretiza no eterno vir-a-ser.

Analisar as referências a Nietzsche na filosofia de Agamben é uma tarefa desafiadora, principalmente porque não há uma linearidade em sua compreensão sobre diversos conceitos nietzschianos. Como apontamos na página 26, Vanessa Lemm afirma que as menções ao filósofo alemão perpassam toda obra de Agamben, porém é preciso perceber que são "leituras oscilantes, multifacéticas e inerentemente plurais que Agamben faz de Nietzsche" (LEMM, 2017, p. 151)[484], e que o eterno retorno ocupa o patamar central de suas preocupações, mudando de compreensão à medida que sua obra é escrita. De la Durantaye (2009) observa que Agamben assume outro posicionamento acerca do eterno retorno a fim de propor uma filosofia da potência que se harmonize com o passado. Fleisner defende que, para De la Durantaye, Agamben toma o eterno retorno nietzschiano nos moldes de Benjamin, "como o castigo escolar de estar condenado a escrever eternamente o mesmo depois da aula" (FLEISNER, 2015, p. 69). Assim, não se pode falar em uma interpretação unívoca acerca das menções a Nietzsche, mas de nuances que vão

[484] Fleisner tem a mesma opinião de Lemm, afirmando que o Nietzsche de Agamben é "difuso, oscila, se perde e reaparece em lugares inusitados" (FLEISNER, 2015, p. 83), com a interferência de Heidegger, Foucault e Campana.

sendo estabelecidas com o decorrer de sua reflexão, culminando com sua concepção de potência e política em *O uso dos corpos,* última obra do projeto *Homo Sacer*. Em *O homem sem conteúdo* é explícita a concordância e a importância que Agamben concede à *vontade de potência* nietzschiana e seus nexos com a arte. Sarah Scheibenberger (2017) credita o surgimento da *potência-do-não* justamente a um conceito de vida "tardio" em Agamben, e alerta para uma ambivalência do sentido da potência agambeniana que pode ser entendida somente se for tomada em consideração a separação inicial com o filósofo alemão. A análise segue essa lógica em *O poder soberano e a vida nua. Homo Sacer I,* um ano após o lançamento de *O homem sem conteúdo,* quando Agamben parece mesmo estar decidido a afastar das concepções nietzschianas ao alertar para a importância do surgimento de uma outra ontologia da potência, que supere a preponderância do ato sobre a potência. Aqui se percebe seu distanciamento em relação à potência naturalizada em que o ato se esvanece e esgota na potência. Uma possível leitura desse momento teórico é que em *O homem sem conteúdo* Agamben não possuía uma teoria própria da potência como aquela da *potência-do-não*, expressa em *O poder soberano e a vida nua. Homo Sacer I*, e assim é compreensível que suas ideias estejam mais próximas daquelas de Nietzsche nesse momento. À medida que amadureceu sua perspectiva da *potência-do-não*, Agamben por vezes esmaece a concordância com Nietzsche em seus escritos, e por outras se reaproxima em alguns aspectos, oscilando em seu entendimento sobre o *eterno retorno*, como apresentamos em *3.1 O Nietzsche de Agamben*. Em todo caso, Nietzsche adquire importância na trajetória agambeniana, tendo em vista que é justamente por tomar outro rumo acerca da potência que pode surgir a *política-que-vem*. Assim seria a tentativa contida no "último Nietzsche" com o *eterno retorno do mesmo*, uma impossibilidade de distinguir potência e ato.

O que resta de Auschwitz é uma das obras nas quais Agamben critica Nietzsche mais duramente, como no capítulo 3, *La vergogna, o del soggetto,* item 3.7, onde propõe que a ética de nosso tempo se inicia com a superação do ressentimento, quando o Zaratustra ensina aquele querer para trás, a desejar que tudo seja passível de repetição, ao invés de cultivar o ressentimento contra a impotência da vontade em relação ao passado. Se o *eterno retorno* propõe uma transmutação sobre aquilo "que foi assim" através do *amor fati*, há que se admitir uma falência desse recurso na simples proposição em repetir Auschwitz *ad*

aeternum. Em última instância, desafia Agamben a partir de Jean Améry, Auschwitz nunca deixou de se concretizar, e não é à toa que seja exatamente a figura do campo aquela paradigmática da política de nosso tempo, como hipotetiza em *O poder soberano e a vida nua. Homo Sacer I.* Com isso Agamben segue se afastando de Nietzsche em sua filosofia política, paradoxalmente estabelecendo um "diálogo" através dessa dissonância, porquanto as categorias de potência em suas filosofias são diametralmente opostas. Se a ética do nosso tempo começa com a superação do ressentimento, como Agamben propõe em *O que resta de Auschwitz* (AGAMBEN, 1998, p. 92), Auschwitz opera como uma ruptura, e sobre esse evento não há como se aplicar a fórmula abissal nietzschiana.

Já em *O tempo que resta* a figura do *nabí*, o antigo profeta judaico, é a metáfora de Agamben para se referir a Nietzsche, pois este foi capaz de antecipar o fenômeno do niilismo e da redução da política à fisiologia, ou seja, da supremacia da *zoé* sobre a *bios* na Modernidade. Portanto, se em um primeiro momento Agamben acata o vaticínio de Nietzsche sobre o niilismo e se reporta a essa categoria inúmeras outras vezes, na sequência do escrito apresenta a herança desse filósofo ao aproximar a política da fisiologia, o que mais uma vez demonstra sua discordância em relação a uma potência naturalizada e que opera em nível fisiológico, e não volitivo, como aquela aristotélica.

No ensaio *O cinema de Guy Debord,* inserido em *A potência do pensamento* e publicado em 2005, o eterno retorno não se refere a uma repetição pura e simples do idêntico, porém da possibilidade que algo venha a se concretizar. Isso leva a concepção nietzschiana do *eterno retorno* a uma leitura agambeniana de potência e ato, quando estes se tornam indiscerníveis, porquanto não há uma obrigatoriedade de passar à ação para que algo possa eternamente retornar. Quando menciona os quatro grandes pensadores da repetição, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger e Deleuze, propõe que não se pense no retorno do idêntico, mas na chance do que passou se tornar factível. Podemos dizer que seria algo como um experimento do pensamento, da possibilidade, ou seja, do poder ser, mas também do poder não ser, ao modo como Agamben compreende a questão da *potência-do-não* aristotélica, aquela cuja impotência guarda em si a semente do novo, e não necessariamente do modelo em que a potência se esgota no ato. Não podemos deixar de perceber um paradoxo nesse posicionamento se retomarmos aquele imediatamente anterior, contido em *O que resta de Auschwitz.*

Ainda em *A potência do pensamento,* no ensaio *Walter Benjamin e il demoniaco. Felicità e redenzione storica nel pensiero di Benjamin,* o eterno retorno ressurge como categoria de interesse, e Nietzsche é tido como o pensador europeu que melhor representa um momento de tensão na supressão do gesto e sua transfiguração, e *Assim falou Zaratustra* é classificado por Agamben como o "balé de uma humanidade que perdeu seus gestos". Aqui, novamente, o eterno retorno é um apagamento de fronteiras entre potência e ato, ao modo aristotélico, porquanto o gesto "não se produz nem se age, mas se assume e suporta. Ou seja, o gesto abre a esfera do *ethos* como esfera mais peculiar do humano" (AGAMBEN, 2015d, p. 58-59), e está inscrito na ordem da ética e da política. Percebemos que essa ideia publicada em *A potência do pensamento* no ano de 2005 faz uma primeira aparição em *Meios sem fim,* de 1996, o que demonstra que o posicionamento agambeniano de nove anos antes sobre Nietzsche se manteve no que diz respeito ao eterno retorno. Curiosamente, entre 1996 e 2005 se situam *O poder soberano e a vida nua. Homo Sacer I* e *O que resta de Auschwitz,* que marcam posição do afastamento de Agamben quanto à potência fisiológica e, portanto, de uma política que surja dessa compreensão.

Em *L'immagine immemoriale,* outro ensaio integrante de *A potência do pensamento,* Agamben sustenta que a imagem para Nietzsche é auto-referencial, e a *vontade de potência* é *Wille zur Gleichheit,* portanto o *eterno retorno* não seria em si um círculo vicioso, mas "uma *virtus*, uma *dynamis* e uma potência infinita" (PP 2005c, p. 339; PP 2015a, p. 296), e por não ter sujeito e nem objeto, se exerce a si própria em uma *dynamis* aristotélica. Se Heidegger estiver certo ao compreender Nietzsche como filósofo do subjetivismo absoluto, "então o paradoxo da potência que ele oferece ao pensamento é aquele mesmo ao qual expõe a filosofia ocidental como fundamento abissal da subjetividade como autoafecção pura"[485]. Agamben adverte que é comum pensar a *vontade de potência* como *potentia activa,* contudo a potência é em primeiro lugar "*potentia passiva,* passividade ou paixão" (PP 2005c, p. 342; PP 2015a, p. 299). No caso do *eterno retorno*, Agamben pensa que Nietzsche tenta conciliar as duas potências, "a *vontade de potência* como paixão que se afeta a si mesma" (PP 2005c, p. 342; PP 2015a, p. 299). Aqui, mais uma vez, nos parece que Agamben procura aproximar o *eterno retorno* nietzschiano com a possibilidade

[485] "Se è vero, pertanto, come Heidegger suggerisce, che Nietzsche è il pensatore del soggettivismo assoluto, allora il paradosso della potenza che egli qui offre al pensiero è quello stesso in cui si espone nella filosofia occidentale il fondamento abissale della soggettività come autoaffezione pura" (PP 2005c, p. 339-340; PP 2015a, p. 297).

que a potência não se esgote no ato, somente, o que mostra uma nova concordância com o filósofo alemão, e portanto uma oscilação em seu posicionamento dissonante inaugurado com *O poder soberano e a vida nua. Homo Sacer I* e reiterado em *O que resta de Auschwitz*. Com essa interpretação conciliadora do *eterno retorno*, pode-se dizer, quanto a esta passagem específica, que Agamben aproxima paradoxalmente sua *potência-do-não* com a *vontade de potência* de Nietzsche. Podemos afirmar, ainda, que em *Opus Dei* Agamben torna a se distanciar de Nietzsche com as críticas que a ele endereça, diferente das três obras anteriores, nas quais promove uma reaproximação, a saber: *O tempo que resta, A potência do pensamento* e *Che cos'è il contemporaneo?.*

