

Método e salvação: a arqueologia teológico-política de Giorgio Agamben

Method and Salvation: The Theologico-Political Archaeology of Giorgio Agamben¹

ANDITYAS SOARES DE MOURA COSTA MATOS²
Universidade Federal de Minas Gerais

ANTÔNIO LOPES DE ALMEIDA NETO³
Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo: O artigo investiga a articulação entre genealogia e arqueologia em Giorgio Agamben, sustentando que, embora os termos apareçam por vezes indistintos, a primeira exerce uma tarefa desestabilizadora nos documentos lato sensu de qualquer narrativa canônica, enquanto a segunda agrega uma atividade teológico-política de “salvação profana” a partir das ruínas dos fenômenos histórico-linguísticos. Metodologicamente, realizou-se uma reconstrução comparativa das matrizes nietzschiana e foucaultiana, seguida de uma análise conceitual de textos agambenianos à luz de interlocuções benjaminianas e de operadores como paradigma, exemplo-regula, profenômeno, assinatura, a priori histórico, ponto de insurgência, pré-história, franja de ultra-história e vórtice. Como resultado, propõe-se que genealogia e arqueologia, quando unidas, expõem o vazio em que dispositivos e máquinas antropológicas operam cisões ontotemporais no Ocidente e, além disso, orientam uma prática de profanação e inoperosidade desses mesmos mecanismos, deixando resplandecer a an-arquia originária dos acontecimentos e a possibilidade de destiná-los, inesgotavelmente, a outros usos.

Palavras-chave: Arqueologia; Genealogia; Giorgio Agamben; Profanação; Salvação.

Abstract: The article investigates the articulation between genealogy and archaeology in Giorgio Agamben, arguing that, although the terms at times appear indistinct, the former carries out a destabilizing task in the lato sensu documents of any canonical narrative, whereas the latter adds a theologico-political activity of “profane salvation” from the ruins of historico-linguistic phenomena. Methodologically, the study undertakes a comparative reconstruction of the Nietzschean and Foucauldian matrices, followed by a conceptual analysis of Agamben’s texts

¹ Este artigo foi produzido no contexto da Bolsa de Produtividade do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), concedida ao primeiro autor, e da Bolsa de Doutorado da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), outorgada ao segundo autor, auxílios pelos quais ambos agradecem às respectivas instituições.

² Doutor em Direito e Justiça pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Pós-Doutor em Filosofia do Direito pela Universitat de Barcelona. Doutor em Filosofia pela Universidade de Coimbra. Professor Associado de Filosofia do Direito e disciplinas afins na UFMG. Professor Visitante na Universitat de Barcelona (2015-2016) e na Universidad de Córdoba (Espanha, 2021-2022). Pesquisador Residente no IEAT entre 2017 e 2018. Bolsista de produtividade do CNPq — Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Mais artigos em: <https://ufmg.academia.edu/AndityasSoares>. Currículo: <http://lattes.cnpq.br/0041020568775520>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4249-4320>. E-mails: vergiliopublius@hotmail.com e andityas@ufmg.br

³ Doutorando em Direito e Justiça pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre em Direito e Justiça pela UFMG. Graduado em Direito pela Universidade de Pernambuco (UPE). Membro do Grupo de Pesquisa *O estado de exceção no Brasil contemporâneo: para uma leitura crítica do argumento de emergência no cenário político-jurídico nacional* (UFMG | CNPq). Currículo: <http://lattes.cnpq.br/1042615831477629>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8880-7065>. E-mail: antonio.lopes@upe.br

in light of Benjaminian interlocutions and of operators such as paradigm, example-rule, protophenomenon, signature, historical a priori, point of insurgency, prehistory, fringe of ultra-history, and vortex. As a result, it is proposed that genealogy and archaeology, when joined, expose the void in which apparatuses and anthropological machines operate onto-temporal cuts in the West and, moreover, orient a practice of profanation and inoperativity of these same mechanisms, letting shine forth the originary an-archy of events and the possibility of inexhaustibly assigning them to other uses.

Keywords: Archaeology; Genealogy; Giorgio Agamben; Profanation; Salvation.

INTRODUÇÃO

Embora seja uma figura central da filosofia contemporânea, Giorgio Agamben propõe ideias cuja complexidade conceitual e metodológica representa um desafio à compreensão. Um dos aspectos mais instigantes — e ao mesmo tempo problemáticos — de seu pensamento está na articulação entre genealogia e arqueologia, métodos filosóficos cujas proveniências remontam, respectivamente, a Friedrich Nietzsche e Michel Foucault. Em uma entrevista a Antonio Gnoli, Agamben afirma que a única via de acesso ao presente está na regressão arqueológica ao passado. Ele reforça essa posição por meio de uma metáfora foucaultiana: a arqueologia como sombra de uma interrogação no presente que se projeta retrospectivamente, acrescentando que essa silhueta é, em sua obra, mais intensa do que em Foucault, uma vez que investiga campos pouco explorados pelo pensador francês, a exemplo do direito e da teologia. Em outra oportunidade, confundindo ainda mais o leitor, ele afirma que seu livro *Il regno e la gloria* é “pura arqueologia”, ainda que o seu subtítulo seja “uma genealogia teológica da economia e do governo”.⁴

Neste ponto, pode-se questionar: há uma real diferença entre genealogia e arqueologia no pensamento de Agamben ou ele usa essas ideias de maneira indistinta ou até mesmo confusa? Nossa aposta neste artigo é que, por mais que possa haver certa oscilação conceitual, tal compõe o *modus operandi* de Agamben, que não trabalha com dualismos, e sim com polos que se articulam em redes de tensão. Com efeito, a tensão terminológica entre genealogia e arqueologia — análoga à apontada por Nascimento⁵ entre *vida nua* e *zoē* — não é um caso

⁴ AGAMBEN, Giorgio. Credo nel legame tra filosofia e politica. Entrevista concedida a Antonio Gnoli. **Diritti Globali**, 16 maio 2016. Disponível em: <https://www.dirittiglobali.it/2016/05/84776/>. Acesso em: 22 maio 2025.

⁵ NASCIMENTO. Daniel Arruda. Agamben contra Agamben: por uma revisão da vida nua. **Sofia**, Vitória, v. 11, n. 2, p. 1-16, set. 2022. DOI 10.47456/sofia.v11i2.38862. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/38862/25685>. Acesso em: 07 fev. 2025.

isolado. Autores como Stephen Howard⁶ e Ido Govrin⁷ identificam uma sobreposição entre os dois procedimentos em Agamben, sugerindo que a genealogia estaria implicitamente subsumida à arqueologia, ambas sendo orientadas à inteligibilidade de fenômenos histórico-linguísticos por meio de uma origem não cronológica. Em contrapartida, este artigo propõe uma alternativa a essa leitura. Ao invés de assumir a equivalência entre arqueologia e genealogia, defendemos que Agamben as concebe como atitudes epistemológicas distintas, embora complementares, dado que a genealogia abre caminhos para a arqueologia, e esta, por sua vez, fornece o horizonte que a genealogia não consegue alcançar diante da ausência de documentos *lato sensu*. Essa hipótese exige, então, uma abordagem que vá além da exegese estrutural ou imanente, voltando-se para aquilo que Deleuze chamou de “roubo” ou “captura” na filosofia.⁸ Em outras palavras, o que está em jogo é a criatividade, as torções e o desenvolvimento do pensamento frente aos silêncios e as incompletudes de qualquer obra do pensamento, como o é, por exemplo, a história.

O artigo se articula em quatro seções. A primeira examina as práticas genealógicas e arqueológicas em Nietzsche e Foucault, delineando diferenças metodológicas e pontos de convergência, especialmente na crítica da origem metafísica e na destituição do sujeito. A segunda analisa como Agamben reelabora essas ferramentas, incorporando elementos benjaminianos e criando um hiato sutil entre genealogia e arqueologia. A terceira apresenta algumas formulações antigas, modernas e contemporâneas da impropriamente chamada “origem” arqueológica. Por fim, a quarta seção trata do papel do filósofo-arqueólogo diante dos dispositivos, definindo sua tarefa regressiva, profanadora e salvífica ao promover um contato entre linguagem e história.

1 NIETZSCHE E FOUCAULT: UM ESBOÇO DAS PRÁTICAS GENEALÓGICAS E ARQUEOLÓGICAS

⁶ HOWARD, Stephen. Archaeology and/or genealogy: Agamben’s transformation of foucauldian method. *Journal of Italian Philosophy*, Newcastle upon Tyne, v. 1, p. 27-45, 2018. Disponível em: <https://research.ncl.ac.uk/italianphilosophy/previous%20issues/current%20issue/> Acesso em: 7 mai. 2025.

⁷ GOVRIN, Ido. *Philosophical archaeology: with and beyond Agamben on philosophy, history, and art*. Albany: State University of New York, 2023, p. 8-10.

⁸ DELEUZE, Gilles. Un entretien, qu’est-ce que c’est?, a quoi ça sert ?. In: DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Dialogues*. Paris: Flammarion, 1996. p. 5-26.

Antes de se tornarem métodos na obra de Giorgio Agamben, os termos “arqueologia” e “genealogia” percorreram outros caminhos na filosofia contemporânea. Mais do que simples aplicações da razão sobre a empiria, ambos métodos problematizam a história, a linguagem e a constituição dos saberes. Em Friedrich Nietzsche, a genealogia surge inicialmente no contexto de sua crítica radical aos valores morais da tradição ocidental, revelando sua procedência política e sua ligação com forças vitais. Já em Michel Foucault, a recepção da genealogia se traduz, em um primeiro momento, na análise das condições de possibilidade dos discursos e, posteriormente, na exposição dos dispositivos de saber-poder enquanto modos de subjetivação. Entre rupturas e aproximações, Nietzsche e Foucault constroem uma reflexão em que as noções de origem, verdade e sujeito são postas em xeque. É nesse território desterritorializado que Agamben insere suas contribuições e, por isso, precisamos mapeá-lo minimamente.

Em *Genealogia da moral*, Nietzsche pretende apresentar uma “efetiva história da moral”,⁹ introduzindo na filosofia ocidental as ideias de “sentido” e “valor” para fazer uma avaliação dos fenômenos morais.¹⁰ Podemos sintetizar tal empreendimento na questão: qual a procedência da avaliação que produziu o juízo moral responsável por moldar os corpos em conceitos, costumes e atitudes? Portanto, Nietzsche não analisa somente a lógica interna a um sistema moral — as acepções de bem e mal, por exemplo — ou os autores registrados na transmissão “oficial”, mas, como entende Deleuze,¹¹ depara-se com estratégias ainda despercebidas de fixação de um valor enquanto critério de certa apreciação moral. Assim, o objeto do genealogista não está escondido nas profundezas a-históricas e a-linguísticas, tratando-se antes de uma configuração heterogênea presente nos documentos *lato sensu* a ser decifrada por quem desconfia de uma origem datável/lógica. Se isso for verdade, o termo “genealogia” revela uma origem entendida não como ponto fixo no passado, mas enquanto um campo de forças em que os valores surgem a partir de avaliações e estas, por sua vez, se baseiam em valores previamente estabelecidos como pressupostos. Trata-se, então, de revelar a simultaneidade de um processo que antes se lia como sequencial. Ademais, o trabalho de Nietzsche não hierarquizou, corrigiu ou optou por um sistema moral. Pelo contrário, ele expôs

⁹ Todas as traduções presentes neste artigo são de responsabilidade dos autores.

¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. **Zur Genealogie der Moral**: eine Streitschrift. Berlin: Contumax GmbH & Co. KG, 2013, Vorrede, §7.

¹¹ DELEUZE, Gilles. Le concept de généalogie. In: DELEUZE, Gilles. **Nietzsche et la philosophie**. Paris: Presses Universitaires de France, 1983. p. 1-3.

a descontinuidade inevitável daquilo que, insistentemente, o Ocidente apresenta como um *continuum* monolítico na história.¹² Nietzsche traz então a vida como parâmetro assimétrico, afirmando ser impossível avaliar o seu valor, posto que não estamos fora dela, dado que somos mortais.¹³ Com efeito, os valores são criados e avaliados a partir da posição que ocupamos na vida, tornando relativo qualquer juízo sobre eles.

Nessa linha, nota-se que a identificação de uma origem metafísica — platônico-aristotélica — ou de um início cronológico — via historicismo — adoce a vida. Por seu turno, a genealogia nietzschiana inaugura um olhar perspectivista e imanente, entendendo que os fenômenos histórico-linguístico-cosmológicos, todos em constante movimento, sempre excedem a si mesmos. O que nos resta frente à contingência, à ausência de finalidade, à finitude, à multiplicidade e à incompletude é investigar os altos e baixos, os contrastes, os choques entre impulsos orgânicos e inorgânicos que moldam, de forma provisória e plástica, os acontecimentos situados. O genealogista justapõe, então, esses eventos, desfazendo as certezas antes tidas como essenciais. Mas não só: ele também conta com o desafio da inversão (*Umkehrung*) da negação da vida ou da transvaloração (*Umwertung*) dos valores mediante certa perspectiva criadora — com pontos de partida débeis e provisórios — e errante.¹⁴

A título de ilustração, Nietzsche realiza em *Gaia Ciência* uma análise da ideia de pecado que será aprofundada, anos depois, em *Genealogia da moral*. Nos §§ 135 e 347, ele afirma que o pecado, da maneira como aparece na tradição judaico-cristã, corresponde à invenção de um sistema moral que adoeceu e controlou a humanidade. Desde o fim da Antiguidade, criou-se uma ficção em que a culpa aparece enquanto pressuposto da história, como se equivalesse a um ataque a entidades divinas e superiores. Por isso, Nietzsche questiona tal noção de pecado — que exige uma temporalidade com começo e fim rígidos — ao revelar sua origem cultural e desmontar sua pretensa naturalidade. Inclusive, ele volta à Grécia antiga para mostrar que, naquela época, não se pensava em termos de pecado, tratando-se de uma ideia de todo desconhecida para os gregos. Assim, Nietzsche propõe uma inversão, objetivando

¹² NIETZSCHE, Friedrich. **Zur Genealogie der Moral**: eine Streitschrift. Berlin: Contumax GmbH & Co. KG, 2013.