Em *O uso dos corpos,* das cinco referências feitas a Nietzsche, nos interessam sobremaneira a primeira e a última. Reportando-se à questão da existência a partir de Aristóteles, Agamben retoma a ideia nietzschiana de que não há outra representação para o ser do que a própria vida através da autossuperação, do devir, advertindo que a tarefa do pensamento e da política de nosso tempo são "trazer à luz – fora de cada vitalismo – a relação íntima entre ser e viver"[486]. Na última referência em *O uso dos corpos* Agamben retoma a problemática que traz em *O poder soberano e a vida nua. Homo Sacer I* e questiona sobre o que pode significar um modo de vida que tenha por objeto somente a vida ela mesma, cuja tradição política ocidental compreendeu sempre como sendo vida nua. Seria algo como viver a *bios* e a *zoè* de forma indiscernível, inseparável. É então que assinala o limite e o abismo contidos no conceito nietzschiano de *grande política* como fisiologia, algo que pode tornar a vida nua o centro da política. Não poderia ser mais clara a crítica que Agamben tece a Nietzsche na obra de encerramento do *Homo Sacer*, qual seja, aquela de reduzir a *grande política* a um recorte fisiológico, fazendo *bios* e *zoè* pairarem numa zona cinza de indistinção, coincidindo sem resíduos. Em outras palavras, o projeto *Homo sacer* começa e termina com uma crítica recorrente a esse tipo de política, a biopolítica que pode degenerar em tanatopolítica. Como apontamos em *3.1 O Nietzsche de Agamben*, esse é um tensionamento entre a concretização da *transvaloração dos valores* para superar o niilismo e criar o lastro para a vinda da *grande política*, pois insere no campo da fisiologia uma questão política que precisa operar no paradigma da autonomia e da

[486] "Portare alla luce – al di fuori di ogni vitalismo – l'intimo intreccio di essere e vivere: questo è certamente oggi il compito del pensiero (e della politica)" (UC, 2014b, p. 15).

construção coletiva dos sujeitos, na *polis*. Claro está que o pensamento de Nietzsche não pode ser entendido somente a partir da perspectiva da *vontade de potência* e, portanto, da categoria fisiológica, porquanto a *transvaloração dos valores*, o *amor fati* e o perspectivismo são potentes contrapontos que podem revitalizar a política através da elevação da cultura, em primeiro plano. De qualquer forma, Agamben demarca uma nova e importante separação em relação a Nietzsche, reiterando sua posição sobre a potência contida em *O poder soberano e a vida nua. Homo Sacer I, O que resta de Auschwitz* e *Opus Dei,* e assim reafirmando seu conceito de *potência-do-não* como decisivo para engendrar a *política-que-vem* e, assim, uma política fora do parâmetro da operosidade ocidental.

Findo o projeto *Homo sacer,* Agamben continua a escrever e retomar ideias já exploradas em sua filosofia. Assim, em *Karman,* o debate centra forças na questão de poder a própria impotência, experimento de contingência absoluta a partir do qual é possível pensar outras formas de política e de vida. A temática da vontade surge na discussão, quando menciona Nietzsche em função de seu entendimento de que a vontade significa comandar, direcionando a potência cega da natureza. O conceito de vontade não existia no mundo clássico, e é delineado no estoicismo romano como uma deriva de outra ideia da filosofia grega, a potência (*dynamis*). Seu ápice irá se dar na teologia cristã, quando o sujeito não é mais aquele que *pode,* mas aquele que *quer,* ou seja, ocorre aí um deslocamento de perspectiva do âmbito da potência para aquele da vontade. Nesse contexto Agamben analisa os debates escolásticos acerca da divisão aristotélica da *potentia absoluta* e da *potencia ordinata* para resolver a controvérsia dos primeiros Padres sobre a onipotência divina. A *potentia absoluta* é aquela através da qual Deus pode fazer tudo, enquanto a *ordinata,* que comanda a economia divina no mundo, opera através da vontade que submete a potência, limitando o agir divino. Esse dispositivo tem por objetivo cercear e conter a potência, refreando-a. É nesse aspecto que Agamben ressalta sua concordância com a ideia nietzschiana de que querer significa comandar, mencionando Bartleby, o personagem de Melville que posterga o cruzamento entre vontade e potência com o seu “prefiro não”. O dispositivo da vontade seria, então, o modo como a potência é comandada pela máquina bipolar ocidental, cindida entre *auctoritas* e *potestas*, cuja genealogia cristã não pode ser esquecida. Essa é uma leitura agambeniana de Nietzsche, pois para o filósofo italiano, potência é aquela de matriz aristotélica, aberta à contigência através da *potência-do-não*, diferente

daquela nietzschiana, que opera a nível molecular, fisiológico e alheia a possibilidade de outro agir. Aqui Agamben faz outra leitura da potência nietzschiana sob um prisma da *transvaloração dos valores*, ou seja, compreendendo a potência em Nietzsche não como aquela que opera no campo fisiológico, mas sob o aspecto transvalorativo, em um novo direcionamento em relação aos anteriores.

Em *Creazione e anarchia* Agamben compreende a potência nietzschiana em uma chave em tudo condizente com sua filosofia desenvolvida até o momento, isto é, uma potência como possibilidade de uma ruptura da natureza dada através da *transvaloração dos valores*, porquanto *querer*, nietzscheanamente falando, significa *comandar,* dispositivo de vontade tributário aos escolásticos em sua tentativa de resolver a querela da onipotência divina. Trata-se, assim, de uma compreensão aristotélica acerca de Nietzsche, o que condiz com o percurso agambeniano e sua conceitualização da *potência-do-não* como possibilidade de estruturação de linhas de fuga e ruptura àquela potência dada enquanto contingêcia de espécie. Ao retomar o conceito aristotélico de potência como central na construção da ideia de *potência-do-não*, Agamben acentua que a potência não se esgota no ato, posto que o ser humano é o único que pode sua própria impotência e não está condenado a um agir inscrito em sua matriz fisiológica. À diferença de outras espécies animais, que podem somente aquilo que sua potência biológica lhes outorga como originário, o homem tem condições de romper com essa determinação e, desse modo, construir rupturas, linhas de fuga que se interponham à programação fisiológica. Uma figura emblemática para Agamben nesse sentido é Bartleby, o escrivão que preferia não copiar. Ao formular seu “prefiro não”, incorporava com radicalidade o ser contingente primeiro da filosofia.

A *potência-do-não* agambeniana é, em nossa análise, o eixo central na articulação da *política-que-vem*. Assim como a *grande política* nietzschiana e a *transvaloração dos valores*, entendemos que a *política-que-vem* e a *potência-do-não* se constituem em eventos que se estabelecem em rupturas, desconstruções e profanações, e não em um momento magistral que as tornaria concretas e válidas. Como demonstra em seu método paradigmático em *SR/SR,* a assinatura da sacralidade continua operativa no Ocidente sob o véu de uma secularização, que não se concretizou. Isso se apresenta na política, inclusive. Ao inaugurar novas *formas-de-vida* e exercer sua *potência-do-não*, o sujeito realiza inúmeras

profanações ao longo de sua existência, interpondo-se a regramentos e capturas que os dispositivos não cessam de criar em nossa existência dentro e fora da *polis*.

A partir dessas constatações, pensamos que Nietzsche e Agamben com suas concepções de potência e, portanto, de posicionamento político crítico, demonstram as possibilidades da política e os limites e as deficiências da democracia liberal, seja aquela do século XIX, seja a atual. A ontologia da potência que perpassa ambas as filosofias é fundamental para que possamos compreender como esse conceito se constitui como articulador da forma como os pensadores irão apontar os impasses das diferentes concepções da política, assim como os modelos de democracia ocidental modernos. A sintonia crítica entre os dois filósofos, que apontam a decadência, o esvaziamento, a massificação, a aclamação e a burocracia como fundamentos do modelo atual democrático ocidental são inquietantes porquanto coincidem mesmo a partir de fundamentos teóricos tão diferenciados filosoficamente.

Crítico ferrenho da Modernidade em sua lógica da *Aufklärung* e do aprofundamento da decadência como sintoma do niilismo passivo, Nietzsche via com maus olhos a política democrática que se massificava a ponto de conceder direito de voto a mulheres e a abrir possibilidade de que o socialismo vingasse num contexto europeu de crescente convulsão social. A democracia de massas, filha legítima do Cristianismo, demonstra a revolta dos escravos na política, e pode ser compreendida como a cultura política da Modernidade, tal como uma avalanche irrefreável a fim de governar os homens pela via do embuste. Horrorizado com os fatos de 1848 na Comuna de Paris e com a perda do *pathos* entre os aristocratas bem nascidos e os trabalhadores que tomavam o lugar dos escravos em funções remuneradas aviltantes, o pensador tinha inúmeras ressalvas à mentalidade economicista que norteava as relações sociais. Nos aspectos teológico e econômico Agamben demonstra, através de uma arqueogenealogia construída solidamente sobretudo em *O Reino e a Glória,* a deriva da *oikos* para a *polis,* apresentando a preponderância que a economia possui, em nosso tempo, sobre a política, e como a teologia continua sendo o lastro da sociedade que se pensa secularizada e laica, mas que na verdade mantém suas raízes firmemente fincadas no solo da sacralização. Essa é mais uma das características do esvaziamento que permeia a democracia, além da assinatura teológica da angelologia na burocracia moderna nos governos e na política e seus dispositivos. Outro aspecto demonstrado com argumentos robustos por Agamben trata da aclamação como ponto crucial e

explicativo da soberania política. Mecanismos aclamatórios continuam fazendo parte da política e da democracia, em específico, legitimando-a, posto que o poder, por não possuir uma *arkhé*, precisa colocar algo no lugar do trono vazio. Daí a necessidade e a importância em manter em funcionamento a maquinaria da aclamação como uma assinatura que não cessa de se reatualizar.

Retomemos brevemente a questão da hegemonia econômica sobre a política que desponta dos escritos de Agamben, como em *O Reino e a Glória.* Tal panorama é crucial para compreendermos os dispositivos em questão nos nossos dias, do esvaziamento representativo à captura da vida pela biopolítica, que se tornou útil e quantificável em termos de rendimento para um sistema que tem no lucro e na globalização dos mercados suas grandes prerrogativas. Na Idade Média o mercado era o local privilegiado das discussões políticas e das negociações econômicas. Com a financeirização da economia em escala planetária, esta assume um caráter divino. À economia na figura do mercado desterritorializado é conferido um poder onipresente, já que abrange todos os países através de um sistema econômico internacional, interligado em termos globais. A economia assume, ainda, um caráter onisciente, tendo em vista que pauta todos os meandros das negociações entre os países. A onipotência é outra de suas prerrogativas, pois através de agências de risco pode catalogar países em um ranking cujos resultados práticos são impiedosos. A política cede espaço a uma financeirização que suplanta a participação do sujeito, que assiste a esses fatos atônito, apático, ou muitas vezes revoltado e convencido por opiniões duvidosas construídas pela mídia hegemônica produtora do espetáculo.

Ruiz acentua que a política atual está centrada no governo da vida humana, ou na terminologia agambeniana, em um governo *oikonomico,* e por isso reforça seu caráter biopolítico. A democracia tem sido reduzida a “um espetáculo midiático da indústria cultural” (RUIZ, 2012, p. 47) e uma sombra autoritária ronda a biopolítica (RUIZ, 2012, p. 49). Surgidos como efeitos das técnicas de governo e seus regimes de verdade, Estado e mercado se imbricam de maneira indissociável nas democracias ocidentais. Em tempos de globalização e de uma unidade do mundo se verifica “um domínio planetário do mercado mundial” (STIMILLI, 2016, p. 24-25), quando o Estado nacional moderno atravessa uma crise ligada à preponderância da economia. A política, de fato, se mostra reduzida à administração e pulverizada na economia. “A economia política estabelece um novo regime de verdades que

validará uma prática governamental não pela moralidade de seus objetivos, nem pelos valores éticos de seus meios, mas pela eficiência dos resultados" (RUIZ, 2012, p. 44), se configurando em um espaço produtor de verdades. Dessa forma, um setor significativo da atividade governamental ficará submetido a um novo regime de verdade cujo efeito principal é deslocar todas as questões éticas das técnicas de governo para a lógica da utilidade. O sofrimento humano não é contabilizado nas artes econômicas do governo, mas considerado inevitável.

Pensamos que a hegemonia do mercado financeiro neoliberal que surge a partir da leitura de Agamben aponta, em última instância, para a concretização e o desdobramento de uma das formas de niilismo apontado por Nietzsche, qual seja, a desvalorização e o gradual esvaziamento da política. Em seu lugar instaura-se um império sem governantes específicos em um espaço imaterial. Ao invés de se ocupar de uma mudança cultural do rumo da sociedade, a política foi tornada refém de uma mentalidade economicista, fundamentada no lucro, na exploração e na efetualidade, e aqui acreditamos ser pertinente refletir acerca de uma compreensão governamental da política em termos *oikonomicos*. Considerando que para Agamben tal política não tem uma fundamentação ontológica, e sim meramente prática, se estendermos mais o raciocínio economicista chegaremos às formas de vida politicamente relevantes e àquelas formas de vida que podem ser abandonadas à própria sorte, as *vidas nuas*. No primeiro caso tratam-se dos consumidores, que têm um sentido e finalidade justificáveis "na relação custo e benefício que orienta a dinâmica da produção e do consumo, que rege o funcionamento e os interesses da economia global" (BAZZANELLA, ASSMANN, 2013, p. 186). Já as vidas inúteis economicamente são matáveis sem que com isso se incorra em crime, pois não colaboram com o bom funcionamento do sistema econômico: as sociedades decidem quais são seus *homines sacri* (AGAMBEN, 2010a). O pensador italiano menciona que já não se pode falar da crise econômica como algo isolado (AGAMBEN, 2013a), posto que ela é o modo normal como opera o capitalismo neste século. Assim, valendo-se de expedientes como a biopolítica através do governo *oikonomico*, o sistema capitalista encontrou uma maneira eficaz de manter sob sua tutela as pessoas através de um mecanismo do qual é impossível escapar: "Deus não morreu, ele se tornou Dinheiro. O Banco – com os seus cinzentos funcionários e especialistas – assumiu o lugar da Igreja e dos seus padres" (AGAMBEN, 2012a).

Nietzsche reage à ideia moderna de que a felicidade seja alcançada através do consumo, e que este seja uma garantia do bem-estar. Essa visão economicista nada mais é do que uma expressão da moral de rebanho (BAZZANELLA, ASSMANN, 2013, p. 179-180), na qual consumir sem parar é o horizonte ontológico da existência humana. Nesse contexto, "a economia elevada à condição de transcendência exige do homem moderno a administrabilidade de seu tempo vital como tempo dedicado à tarefa de produzir" (BAZZANELLA, ASSMANN, 2013, p. 180), bem como a submissão a um sistema que o aprisiona num ciclo de trabalho e consumo alimentados por uma lógica de construção de necessidades e oferta de crédito, engrenagens espetaculares sob a ótica de Debord. O vaticínio de Nietzsche sobre o deicídio cometido pelo mais feio dos homens parece se concretizar numa sociedade em que a divindade muda de personificação e se rende graças ao Deus todo poderoso do mercado. O Louco que arremessa ao chão sua lanterna e se exaspera porque a mensagem que traz não é compreendida está justamente na praça do mercado, local onde se davam os encontros, as trocas e os negócios desde a Antiguidade até a Idade Média, espaço de veridição e concretização do preço justo. Paradoxalmente, esse local emblemático por sua importância no cotidiano da *polis* e por sua representatividade filosófica e econômica, cedeu espaço a um mercado adjetivado como capitalista, neoliberal, cuja realidade é virtual, mas que pode ser caracterizada pela produção de verdades. Assim, "a crítica de Nietzsche e Agamben, atinge a profundidade constitutiva da proposta civilizatória ocidental em seu estágio moderno e contemporâneo, capitaneado por uma lógica econômica que se transformou num fim em si mesmo, e que por conta disso submete a política, à condição de sua dinâmica e justificação" (BAZZANELLA, ASSMANN, 2013, p. 30). Nessa lógica, ao contrário dos aristocratas do espírito, dos filósofos legisladores esperados por Nietzsche, cuja moral aristocrática não reconhece o igualitarismo massificante, teria tomado o seu lugar o mercado financeiro neoliberal hegemônico? A *transvaloração dos valores* teria se convertido no oscilar das bolsas e nos humores das cotações do mercado, na vontade de acumulação e especulação financeira? Teria "o tipo mais altamente bem logrado, em oposição ao homem 'moderno', ao homem 'bom', aos cristãos e outros niilistas"[487] cedido lugar aos operadores e investidores da bolsa de valores?

[487] "Das Wort 'Übermensch' zur Bezeichnung eines Typus höchster Wohlgerathenheit, im Gegensatz zu 'modernen' Menchen, zu 'guten' Menchen, zu Christen un andren Nihilisten – ein Wort, das im Munde eines Zarathustra, des Vernichters der Moral,

Tal configuração nos parece ser a consecução de uma forma de niilismo, cujo poder microfísico reside na potência econômica que lhe subjaz como fundamento. Nesse aspecto, esse *homo oeconomicus* foucaultiano, paradigmático de nossa sociedade de mercado neoliberal, parece estar muito longe do filósofo legislador nietzschiano, criador de uma nova era trágica de onde transborda vida afirmativa. Também está há anos luz do sujeito da *política-que-vem* agambeniana enquanto "posicionamento crítico frente às formas biopolíticas perpetradas pelo Ocidente, a partir das cisões e fraturas originárias que constituem, sob o fundamento da linguagem o mundo humano" (BAZZANELLA, ASSMANN, 2013, p. 195). Acreditamos que esse *homo oeconomicus* ao qual se refere Foucault e que é fundamental para compreendermos as sociedades de massas atuais pode, isso sim, ser considerado a personificação do *último homem*, motivo de zombaria na praça do mercado, protótipo do homem da Modernidade, preocupado com seus pequenos confortos burgueses. Tal figura seria o servo de uma entidade espectral, "engrenagem ínfima no jogo de investimentos" (BARRENECHEA, FEITOSA, 2003, p. 47), um autêntico homem de rebanho, cujo cabresto é o lucro ou a dívida do cartão de crédito. Não são, portanto, "os indivíduos com nome e sobrenome que exercem o poder, mas os grupos formalmente organizados. *São os jogos de investimentos que controlam o mundo*" (BARRENECHEA, FEITOSA, 2003, p. 45). É o império dos dispositivos, da impessoalidade, do mercado elevado à hegemonia através da *oikonomia* e do neoliberalismo. "Minha oposição ao espírito do *comércio* enquanto espírito da época[488]", sentenciava Nietzsche em um fragmento de 1881.

Acreditamos que tal diagnóstico político alicerçado nas filosofias de Nietzsche e Agamben nos oferece elementos cruciais para repensarmos os desafios da política e da democracia liberal ontem e hoje, refletindo acerca do lugar da representação, da economia como critério norteador da política e de como a construção de novas *formas-de-vida* pode abrir espaço para uma política mais revitalizada e distante da mediocridade. O conceito de soberania, em específico, é confrontado por Agamben, pois se alicerça naquele tipo de política cujo norte é a operatividade, o imperativo de conversão em ato como obrigatoriedade. Sua proposta é pensar a *política-que-vem*

---

ein sehr nachdenkliches Wort wird, ist fast überall mit voller Unschuld im Sinn derjenigen Werthe vestanden worden, derem Gegensatz in der Figur Zaratusthra's zur Erscheinung gebracht worden ist, will sagen als 'idealistischer' Typus einer höheren Art Mensch, halb 'Heiliger', halb 'Genie'(…)" (KSA 6, EH, Warum ich so gute Bücher schreibe, 1, p. 300; EH, 1978, Porque escrevo livros tão bons, 1, p. 375).

[488] "Mein Gegensatz zum Geiste des Handels, als dem Geiste der Epoche" (KSA 9, Frühjahr - Herbst 1881, 11 (272), p. 545; EP, V 11(272) 412, p. 102, Vol. I).

tomando em consideração o modelo aristotélico de *potência-do-não*, que se abre para a impotência, ou seja, a *potência destituinte*, a fim de desativar os dispositivos de controle impostos e abrir perspectivas para a irrupção do novo em uma imanência radical, mas também com a perspectiva utópica, sob a possibilidade de uma revolução permanente e de uma potência que coincide, integralmente, sem resíduos, com uma *forma-de-vida* que se emancipa da soberania. Essa seria a perspectiva de liberdade a partir da filosofia agambeniana, embora ele não use essa categoria em específico para mencionar a tarefa da *comunidade-que-vem*, cuja expressão é propriamente o pensamento como *forma-de-vida*. Iniciar trajetórias novas, linhas de fuga e ruptura é o que se descortina a partir de sua filosofia, ainda que devamos ter em mente o quanto tais hipóteses confrontam e problematizam a representatividade e a própria democracia que conhecemos, assim como a política, cujo paradigma governamental não pode mais ser considerado democrático, bem como o Estado pode ser qualificado como securitário e persecutório em um paradigma biopolítico, e a exceção seja o *locus* político por excelência em nosso tempo, imiscuída e disfarçada em democracias titubeantes e em simbiose com o totalitarismo em suas mais diferentes facetas.