¹³ NIETZSCHE, Friedrich. Götzen-Dämmerung. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Nietzsche's Werke**. Erste Abtheilung, Band VIII. Leipzig: C. G. Naumann, 1899, Moral als Widernatur, §5.

¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. **Die Geburt der Tragödie**. Oder: Griechenthum und Pessimismus. Leipzig: C. G. Naumann Verlag, 1907, Versuch einer Selbstkritik, §5.

rejeitar o instinto de fraqueza e de submissão e abrir espaço para o surgimento de “espíritos livres”, ou seja, pessoas que, ao perceberem que não há um comando árquico-transcendente, aprendem a lidar criativamente com a instabilidade da existência.¹⁵

Com base nessa concepção, Nietzsche propõe no mesmo livro uma reformulação epistemológica da história em consonância com as forças que operam materialmente sobre os corpos e efetivam seus enlaces com a história transindividual.¹⁶ Logo, compreender não se confunde com uma apreensão cronológica e “séria” dos grandes eventos da humanidade, tampouco com a vontade de verdade imposta pelos mitologemas da eternidade imóvel, da identidade, da separação entre essência e existência, do livre-arbítrio e do bem em si. Ao contrário, Nietzsche tem em vista a multiplicidade dispersa de uma época, os gradientes de declínio ou expansão da vida e as disposições da vontade de potência que conservam as forças ou as liberam nos processos de criação e destruição cósmicas.

Neste ponto é importante reconhecer que a genealogia de Nietzsche sofreu uma importante reconstrução nas mãos de Michel Foucault, tornando-se inclusive mais compreensível, de modo que, sem deixar de nos referenciarmos ao filósofo alemão, parece-nos proveitoso passar desde já para o campo do pensador francês. Na passagem dos anos 60 para os anos 70, os conceitos de “arqueologia” e “genealogia” têm um importante papel na filosofia europeia graças a Michel Foucault. Em uma entrevista de 1968, Foucault reconhece que o interesse pela descontinuidade histórica estava sendo ventilado pelas disciplinas que se (auto)denominavam de “história das ideias” em Paris.¹⁷ Apesar dessa “inovação”, o autor verifica que o manuseio das unidades e sínteses, efetivadas em meio à dispersão de acontecimentos e às forças históricas que escapam ao sujeito, estavam sendo reconciliadas em uma atividade epistemológica que promovia terraplenagens. Assim, a história das ideias mantinha sua continuidade ao apresentar rupturas por meio de unidades naturalizadas, tais como a coesão de uma época, a evolução de uma ciência, a obra de um autor, o grupo de proposições lógicas, a reunião de estruturas gramaticais, o conceito ou uma família de estratégias. Uma outra

¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. **Die fröhliche Wissenschaft**. Leipzig: Fritsch, 1887, §§ 135 e 347.

¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. **Die fröhliche Wissenschaft**, §§ 7 e 110.

¹⁷ FOUCAULT, Michel. Réponse au cercle d'épistémologie (à propos de l'archéologie des sciences). In: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits: 1954-1988**. Tome I (1954-1969). Paris: Gallimard, 1994e. p. 696-732.

artimanha dessa tradição seria o reenvio à primazia do não-dito, o misterioso aquém da linguagem que fundaria todo o dizível.

Por seu turno, ao invés de aderir ao senso comum teórico do giro linguístico do século XX, Foucault opta pelo afastamento e pela reduplicação, de maneira a não tratar a linguagem como um objeto universal.¹⁸ De fato, a linguagem é um ente incapturável, pois quando nos aproximamos dela há uma diluição das suas fronteiras, o que Agamben chamará do caráter autopressuponente da linguagem. Aliás, segundo o autor italiano, a linguagem é o único ente que, ao ser dito, se presentifica, indicando assim, de maneira irônica, que o Deus da “prova ontológica” de Santo Anselmo não é mais do que linguagem.¹⁹ Ademais, não há “fora” ou “dentro” da linguagem, pois estamos entrelaçados em sua malha. Dessa feita, a linguagem, entendida como uma espécie de plasma que está em tudo o que se estuda, deve ser tratada na sua irrepresentabilidade e impessoalidade. Por isso, o pensamento foucaultiano sempre renunciou ao estabelecimento de princípios formais a partir de qualquer língua, ciência ou domínio perene, tendo em vista que a lógica “oficial” e prescritiva da gramática, das regras de validação e dos ritos sociais são insuficientes e inadequados para lidar com o fenômeno de reduplicação da linguagem a que estamos nos referindo.

Nessa perspectiva, Foucault faz da arqueologia uma análise nômade dos discursos frente às suas existencialidades acumuladas sob a forma de arquivos, em vez de uma simples metáfora geológica destinada a escavar os solos transcendentais e transcendentais dos fenômenos.²⁰ Ou melhor, ele compreende a história enquanto uma superfície heterogênea de aglutinações, substituições, esquecimentos e transformações irreduzíveis a qualquer cronologia, dissecando as formas de racionalidade e de produção de verdades e sujeitos para então revelar como nos tornamos algo. Graças à publicação de *Arqueologia do saber* em 1969, ficou claro que esse arquivo possui correlatos conceituais: episteme, formação discursiva, formação de saberes, *a priori* histórico, positividade, conjunto de enunciados, sistema de enunciatividade, atualidade do enunciado-coisa, sistema de funcionamento enunciativo ou sistema geral de

¹⁸ FOUCAULT, Michel. La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui". In: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**: 1954-1988. Tome I. Paris: Gallimard, 1994a. p. 580-585; FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**: 1954-1988. Tome I (1954-1969), p. 696-732.

¹⁹ “A linguagem é o único ente cuja nomeação-essência implica necessariamente a existência”. Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Quaderni II** (1981-1984). Macerata: Quodlibet, 2025, p. 266.

²⁰ FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**: 1954-1988, Tome I (1954-1969), p. 696-732.

formação e transformação dos enunciados etc. Mesmo que essas etiquetas nos levem a acreditar que Foucault repetiu as unidades que tanto repudiava, a verdade é que ele parece privilegiar um jogo *an-árquico* de dispersão, transformação e contradição dos enunciados. Em Foucault, o enunciado indica o indeterminável ou o excesso de elementos semióticos a ser apreendido enquanto pura função de existência, a fim de entender o seu (des)aparecimento em meio à linguagem, fazendo assim emergir o sujeito no instante em que se adentra a instância discursiva. Em outras palavras, trata-se de uma condição de possibilidade anômica, de uma materialidade incorpórea que repousa na indissociabilidade entre as categorias linguísticas e históricas localizadas no limiar da passagem do semiótico ao semântico.²¹ Dessa sorte, o arquivo e os enunciados acabam fundidos na sua emergência e dispensam qualquer responsabilidade personificada, tal como ensinara Nietzsche.

Na aula inaugural de Foucault no Collège de France, em 1970, abriu-se um pequeno desvio no seu percurso intelectual. A partir daquela conferência, Foucault apresenta novos léxicos e exigências metodológicas para a investigação de uma região discursiva que, tradicionalmente, estaria sob o domínio da arqueologia, mas que aparece naquele momento no campo da genealogia. No que concerne aos novos conceitos epistemológicos, tem-se o acontecimento (neutralização da criação *ex nihilo* em favor da formação discursiva e seus exemplos históricos), a série (desativação do sistema enunciativo como unidade homogênea), a regularidade (suspensão da origem idêntica a si mesma dos enunciados a fim de substituí-la pelo jogo ou pelo acaso singular das suas transformações) e a condição de possibilidade (desvio do enfoque dos caracteres inefável, superior e inicial de um fenômeno discursivo para vê-lo enquanto zona de indeterminação entre a sua ideia e a sua manifestação sensível). Quanto aos “princípios” epistemológicos, pode-se listar a inversão (exibição de procedimentos históricos de canonização de um recorte e estabelecimento de regras para o acesso a certa instância discursiva), a descontinuidade (exposição da ausência de princípio organizacional, tendo em vista a ambivalência de práticas que se cruzam e se excluem), a especificidade (descrição dos enunciados como se fossem menos oriundos de um enigma prévio e mítico a ser decifrado e mais de uma prática que lhes impomos) e a exterioridade (entendimento da zona discursiva

²¹ FOUCAULT, Michel. *L’archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969, p. 105-173.

como *causa sui*, ou seja, produtora de si pela primazia da diferença).²² Vale ressaltar que não se pode tomar tais “princípios” como pontos de partida fixos, já que a arqueologia — ou a genealogia —, enquanto diagnóstico dos *a priori* históricos, se dá no contato peculiar do filósofo-arqueólogo com um arquivo em montagem.

Chega-se então ao incontornável debate sobre a diferença entre a arqueologia e a genealogia em Michel Foucault. Há tentativas, como a de Reiner Schürmann, de separar didaticamente ambos os campos, indicando que a arqueologia se aplica a discursos e a genealogia ao poder.²³ Todavia, neste ponto parecem-nos mais adequadas as leituras de Deleuze,²⁴ Machado,²⁵ e Alves,²⁶ que, cada qual a seu modo, indicam haver um único mosaico metodológico que agrega semelhanças, complementações e distanciamentos nas séries arqueológicas e genealógicas do filósofo francês. Em síntese, pode-se sustentar que as arqueologias dos anos 1960 se direcionavam à análise das condições de possibilidade — não raro oscilantes entre o interno e o externo — dos saberes sobre o ser humano na Modernidade, a fim de se opor à sua naturalização, operação característica dos saberes antigos. Por sua vez, a genealogia da década de 1970 busca indicar o aparecimento de saberes locais coimplicados com certas modalidades do poder normativo e assujeitamento. Já no final dessa década até à sua morte, em 1984, Foucault recua até a Antiguidade para problematizá-la — algo que ele não fez nos anos 60 — e compreender as técnicas de elaboração de si. Assim, não se constata um abismo ou uma evolução, mas tipos de reflexão e de escrita que se complementam.

Há, aliás, uma entrevista de Foucault concedida a Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow que nos parece esclarecedora. Nela, Foucault considera que seu projeto genealógico pode ser entendido a partir de três perspectivas principais: a primeira é uma ontologia histórica que relaciona os sujeitos à verdade, permitindo sua constituição como detentores de conhecimento; a segunda envolve uma ontologia histórica ligada às relações de poder, na qual os sujeitos se

²² FOUCAULT, Michel. **L'ordre du discours**: leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970. Paris: Gallimard, 1971, p.7-72.

²³ SCHÜRMAN, Reiner. On constituting oneself as an anarchist subject. **Praxis International**, Oxford, v. 6, n. 3, p. 294-310, out. 1986.

²⁴ DELEUZE, Gilles. Portrait de Foucault. In: DELEUZE, Gilles. **Pourparlers**. 1972-1990. Paris: Les Éditions de Minuit, 1990, p. 139-161.

²⁵ MACHADO, Roberto. **Ciência e saber**: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault. Rio de Janeiro: Graal, 1981, 187-200.

²⁶ ALVES, Marco Antônio Sousa. **Uma genealogia do autor**: a emergência e o funcionamento da autoria moderna. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2021, p. 49-91.

configuram como agentes que exercem influência sobre os outros; e a terceira consiste em uma ontologia histórica relacionada à ética, que permite aos indivíduos se reconhecerem como agentes morais.²⁷ Dessa maneira, a arqueologia e a genealogia compõem a “trindade profana” da ontologia histórica.²⁸

Com o objetivo de elucidar melhor esse conceito, é importante retornar a um dos últimos escritos do autor. Em *O que são as luzes?*, Foucault identifica a filosofia kantiana como a primeira ontologia do presente — correlato de ontologia histórica — a partir da irrupção que se visualiza no agora. Para tanto, é imprescindível perguntar: “Qual é minha atualidade? Qual é o sentido dessa atualidade? E o que faço quando falo dessa atualidade?”²⁹ Dessa feita, o movimento iluminista kantiano, conforme lido pelo filósofo francês, inaugura a tarefa de diagnosticar o seu tempo enquanto acontecimento filosófico que, inclusive, o modela até certo limite. Assim, o contemporâneo — tema igualmente caro a Agamben³⁰ — não é a unidade última de uma linha temporal ou um tipo de pertencimento a certa geração, tratando-se antes de um conjunto de operações ontológicas que se dão local e historicamente e que, por ainda permanecerem em funcionamento, condicionam nossas maneiras de sentir e de agir no mundo, especialmente em termos de resistência e transgressão.

Dito isso, e para que o termo “genealogia” não permaneça vago, nos parece útil recorrer à sua formulação no ensaio *Nietzsche, a genealogia e a história*, de 1971. Logo no início, Foucault afirma: “A genealogia é cinza; ela é meticulosa e pacientemente documentária. Ela trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos.”³¹ Desde

²⁷ FOUCAULT, Michel. On the genealogy of ethics: an overview of work in progress. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics**. Chicago: The University of Chicago, 1983, p. 237-238.

²⁸ Foucault, ao refletir sobre arqueologia e genealogia no curso *Il faut défendre la société*, sugere que a genealogia atua como uma tática voltada ao desassujeitamento dos saberes históricos, permitindo sua oposição ao discurso científico formal e hierarquizado. Desse modo, a genealogia busca reativar saberes locais e “menores”, em contraste com os efeitos de poder do saber institucionalizado. Já a arqueologia seria o método de descrição dessas discursividades locais. Apesar dessa tentativa de distinção — que parece convalidar até certo grau a leitura de Schürmann acima comentada —, a passagem indica que arqueologia e genealogia integram um mesmo projeto crítico. Cf. FOUCAULT, Michel. **Il faut défendre la société**: Cours au Collège de France (1975-1976). Paris: Seuil/Gallimard, 1997, p. 11-12.

²⁹ FOUCAULT, Michel. Qu’est-ce que les Lumières ?. In: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits: 1954-1988**. Tome IV (1980-1988). Paris: Gallimard, 1994d, p. 681.

³⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Che cos’è il contemporaneo?** Roma: Nottetempo, 2008b, p. 7-25.

³¹ FOUCAULT, Michel. Nietzsche, la généalogie, l’histoire. In: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits: 1954-1988**. Tome II (1970-1975). Paris: Gallimard, 1994c, p. 136.

Arqueologia do saber, o filósofo francês já havia se distanciado da ideia de “documento” como vestígio fixo de uma verdade autoral ou de um passado coeso. Na verdade, os documentos — livros, registros, edifícios, técnicas, costumes, instituições etc. — são compreendidos como materialidades instáveis, polifônicas e, portanto, abertas à intervenção do genealogista, que as destitui de seu “contexto natural” para realocá-las em novas cenas. Na sequência, e com base na crítica de Nietzsche ao conceito de *Ursprung* (origem), Foucault o analisa criticamente, buscando nele resquícios metafísicos, tal como as investidas platônico-aristotélicas a favor de uma “identidade primeira”. Ao invés dessa acepção, a genealogia prefere os termos *Herkunft* (proveniência) e *Entstehung* (emergência ou ponto de insurgência), que rompem com a ideia de início homogêneo e essência fundacional. Para Foucault, não há solenidade na origem, dado que ela está ligada ao corpo, à queda, ao acaso e ao mundo, não se tratando, portanto, de uma *arkhé*.³² O genealogista examina a verdade enquanto efeito de disputas históricas, ideológicas, teóricas etc., identificando fissuras e derrotas esquecidas sob o verniz da continuidade.

Nesse sentido, a proveniência (*Herkunft*) revela uma rede heterogênea de forças singulares subindividuais que não se separa do devir dos corpos. Já a emergência, ou ponto de insurgência (*Entstehung*), marca o palco assimétrico onde essas forças se confrontam historicamente. Nessa perspectiva, compreende-se porque a genealogia, diferente da história tradicional, opera com a desestabilização, a interrupção e a exposição das vísceras do passado. Ademais, Foucault esquematiza três tendências na genealogia: ateleologia (reconhecimento dos acontecimentos em sua singularidade, enfatizando o acaso tanto no surgimento quanto no desaparecimento das formações históricas), aproximação histórica (consistente em olhar diretamente para as coisas corporificadas, a fim de expor sua irrepetibilidade e ampliar a potência da diferença, em vez de pressupor verdades fixas ou essências imóveis) e, por último, o perspectivismo (negação do mito de um ponto de vista neutro e simétrico, assumindo-se o caráter situado e plural de qualquer investigação).³³

No desfecho do ensaio, Foucault propõe três usos da história que se movam como uma contramemória. O primeiro se define pelo lugar paródico ou burlesco, isto é, a explosão e implosão das identidades e dos monumentos sérios por meio da imitação cômica de

³² FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*: 1954-1988, Tome II (1970-1975), p. 139.

³³ FOUCAULT, *Dits et écrits*: 1954-1988, Tome II (1970-1975), p. 140-152.

personagens históricos, a ponto de revelar que não existe um rosto originário. Por seu turno, o segundo manuseio da história exige a diluição do princípio da individuação que resiste sob a proteção da identidade. Logo, deve-se colocar em questão todos os “solos” que são apontados como base de nossas edificações, tais como a língua, a nação e o território. Por fim, o terceiro uso se concretiza no “rito” genealógico, visto como um tipo de sacrifício do sujeito do conhecimento, de modo que a pesquisa genealógica permite ao investigador perceber as inúmeras violências impostas em nome do conhecimento que fundaria verdades metafísicas, destronando assim a neutralidade axiológica e, com ela, o sujeito transcendental moderno.³⁴

Ainda na esteira genealógica, registra-se a eclosão de outro operador, qual seja, o dispositivo. Na entrevista *O jogo de Michel Foucault*, Foucault relata que a episteme, tão abordada na arqueologia, foi substituída pelo dispositivo porque este traduz melhor a heterogeneidade de forças e a racionalidade em meio às modalidades de poder, tanto na emergência dos saberes quanto nas estratégias não discursivas, isto é, nas instituições ou nos sistemas paralelos aos enunciados.³⁵ Em suma, esse “novo” instrumento genealógico designa o conjunto de práticas ditas e não ditas que respondem a certa urgência histórica que molda comportamentos.

Embora a produção de potentes imagens seja inquestionável nessas formulações de Foucault, dois comentários não podem deixar de ser feitos. De acordo com Marton, Foucault desconsidera a procedência nietzschiana relativa aos elementos inorgânicos, centralizando-se sempre no humano e negligenciando a dimensão cosmológica,³⁶ razão pela qual, acrescentamos nós com base em Agamben,³⁷ a reflexão foucaultiana não atinge o nível ontológico. Tal postura cria um hiato — talvez inconsciente — entre seu projeto e o empreendimento nietzschiano, além de expor resquícios humanistas em sua filosofia. Logo, e para repetir o gesto do filósofo do martelo, não basta analisar somente o surgimento dos estados de forças e os seus processos de inversão no percurso antropológico, mas estender o diagnóstico da expansão ou da degenerescência das forças vitais para aquém/além do ser humano, o que, de certa forma e

³⁴ FOUCAULT, **Dits et écrits**: 1954-1988, Tome II (1970-1975), p. 152-156.

³⁵ FOUCAULT, Michel. Le jeu de Michel Foucault. In: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**: 1954-1988. Tome III (1976-1979). Paris: Gallimard, 1994b, p 299-302.

³⁶ MARTON, Scarlett. Foucault leitor de Nietzsche. In: RIBEIRO, Renato Janine (org.). **Recordar Foucault**: os textos do colóquio Foucault. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 36-46.

³⁷ AGAMBEN, Giorgio. **L'uso dei corpi**. Vicenza: Neri Pozza, 2014a, p. 132-133.

apenas para oferecer um exemplo, ocupou toda a segunda fase do pensamento de Heidegger. Outro ponto que nos chama atenção reside na criatividade. No texto *O que é a crítica?*, Butler aproxima a crítica foucaultiana — outra interface de sua ontologia do presente — da genealogia nietzschiana usando a chave da ficção, dado que as pesquisas de Nietzsche e Foucault não são descrições das origens “tais quais foram”.³⁸ De fato, ao invés de registrar os planos factuais e lógicos, essas narrativas perfazem “estórias” sobre a origem que, obviamente, incluem os supostos “fatos”, mas também — e isso nos parece muito mais importante — os arranjos inventivos (sobre)postos pelo narrador para enfatizar e destruir aquilo que as forças presentes em tais discursos articulam. Contamina-se assim o sentido banal da história com a abertura de possibilidades capazes de neutralizar qualquer localização de um início temporal ou de um comando lógico, indicando dessa forma a natureza “fabricada” e as fragilidades das máscaras principais.

Por fim, Roberto Esposito assinala que os projetos filosóficos de Nietzsche e Foucault não são propriamente históricos nem fundados em absolutos linguísticos, e sim exemplos de *collages*, consistindo em um complexo de traços tonais, linguísticos e ambientais que não se confunde com a cultura, a língua e as fronteiras nacionais demarcadas na história dita “oficial”. Com efeito, ambos os filósofos desterritorializam as tipologias verticais graças a técnicas de sobreposição transversal. Há, portanto, uma espacialização da filosofia intensificada pela negação de qualquer linearidade arcaica, ordenando-se o tempo em prol da ocasião, das linhas de fuga, das guinadas violentas e das passagens imprevisíveis. Em suma, trata-se do encontro do “grumo não histórico no interior da história”, de um “ponto de resistência que, com sua presença inatural, [...], desafia o processo de historicização, embora sem interrompê-lo”.³⁹ Apesar de ter sido pensado por um alemão e um francês hostis às suas próprias tradições filosóficas enrijecidas, esse procedimento parece a Esposito muito mais característico da filosofia italiana, na qual a despersonalização, a indissociabilidade entre política, história e vida, o conflito imanente e a tensão entre a origem e o devir histórico são determinantes. Talvez o melhor exemplo disso esteja na obra de Giorgio Agamben.

³⁸ BUTLER, Judith. What is critique? An essay on Foucault’s virtue. **Transversal Texts**, 2001. Disponível em: <https://transversal.at/transversal/0806/butler/en> Acesso em: 18 mai. 2025.

³⁹ ESPOSITO, Roberto. La differenza italiana. In: ESPOSITO, Roberto. **Pensiero vivente: origine e attualità della filosofia italiana**. Torino: Einaudi, 2010, p. 15.

2 DO DOCUMENTO À RUÍNA: A TRANSFORMAÇÃO DA GENEALOGIA E DA ARQUEOLOGIA EM GIORGIO AGAMBEN

Embora recorrentes na obra de Agamben, as ideias de genealogia e arqueologia nunca foram diferenciadas de forma rigorosa pelo autor. Todavia, longe de ser um descuido, parece que isso indica um gesto deliberado que remonta a um processo inacabado em que o filósofo italiano reelabora essas ferramentas metodológicas advindas de Nietzsche e Foucault a partir de citações oblíquas de Walter Benjamin, Enzo Melandri, Martin Heidegger e Furio Jesi.⁴⁰ Nesse sentido, a presente seção investiga o terreno movediço onde genealogia e arqueologia se entrelaçam, se desdobram e se separam na obra agambeniana.

Para começar, vejamos quatro passagens na obra de Agamben que parecem confundir genealogia e arqueologia, mas que, na verdade, revelam algumas delicadas diferenças entre ambas. A primeira está em *O uso dos corpos*: “É nessa perspectiva que procuraremos traçar — ainda que sob a forma de um esboço sumário — uma arqueologia da ontologia ou, mais precisamente, uma genealogia do dispositivo ontológico que funcionou por dois milênios como a priori histórico do Ocidente”.⁴¹ Esse excerto funciona como pequeno ajuste conceitual para apresentar um esboço sumário do dispositivo ontológico no Ocidente sob a forma não da arqueologia, mas da genealogia. Anos antes dessa publicação, Agamben já distinguira genealogia e arqueologia em *O reino e a glória*: “Quando se faz uma pesquisa arqueológica, é preciso considerar que a genealogia de um conceito ou de uma instituição política pode se encontrar em um campo diferente daquele que se presumira de antemão [...]”.⁴² Em seguida, Agamben realizou, na conferência *Arqueologia da obra de arte*, uma arqueologia da obra de

⁴⁰ Com exceção de Walter Benjamin, sobre o qual comentaremos algo nesta seção, os outros pensadores não são discutidos neste trabalho em virtude de suas respectivas densidades teóricas, sendo reservados a outros momentos de nossas pesquisas. Cf. GOMES; MATOS. *Macchinazione e dispositivo. Un dialogo tra Heidegger, Foucault e Agamben. Filosofia política*, Bolonha, v. 3, p. 531–552, 2024. DOI 10.1416/114883. Disponível em: <https://www.rivisteweb.it/doi/10.1416/114883> Acesso em: 21 maio 2025; PRÓSPERI, Germán Osvaldo. La máquina elíptica de Giorgio Agamben. *Profanações*, Canoinhas, v. 2, n. 2, p. 62-83, jul./dez. 2015. DOI 10.24302/prof.v2i2.945. Disponível em: <https://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/view/945> Acesso em: 25 mai. 2025.

⁴¹ AGAMBEN, Giorgio. *L’uso dei corpi*, p. 154.

⁴² AGAMBEN, Giorgio. *Oikonomia. Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell’economia e del governo*. In: AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Edizione integrale: 1995-2015. Macerata: Quodlibet, 2018a, p. 485.

arte sem contar, necessariamente, com uma genealogia prévia do conceito de “obra”.⁴³ Ele afirmou, inclusive, que a existência dessa genealogia seria útil para auxiliar na compreensão da inteligibilidade que resulta da arqueologia que desvelou o funcionamento da máquina artística moderna. Com o intuito de amenizar essa lacuna, o autor apresentou saltos histórico-conceituais da “obra de arte” em Aristóteles, na teologia medieval e nos movimentos artísticos das vanguardas europeias do século XX, o que entendemos como uma genealogia parcial ou inacabada. Por último, Agamben afirma em *Opus Dei* que o procedimento genealógico consiste num exame minucioso dos pormenores e dos acontecimentos, das artimanhas e das táticas, das mentiras e das verdades, dos desvios e dos caminhos centrais das ações e dos saberes.⁴⁴

Com base nesses excertos e em tudo que restou dito na seção anterior, podemos tentar esclarecer o que compreendemos por genealogia e arqueologia no pensamento de Giorgio Agamben. Segundo entendemos, a genealogia se volta à tradição por meio do exame crítico de documentos *lato sensu*, com o intuito de dissolver o mitologema de uma origem isolada ou anterior aos fenômenos empíricos. Como relembra o próprio Agamben,⁴⁵ sua pesquisa envereda pela destruição, estando voltada à produção de ruínas na herança cultural consagrada, tratando-se assim de uma forma de (re)acessar a “origem” de maneira analógica. Portanto, a genealogia opera com a evocação-expulsão do cânone para exibir as aporias de discursos naturalizados. A arqueologia, por sua vez, emerge de um problema atual e, graças aos caminhos abertos pela genealogia, regressa ao passado para responder às questões abertas pelo genealogista no contexto da indizibilidade de tais questões. Nesse retorno, o filósofo-arqueólogo se depara com uma inteligibilidade plasmada nos acontecimentos que ainda opera no presente. Dessa feita, a narrativa arqueológica trabalha por meio da produção de conceitos e da recapitulação de exemplos históricos soterrados a fim de captar, precariamente, a condição de possibilidade vacilante, heterogênea e complexa da rede de fenômenos em jogo. Por isso, uma de suas táticas é justamente a de assinalar o esgotamento da “história oficial”, desativando-a para que novos usos e formas de transmissão possam aparecer no cruzamento entre o passado e o presente.