A contundência da crítica realizada por Nietzsche descortina em pleno século XIX as dificuldades de se pensar a democracia em uma sociedade massificada e aferrada ao nivelamento e à mediocridade dos enfrentamentos políticos. Seu pensamento aristocrático não quer reabilitar a democracia, entretanto a elevação cultural que brota de sua filosofia abre a perspectiva de se pensar um cultivo do espírito que purgasse as limitações igualitárias negativas da democracia que conheceu. Sua cultura aristocrática, portanto, traz consigo um espírito crítico que opera como uma contraforça (LEMM, 2010, p. 9) frente ao depauperamento político moderno, criando oportunidades de liberdade e práticas de sociabilidade (LEMM, 2010, p. 9). A potência nascida de sua *transvaloração dos valores* carrega consigo a oportunidade de se refletir acerca de uma *aristocracia do espírito*, e com isso uma revitalização da política como um todo, ainda que seja sempre necessário recordar o tensionamento que percebemos entre sua concepção fisiológica da *vontade de potência* e a *transvaloração dos valores*. Reiteramos que no horizonte de Nietzsche não despontam formas já esgotadas da *pequena política*, mas sim uma forma de vida rica em possibilidades elevadas. A incógnita e a grande potencialidade de sua crítica à democracia residem justamente nas perspectivas que se abrem e não são

categorizadas por ele em um diagnóstico ao modo clássico. A tensão entre a *vontade de potência* que busca a vida como critério mais elevado em um âmbito fisiológico e a *transvaloração dos valores* enquanto espaço para a eclosão do dissenso pode ser o campo fértil onde germine a *grande política* e a perspectiva de um outro tipo de existência em comum, que mantenha sempre latente o conflito agonístico inegável que rege as relações humanas, uma *forma-de-vida* que não se submeta à regra que a moral judaico-cristã impõe como a única válida. Anular essa tensão é esvaziar a vida de sua característica mais contundente e originária, e justamente esse nivelamento promovido pela democracia liberal é o que Nietzsche tanto critica e refuta enquanto um sintoma de adoecimento cultural na Europa. Trata-se, talvez, de ir para além da *pequena política* e da democracia (TONGEREN, 2008, p. 81), para algo que ainda não sabemos exatamente como nomear, mas cujas pistas apontam para uma filosofia em que a cultura elevada seja seu lastro mais forte e concreto (BROBJER, 2008, p. 205). A partir da abertura ao conflito, Nietzsche deixa arestas para se reavaliar a democracia, o que pode acontecer justamente através do cultivo do dissenso e da possibilidade de resistência (TONGEREN, 2013, p. 2013, p. 88), ainda que isso não estivesse no horizonte de seus objetivos filosóficos.

Para Agamben, "poesia e filosofia podem comunicar-se, de fato, somente na experiência da falta do povo" (AGAMBEN, 2018, p. 95), e por isso ao substituir povo (*demos*) por "ademia" estará dado "o nome do nexo indissolúvel que une poesia e filosofia e, a um só tempo, o nome da política em que se vive (a *demo*cracia em que hoje vivemos é essencialmente a*demia* – é, portanto, uma palavra vazia" (AGAMBEN, 2018, p. 95). Já não se encontra política na *polis*, pois ela está dissolvida em um inominável: "as categorias do político desabaram em todos os lugares. Ademia, anomia, anarquia são sinônimos" (AGAMBEN, 2018, p. 96), e somente aquele que esteve calado "no nome por um longo tempo pode falar no sem-nome, no sem-lei, no sem-povo" (AGAMBEN, 2018, p. 97), ocupando o lugar daquele Deus em nome de quem se falava e a quem foram erguidas catedrais, escritas obras e empreendidas as Cruzadas, para só então entrar na esfera de uma política e de uma poesia que vem, da potência, da *inoperosidade* e do pensamento como *forma-de-vida*. De qualquer forma, Agamben aponta a falha da filosofia moderna "em sua missão política porque traiu sua missão poética, não quis ou não soube arriscar-se na poesia" (AGAMBEN, 2018, p. 96), como Heidegger ao se

reportar a um Deus inominado, talvez o mesmo no qual Nietzsche deplorou nossa crença enquanto continuássemos usando a gramática, e aquele que Hölderlin detecta a ausência na língua, uma “língua da poesia, a língua sem mais nome” (AGAMBEN, 2018, p. 94). Por isso é preciso ter em consideração que, quando Agamben menciona a *política-que-vem* não está se referindo àquele tipo de política configurado pela “luta pela conquista ou pelo controle do Estado por parte de novos ou velhos sujeitos sociais, mas a luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade), disjunção irremediável entre as singularidades quaisquer e a organização estatal” (AGAMBEN, 2015d, p. 84-85). O filósofo quer se reportar, isso sim, às singularidades *quaisquer*, cujo objetivo é “se apropriar do próprio pertencimento, do seu próprio ser-na-linguagem e que recusa, por isso, toda identidade e toda condição de pertencimento” (AGAMBEN, 2015d, p. 86). Contra a biopolítica maior, representada pelo Estado, Agamben propõe uma biopolítica menor, aquela que o *qualquer* constrói a partir de sua existência fática, fundada na plenitude da vida e sua reapropriação (GIACOIA, 2018, p.84), na construção de modos de ser, de *formas-de-vida* cuja configuração fundamental é a coincidência entre a vida e sua forma, indiscernivelmente. É no *resto* entre as tentativas de dessubjetivação perpetradas pelo Estado e a insistência pela subjetivação realizado pelo *qualquer* que se vislumbra uma ética da vida, de uma *política da vida.*

Pensamentos da vertigem, do descentramento, da inquietação, as filosofias de Nietzsche e Agamben são potentes aríetes para romper as engrenagens da biopolítica e nos fazer experimentar o transbordamento da vida, para além de modelos políticos em crise, mas também distante de compreensões laudatórias e finalistas. A partir de concepções sobre a potência tão diferenciadas entre si, pensamos que esses filósofos buscam expressar a importância de se engendrar novas *formas-de-vida*, que rompam com o *status quo*, coincidindo a vida vivida com aquela existência que surge da autenticidade, e não de um deslocamento político do Cristianismo para a democracia, na compreensão de Nietzsche, e da deriva teológica e econômica destes para a política, em Agamben.

REFERÊNCIAS

ABEL, Henrique. **A crise da democracia representativa contemporânea e os caminhos para a renovação: o olhar de Dominique Rousseau**. Notícias do Dia do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, 04-05-2018, disponível em https://bit.ly/2wcwjFp, acesso em 04-05-2018

AGAMBEN, Giorgio. **O fogo e o relato. Ensaios sobre criação, escrita, arte e livros.** Tradução Andrea Santurbano, Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2018.

_____. **Autoritratto nello studio.** Milano: Nottetempo, 2017a.

_____. **Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalista.** Vicenza: Neri Pozza, 2017b.

_____. **Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto.** Torino: Bollati Boringhieri, 2017c.

_____. **O verdadeiro karma do Ocidente.** Entravista de Chiara Valério. Blog Flanagens, 26-09-2017d, disponível em https://bit.ly/2LZMqKj, acesso em 14-06-2018.

_____. **Uma biopolítica menor.** Tradução Vinícius Nicastro Honesko. São Paulo: Série Pandemia, N-1 Edições, 2017e.

_____. **Che cos'è la filosofia?** Macerata: Quodlibet, 2016a.

_____. **Elementos para una teoría de la potencia destituyente.** 12-05-2016b. Disponível em https://bit.ly/2IGJUL3, acesso em 28-05-18.

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

_____. **Pulcinella ovvero Divertimento per li regazzi.** Roma: Nottetempo, 2016d.

_____. **A potência do pensamento.** Trad. António Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015a.

_____. **Bartleby, ou da contingência**. Tradução Vinícius Honesko. Belo Horizonte: Autêntica, 2015b.

_____. **Gusto**. Macerata: Quodlibet, 2015c.

_____. **Meios sem fim. Notas sobre a política**. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015d.

_____. **Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer II, 2.** Torino: Bollati Boringhieri, 2015e.

_____. **Altíssima pobreza: regras monásticas e *forma-de-vida*. Homo Sacer IV, I.** Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014a

_____. **L'uso dei corpi. Homo sacer IV, 2**. Vicenza: Neri Pozza, 2014b.

_____. **Nudez.** Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2014c.

_____. **Pilatos e Jesus.** Trad. Silvana de Gaspari e Patrícia Petreli. São Paulo: Boitempo; Florianópolis: Editora da UFSC, 2014d.

_____. **Giorgio Agamben: la democrazia è un concetto ambiguo.** Intervista al Red Notebook e agli Gemme dell'Alba. Doppiozero, 28-06-2014e, disponível em https://bit.ly/1jOB9Z8, acesso em 20-06-2018.

_____. **A comunidade que vem**. Tradução: Claudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013a.

_____. **Benjamin e o capitalismo**. Trad. Selvino J. Assmann, Lo Straniero, 13-05-2013b, disponível em http://bit.ly/121nELG, acesso em 18/03/18.

_____. **Il misterio del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi.** Roma-Bari: Editori Laterza, 2013c.

_____. **Opus dei: arqueologia do ofício**. **Homo Sacer II, 5.** Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013d.

_____. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios.** Tradução Vinícius Nicastro Honesko, 4ª reimpressão. Chapecó: Argos, 2013e.

_____. **Pilato e Gesú.** Roma: Nottetempo, 2013f.

_____. **"Por uma teoria do poder destituinte"**. Palestra em 16-11-2013g, disponível em http://bit.ly/1Kouvdc, acesso em 18-08-2017.

_____. **The highest power. Monastic rules and form of life. Homo Sacer, IV, I.** Trad. Adam Kotsko. Stanford: Stanford University Press, 2013h.

_____. **"Deus não morreu. Ele tornou-se Dinheiro".** Trad. Selvino J. Assmann, Ragusa News, 16-08-2012a, disponível em http://bit.ly/PtFLUn, acesso em 18-08-17.