⁴³ AGAMBEN, Giorgio. Archeologia dell’opera d’arte. In: AGAMBEN, Giorgio. **Creazione e anarchia**. L’opera nell’età della religione capitalistica. Vicenza: Neri Pozza, 2017, p. 9-28.

⁴⁴ AGAMBEN, Giorgio. Opus Dei: archeologia dell’ufficio. In: AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**. Edizione integrale: 1995-2015. Macerata: Quodlibet, 2018b, p. 726.

⁴⁵ AGAMBEN, Giorgio. **L’archeologia**. 14 mai. 2019c. Vídeo (1h 38min 36s) publicado pelo canal AccademiaISF. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Qkvlp4hUpL4&t=233s> Acesso em: 18 mai. 2025.

Nessa perspectiva, apesar de seu nome, a regressão arqueológica constitui um método profundamente *an-árquico*, pois parte da cosmovisão de que não é possível atingir nenhum início, nenhuma *arkhé*. Diferentemente das teorias áρχicas comuns no pensamento ocidental, que arbitrariamente *pressupõem um início no passado e se dirigem ao presente* para explicá-lo, a arqueologia *parte do presente e se volta para o passado* não para descobrir um início, e sim objetivando expor os pontos de insurgência de certos fenômenos que, muitas vezes soterrados pelos discursos e práticas oficiais placidamente aceitas pela filosofia tradicional, tornam possíveis *outras* — e não *outra*, no singular universalizante — leituras do presente. Podemos sustentar assim que o pensamento áρχico vai do passado “oficialmente” aceito para se dirigir linearmente ao presente, enquanto a arqueologia parte do presente para, atingindo no passado eventuais pontos de insurgência, voltar-se novamente para o agora com o objetivo de ressignificá-lo.

Como demonstram brevemente Carlo Salzani e Ermano Castanò,⁴⁶ para compreender a diferença entre genealogia e arqueologia em Agamben é preciso ter em vista outra diferença, ou seja, aquela entre o *arquivo* — que compõe um sistema de relações entre o dito e o não dito, entre o fora e o dentro da linguagem — e o *testemunho*, que se volta para o indizível e não simplesmente para o que está dentro ou fora da língua, buscando antes o que se põe entre o dizível e o indizível, entre uma possibilidade e uma impossibilidade de dizer.⁴⁷ Nesse sentido, a arqueologia parece se iniciar onde termina a genealogia, ou seja, quando faltam documentos concretos em que o dito e o não dito se põem de maneira explícita ou implícita, tornando-se necessário interrogar os pontos de insurgência que, não sendo necessariamente documentais e estando muito próximos das noções de pré-história (*Urgeschichte*) de Overbeck e de franja de ultra-história de Dumézil — que comentaremos à frente —, articulam o dizível e o indizível. Tal procedimento dá lugar, a cada vez, a um (des)sujeito do conhecimento que não é mero vazio ou função, como propunha Foucault, mas o terreno ontológico sempre movediço em que se problematizam sem cessar a ética e a política.⁴⁸

⁴⁶ SALZANI, Carlo; CASTANÒ, Ermano. **Introduzione a Giorgio Agamben**. Genova: Il Melangolo, 2024.

⁴⁷ AGAMBEN, Giorgio. **Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone**. Bologna: Bollati Boringhieri, 1998b, p. 134-135

⁴⁸ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. A sabedoria por meio da experiência: resenha de *Introduzione a Giorgio Agamben* de Carlo Salzani e Ermano Castanò. **(Des)troços**: revista de pensamento radical, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e57893, 2025. DOI 10.53981/destrocos.v6i1.57893. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadestrocos/article/view/57893> Acesso em: 15 dez. 2025.

Não obstante, por mais frutífero que seja o ponto de convergência entre os procedimentos genealógicos e arqueológicos na obra do filósofo italiano, eles não podem ser tomados como etapas fixas de um mesmo método. Quando meditamos sobre o percurso intelectual de Agamben,⁴⁹ entendido como ruinologia, percebemos que, às vezes, uma única ruína — um fragmento, um resto — basta para atravessar o limiar entre o dizível — o dito e o não dito — e a impossibilidade de dizer, exibindo, assim, a origem arqueológica. Por isso, não é incomum que suas arqueologias se apoiem em genealogias parciais, ainda em andamento ou apresentadas de modo sumário. O que importa, mais do que uma sequência rígida, é o *contato* entre esses dois modos distintos de investigação, tal como aquele presente em *O reino e a glória*. Nesse sentido, genealogia e arqueologia podem ser praticadas sem compor uma unidade, uma vez que não operam em um plano externo de análise, como se fossem uma metalinguagem, tratando-se, antes, de paralinguagens ou intensidades que se mantêm “ao lado” de um único plano imanente de linguagem e que se tornam plenas quando se tocam. Vejamos como isso se dá com mais vagar.

Segundo Stephen Howard⁵⁰ e Ido Govrin,⁵¹ Agamben filtra a ontologia da atualidade de Michel Foucault para dar lugar ao “índice histórico” e ao “tempo-de-agora” referidos por Walter Benjamin. Nessa linha, o autor italiano perceberia os acontecimentos soterrados enquanto obras *lato sensu* que, por não terem sido atualizadas em seu contexto cronológico, ainda conservaram uma potência capaz de transcender imanentemente suas determinações históricas. É justamente nessa virtualidade inesgotável, nessa (sobre)vida fantasmal das obras, que reside a espera por uma apreensão adequada: ler a débil verdade nelas incrustada para, então, narrá-las na contração com outras conjunturas. Um exemplo está em *Altíssima pobreza*, livro no qual a investigação, efetivada a partir da retomada de documentos sobre o “uso” em cenóbios e ordens medievais, indica tanto um movimento de percepção da condição de possibilidade daquela formação discursiva inscrita localmente na vida monástica, quanto uma

⁴⁹ AGAMBEN, Giorgio. Archeologia filosofica. In: AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*: sul metodo. Torino: Bollati Boringhieri, 2008a, p. 82-84.

⁵⁰ HOWARD, Stephen. Archaeology and/or genealogy: Agamben’s transformation of foucauldian method, p. 38-43.

⁵¹ GROVRIN, Ido. *Philosophical archaeology*: with and beyond Agamben on philosophy, history, and art, p. 8-10.

abertura daquilo que foi soterrado pela tradição em favor da propriedade, revelando-se como movimento destituente e uso profanatório.⁵²

Frente ao exposto, nos parece adequado acolher a constatação de Howard e Govrin sobre a calibração benjaminiana que Agamben impõe à arqueologia e à genealogia foucaultianas. Mesmo assim, a decifração da relação entre os movimentos arqueológico e genealógico permanece um desafio. Como já foi dito, há uma espécie de salto delicado da genealogia à arqueologia que, pela própria natureza dessas práticas, não pode ser apreendido de maneira tradicional. Primeiro, porque a arqueologia *pode* operar sem a genealogia. Segundo, porque a genealogia se apresenta como um procedimento que *pode* desembocar no olhar arqueológico (note-se aqui o uso do verbo da potência e não da necessidade: *pode*). Portanto, ambas caminham *pari passu* no pensamento de Agamben, mas se esgotam provisoriamente em regiões e objetivos distintos.

Nada obstante, é plausível sustentar que o procedimento genealógico se baseia na exploração filológica e histórica de documentos em meio às capturas hermenêuticas, aos desvios de função, às naturalizações, à produção de sujeitos e às dessubjetivações que se dão na história e nos discursos que a atualizam e legitimam, considerando também os silêncios presentes no desdobramento de uma série de fenômenos. Segundo Agamben, o contato com as fontes se dá pela evocação-expulsão de uma identidade substancial, o que significa que o genealogista retoma os fantasmas da origem árquica para desativá-los por meio da exibição da sua fabricação estratégica e localizada em certo âmbito de saber-poder.⁵³ Daí decorre a necessária finitude desse procedimento. Com efeito, a genealogia pretende destruir *certa* tradição e *certa* cronologia, bem como (re)configurar eventuais caminhos capazes de abrir acesso à proveniência e aos pontos de insurgência de certos fenômenos em meio aos dispositivos e às ruínas que eles produzem. Instaura-se, assim, uma zona de inteligibilidade que abarca e aciona todos os conjuntos fenomênicos listados pela genealogia agambeniana no limiar entre o dizível e a impossibilidade de dizer, entre a memória e o esquecimento, a subjetivação e a dessubjetivação.

⁵² AGAMBEN, Giorgio. *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*. Vicenza: Neri Pozza, 2011, pp. 139 e 161.

⁵³ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*: sul metodo, p. 85.

Surge, então, a possibilidade de “salvar” a história quando Agamben abandona Foucault — e, por consequência, Nietzsche — para fazer emergir, como sói acontecer em sua filosofia, os ecos do pensamento benjaminiano, de modo a transpor “personagens” e “cenas” para o agora de sua cognoscibilidade, de maneira a pensar aquilo que está no limiar entre o presente e o passado. Nessa perspectiva, a saída de Agamben para contar e escrever a história em meio ao silêncio das fontes se dá mediante a noção teológica da apocatástase, já trabalhada por Benjamin. Antes de abordá-la, contudo, é preciso lembrar que a genealogia e a arqueologia em Agamben têm os mesmos inimigos combatidos por Nietzsche e Foucault, qual seja, a origem mítico-fundadora e o tratamento cronológico-moralizante do tempo entendido enquanto *continuum* que se encaminha para um *telos*. Como bem observou Esposito,⁵⁴ esse tipo de pensamento abre caminhos para a exibição do extemporâneo no dinâmico, no imanente e no histórico, o que, todavia, não deve nos levar a desconsiderar as importantes diferenças entre eles. Em primeiro lugar, é evidente que o pensador italiano, tal qual Foucault, se afasta de Nietzsche, por não vincular a sua arqueologia e a sua genealogia aos elementos inorgânicos ou cosmológicos. Mas Agamben não representa, só por isso, um tipo de “reedição” de Foucault. Conforme ensina Freitas: “a saída agambeniana se constrói na busca pela fonte de toda *arché* com o intuito de superá-la — o que levará o filósofo ao tema do destituente —, ao passo que a foucaultiana sempre diz respeito às estratégias de resistir, desfazer, modificar uma ‘certa’ relação de poder”.⁵⁵ Em outros termos, Agamben dedicou-se a esboçar campos bipolares que operam nas vacuidades ontológicas de nossa existência, por meio de uma regressão a um passado remoto capaz de nos oferecer elementos não apenas para compreender os condicionamentos do presente, mas também para desativá-los.

Dessa maneira, enquanto Nietzsche e Foucault permaneceram limitados à apresentação das descontínuas e múltiplas forças em luta, antevistas nos documentos *lato sensu* da história, Agamben dá um passo a mais — que não deixa de ser perigoso — ao sugerir uma atitude político-messiânica diante da história, na qual os operadores metafísicos por excelência

⁵⁴ ESPOSITO, Roberto. **Pensiero vivente**: origine e attualità della filosofia italiana, p. 15.

⁵⁵ FREITAS, Lorena Martoni de. Agamben e Foucault: explorando os limites dessa aproximação a partir do tema do ‘destituente’. *Kriterion*: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 64, n. 155, ago. 2023. DOI 10.1590/0100-512X2023n15504lmf. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/Pc48Jnb5fksbTmWvjQVqZFG/abstract/?lang=pt> Acesso em: 23 mai. 2025, p. 406.

estão encerrados.⁵⁶ Aqui se percebe a herança benjaminiana traduzida na noção de apocatástase, ideia que envolve uma espécie de salvação profana da história, nada tendo a ver com o sentido originalmente teológico do termo pensado por Orígenes, no século III, quando designava a reunião final de todas as coisas em Deus no fim dos tempos. Com a ajuda de Gagnebin,⁵⁷ mas também dos ensaios *A imagem de Proust*,⁵⁸ *Experiência e pobreza*,⁵⁹ *O contador de histórias*⁶⁰ e o caderno N das *Passagens*,⁶¹ parece-nos evidente que o conceito benjaminiano consiste numa arte de contar histórias pelo avesso do nada. De forma sucinta, Benjamin se refere à impossibilidade de falar não enquanto simples experiência de silêncio típica da teologia negativa, tratando-se antes de uma condição para se pensar outra narração do moderno, que seja ao mesmo tempo criativa, nômade, errante e aberta. Especialmente na anotação [N 1a, 3] das *Passagens*, na qual o termo apocatástase está expresso, o negativo não é o mero oposto do positivo, nem se resume aos pontos de descontinuidade de certa época, mas revela-se como a condição de possibilidade para um ultracorte das separações ontológicas e históricas. Igualmente, liga-se a uma situação que se impõe no nosso presente por meio do intenso sofrimento e da incomunicabilidade que caracteriza esta época pobre de experiência. Diante da impossibilidade de contar histórias por meio das modalidades tradicionais e de apreciar a sua sabedoria, a apocatástase parece sugerir uma via de fuga em meio às angústias e hesitações de um tempo que, embora já tendo se cumprido, ainda não passou.