_____. **Opus Dei. Archeologia dell'ufficio. Homo Sacer II, 5.** Torino: Bollati Boringhieri, 2012b.

_____. **O homem sem conteúdo.** Tradução, notas e posfácio Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2012c.

_____. **Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo Sacer IV, I.** Vicenza: Neri Pozza, 2011a.

_____. **O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo. Homo Sacer II, 2**. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011b.

_____. **O sacramento da linguagem. Arqueologia do juramento. Homo Sacer II, 3.** Trad. Selvino J. Assmann. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2011c.

_____. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I.** Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010a.

_____. BADIOU, Alain, BENSAÏD, Daniel, BROWN, Wendy, NANCY, Jean-Luc, RANCIÈRE, Jacques Rancière, ROSS, Kristin Ross & ZIZEK, Slavoj. **In che stato è la democrazia?** Roma: Nottetempo, 2010b.

_____. FERRANDO, Monica. **La ragazza indicibile.** Mito e mistero di Kore. Milano: Electa, 2010c.

_____. **La Chiesa e il Regno.** Roma: Nottetempo, 2010d.

_____. **Signatura rerum.** Trad. Flavia Costa y Mercedes Ruvituso. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010e.

_____. **Cristianismo como religião: a vocação messiânica.** Discurso proferido na Catedral de Notre Dame. Paris: março de 2009, disponível em https://bit.ly/2uIaVER, acesso em 20-07-2018.

_____. **Che cos'è il contemporaneo?** Roma: Nottetempo, 2008a.

_____. **Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento. Homo sacer II, 3.** Roma-Bari: Editori Laterza, 2008c.

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

_____. **Estâncias. A palavra e o fantasma na cultura ocidental.** Tradução Selvino J. Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007a.

_____. **Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo Sacer II, 2.** Vicenza: Neri Pozza, 2007b.

_____. **Profanações**. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007c.

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

_____. **Che cos'è un dispositivo?** Roma: Nottetempo, 2006b.

_____. **El tiempo que resta.** Madrid: Editorial Trotta, 2006c.

_____. **Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita.** Torino: Einaudi, 2005a.

_____. **Infância e história. Destruição da experiência e origem da história.** Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005b.

_____. **La potenza del pensiero.** Vicenza: Neri Pozza, 2005c.

_____. **Estado de exceção. Homo Sacer II.** Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004a.

_____. **Il giorno del giudizio.** Roma: Nottetempo, 2004b.

_____. **L'aperto. L'umo e l'animale.** Torino: Bollati Boringhieri, 2002.

_____. **Il tiempo che resta. Un commento a la Lettera ai Romani.** Torino: Bollati Boringhieri, 2000a.

_____. GNOLI, Antonio. **Una lettera alla modernità.** La Repubblica, 14-06-2000b, disponível em http://bit.ly/2GD70xC, acesso em 18-03-2018.

_____. **Il cinema di Guy Debord.** In: *Image et mémoire*, Hoebeke, 1998a.

_____. **Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone.** (Homo sacer III). Torino: Bollati Boringhieri, 1998b.

_____. **Política del exilio**. Archipélago. Cuadernos de crítica de la cultura: Barcelona, Nº 26-27, 1996b.

_____. **Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita I.** Torino: Giulio Einaudi Editore, 1995.

_____. **L'umo senza contenuto.** Macerata: Quodlibet, 1994.

_____. **Bataille e o paradoxo da soberania.** Trad. Nilcéia Valdati (Bataille e il paradosso della sovranità. In: RISSET, Jacqueline (Org.). *Georges Bataille: il politico e il sacro*. Napoli: Liguori Editore, 1987, p. 115-119.

ALEXANDRIA, Clemente de. **Exortação aos gregos.** Trad. Rita de Cássia Codá dos Santos. São Paulo: É Realizações, 2013.

ALVES, José Eustáquio Diniz. **Dia da Sobrecarga da Terra (Earth Overshoot Day): 01 de agosto de 2018**. EcoDebate, 04-07-2018, acesso em 08-07-2018, disponível em https://bit.ly/2N1L3Kz.

ARALDI, Clademir. **Aristocracia.** In: Dicionário Nietzsche. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 120-122. (Sendas & Veredas)

_____. **Niilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos.** São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Editora Unijuí, 2004.

ANDLER, Charles. **Nietzsche. Vida e pensamento. Volume I.** Tradução Regine Schöpke, Mauro Baladi. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora PUC-Rio, 2016a.

_____. **Nietzsche. Vida e pensamento. Volume II.** Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora PUC-Rio, 2016b.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. 2ª ed. São Paulo: Edipro, 2012.

BARBOSA, Jonnefer. **Política e tempo em Giorgio Agamben.** São Paulo: EDUC, 2014.

BARRENECHEA, Miguel; FEITOSA, Charles; PINHEIRO, Paulo. **A fidelidade à terra. Arte, natureza e política**. **Assim falou Nietzsche IV.** Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

_____. O aristocrata nietzschiano: para além da dicotomia civilização/barbárie. IN: BARRENECHEA, M; LINS, D. PELBART, P. **Nietzsche e Deleuze. Bárbaros civilizados.** São Paulo: Anablume, 2004.

BATAILLE, Georges. DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e i fascisti.** Milano: PGreco, 2016.

BAZANELLA, Sandro. ASSMANN, Selvino. **A centralidade da vida em Nietzsche e Agamben frente à metafísica ocidental e a biopolítica contemporânea.** Tese de doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina: Florianópolis, 2010.

_____. **A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben**. São Paulo: LiberArs, 2013.

BAZZICALUPO. Laura. **Biopolítica. Un mapa conceitual.** Trad. Luisa Rabolini. São Leopoldo: Unisinos, 2017.

BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Org. R. Tiedemann und H. Schweppenhauser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, Vol. I: Abhandlungen, 1974.

BIRBAUM, Antonia. **Nietzsche. Las aventuras del heroísmo.** Trad. Arturo Rocha Cortés. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 2004.

BRANDES, George. Nietzsche. **Um ensayo sobre el radicalismo aristocrático**. Madrid: Sexto Piso, 2008.

BROBJER, Thomas. **Nietzsche's Ethics of Character. A Study of Nietzsche's Ethics and its Place in the History of Moral Thinkers**. Uppsala, 1995.

_____. **Critical Aspects of Nietzsche's Relation to Politics and Democracy.** In: Nietzsche, power and politics: rethinking Nietzsche's legacy for political tought. Ed. SIEMENS, Herman W. & ROODT, Vasti. Belin, New York: Walter de Gruyter, 2008, p. 205-227.

BUBBIO, Paolo Diego. The Sacrifice of the Overman as an Expression of the Will to Power: Anti-Political Consequences and Contributions to Democracy. In: **Nietzsche,**

power and politics: rethinking Nietzsche's legacy for political tought. Ed. SIEMENS, Herman W. & RODDT, Vasti. Belin, New York: Walter de Gruyter, 2008, p. 269-296.

CAMPIONI, Giuliano. **Leggere Nietzsche. Alle origini dell'edizione critica Colli-Montinari**. Pisa: ETS, 1992.

CANCIK, Hubert. **Agon.** In NIEMEYER, Christian. Org. Léxico de Nietzsche. Trad. André Muniz Garcia, Ernani Chaves, Fernando Barros, Jorge Luiz Viesenteiner, William Matiolli. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

CAROLIS, Massimo de. FUSILLO, Francesco. RUSSO, Giuseppe. ZANARDI, Maurizio. **Sulla Potenza. Da Aristotele a Nietzsche**. Napoli: Guida, 1989.

CASTRO, Edgardo. **Governar no Ocidente é exercer o poder como exceção**. Revista **IHU On-Line,** ed. 343, 13-09-2010, disponível em http://bit.ly/1aggaVL, acesso em 04-10-2013.

_____. **Totalitarismos e democracia e seu nexo político em Agamben**. Revista **IHU On-Line**, ed. 420, 27-05-2013, disponível em http://bit.ly/13pFDMW, acesso em 04-10-2013

_____. **Introdução a Giorgio Agamben. Uma arqueologia da potência**. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

_____. **O poder e a vida nua. Uma leitura biopolítica de Giorgio Agamben**. In: O (des) governo biopolítico da vida humana. São Leopoldo: Casa Leiria, 2011.

CAVALLETTI, Andrea. **"El político es el que sabe no ser un líder".** Jornal La Nacion, 20-7-2012, disponível em http://bit.ly/2pqlXNg, acesso em 27-04-2017.

_____. **Stasis, de Agamben, conclui Homo Sacer.** Blog Flanagens, disponível em http://bit.ly/2pm69Jm, acesso em 27-04-2017.

_____. **Suggestione. Potenza e limiti del fascino politico.** Torino: Bollati Boringhieri, 2011.

_____. **Mitologia de la seguridad.** Buenos Aires: Adriana Hidalago Editora, 2010.

_____. **La città biopolitica: Mitologie della sicurezza.** Milão: Bruno Mondadori, 2005.

_____. **Spartakus. Simbologia della rivolta.** Turim: Bollati Boringhieri, 2000.

CHAVES, Ernani. **Considerações sobre o ator: uma introdução ao projeto nietzschiano da fisiologia da arte.** Trans/Form/Ação. Vol 30, p. 51-63, 2007.

CHIESA, Lorenzo. **Superpoliticamente apolitico. L'uso dei corpi.** MicroMega. Il rasoio di Occam. Disponível em https://bit.ly/2LjuKs3, acesso em 02-06-2018.

CHIGNOLA, Sandro. CESARONI, Pierpaolo. **Politiche dela filosofia. Istituzioni, soggetti, discorsi, pratiche.** Roma: Derive Approdi, 2016.

CHIGNOLA, Sandro. **A vida, o trabalho, a linguagem. Biopolítica e biocapitalismo.** São Leopoldo: Cadernos IHU Ideias, nº 228, vol. 13, 2015, disponível em http://bit.ly/1OigHle, acesso em 27-04-2017.

_____. **"É preciso reinventar a democracia à altura do século XXI".** Notícias do Dia do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, 22-09-2014, disponível em http://bit.ly/1sUGUXe, acesso em 27-04-2017.

_____. **Sobre o dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze.** São Leopoldo: Instituo Humanitas Unisinos, Cadernos IHU Ideias, nº 214, vol. 12, 2014, disponível em http://bit.ly/2ejYsyl, ac**esso em 27-04-2017.**

_____. **Il tempo rovesciato. La Restaurazione e il governo della democrazia.** Bologna: Mulino, 2011.

_____. **Governar la vita. Un seminario sui corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979).** Verona: Ombre Corte, 2006.

_____. **Tocqueville e la storia del concetto.** In: DUSO, Giuseppe. **Oltre la democrazia.** Roma: Carocci, 2004, p. 209-239.