Mas como se dá esse procedimento em Agamben? É possível resumir sua estratégia, que sempre se inicia com uma hipótese sobre um mecanismo de captura coetâneo ao seu momento de reflexão. Em seguida, ele regride até os antigos — geralmente os gregos, os romanos ou os medievais — para mostrar como eles eram capturados, dentro do recorte

⁵⁶ AGAMBEN, Giorgio. L'uso dei corpi, p. 333-351.

⁵⁷ GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1994, p. 71-73.

⁵⁸ BENJAMIN, Walter. Zum Bilde Prousts. In: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Hrsg. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bd. 2.1. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1991f, p. 310-324.

⁵⁹ BENJAMIN, Walter. Erfahrung und Armut. In: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Hrsg. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bd. 2.1. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1991c, p. 438-465.

⁶⁰ BENJAMIN, Walter. Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows. In: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Hrsg. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bd. 2.1. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1991b, p. 438-465.

⁶¹ BENJAMIN, Walter. Das Passagen-Werk. In: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Hrsg. Rolf Tiedemann. Bd. 5.1. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1991a, [N 1a, 3], [N 9, 4], [N 9, 7] e [N 13a, 1].

proposto, de outra maneira. Mais tarde, Agamben assume uma prática histórico-linguística moderna — pertencente ao conjunto em análise — enquanto paradigma de descontinuidade em relação aos antigos e a interpreta como um dispositivo que nos rege. Nesse momento, o filósofo italiano “guia” seu desdobramento até um ponto dramático nos séculos XX ou XXI, passando a descrever a diferença entre antigos e modernos enquanto sintoma da operação de uma máquina bipolar em que um polo opera obscurecendo o outro, o qual, contudo, funciona como seu secreto fundamento. Logo, não faz sentido optar por um dos polos — reino ou governo, animal ou humano, *zoē* ou *bíos*, norma ou anomia etc. — como alternativa. Ademais, Agamben afirma que atualmente esses extremos estão colapsando e intensificando o declínio da humanidade. Considerando, portanto, a iminência do desastre — tema, por excelência, benjaminiano —, Agamben retorna a um passado “ignorado”, recupera um estilo de existência diferente — pensemos, por exemplo, na vida franciscana — e o traz para o agora, de modo a abrir um acesso ao limiar da máquina. Com isso, produz-se uma espécie de contração do tempo, na qual emergem possíveis táticas de neutralização da captura, capazes de abrir um *novum* em meio às ruínas de uma história que já se cumpriu. Vejamos alguns exemplos na sua obra.

Em *A linguagem e a morte*, Agamben nos confronta constantemente com a assunção da negatividade na filosofia. Basicamente, ele descreve que estamos assistindo à “queda” da metafísica na ética (*ethos*). Contudo, essa passagem não significa seu desaparecimento absoluto, mas a constatação de seu fundamento negativo, isto é, a ausência de fundamentos fixos e, conseqüentemente, a exposição de um vazio ontológico, incomunicável entre as filosofias canônicas. Dessa sorte, o autor encara, no limiar entre o dizível e a impossibilidade de dizer, esse “fundo sem fundo” como o *locus* habitual da humanidade, tratando-se, antes, de uma morada que se remodela constantemente e pode até se aniquilar. Portanto, o *ethos* jamais teve uma base sólida ou uma finalidade a cumprir, consistindo sua “natureza” no sem obra por excelência.⁶² Partindo da mesma perspectiva, Agamben aborda, em *O que resta de Auschwitz*, a impossibilidade de testemunhar por parte dos “muçulmanos” (*Muselmann*). Ou seja, o paradoxal acontecimento de sobreviventes falantes que emprestaram, precariamente e por “delegação”, sua voz às vidas nuas, ao passo que não podem testemunhar autenticamente aquela dessubjetivação, porque não chegaram à situação-limite (a morte nos campos de concentração).

⁶² AGAMBEN, Giorgio. **Il linguaggio e la morte**: un seminario sul luogo della negatività. Torino: Einaudi, 1982.

É justamente no colapso dos polos sobrevivente/testemunha, humano/inumano e dizível/impossibilidade de dizer que o filósofo enxerga a liberação dos fundamentos fixos e do *telos*, considerando que essência coincide com a existência.⁶³

Mais do que em qualquer outro escrito, Agamben traduz essa redenção profana, em termos teológicos, no livro *O tempo que resta*. Como mencionamos, a apocatástase histórica benjaminiana conta com o posicionamento do negativo como pano de fundo para os contornos do positivo, à medida que aplica uma divisão nessa parte inicialmente cindida. Ao promover esse ultracorte e mudar o ângulo de visão, verifica-se o surgimento de outro elemento positivo, em meio ao negativo, na dialética da história cultural. Essa mesma operação é destacada pelo pensador italiano no messianismo anunciado por Paulo de Tarso. Para ele, o princípio normativo (*nomos*) é a divisão, em si, de qualquer coisa, logo, a ação messiânica consiste numa (outra) “lei” que fratura a própria divisão. Em outras palavras, um excesso, ou um resto, que ultrapassa os binarismos — na época paulina, tínhamos Torá escrita/Torá oral, simples judeu/fariseu, povo judeu/gentios, *nomos/anomia*. Isso ficou visível, segundo o filósofo, pelo uso do verbo *katargeō* na *Epístola aos Romanos* (7, 5–6): um composto derivado do adjetivo *argōs*, que pode ser traduzido por “inativo” ou “não-em-obra” e que, por seu turno, se opõe às expressões *energeō* (“colocar em obra”) e *energeia* (“ato”). Em suma, a lei messiânica é uma potência destituente — e não uma mera anomia — dentro do *nomos* judaico prescritivo, que o leva a termo sem negá-lo ou destruí-lo.⁶⁴

Tal messianismo não pode ser dissociado dos conceitos de *kairós* e *parousia*, também expostos em *O tempo que resta*. A ação messiânica é um (para-)tempo que irrompe na cronologia, mas sem se comportar como um complemento ou um suplemento temporal. Arelado a isso, Agamben entende que o Messias já veio e que nos é facultado inoperar o *continuum* por dentro, a fim de que se instaure o Reino de Deus prometido e ao nosso alcance. Por conseguinte, diante da impossibilidade de salvação (transcendente), considerando que já estamos salvos ou inevitavelmente perdidos graças à primeira vinda do Messias, precisamos contrair o tempo. Para tanto, o passado precisa ser recolhido no agora e passar por um processo

⁶³ AGAMBEN, Giorgio. **Quel che resta di Auschwitz**: l’archivio e il testimone. Bologna: Bollati Boringhieri, 1998b.

⁶⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Il tempo che resta**: un commento alla Lettera ai Romani. Torino: Bollati Boringhieri, 2000. p. 61–105.

de reabilitação, que abra o tempo e libere o diferente nele, ou, como leciona Ruvituso,⁶⁵ numa imagem dialética (*týpos, Bild*) irresolúvel, na qual o passado vê a sua prefiguração no presente e este reconhece o seu sentido por intermédio da recapitulação do passado. Só assim, a humanidade, compelida à catástrofe e rodeada de ruínas históricas, pode encontrar uma rota de fuga imanente e feliz, retomando aquilo que não foi, porém estava disponível para efetivar-se na alegoria extemporânea de sua verdade e imagem.

Nesse horizonte ontotemporal, origem e fim tornam-se indiscerníveis na medida em que apontam para uma condição *an-árquica* em que nos vemos liberados de toda coação imposta pela origem e pelo comando, ou, simplesmente, pela *arkhé*. Não à toa, a pobreza de experiência e o esquecimento coincidem com o fim da narrativa tradicional, abrindo-se para aquilo que Agamben chama de *in-fância*.⁶⁶ É apenas nesse anoitecer da origem metafísica, na inviabilidade de sua restauração, que tanto Benjamin⁶⁷ quanto Agamben⁶⁸ encontram a “recordação” que salva a história, pois já não a direciona para uma iminente catástrofe planetária — o nazifascismo que vitimou Benjamin e a crise climático-biopolítica que Agamben denuncia sem meias palavras —, mas para um ingovernável, no qual o tempo do fim se contrai no fim dos tempos. Abre-se, assim, a possibilidade de surgimento do novo, problema central da filosofia, como Deleuze e Guattari repetiam obsessivamente.⁶⁹

3 FIGURAS DA ARQUEOLOGIA FILOSÓFICA

⁶⁵ RUVITUSO, Mercedes. Figura y recapitulación: sobre el paradigma agambeniano de la imagen. **Revista Diálogos Mediterrânicos**, Curitiba, n. 14, p. 61–74, jun. 2018. DOI 10.24858/313. Disponível em: <https://dialogosmediterrânicos.com.br/RevistaDM/article/view/313/321> Acesso em: 28 jul. 2025.

⁶⁶ AGAMBEN, Giorgio. **Infanzia e storia: saggio sulla distruzione dell’esperienza**. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infanzia e storia: distruzione dell’esperienza e origine della storia*. Torino: Einaudi, 2001. p. 3-66. Trata-se de um tema de imensa complexidade que não podemos tratar aqui, razão pela qual remetemos a outro trabalho em que nos debruçamos sobre a in-fância na ontolinguística de Agamben Cf. MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; ALMEIDA NETO, Antônio Lopes de. A Voz e o Nada: a ontolinguística an-árquica de Giorgio Agamben. **Veritas**, Porto Alegre, v. 70, n. 1, p. e47833, 2025. DOI 10.15448/1984-6746.2025.1.47833. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/article/view/47833> Acesso em: 27 jan. 2026.

⁶⁷ BENJAMIN, Walter. Theologisch-politisches Fragment. In: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Hrsg. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bd. 2.1. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1991d, p. 203-204; BENJAMIN, Walter. Zum Planetarium. In: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Hrsg. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bd. 4.1. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1991g, p. 146-148.

⁶⁸ AGAMBEN, Giorgio. **L’aperto: l’uomo e l’animale**. Torino: Bollati Boringhieri, 2002, 94.

⁶⁹ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Qu’est-ce que la philosophie?** Paris: Les Éditions de Minuit, 2005, p. 7–17

Embora recorrentes na obra de Agamben, as ideias de genealogia e arqueologia nunca foram diferenciadas de forma rigorosa pelo autor. Todavia, longe de ser um descuido, parece que isso indica um gesto deliberado que remonta a um processo inacabado em que o filósofo italiano reelabora essas ferramentas metodológicas advindas de Nietzsche e Foucault a partir de citações oblíquas de Walter Benjamin, Enzo Melandri, Martin Heidegger e Furio Jesi.⁷⁰ Nesse sentido, a presente seção investiga o terreno movediço onde genealogia e arqueologia se entrelaçam, se desdobram e se separam na obra agambeniana.

Para começar, vejamos quatro passagens na obra de Agamben que parecem confundir genealogia e arqueologia, mas que, na verdade, revelam algumas delicadas diferenças entre ambas. A primeira está em *O uso dos corpos*: “É nessa perspectiva que procuraremos traçar — ainda que sob a forma de um esboço sumário — uma arqueologia da ontologia ou, mais precisamente, uma genealogia do dispositivo ontológico que funcionou por dois milênios como a priori histórico do Ocidente”.⁷¹ Esse excerto funciona como pequeno ajuste conceitual para apresentar um esboço sumário do dispositivo ontológico no Ocidente sob a forma não da arqueologia, mas da genealogia. Anos antes dessa publicação, Agamben já distinguira genealogia e arqueologia em *O reino e a glória*: “Quando se faz uma pesquisa arqueológica, é preciso considerar que a genealogia de um conceito ou de uma instituição política pode se encontrar em um campo diferente daquele que se presumira de antemão [...]”.⁷² Em seguida, Agamben realizou, na conferência *Arqueologia da obra de arte*, uma arqueologia da obra de arte sem contar, necessariamente, com uma genealogia prévia do conceito de “obra”.⁷³ Ele afirmou, inclusive, que a existência dessa genealogia seria útil para auxiliar na compreensão da inteligibilidade que resulta da arqueologia que desvelou o funcionamento da máquina artística

⁷⁰ Com exceção de Walter Benjamin, sobre o qual comentaremos algo nesta seção, os outros pensadores não são discutidos neste trabalho em virtude de suas respectivas densidades teóricas, sendo reservados a outros momentos de nossas pesquisas. Cf. GOMES; MATOS. Macchinate e dispositivo. Un dialogo tra Heidegger, Foucault e Agamben. **Filosofia politica**, Bolonha, v. 3, p. 531–552, 2024. DOI 10.1416/114883. Disponível em: <https://www.rivisteweb.it/doi/10.1416/114883>. Acesso em: 21 maio 2025; PRÓSPERI, Germán Osvaldo. La máquina elíptica de Giorgio Agamben. **Profanações**, Canoinhas, v. 2, n. 2, p. 62-83, jul./dez. 2015. DOI 10.24302/prof.v2i2.945. Disponível em: <https://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/view/945>. Acesso em: 25 mai. 2025.

⁷¹ AGAMBEN, Giorgio. **L’uso dei corpi**, p. 154.

⁷² AGAMBEN, Giorgio. Oikonomia. Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell’economia e del governo. In: AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**. Edizione integrale: 1995-2015. Macerata: Quodlibet, 2018a, p. 485.

⁷³ AGAMBEN, Giorgio. Archeologia dell’opera d’arte. In: AGAMBEN, Giorgio. **Creazione e anarchia**. L’opera nell’età della religione capitalista. Vicenza: Neri Pozza, 2017, p. 9-28.

moderna. Com o intuito de amenizar essa lacuna, o autor apresentou saltos histórico-conceituais da “obra de arte” em Aristóteles, na teologia medieval e nos movimentos artísticos das vanguardas europeias do século XX, o que entendemos como uma genealogia parcial ou inacabada. Por último, Agamben afirma em *Opus Dei* que o procedimento genealógico consiste num exame minucioso dos pormenores e dos acontecimentos, das artimanhas e das táticas, das mentiras e das verdades, dos desvios e dos caminhos centrais das ações e dos saberes.⁷⁴

Com base nesses excertos e em tudo que restou dito na seção anterior, podemos tentar esclarecer o que compreendemos por genealogia e arqueologia no pensamento de Giorgio Agamben. Segundo entendemos, a genealogia se volta à tradição por meio do exame crítico de documentos *lato sensu*, com o intuito de dissolver o mitologema de uma origem isolada ou anterior aos fenômenos empíricos. Como relembra o próprio Agamben,⁷⁵ sua pesquisa envereda pela destruição, estando voltada à produção de ruínas na herança cultural consagrada, tratando-se assim de uma forma de (re)acessar a “origem” de maneira analógica. Portanto, a genealogia opera com a evocação-expulsão do cânone para exhibir as aporias de discursos naturalizados. A arqueologia, por sua vez, emerge de um problema atual e, graças aos caminhos abertos pela genealogia, regressa ao passado para responder às questões abertas pelo genealogista no contexto da indizibilidade de tais questões. Nesse retorno, o filósofo-arqueólogo se depara com uma inteligibilidade plasmada nos acontecimentos que ainda opera no presente. Dessa feita, a narrativa arqueológica trabalha por meio da produção de conceitos e da recapitulação de exemplos históricos soterrados a fim de captar, precariamente, a condição de possibilidade vacilante, heterogênea e complexa da rede de fenômenos em jogo. Por isso, uma de suas táticas é justamente a de assinalar o esgotamento da “história oficial”, desativando-a para que novos usos e formas de transmissão possam aparecer no cruzamento entre o passado e o presente.

Nessa perspectiva, apesar de seu nome, a regressão arqueológica constitui um método profundamente *an-árquico*, pois parte da cosmovisão de que não é possível atingir nenhum início, nenhuma *arkhé*. Diferentemente das teorias áρχicas comuns no pensamento ocidental, que arbitrariamente *pressupõem um início no passado e se dirigem ao presente* para explicá-lo,

⁷⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: archeologia dell’ufficio*. In: AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**. Edizione integrale: 1995-2015. Macerata: Quodlibet, 2018b, p. 726.

⁷⁵ AGAMBEN, Giorgio. **L’archeologia**. 14 mai. 2019c. Vídeo (1h 38min 36s) publicado pelo canal AccademiaIISF. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Qkvlp4hUpL4&t=233s> Acesso em: 18 mai. 2025.

a arqueologia *parte do presente e se volta para o passado* não para descobrir um início, e sim objetivando expor os pontos de insurgência de certos fenômenos que, muitas vezes soterrados pelos discursos e práticas oficiais placidamente aceitas pela filosofia tradicional, tornam possíveis *outras* — e não *outra*, no singular universalizante — leituras do presente. Podemos sustentar assim que o pensamento árquico vai do passado “oficialmente” aceito para se dirigir linearmente ao presente, enquanto a arqueologia parte do presente para, atingindo no passado eventuais pontos de insurgência, voltar-se novamente para o agora com o objetivo de ressignificá-lo.

Como demonstram brevemente Carlo Salzani e Ermano Castanò,⁷⁶ para compreender a diferença entre genealogia e arqueologia em Agamben é preciso ter em vista outra diferença, ou seja, aquela entre o *arquivo* — que compõe um sistema de relações entre o dito e o não dito, entre o fora e o dentro da linguagem — e o *testemunho*, que se volta para o indizível e não simplesmente para o que está dentro ou fora da língua, buscando antes o que se põe entre o dizível e o indizível, entre uma possibilidade e uma impossibilidade de dizer.⁷⁷ Nesse sentido, a arqueologia parece se iniciar onde termina a genealogia, ou seja, quando faltam documentos concretos em que o dito e o não dito se põem de maneira explícita ou implícita, tornando-se necessário interrogar os pontos de insurgência que, não sendo necessariamente documentais e estando muito próximos das noções de pré-história (*Urgeschichte*) de Overbeck e de franja de ultra-história de Dumézil — que comentaremos à frente —, articulam o dizível e o indizível. Tal procedimento dá lugar, a cada vez, a um (des)sujeito do conhecimento que não é mero vazio ou função, como propunha Foucault, mas o terreno ontológico sempre movediço em que se problematizam sem cessar a ética e a política.⁷⁸

Não obstante, por mais frutífero que seja o ponto de convergência entre os procedimentos genealógicos e arqueológicos na obra do filósofo italiano, eles não podem ser tomados como etapas fixas de um mesmo método. Quando meditamos sobre o percurso

⁷⁶ SALZANI, Carlo; CASTANÒ, Ermano. **Introduzione a Giorgio Agamben**. Genova: Il Melangolo, 2024.

⁷⁷ AGAMBEN, Giorgio. **Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone**. Bologna: Bollati Boringhieri, 1998b, p. 134-135

⁷⁸ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. A sabedoria por meio da experiência: resenha de *Introduzione a Giorgio Agamben* de Carlo Salzani e Ermano Castanò. **(Des)troços**: revista de pensamento radical, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e57893, 2025. DOI 10.53981/destrocos.v6i1.57893. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadestrococos/article/view/57893> Acesso em: 15 dez. 2025.

intelectual de Agamben,⁷⁹ entendido como ruinologia, percebemos que, às vezes, uma única ruína — um fragmento, um resto — basta para atravessar o limiar entre o dizível — o dito e o não dito — e a impossibilidade de dizer, exibindo, assim, a origem arqueológica. Por isso, não é incomum que suas arqueologias se apoiem em genealogias parciais, ainda em andamento ou apresentadas de modo sumário. O que importa, mais do que uma sequência rígida, é o *contato* entre esses dois modos distintos de investigação, tal como aquele presente em *O reino e a glória*. Nesse sentido, genealogia e arqueologia podem ser praticadas sem compor uma unidade, uma vez que não operam em um plano externo de análise, como se fossem uma metalinguagem, tratando-se, antes, de paralinguagens ou intensidades que se mantêm “ao lado” de um único plano imanente de linguagem e que se tornam plenas quando se tocam. Vejamos como isso se dá com mais vagar.

Segundo Stephen Howard⁸⁰ e Ido Govrin,⁸¹ Agamben filtra a ontologia da atualidade de Michel Foucault para dar lugar ao “índice histórico” e ao “tempo-de-agora” referidos por Walter Benjamin. Nessa linha, o autor italiano perceberia os acontecimentos soterrados enquanto obras *lato sensu* que, por não terem sido atualizadas em seu contexto cronológico, ainda conservaram uma potência capaz de transcender imanentemente suas determinações históricas. É justamente nessa virtualidade inesgotável, nessa (sobre)vida fantasmal das obras, que reside a espera por uma apreensão adequada: ler a débil verdade nelas incrustada para, então, narrá-las na contração com outras conjunturas. Um exemplo está em *Altíssima pobreza*, livro no qual a investigação, efetivada a partir da retomada de documentos sobre o “uso” em cenóbios e ordens medievais, indica tanto um movimento de percepção da condição de possibilidade daquela formação discursiva inscrita localmente na vida monástica, quanto uma abertura daquilo que foi soterrado pela tradição em favor da propriedade, revelando-se como movimento destituente e uso profanatório.⁸²

⁷⁹ AGAMBEN, Giorgio. Archeologia filosofica. In: AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*: sul metodo. Torino: Bollati Boringhieri, 2008a, p. 82-84.

⁸⁰ HOWARD, Stephen. Archaeology and/or genealogy: Agamben’s transformation of foucauldian method, p. 38-43.

⁸¹ GROVRIN, Ido. **Philosophical archaeology**: with and beyond Agamben on philosophy, history, and art, p. 8-10.

⁸² AGAMBEN, Giorgio. *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*. Vicenza: Neri Pozza, 2011, pp. 139 e 161.

Frente ao exposto, nos parece adequado acolher a constatação de Howard e Govrin sobre a calibração benjaminiana que Agamben impõe à arqueologia e à genealogia foucaultianas. Mesmo assim, a decifração da relação entre os movimentos arqueológico e genealógico permanece um desafio. Como já foi dito, há uma espécie de salto delicado da genealogia à arqueologia que, pela própria natureza dessas práticas, não pode ser apreendido de maneira tradicional. Primeiro, porque a arqueologia *pode* operar sem a genealogia. Segundo, porque a genealogia se apresenta como um procedimento que *pode* desembocar no olhar arqueológico (note-se aqui o uso do verbo da potência e não da necessidade: *pode*). Portanto, ambas caminham *pari passu* no pensamento de Agamben, mas se esgotam provisoriamente em regiões e objetivos distintos.

Nada obstante, é plausível sustentar que o procedimento genealógico se baseia na exploração filológica e histórica de documentos em meio às capturas hermenêuticas, aos desvios de função, às naturalizações, à produção de sujeitos e às dessubjetivações que se dão na história e nos discursos que a atualizam e legitimam, considerando também os silêncios presentes no desdobramento de uma série de fenômenos. Segundo Agamben, o contato com as fontes se dá pela evocação-expulsão de uma identidade substancial, o que significa que o genealogista retoma os fantasmas da origem árquica para desativá-los por meio da exibição da sua fabricação estratégica e localizada em certo âmbito de saber-poder.⁸³ Daí decorre a necessária finitude desse procedimento. Com efeito, a genealogia pretende destruir *certa* tradição e *certa* cronologia, bem como (re)configurar eventuais caminhos capazes de abrir acesso à proveniência e aos pontos de insurgência de certos fenômenos em meio aos dispositivos e às ruínas que eles produzem. Instaure-se, assim, uma zona de inteligibilidade que abarca e aciona todos os conjuntos fenomênicos listados pela genealogia agambeniana no limiar entre o dizível e a impossibilidade de dizer, entre a memória e o esquecimento, a subjetivação e a dessubjetivação.

Surge, então, a possibilidade de “salvar” a história quando Agamben abandona Foucault — e, por consequência, Nietzsche — para fazer emergir, como sói acontecer em sua filosofia, os ecos do pensamento benjaminiano, de modo a transpor “personagens” e “cenas” para o agora de sua cognoscibilidade, de maneira a pensar aquilo que está no limiar entre o

⁸³ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*: sul metodo, p. 85.

presente e o passado. Nessa perspectiva, a saída de Agamben para contar e escrever a história em meio ao silêncio das fontes se dá mediante a noção teológica da apocatástase, já trabalhada por Benjamin. Antes de abordá-la, contudo, é preciso lembrar que a genealogia e a arqueologia em Agamben têm os mesmos inimigos combatidos por Nietzsche e Foucault, qual seja, a origem mítico-fundadora e o tratamento cronológico-moralizante do tempo entendido enquanto *continuum* que se encaminha para um *telos*. Como bem observou Esposito,⁸⁴ esse tipo de pensamento abre caminhos para a exibição do extemporâneo no dinâmico, no imanente e no histórico, o que, todavia, não deve nos levar a desconsiderar as importantes diferenças entre eles. Em primeiro lugar, é evidente que o pensador italiano, tal qual Foucault, se afasta de Nietzsche, por não vincular a sua arqueologia e a sua genealogia aos elementos inorgânicos ou cosmológicos. Mas Agamben não representa, só por isso, um tipo de “reedição” de Foucault. Conforme ensina Freitas: “a saída agambeniana se constrói na busca pela fonte de toda *arché* com o intuito de superá-la — o que levará o filósofo ao tema do destituente —, ao passo que a foucaultiana sempre diz respeito às estratégias de resistir, desfazer, modificar uma ‘certa’ relação de poder”.⁸⁵ Em outros termos, Agamben dedicou-se a esboçar campos bipolares que operam nas vacuidades ontológicas de nossa existência, por meio de uma regressão a um passado remoto capaz de nos oferecer elementos não apenas para compreender os condicionamentos do presente, mas também para desativá-los.

Dessa maneira, enquanto Nietzsche e Foucault permaneceram limitados à apresentação das descontínuas e múltiplas forças em luta, antevistas nos documentos *lato sensu* da história, Agamben dá um passo a mais — que não deixa de ser perigoso — ao sugerir uma atitude político-messiânica diante da história, na qual os operadores metafísicos por excelência estão encerrados.⁸⁶ Aqui se percebe a herança benjaminiana traduzida na noção de apocatástase, ideia que envolve uma espécie de salvação profana da história, nada tendo a ver com o sentido originalmente teológico do termo pensado por Orígenes, no século III, quando designava a

⁸⁴ ESPOSITO, Roberto. **Pensiero vivente**: origine e attualità della filosofia italiana, p. 15.

⁸⁵ FREITAS, Lorena Martoni de. Agamben e Foucault: explorando os limites dessa aproximação a partir do tema do ‘destituente’. **Kriterion**: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 64, n. 155, ago. 2023. DOI 10.1590/0100-512X2023n15504lmf. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/Pc48Jnb5fksbTmWvjQVqZFG/abstract/?lang=pt> Acesso em: 23 mai. 2025, p. 406.