_____. **Uma antropologia processual para pensar novos sujeitos e o comum.** São Leopoldo: Revista IHU On-Line, Ano XV, Ed. 474, 28-09-2015, p. 18-28, disponível em http://bit.ly/2p8HV6L, acesso em 27-04-2017.

_____. **Uma liberdade acomodada à racionalidade de mercado**. São Leopoldo: Revista IHU On-Line, Ano XV, Ed. 460, 14-11-2016, p. 60-65, disponível em http://bit.ly/2qbkIPT, acesso em 27-04-2017.

CLARK, Maudemarie; DUDRICK, David. **A alma de Nietzsche: uma nova e provocativa interpretação da obra Além do bem e do mal.** Trad. Mário Molina. São Paulo: Cultrix, 2016.

CONSTANTINIDÈS, Y. "Os legisladores do futuro. A afinidade dos projetos políticos de Platão e de Nietzsche". In: **Cadernos Nietzsche**, n.º 32. São Paulo, 2013, pp. 109-47. Disponível em http://www.scielo.br/pdf/cniet/n32/n32a06.pdf, acesso em 14/05/16.

CONWAY, Daniel. **Nietzsche & the political.** London; New York: Routdledge,1997.

COPLESTON, Frederick. **Nietzsche, filósofo da cultura.** Porto: Livraria Tavares Martins, 1958.

CORBANESI, Eder. **Perspectivismo.** In NIEMEYER, Christian. Org. Léxico de Nietzsche. Trad. André Muniz Garcia, Ernani Chaves, Fernando Barros, Jorge Luiz Viesenteiner, William Matiolli. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

D'IORIO. Paolo. Trad. Joana Angélica d'Ávila Melo. **Nietzsche na Itália. A viagem que mudou os rumos da filosofia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2014.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELLINGER, Jakob. **Perspectivismo.** In NIEMEYER, Christian. Org. Léxico de Nietzsche. Trad. André Muniz Garcia, Ernani Chaves, Fernando Barros, Jorge Luiz Viesenteiner, William Matiolli. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

DENAT, Cèline. **F. Nietzsche ou a "política" como "antipolítica".** Cadernos Nietzsche, n. 32, p. 41-71, 2013.

DETWILER, Bruce. **Nietzsche and the politics of aristocratic radicalism**. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

DICKINSON, Colby. KOTSKO, Adam. **Agamben e a estreita relação entre filosofia e teologia**. Revista **IHU On-Line,** ed. 427, 16-08-2013, disponível em http://bit.ly/17BqqN4, acesso em 04-10-2013.

DOMBOWSKI, Don. **Nietzsche's maquiavelian politics.** New York: Palgrave Macmillan, 2004.

DOMINGUIS, Jesús Pons. N**ietzsche y la bio(zoo)política.** Red de investigadores de biopolítica. CL. Universidad de Valencia. Disponível em http://bit.ly/17GniSA, acesso em 18-11-2013.

DOUSSAN, Jenny. **Writing Lines: Agamben contra Nietzsche.** Cultural Critique, Vol. 92, 2016. Disponível em https://bit.ly/2HbXdlT , acesso em 20-04-2018.

DRUMMOND, Arnaldo Fortes. **Morte do mercado. Ensaio do agir econômico**. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

DE LA DURANTAYE, Leland. **Giorgio Agamben: A Critical Introduction**. Stanford, CA: Stanford University Press, 2009.

DUSO, Giuseppe. **Oltre la democrazia.** Roma: Carocci, 2004.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. **Nove variações sobre temas nietzschianos.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2014.

FINK, Eugen. **A filosofia de Nietzsche.** 2 ed. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

FLEISNER, Paula. **La vida entre estética y política. En busca de las posibles herencias nietzscheanas en el pensamiento de Giorgio Agamben.** Pléyade: Revista de Humanidades y Ciencias Sociales, Nº. 17, 2016. Disponível em https://bit.ly/2LPYxZt, acesso em 20-07-2018.

FOSSEN, T. "Nietzsche's Aristocratism Revisited". In: SIEMENS, Herman W. & ROODT, Vasti (Eds.). **Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought.** Berlin, Nova Iorque: Walter de Gruyter GmbH & Co., 2008, pp. 299-318. Disponível em http://bit.ly/298soft, acesso em 29/06/16.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica.** Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Segurança, território, população.** São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Em defesa da sociedade:** curso no collège de france (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Os anormais:** curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2002

_____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. **Microfísica do poder.** 11. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

FRANKLIN, Todd. **The political implications of Nietzsche's aristocratic radicalism.** The Southern Journal of Philosophy (1999) Vol. XXWZZ, Supplement.

FREZZATTI JR., Wilson. **A fisiopsicologia de Nietzsche e a literatura do século XIX**. I Biennale Nietzschiana: Nietzsche e as artes, Fundação José Saramago / Universidade Nova de Lisboa – Portugal, 16-11-2017. Disponível em https://bit.ly/2r2HL0B, acesso em 26-04-2018.

_____. **Fisiopsicologia.** In: Dicionário Nietzsche. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 236-238. (Sendas & Veredas).

_____. **Nietzsche contra Darwin**. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. **A fisiologia de Nietzsche: a superação da dualidade cultura/biologia.** Tempo da Ciência (11) 22 : 115-135, 2º semestre 2004.

_____. **Haeckel e Nietzsche: aspectos da crítica ao mecanicismo no século XIX.** Scientiae Studia. vol.1 nº4 São Paulo Dec. 2003, disponível em http://bit.ly/2tjLTgV, acesso em 06-03-2018.

FUMAGALLI, Andrea. LUCARELLI, Stefano. **Valorização e financeirização no biocapitalismo cognitivo**. In: O (des)governo biopolítico da vida humana. São Leopoldo: Casa Leiria, 2011.

GALINDO, Alfonso. UJALDÓN, Enrique. **Diez mitos de la democracia.** Madrid: Almuzara, 2016.

GENTILI, Carlo. **Introduzione a Nietzsche.** Bologna: Mulino, 2017.

GIACOIA JR., Oswaldo. **Agamben. Por uma ética da vergonha e do resto.** São Paulo: n-1 edições, 2018.

_____. **Crítica da moral como política em Nietzsche.** Portal E.M.CIORAN/Br, 18-06-2014, disponível em https://bit.ly/2HbXdIT, acesso em 19-04-2018.

_____. **Auschwitz revisitada pelo olhar de Giorgio Agamben.** Notícias do Dia do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, 23-08-2013a, disponível em https://bit.ly/2KJoQ6A, acesso em 03-07-2018.

_____. **O humano como memória e como promessa.** Petrópolis: Vozes, 2013b.

_____. **O que resta de Auschwitz e os paradoxos da biopolítica em nosso tempo**. Notícias do Dia do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, 21-08-2013c, disponível em https://bit.ly/2lS9cYs, acesso em 03-07-2018.

_____. **Nietzsche x Kant. Uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever.** São Paulo: Casa do Saber, 2012.

_____. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo: Unisinos, 2004a.

_____. Sobre técnica e humanismo. Cadernos IHU Ideias, nº 20, São Leopoldo: Impressos Portão, 2004b.

_____. **Fragmentos póstumos.** Introdução, seleção e tradução Oswaldo Giacoia Jr. Campinas: IFCH/Unicamp, 2002a.

_____. **Friedrich Nietzsche. A "*Grande política*"** - Fragmentos. Introdução, seleção e tradução Oswaldo Giacoia Jr. Campinas: IFCH/Unicamp, 2002b.

_____. **Nietzsche & Para Além de Bem e Mal**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

_____. **Nietzsche**. São Paulo: Publifolha, 2000.

_____. **O Platão de Nietzsche – o Nietzsche de Platão**. São Paulo: Cadernos Nietzsche, n. 3, p. 23-36, 1997.

_____. **O Anticristo e o romance russo**. Campinas: Ifch/Unicamp, 1994.

GREBLO, Edoardo. **Democrazia.** Bologna: Mulino, 2000.

GUTMANN, Amy. Democracy. In: **A companion to contemporary political philosophy.** 2nd ed. Robert E. Goodin and Philip Pettit. Malden, Oxford and Victoria: Blackwell, 2007.

HATAB, Lawrence J. **A *vontade de potência* e a política democrática.** Cadernos Nietzsche, Guarulhos/Porto Seguro, v.36 n.2, p. 219-252, 2015.

_____. **Genealogia da moral de Nietzsche. Uma introdução**. São Paulo: Madras, 2010.

_____. **A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics**. Illinois: Open Court Publishing Company, 1995.

HEIT, Helmut. **A Reforma como farsa depois da tragédia da fundação da igreja por Paulo, segundo Nietzsche.** Revista **IHU On-Line,** ed. 514, 30-10-2017, disponível em http://bit.ly/2zdbxW5 , acesso em 02-11-2017.

_____. **Perspectivas Naturalizantes de Nietzsche em "Além do Bem e do Mal"**. Dissertatio – Volume suplementar, Dezembro 2015, disponível em http://bit.ly/2A13BEB, acesso em 02-11-2017.

HONESKO, Vinícius. **Um intelectual perto do fim: as agruras da resistência de Pasolini.** Revista Diálogos Mediterrâneos, número 9, dezembro de 2015, p. 53-65.

IHU On-Line. **Giorgio Agamben e a impossibilidade de salvação da modernidade e da política moderna.** São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, Revista IHU On-Line, ed. 505, de 22-05-2017, disponível em https://bit.ly/2yWg6kf, acesso em 02-06-2018.

_____. **Biopolítica, estado de exceção e vida nua. Um debate**. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, Revista IHU On-Line, ed. 343, de 13-09-2010, disponível em http://bit.ly/jDM2zU, acesso em 04-10-2013.

_____. **O (des) governo biopolítico da vida humana**. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, Revista IHU On-Line, ed. 344, de 21-09-2010, disponível em http://bit.ly/mNI9Ks, acesso em 04-10-2013.

SILVA JR. Ivo da. **Democracia.** In: Dicionário Nietzsche. São Paulo: Edições Loyola, Sendas & Veredas, 2016, p. 180-183.

JANZ, Curt Paul. **Friedrich Nietzsche. Uma biografia. Vol I: Infância, juventude, os anos em Basileia.** Petropolis: Vozes, 2015a.

_____. **Friedrich Nietzsche. Uma biografia. Vol II: Os dez anos do filósofo livre (Primavera de 1879 a dezezmbro de 1888).** Petropolis: Vozes, 2015b.