⁸⁶ AGAMBEN, Giorgio. L’uso dei corpi, p. 333-351.

reunião final de todas as coisas em Deus no fim dos tempos. Com a ajuda de Gagnebin,⁸⁷ mas também dos ensaios *A imagem de Proust*,⁸⁸ *Experiência e pobreza*,⁸⁹ *O contador de histórias*⁹⁰ e o caderno N das *Passagens*,⁹¹ parece-nos evidente que o conceito benjaminiano consiste numa arte de contar histórias pelo avesso do nada. De forma sucinta, Benjamin se refere à impossibilidade de falar não enquanto simples experiência de silêncio típica da teologia negativa, tratando-se antes de uma condição para se pensar outra narração do moderno, que seja ao mesmo tempo criativa, nômade, errante e aberta. Especialmente na anotação [N 1a, 3] das *Passagens*, na qual o termo apocatástase está expresso, o negativo não é o mero oposto do positivo, nem se resume aos pontos de descontinuidade de certa época, mas revela-se como a condição de possibilidade para um ultracorte das separações ontológicas e históricas. Igualmente, liga-se a uma situação que se impõe no nosso presente por meio do intenso sofrimento e da incomunicabilidade que caracteriza esta época pobre de experiência. Diante da impossibilidade de contar histórias por meio das modalidades tradicionais e de apreciar a sua sabedoria, a apocatástase parece sugerir uma via de fuga em meio às angústias e hesitações de um tempo que, embora já tendo se cumprido, ainda não passou.

Mas como se dá esse procedimento em Agamben? É possível resumir sua estratégia, que sempre se inicia com uma hipótese sobre um mecanismo de captura coetâneo ao seu momento de reflexão. Em seguida, ele regride até os antigos — geralmente os gregos, os romanos ou os medievais — para mostrar como eles eram capturados, dentro do recorte proposto, de outra maneira. Mais tarde, Agamben assume uma prática histórico-linguística moderna — pertencente ao conjunto em análise — enquanto paradigma de descontinuidade em relação aos antigos e a interpreta como um dispositivo que nos rege. Nesse momento, o filósofo italiano “guia” seu desdobramento até um ponto dramático nos séculos XX ou XXI, passando

⁸⁷ GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1994, p. 71-73.

⁸⁸ BENJAMIN, Walter. Zum Bilde Prousts. In: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Hrsg. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bd. 2.1. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1991f, p. 310-324.

⁸⁹ BENJAMIN, Walter. Erfahrung und Armut. In: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Hrsg. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bd. 2.1. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1991c, p. 438-465.

⁹⁰ BENJAMIN, Walter. Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows. In: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Hrsg. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bd. 2.1. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1991b, p. 438-465.

⁹¹ BENJAMIN, Walter. Das Passagen-Werk. In: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Hrsg. Rolf Tiedemann. Bd. 5.1. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1991a, [N 1a, 3], [N 9, 4], [N 9, 7] e [N 13a, 1].

a descrever a diferença entre antigos e modernos enquanto sintoma da operação de uma máquina bipolar em que um polo opera obscurecendo o outro, o qual, contudo, funciona como seu secreto fundamento. Logo, não faz sentido optar por um dos polos — reino ou governo, animal ou humano, *zoē* ou *bíos*, norma ou anomia etc. — como alternativa. Ademais, Agamben afirma que atualmente esses extremos estão colapsando e intensificando o declínio da humanidade. Considerando, portanto, a iminência do desastre — tema, por excelência, benjaminiano —, Agamben retorna a um passado “ignorado”, recupera um estilo de existência diferente — pensemos, por exemplo, na vida franciscana — e o traz para o agora, de modo a abrir um acesso ao limiar da máquina. Com isso, produz-se uma espécie de contração do tempo, na qual emergem possíveis táticas de neutralização da captura, capazes de abrir um *novum* em meio às ruínas de uma história que já se cumpriu. Vejamos alguns exemplos na sua obra.

Em *A linguagem e a morte*, Agamben nos confronta constantemente com a assunção da negatividade na filosofia. Basicamente, ele descreve que estamos assistindo à “queda” da metafísica na ética (*ethos*). Contudo, essa passagem não significa seu desaparecimento absoluto, mas a constatação de seu fundamento negativo, isto é, a ausência de fundamentos fixos e, conseqüentemente, a exposição de um vazio ontológico, incomunicável entre as filosofias canônicas. Dessa sorte, o autor encara, no limiar entre o dizível e a impossibilidade de dizer, esse “fundo sem fundo” como o *locus* habitual da humanidade, tratando-se, antes, de uma morada que se remodela constantemente e pode até se aniquilar. Portanto, o *ethos* jamais teve uma base sólida ou uma finalidade a cumprir, consistindo sua “natureza” no sem obra por excelência.⁹² Partindo da mesma perspectiva, Agamben aborda, em *O que resta de Auschwitz*, a impossibilidade de testemunhar por parte dos “muçulmanos” (*Muselmann*). Ou seja, o paradoxal acontecimento de sobreviventes falantes que emprestaram, precariamente e por “delegação”, sua voz às vidas nuas, ao passo que não podem testemunhar autenticamente aquela dessubjetivação, porque não chegaram à situação-limite (a morte nos campos de concentração). É justamente no colapso dos polos sobrevivente/testemunha, humano/inumano e dizível/impossibilidade de dizer que o filósofo enxerga a liberação dos fundamentos fixos e do *telos*, considerando que essência coincide com a existência.⁹³

⁹² AGAMBEN, Giorgio. **Il linguaggio e la morte**: un seminario sul luogo della negatività. Torino: Einaudi, 1982.

⁹³ AGAMBEN, Giorgio. **Quel che resta di Auschwitz**: l’archivio e il testimone. Bologna: Bollati Boringhieri, 1998b.

Mais do que em qualquer outro escrito, Agamben traduz essa redenção profana, em termos teológicos, no livro *O tempo que resta*. Como mencionamos, a apocatástase histórica benjaminiana conta com o posicionamento do negativo como pano de fundo para os contornos do positivo, à medida que aplica uma divisão nessa parte inicialmente cindida. Ao promover esse ultracorte e mudar o ângulo de visão, verifica-se o surgimento de outro elemento positivo, em meio ao negativo, na dialética da história cultural. Essa mesma operação é destacada pelo pensador italiano no messianismo anunciado por Paulo de Tarso. Para ele, o princípio normativo (*nomos*) é a divisão, em si, de qualquer coisa, logo, a ação messiânica consiste numa (outra) “lei” que fratura a própria divisão. Em outras palavras, um excesso, ou um resto, que ultrapassa os binarismos — na época paulina, tínhamos Torá escrita/Torá oral, simples judeu/fariseu, povo judeu/gentios, *nomos/anomia*. Isso ficou visível, segundo o filósofo, pelo uso do verbo *katargeō* na *Epístola aos Romanos* (7, 5–6): um composto derivado do adjetivo *argōs*, que pode ser traduzido por “inativo” ou “não-em-obra” e que, por seu turno, se opõe às expressões *energeō* (“colocar em obra”) e *energeia* (“ato”). Em suma, a lei messiânica é uma potência destituente — e não uma mera anomia — dentro do *nomos* judaico prescritivo, que o leva a termo sem negá-lo ou destruí-lo.⁹⁴

Tal messianismo não pode ser dissociado dos conceitos de *kairós* e *parousia*, também expostos em *O tempo que resta*. A ação messiânica é um (para-)tempo que irrompe na cronologia, mas sem se comportar como um complemento ou um suplemento temporal. Arelado a isso, Agamben entende que o Messias já veio e que nos é facultado inoperar o *continuum* por dentro, a fim de que se instaure o Reino de Deus prometido e ao nosso alcance. Por conseguinte, diante da impossibilidade de salvação (transcendente), considerando que já estamos salvos ou inevitavelmente perdidos graças à primeira vinda do Messias, precisamos contrair o tempo. Para tanto, o passado precisa ser recolhido no agora e passar por um processo de reabilitação, que abra o tempo e libere o diferente nele, ou, como leciona Ruvituso,⁹⁵ numa imagem dialética (*týpos*, *Bild*) irresolúvel, na qual o passado vê a sua prefiguração no presente e este reconhece o seu sentido por intermédio da recapitulação do passado. Só assim, a

⁹⁴ AGAMBEN, Giorgio. **II tempo che resta**: un commento alla Lettera ai Romani. Torino: Bollati Boringhieri, 2000. p. 61–105.

⁹⁵ RUVITUSO, Mercedes. Figura y recapitulación: sobre el paradigma agambeniano de la imagen. **Revista Diálogos Mediterrânicos**, Curitiba, n. 14, p. 61–74, jun. 2018. DOI 10.24858/313. Disponível em: <https://dialogosmediterrânicos.com.br/RevistaDM/article/view/313/321>. Acesso em: 28 jul. 2025.

humanidade, compelida à catástrofe e rodeada de ruínas históricas, pode encontrar uma rota de fuga imanente e feliz, retomando aquilo que não foi, porém estava disponível para efetivar-se na alegoria extemporânea de sua verdade e imagem.

Nesse horizonte ontotemporal, origem e fim tornam-se indiscerníveis na medida em que apontam para uma condição *an-árquica* em que nos vemos liberados de toda coação imposta pela origem e pelo comando, ou, simplesmente, pela *arkhé*. Não à toa, a pobreza de experiência e o esquecimento coincidem com o fim da narrativa tradicional, abrindo-se para aquilo que Agamben chama de *in-fância*.⁹⁶ É apenas nesse anoitecer da origem metafísica, na inviabilidade de sua restauração, que tanto Benjamin⁹⁷ quanto Agamben⁹⁸ encontram a “recordação” que salva a história, pois já não a direciona para uma iminente catástrofe planetária — o nazifascismo que vitimou Benjamin e a crise climático-biológica que Agamben denuncia sem meias palavras —, mas para um ingovernável, no qual o tempo do fim se contrai no fim dos tempos. Abre-se, assim, a possibilidade de surgimento do novo, problema central da filosofia, como Deleuze e Guattari repetiam obsessivamente.⁹⁹

4 DISPOSITIVO, MÁQUINA E SALVAÇÃO PROFANA

Partindo da tensão entre inteligibilidade e reincidência histórica dos fenômenos, as figuras arqueológicas brevemente indicadas na seção anterior possibilitam desativar o que Agamben chama de máquina antropológica, a qual opera separando a experiência factícia de sua vivibilidade na medida em que engessa a realidade em díades como *zoē* e *bíos*, animal e humano etc. Contra essa conformação, abre-se a tarefa do filósofo-arqueólogo contemporâneo,

⁹⁶ AGAMBEN, Giorgio. **Infanzia e storia**: saggio sulla distruzione dell’esperienza. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infanzia e storia: distruzione dell’esperienza e origine della storia*. Torino: Einaudi, 2001. p. 3-66. Trata-se de um tema de imensa complexidade que não podemos tratar aqui, razão pela qual remetemos a outro trabalho em que nos debruçamos sobre a in-fância na ontolinguística de Agamben Cf. MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; ALMEIDA NETO, Antônio Lopes de. A Voz e o Nada: a ontolinguística an-árquica de Giorgio Agamben. **Veritas**, Porto Alegre, v. 70, n. 1, p. e47833, 2025. DOI 10.15448/1984-6746.2025.1.47833. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/article/view/47833> Acesso em: 27 jan. 2026.

⁹⁷ BENJAMIN, Walter. Theologisch-politisches Fragment. In: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Hrsg. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bd. 2.1. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1991d, p. 203-204; BENJAMIN, Walter. Zum Planetarium. In: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Hrsg. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bd. 4.1. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1991g, p. 146-148.

⁹⁸ AGAMBEN, Giorgio. **L’aperto**: l’uomo e l’animale. Torino: Bollati Boringhieri, 2002, 94.

⁹⁹ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Qu’est-ce que la philosophie?** Paris: Les Éditions de Minuit, 2005, p. 7-17

que, ao atentar para a origem, percebe no presente o não-vivido do passado, podendo então abrir vias para se acessar aqui e agora as potências não atualizadas no passado.

Se a “origem” representa o ponto de contato entre uma operação inteligível e suas manifestações singulares no tempo, sendo acessível apenas por uma cognoscibilidade de tipo exemplificativa, então o dispositivo é, em Agamben, a estrutura que age nesse meio para capturar o vivente mediante a ocultação da “origem”. A noção agambeniana de dispositivo depende fortemente daquela de Foucault, sofrendo ainda influências heideggerianas que não podemos retomar aqui.¹⁰⁰ Nada obstante, uma das inovações de Agamben no trato com a noção de dispositivo deriva exatamente de sua particularíssima arqueologia filosófica, dado que ele regressa até o passado para observar a aparição do *dispositio* nos primeiros séculos do Cristianismo, quando a *oikonomia* passa a designar a divisão entre o ser divino uno e sua práxis trinitária na história. Tendo em vista essa tradição, Agamben compreende o dispositivo como uma espécie de fratura entre ser e agir que marca a cultura ocidental. Para tanto, a definição colhida no passado retorna ao presente e se amplia para além das tradições mencionadas, entendendo o autor que o dispositivo é tudo que orienta, captura ou modela gestos e discursos, não se resumindo às clássicas figuras foucaultianas da prisão e da escola, mas incluindo também a linguagem, a literatura, o cigarro, o celular etc. Essa extensão permite compreender que todo vivente é suscetível de ser subjetivado por esses mecanismos, levando Agamben a concluir que o capitalismo atual se caracteriza como uma acumulação massiva de dispositivos. Porém, a novidade mais intensa está no fato de que os dispositivos não apenas produzem sujeitos, mas os dessubjetivam, homogeneizando os viventes em códigos, números e funções dentro de um sistema técnico de controle e cálculo.¹⁰¹

É nesse contexto que se insere também a máquina antropológica abordada por Agamben em várias obras, mas com maior especificidade em *L’aperto*. Em resumo, tal máquina, inspirada nas ideias de Furio Jesi, opera no hiato entre a vida natural (*zoē*) e a vida

¹⁰⁰ Conforme Gomes e Matos, essa interpretação do dispositivo enquanto algo que separa o ser e o agir vem do conceito heideggeriano de maquinação (*Machenschaft*). Diante do esquecimento do esquecimento da questão sobre o ser e da prevalência de uma visão antropológica em nossa época, o ser (ontologia das criaturas) é submetido a um fazer (*oikonomia*) e, conseqüentemente, a era da técnica e do niilismo se instalam quando destinamos a *phýsis* à mera operosidade e a avaliamos pela sua eficácia. Cf. GOMES; MATOS. Macchinazione e dispositivo. Un dialogo tra Heidegger, Foucault e Agamben. **Filosofia politica**, Bolonha, v. 3, p. 531–552, 2024. DOI 10.1416/114883. Disponível em: <https://www.rivisteweb.it/doi/10.1416/114883> Acesso em: 21 maio 2025.