_____. **Friedrich Nietzsche. Uma biografia. Vol III: Os anos de esmorecimento, documentos, fontes e registros.** Petropolis: Vozes, 2015c.

JASPERS, Karl. **A questão da culpa. A Alemanha e o nazismo.** Tradução Claudia Dornbusch. São Paulo: Todavia, 2018.

JUNGES, Márcia Rosane. **Um poder que se alimenta da glória**. Revista IHU On-Line ed. 505, 22-05-2017, disponível em https://bit.ly/2z3mtD0, acesso em 20-07-2018.

_____. **A *transvaloração dos valores* em Nietzsche e a *profanação* em Agamben**. Cadernos de Filosofia Política da USP - Especial II Encontro do GT de Filosofia Política Contemporânea, nº 28, 2016, p. 97-108, disponível em https://bit.ly/2IbOKQ7, acesso em 12-05-2018.

_____. **A *transvaloração dos valores* em Nietzsche e a *profanação* em Agamben**. Os herdeiros de Nietzsche. Foucault, Agamben e Deleuze. Organizado por Clademir Luís Araldi e Kelin Valeirão. Pelotas: NEPFil online, 2016, disponível em https://bit.ly/2Gc3h8m, acesso em 12-05-2018.

_____. **Schuld: dívida e culpa na Genealogia da Moral, de Nietzsche.** IV Colóquio Internacional IHU - Políticas Públicas, Financeirização e Crise Sistêmica. V. 1, p. 359-376, 2016, disponível em https://bit.ly/2rM9tij, acesso em 15-05-2018.

_____. **A *grande política* em Nietzsche e a *política-que-vem* em Agamben.** Org. Ésio Francisco Salvetti, Paulo César Carbonari e Iltomar Siviero. Passo Fundo: IFIBE, 2015.

_____. **A *forma-de-vida* e a *política-que-vem*, em Giorgio Agamben.** Revista Controvérsia. São Leopoldo: Unisinos, v. 10, n. 1, 2014, disponível em https://bit.ly/2wFTGYg, acesso em 15-05-2018.

KARMY, Rodrigo. **O fascismo vive em nós através do dispositivo do neoliberalismo**. Revista IHU On-Line ed. 490, 08-08-2016, disponível em http://bit.ly/2gCszSf , acesso em 28-11-2016.

_____. **A sacralização do dispositivo da economia e o esvaziamento da política**. Revista IHU On-Line ed. 468, 29-06-2015, disponível em http://bit.ly/2fJk74F, acesso em 28-11-2016.

_____. **Agamben leitor de Averroes e as condições de uma "política da inoperosidade".** Revista IHU On-Line ed. 430, 21-10-2013, disponível em http://bit.ly/HdaPKg, acesso em 11-12-2016.

_____. **Politicas de la interrupciion. Ensayos sobre Giorgio Agamben**. Chile: Escaparate, 2011.

KISHIK, David. **The power of life. Agamben and the coming politics.** Stanford: Stanford University Press, 2012.

KUNNAS, Tarmo. **Die Politik als Prostitution des Geistes.** München: Wissenschaft und Literatur, 1982.

LAZZARATO, Maurizio. **La fabbrica dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberista.** Traduttori : A. Cotulelli, Turano Campello. Roma: Derive Approdi, 2012.

_____. **Biopolítica/bioeconomia.** In: Poder, normalização e violência. Incursões foucaultianas para a atualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

LEMM, Vanessa. **Agamben como lector de Nietzsche: una visión de conjunto.** BOLETIN/18 del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria (Octubre de 2017). Disponível em http://bit.ly/2zvNdzJ, acesso em 04-11-2017.

_____. **Nietzsche and Biopolitics: Four Readings of Nietzsche as a Biopolitical Thinker**, The Routledge Handbook of Biopolitics, Sergei Prozorow and Simona Rentea (eds.). London: Routledge, 2016.

_____. **Nietzsche and the becoming of life.** New York: Fordham University Press, 2015.

_____. **Más allá de una política de la doninación: la cultura aristocrática en Nietzsche.** Alpha (Osorno), Nº 31, Decembre 2010, p. 9-24. Disponível em file:///C:/Users/Branca/Downloads/Dialnet-MasAllaDeUnaPoliticaDeLaDominacion-3366068%20(1).pdf, acesso em 24/07/2018.

_____. **Nietzsche's Animal Philosophy**. Culture, Politics, and the Animality of the Human Being. New York: Fordham University Press, 2009.

LEOGRANDE, Alessandro. **Do desastre nos salvará a vileza de Pulcinella**. Entrevista com Giorgio Agamben. Blog Flanagens, 20-09-2016, disponível em https://bit.ly/2LZMqKj, acesso em 05-06-2018.

LEVINAS, Emmanuel. **Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo.** Macerata: Quodlibet, 1996.

LOSURDO, Domenico. **Nietzsche: o rebelde aristocrata. Biografia intelectual e balanço crítico.** Trad. Jaime A. Clasen. Rio de Janeiro: Revan, 2009.

LÖWITH, Karl. **A ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard**. Trad. de Flamarion Caldeira Ramos; Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: UNESP, 2014.

LUISETTI, Federico. **Nietzsche's orientalist biopolitics.** Red de Investigadores de Biopolitica. Disponível em http://bit.ly/2FS97g5, acesso em 18-03-2018.

MACHADO, Roberto. **Zaratustra. Tragédia nietzschiana.** 3 ed. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 2001.

MACPHERSON, C. B. **A democracia liberal.** Origens e evolução. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

MARTON, Scarlet (ed. responsável). **Dicionário Nietzsche.** São Paulo: Edições Loyola (Sendas & Veredas), 2016.

_____. **Vontade.** In: Dicionário Nietzsche. São Paulo: Edições Loyola (Sendas & Veredas), 2016, p. 421-423.

_____. ***Vontade de potência.*** In: Dicionário Nietzsche. São Paulo: Edições Loyola (Sendas & Veredas), 2016, p. 423-425.

_____. **Nietzsche, seus leitores e suas leituras.** São Paulo: Barcarolla, 2010.

_____. **Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche.** 2ª ed. São Paulo, 2001.

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

MATTOS, Fernando Costa. **Nietzsche, perspectivismo e democracia**. São Paulo: Saraiva, 2013.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

MELANIE, Shepard. **Bare Life and Political Fiction: Nietzsche, Agamben, and Biopolitics**. Red de Investigadores de Biopolitica. Disponível em http://bit.ly/17ERUhT, acesso em 18-11-2013.

MELO, Eduardo Rezende. **Nietzsche e a justiça**. São Paulo: Perspectiva, FAPESP, 2004.

MELLO, Mário Vieira de. **Nietzsche: o Sócrates dos nossos tempos**. São Paulo: Edusp, 1993.

MELVILLE, Herman. **Bartleby, o escrivão. Uma história de Walll Street.** Trad. Irene Hirsch. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MONTINARI, Mazzino. **Che cosa há detto Nietzsche.** Milano: Adelphi, 1999.

MOYANO, Manuel Ignacio. **Giorgio Agamben y la democracia. Hacia una politica de lo ingobernable.** Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofia, Politica e Humanidades, año 17, nº 33, 2015.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Volontá di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger.** Trieste: Parnaso, 1998.

_____. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 1997.

MURRAY, Alex and WHYTE, Jessica (eds.): **The Agamben Dictonary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. **Sobre a aclamação político-governamental ou sobre a indignidade da política**. Revista Brasileira de Estudos Políticos, Belo Horizonte, n. 108, pp. 217-241, jan/jun 2014, disponível em http://bit.ly/2mIV3zG, acesso em 27-03-2017.

_____. **Agamben e o horizonte biopolítico como terreno de escavação**. Revista **IHU On-Line**, ed. 420, 27-05-2013, disponível em http://bit.ly/Zr0AK2, acesso em 04-10-2013.

_____. **Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben.** São Paulo: LiberArs, 2012.

_____. **Do conceito de inoperosidade no recente vulto de Giorgio Agamben.** Cadernos de Ética e Filosofia Política 17, 2/2010, pp.79-101, disponível em https://bit.ly/2mAaIyU, acesso em 20-06-2018.

NASSER, Eduardo. **Nietzsche e a busca pelo seu leitor ideal.** Cadernos Nietzsche, São Paulo, v.I n.35, p. 33-56, 2014.

NASSER, Eduardo. RUBIRA, Luís. **Nietzsche no século XXI.** Porto Alegre: Editora Zouk, 2017.

NEHAMAS, Alexander. **Nietzsche e "Hitler".** Cad. Nietzsche, Guarulhos/Porto Seguro, v.37, n.1, p. 229-268, 2016.

NETO, Olímpio José Pimenta, BARRENECHEA, Miguel Angel de. **Assim falou Nietzsche.** Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999.

NIEMEYER, Christian. Org. **Léxico de Nietzsche.** Trad. André Muniz Garcia, Ernani Chaves, Fernando Barros, Jorge Luiz Viesenteiner, William Matiolli. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo**. Trad. Lourival de Queiroz Henkel. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

_____. **Humano, demasiado Humano II.** Tradução, notas e posfáscio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. Escritos sobre política. Volume I: **As ideologias e o aristocratismo**. Organização, tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2007a.

_____. Escritos sobre política. Volume II: **A pequena e a *grande política***. Organização, tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2007b.

_____. **Introdução à Tragédia de Sófocles.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

_____. **Fragmentos Finais**. Brasília; São Paulo: UNB; Imprensa Oficial do Estado, 2002.

_____. **Friedrich Nietzsche**. A "*Grande política*" - Fragmentos**.** Introdução, seleção e tradução Oswaldo Giacoia Jr. Campinas: IFCH/Unicamp, 2002.

_____. **Assim falou Zaratustra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. COLLI, Giorgio; MONTINARI, Mazzino (Org.). **Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe**. Berlin: Walter de Gruyter, 1967-77 und 1988, Neuausgabe 1999, 15 Bänden.

_____. **A genealogia da moral**. São Paulo: Moraes, 1985.

A gaia ciência. Trad. Márcio Pugliese, Edson Bini, Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus, 1981.

_____. (Os Pensadores). Seleção de textos de Gérar Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. **Nietzsche**. Obras Incompletas. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **A origem da tragédia**. São Paulo: Moraes, [s/d].

OESTERREICH, Peter L. **Philosophen als politische Lehrer: Beispiele öffentlichen Vernunftgebrauchs aus der Antike und dem deutschen Idealismus.** Darmstadt: Buchgesellschaft, 1994.

ONFRAY, Michel**. A sabedoria trágica. Sobre o bom uso de Nietzsche.** Trad. Carla Rodrigues. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2014.

OTTMANN, Henning. **Nietzsche und die Politik.** Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999.

OWEN, David. **Nietzsche, politics and modernity: a critique of liberal reason.** London: Sage Publications, 1995.

PEARSON. Keith Ansell. **Nietzsche como pensador político.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

PELBART, Peter Pál. **O avesso do niilismo. Cartografias do esgotamento.** São Paulo: N-1 Edições, 2013.

_____. **Vida capital. Ensaios de biopolítica.** São Paulo: Iluminuras, 2011.

PIAZZESI, Chiara. **Nietzsche.** Roma: Carocci, 2017.

PIVA, Paulo Jonas de Lima. **Odium fati: Emil Cioran, a hiena pessimista**. São Paulo, Cadernos Nietzsche, n. 13, p. 67-88, 2002.

PONTEL, Evandro**. Estado de exceção. Estudo em Giorgio Agamben.** Passo Fundo: Ifibe, 2014.

POTHEN, Philip. Pygmalion, **Agamben and the myth of nietzschean aesthetiscim.** Philip Pothen Circle, 2006. Disponível em http://bit.ly/19Ab3Bq, acesso em 18-11-2013.

RAMACCIOTTI, Bárbara Lucchesi. **Nietzsche: fisiologia como fio condutor.** Estudos Nietzsche, Curitiba, v. 3, n. 1, p. 65-90, jan./jun. 2012.

REBOUL, Olivier. **Nietzsche, crítico de Kant.** Trad. Júlio Quesada y José Lasaga. Barcelona: Antropos; México: Universidad Autonoma Metropolitana – Iztapalapa. Centro de Estudos Kantianos, 1993.

ROCCA, Adolfo Vásquez. **Sloterdijk, Agamben y Nietzsche: biopolítica, posthumanismo y biopoder**. Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas | 23 (2009.3).

RODEGHIERO, Jonas Machado. **Da guerra de morte contra o cristianismo em Nietzsche e a filosofia da *profanação* em Agamben: contatos, afastamentos e intertextualidades.** Dissertação de Mestrado. Pelotas: Universidade Federal de Pelotas – UFPel, 2018.

RUBIRA, Luís Eduardo. ***Grande política*.** In: Dicionário Nietzsche. São Paulo: Edições Loyola (Sendas & Veredas), 2016, p. 247-249.

_____. ***Transvaloração* de todos os valores.** In: Dicionário Nietzsche. São Paulo: Edições Loyola (Sendas & Veredas), 2016, p. 399-402.

_____. **Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à *transvaloração* de todos os valores.** São Paulo: Discurso Editorial, Barcarolla, 2010.

_____. **"O amor fati em Nietzsche: condição necessária para a *transvaloração*?"** In: Polymatheia – Revista de Filosofia. Fortaleza, vol. IV, nº 6, 2008, p. 227-236.

SCHÖNNER-MANN, Hans-Martin. **Der Wille zur Macht und die "Grosse Politik".** Baden-Baden: Nomos, 2010.

SOROMENHO-MARQUES, Viriato. Nietzsche como pensador da política. In: **Revista Portuguesa de Filosofia.** T. 57, Fasc. 2, Friedrich Nietzsche (1844-1900): II: Aspectos do seu Pensamento (Apr. - Jun., 2001), pp. 247-267. Disponível em http://bit.ly/296mson, acesso em 16/05/16.

STEGMAIER, Werner. **As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche.** Org. Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Petrópolis: Vozes, 2013.

RUIZ, Castor Bartolomé. **O poder pastoral, as artes de governo e o estado moderno.** São Leopoldo: Cadernos IHU Ideias, nº 241, vol. 14, ano 14, 2016, disponível em http://bit.ly/1Yy07S7, acesso em 29-06-16.

_____. **A Filosofia como forma de vida (I). Pierre Hadot, a filosofia antiga e os exercícios (askesis) do espírito.** São Leopoldo: Revista IHU On-Line, Ed. 466, 01-06-2015a, disponível em http://bit.ly/1GbmYWA, acesso em 18-03-2018.

_____. **A Filosofia como forma de vida (II). Michel Foucault, o cuidado de si e o governo de si (enkrateia).** São Leopoldo: Revista IHU On-Line, Ed. 466, 01-06-2015b, disponível em http://bit.ly/1IJRiym, acesso em 18-03-2018.

_____. **A filosofia como forma de vida (III). Do cuidado de si ao deciframento de si.** São Leopoldo: Revista IHU On-Line, Ed. 467, 15-06-2015c, disponível em http://bit.ly/1GK0EcZ, acesso em 18-03-2018.

_____. **A filosofia como *forma-de-vida* (IV). A regra da vida (regula vitae), fuga e resistência ao controle social**. São Leopoldo: Revista IHU On-Line, Ed. 468, 29-06-2015d, disponível em http://bit.ly/1Has1XK, acesso em 18-03-2018.

_____. **Giorgio Agamben, liturgia (e) política: por que o poder necessita da glória?** Revista Brasileira de Estudos Políticos, Belo Horizonte, n. 108, pp. 185-213, jan/jun 2014, disponível em http://bit.ly/2mTHF7n, acesso em 22-03-2017.

_____. **Giorgio Agamben, controvérsias sobre a secularização e a *profanação* política**. São Leopoldo: Revista IHU On-Line, Ed. 414, 15-04-2013, disponível em http://bit.ly/15oqZK7, acesso em 18-03-2018.

_____. **A economia e suas técnicas de governo biopolítico**. São Leopoldo: Revista IHU On-Line, ed. 390, 30-04-2012, disponível em http://bit.ly/L2PyO1, acesso em 05-07-16.

____. **Homo sacer. O poder soberano e a vida nua**. São Leopoldo: Revista **IHU On-Line**, ed. 371, de 29-08-2011a, disponível em http://bit.ly/naBMm8, acesso em 04-10-2013.

____. **O campo como paradigma biopolítico moderno**. São Leopoldo: Revista **IHU On-Line**, ed. 372, de 05-09-2011b, disponível em http://bit.ly/nPTZz3, acesso em 04-10-2013.

____. **O estado de exceção como paradigma de governo**. São Leopoldo: Revista **IHU On-Line**, ed. 373, de 12-09-2011c, disponível em http://bit.ly/nsUUpX, acesso em 04-10-2013.

SAIDEL, Matías. **Ontologías de lo común en el pensamento de Giorgio Agamben y Roberto Esposito: entre ética y politica.** Isegoría. Revista de Filosofia Moral y Politica, nº 49, julio-diciembre, 2013, p. 439-457.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Nietzsche. Biografia de uma tragédia.** São Paulo: Geração Editorial, 2001.

SALANSKIS, Emmanuel. **Organismo.** In: Dicionário Nietzsche. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 330-332. (Sendas & Veredas)

SALAQUARDA, Jörg. **Zaratustra e o Asno. Uma investigação sobre o papel do asno na quarta parte de Assim falava Zaratustra de Nietzsche.** Discurso, São Paulo: Departamento de Filosofia/USP, n. 28, p. 167-208, 1997.

SALVETI, Ésio. CARBONARI, Paulo. SIVIERO, Iltomar. Org. **Giorgio Agamben. Filosofia, ética e política.** Passo Fundo: Ifibe, 2015.

_____. **A comunidade que vem: uma tarefa ética em Giorgio Agamben.** Revista Profanações, nº 2, p. 48-69, jul/dez 2014.

SANDEL, Michael J. **O que o dinheiro não compra. Os limites morais do mercado**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2012.

SCALONE, Antonino. **Omogeneità politica e pluralismo conflittuale: il concetto di democrazia in Carl Schmitt e Hans Kelsen.** In: DUSO, Giuseppe. **Oltre la democrazia.** Roma: Carocci, 2004, p. 241-269.

SCHEDLER, Andreas. **The end of politics? Explorations into Modern Antipolitics.** New York: St. Martin's Press, 1997.

SCHEIBENBERGER, Sarah. **Giorgio Agamben als Leser von Nietzsche. Programm 2017 Kolleg Friedrich Nietzsche.** Weimar: Klassik Stiftung Weimar, 2017.

SCHMID, Josef. **Grande política**. In NIEMEYER, Christian. Org. Léxico de Nietzsche. Trad. André Muniz Garcia, Ernani Chaves, Fernando Barros, Jorge Luiz Viesenteiner, William Matiolli. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Walter Benjamin: o Estado de Exceção entre o político e o estético.** Ilha de Santa Catarina: Outra Travessia, 5, 2005, disponível em https://bit.ly/2JEQQsh, acesso em 03-06-2018.

SHEPHERD, Melanie. **Bare life and political fiction: Nietzsche, Agamben and biopolitics.** Disponível em http://bit.ly/2u60hdh, acesso em 18-03-2018.

SIEMENS, Hermann. Yes, No, Maybe So… Nietzsche's Equivocations on the Relation between Democracy and 'Grosse Politik'. In: **Nietzsche. Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political.** Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008, p. 231-268.

STIMILLI, ELETTRA. **The debt of the living: asceses and capitalism.** New York: Suny Press, 2016.

STRONG, T. B. "**Nietzsche's Political Misappropriation**". In: MAGNUS, Bernd & HIGGINS, Kathleen M. (org.). The Cambridge Companion to Nietzsche. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996.

SWANSON, David L., MANCINI, Paolo. **Politics, media, and modern democracy**. USA: Library of Congress, 1996.

TACETTA, Natalia. **Agamben y l o politico.** Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011.

TAMSIN, Shaw. **Nietzsche's political skepticism.** Princeton: Princeton University Press, 2007.

TERGOLINA, Eduardo. **O estado de exceção a partir da obra de Giorgio Agamben.** São Paulo: LiberArs, 2015.

TONGEREN, Paul van. **Nietzsche, democracy and transcendence.** South African Journal of Philosophy, 26:1, 78-89, 2013, disponível em https://bit.ly/2HbXdlT, acesso em 20-04-2018.

_____. **Nietzsche as "Über-Politischer Denker".** In: Nietzsche, power and politics: rethinking Nietzsche's legacy for political tought. Ed. SIEMENS, Herman W. & ROODT, Vasti. Belin, New York: Walter de Gruyter, 2008, p. 69-83.

TÜRCKE, Christoph. **O Louco**. Nietzsche e a Mania da Razão. Traduzido por Antônio C. P. de Lima. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. Coord. **Nietzsche, uma provocação.** Ed. da Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA: Porto Alegre, 1994.