¹⁰¹ AGAMBEN, Giorgio. **Che cos’è un dispositivo?**. Roma: Nottetempo, 2006, p. 5-35.

qualificada (*bíos*), de maneira que o *Homo sapiens* não é um mero dado biológico, e sim o produto de uma separação articulada que borra a animalidade para constituir o humano.¹⁰² Assim, a máquina oscila entre dois eixos históricos: determinar o animal no humano, como faz a ciência moderna, e localizar o humano nos animais, a exemplo da cultura grega antiga. Esse movimento pendular, já descrito por Prósperi,¹⁰³ alimenta a própria máquina que, destituída de qualquer substancialidade, revela seu vazio operacional quando submetida a uma análise arqueológica. Podemos sustentar, nesse sentido, que a máquina antropológica e o dispositivo são equivalentes, já que operam por exclusões-inclusivas e não podem ser simplesmente destruídas, apenas desativadas mediante a exibição do vazio que as constitui, da ausência de origem, da *an-arkhé* que pretendem velar.

Diante desse quadro, a arqueologia filosófica surge como gesto capaz de expor as operações árquicas dos dispositivos e da máquina antropológica, o que a diferencia da genealogia, que parece não ter a potência para tanto. Com efeito, a regressão arqueológica não busca apenas descrever as inteligibilidades que tornam possíveis as práticas como a linguagem e o conhecimento humano. Para além dessa tarefa, o filósofo-arqueólogo busca desmi(s)tificar as naturalizações do presente, abrindo espaço para novos usos. Mas como ele consegue enxergar tais paradigmas e, coetaneamente, tecer perguntas e buscar indícios capazes de destituí-los? O primeiro passo consiste em abrir-se para um (re)elaborado trabalho no tocante às perspectivas linguísticas e históricas. Aliás, para os fins práticos de quem deseja empreender uma arqueologia, a linguagem e a história só podem ser pensadas numa simbiose, de modo que nenhuma delas se comporte como origem. Só quando o filósofo-arqueólogo souber lidar com a delicadeza dos enunciados e com a complexidade dos saltos históricos estará habilitado a proceder à regressão sem perder o rigor conceitual necessário para destacar o início enquanto mitologema e, assim, perceber a ausência de qualquer origem substancial no mundo dos sentidos humanos.

Em *O que resta de Auschwitz*, podemos averiguar com mais clareza como se dá esse rico processo. Em sua reflexão sobre o testemunho, Agamben diz que a arqueologia persegue algo que está para além ou aquém de qualquer identidade, dirigindo-se ao puro acontecimento

¹⁰² AGAMBEN, Giorgio. *L'aperto: l'uomo e l'animale*, pp. 34 e 43.

¹⁰³ PRÓSPERI, Germán Osvaldo. *La máquina elíptica de Giorgio Agamben*, p. 70-77.

da linguagem. Não se trata aqui da fácil mística do não-dito, mas da aventura — do *ad-venire*, do ter lugar junto — do dizer em meio ao obstáculo do “indizível” que só pode ser acessado arqueologicamente.¹⁰⁴ Diante disso, o filósofo-arqueólogo precisa tentar enxergar, com a ajuda das figuras arqueológicas apresentadas na seção anterior, a inteligibilidade disposta no ter lugar da linguagem ao lado da história empírica e dos elementos semióticos. Para tanto, ele deve notar que textos, proposições, atos linguísticos e outras estruturas, que porventura sejam a regra nas disciplinas históricas, filosóficas, científicas etc., somente são possíveis graças ao fato de que “há linguagem!”. Trata-se, então, de uma tarefa propriamente filosófica, capaz de mostrar que o *factum loquendi* não conta com qualquer origem cronologicamente localizável. Também é necessário, em certa medida, descentralizar o sujeito transcendental e o indivíduo psicossomático, dado que o que se evidencia na origem é uma função produzida sobre o vazio ontológico pelos dispositivos e as máquinas, fenômeno que se lê erroneamente como a autoria de pessoas ou grupos históricos. Por fim, é preciso lembrar sempre que não há um fora ou um dentro na linguagem, mas uma *intensidade comum* da qual o filósofo-arqueólogo participa, sem, contudo, dela se apropriar.

Abre-se, portanto, a mais autêntica dimensão do contemporâneo que, segundo Agamben, é aquele ente que, não se adequando perfeitamente às “luzes” de seu tempo, percebe a escuridão epocal.¹⁰⁵ De fato, o filósofo-arqueólogo contemporâneo se interessa pela escuridão do seu tempo para interpretá-la, tendo em vista que tais sombras possuem algo que ainda não foi visto. Daí surge a sua peculiar inquietude investigativa, que o leva a discernir certa luz em meio às trevas. Tal postura requer coragem porque capta algo transformador que, efetivamente presente, reside na descontinuidade entre o “já passou do tempo” e o “ainda muito cedo”. A arqueologia se faz então em meio à força extemporânea que não está esgotada no passado cronológico nem se identifica com a atualidade, antes se movendo continuamente na e pela suspensão do *continuum* histórico. Desse modo, o filósofo-arqueólogo se inclina a encontrar o não vivido no vivido, exorcizado de substancialidades e fatalidades, e pode, assim, propor novos usos de si, das coisas e do mundo.

¹⁰⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone**, p. 134-135

¹⁰⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Che cos'è il contemporaneo?**, p. 15-17.

Ademais, a regressão arqueológica, em aliança com a genealogia, não visa restaurar um início originário ou descobrir um inconsciente, mas deslocar toda fundamentação para expor o vazio velado pela máquina antropológica e seus dispositivos, que dissimulam a cesura sob a forma ficcional da continuidade histórica. Inspirado pelo § 6 de *Ser e tempo* e pela obra de Franz Overbeck, Agamben propõe uma regressão destrutiva da tradição capaz de trazer à tona os pontos de insurgência, de maneira a não se limitar a uma interpretação literal ou verdadeira, trabalhando antes para uma neutralização da transmissão *consagrada*.¹⁰⁶ Da mesma forma, o cuidado arqueológico com as fontes não pode se limitar a questões meramente cronológicas, filológicas ou documentais, uma vez que seu objetivo é tensionar os paradigmas, as técnicas e os sujeitos discursivos mobilizados na canonização, abrindo a possibilidade de visualizar o limiar em que, de um lado, sujeito e objeto e, de outro, historiador e história coincidem e, nesse sentido, caem juntos, sendo desativados.

De acordo com Agamben, a arqueologia dissolve a leitura estrutural que uma tradição edificou de maneira enrijecida com base nas fontes. Assim, o novo acesso proposto não visa uma leitura literal mais correta ou alternativa, e sim a abertura da transmissão histórica das fontes, coetânea ao descobrimento do ponto de insurgência. Outra ressalva é que esse corpo a corpo com as fontes não equivale, necessariamente, ao manuseio da primeira versão cronológica de um documento *lato sensu*, ainda que, ocasionalmente, possam coincidir. Por último, deve-se atentar para o fato de que o regresso arqueológico às fontes não pode se reduzir à mera coleta empírica integrante da investigação, tendo em vista que seu intuito maior é tensionar os paradigmas, as técnicas e os sujeitos cognoscentes empregados até então na narrativa canonizada, a fim de visualizar o limiar em que sujeito e objeto coincidem.

Tal procedimento se liga à célebre ideia agambeniana de *profanação*, ou seja, a restituição ao uso comum das coisas e seres que antes foram sacralizados e separados. Em *Elogio da profanação*, Agamben retoma o Direito Romano para explicar o *sacrare* como ato de retirada de algo do uso comum para destiná-lo aos deuses, instaurando assim uma esfera de indisponibilidade. Nesse contexto, a profanação consiste em restituir ao uso comum, não se tratando, todavia, de um simples retorno, mas de um gesto transformador.¹⁰⁷ É exatamente a

¹⁰⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*: sul metodo, p. 95-99.

¹⁰⁷ AGAMBEN, Giorgio. Elogio della profanazione. In: AGAMBEN, Giorgio. *Profanazioni*. Roma: Nottetempo, 2005, p. 83-106.

mesma lógica da regressão arqueológica, que não busca reintegrar algo a um pretense estado natural ou puro, mas tornar inoperosos os discursos separadores instaurados pela máquina antropológica. Com efeito, a arqueologia filosófica não restaura nada, e sim profana, visibilizando o que foi capturado ao se debruçar e implodir dispositivos de (des)subjetivação, possibilitando o uso *an-árquico* dos viventes.

Ao se deter sobre certo conjunto paradigmático antes velado pelas operações da máquina antropológica e nele encontrar pontos de insurgência, abre-se a potência de uma salvação profana da história, com o que se desnaturaliza a finalidade canônica dadas às coisas e aos viventes, tornando possível o surgimento de outros usos de si e do mundo. Dessa maneira, a salvação profana de Agamben não é um remédio contra a decadência histórica, tampouco corresponde à busca de uma origem perdida, o que equivaleria a retroalimentar a metafísica platônico-aristotélica-técnica de que somos herdeiros. Ao contrário, a salvação profana — literalmente: a salvação que foi profanada, ou seja, entregue ao livre uso dos viventes — consiste no abandono da atribuição de identidades fixas e na negação de qualquer determinação última e causal dos fenômenos empíricos, de modo a abrir o novo no avesso do nada *an-árquico*, que não é desespero niilista, indiferença relativista ou subjetivismo pós-moderno, mas um plano sempre imanente e impessoal de criação, jogo e movimento.

Poucas figuras trabalhadas pelo filósofo italiano conseguiram encarnar, ao longo de sua obra, a função de salvação profana, mas, a título de ilustração, podemos citar o personagem Bartleby, do conto *Bartleby, o escrivão*, de Herman Melville. De acordo com Agamben,¹⁰⁸ e acompanhando a análise de Honesko,¹⁰⁹ o “*I would prefer not to*” (prefiro não) do protagonista é uma expressão destituída de qualquer sentido discursivo. A ideia principal é que essa ausência linguística se dirija, pretensiosamente, a uma questão ontológica: o princípio da razão suficiente. Em outras palavras, o incômodo dos interlocutores de Bartleby — que não sabiam o que fazer quando lhe solicitavam algo, e ele lhes respondia com essa frase, aliada à pura inatividade corporal — deve-se à neutralização da causa necessária. Em decorrência dessa ação messiânica pela linguagem, ou tática de inoperabilidade pelo corpo, nota-se que Bartleby reside

¹⁰⁸ AGAMBEN, Giorgio. Bartleby o della contingenza. In: DELEUZE, Gilles; AGAMBEN, Giorgio. **Bartleby: la formula della creazione**. 2. ed. Macerata: Quodlibet, 1998a, p. 43–85.

¹⁰⁹ HONESKO, Vinicius Nicastro. Digressão I — Bartleby: um novo messias. In: HONESKO, Vinicius Nicastro. **O paradigma do tempo: Walter Benjamin e messianismo em Giorgio Agamben**. Florianópolis: Ed. do Autor, 2009, p. 43–46.

na pura potência enquanto simples existência. Ou melhor, revela-se, na imagem histórica de poucas palavras e gestos, um ser ambíguo, contingente, *an-árquico*. A partir disso, não se pode homogeneizar a ideia de que todos vivem conforme uma razão essencial, segundo a qual cada possível exige tornar-se real. Pelo contrário, Bartleby ensina e pratica que o existente — ou o ato — deseja tornar-se possibilidade, pura abertura, e inoperar os comandos ético-políticos sem negar o que foi dado historicamente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Giorgio Agamben propõe uma nova maneira de pensar o método nas Ciências Humanas e na Filosofia, uma que exige abandonar a busca por substâncias, essências ou eventos fundacionais que obscurecem os limiões da história. Ao fazê-lo, torna-se possível descartar narrativas lineares e progressivas que, embora já sejam objeto de crítica nesses campos, continuam a operar como verdadeiros arquitecônicos na constituição de suas próprias estruturas epistêmicas. Para esse fim, o filósofo italiano destaca diversas figuras arqueológicas anônimas e dispersas que conectam forças histórico-linguísticas heterogêneas no interior de campos tensivos, abrindo a investigação a uma intensidade que, ainda que possa ser interpelada pelos documentos da genealogia, não se esgota neles. Antes, ela requer um jogo entre a perspicácia situada e o gesto fugidio das assinaturas característico da arqueologia filosófica. Como já deve estar claro, esse gesto não visa restaurar ou substituir fundamentos, mas desativar a máquina antropológica e seus dispositivos ao expor suas inteligibilidades e, com isso, possibilitar novos usos de si e do mundo. Nesse sentido, o método agambeniano aproxima-se da ideia benjaminiana-messiânica de salvação profana.

Com efeito, qualquer comparação rigorosa entre a arqueologia filosófica de Agamben e o messianismo de Benjamin deve começar por sua ruptura compartilhada com a teleologia historicista e com a temporalidade progressiva. Ambos os pensadores desmantelam a ideia de história como desenvolvimento linear, racionalização cumulativa ou reconciliação dialética. Igualmente, situam a possibilidade de transformação não no futuro, mas numa relação carregada entre passado e presente. Contudo, a afinidade estrutural entre eles encobre um deslocamento decisivo. Onde Benjamin articula uma teoria da interrupção messiânica orientada para a

redenção (*Erlösung*),¹¹⁰ Agamben, inspirado por Heidegger,¹¹¹ traduz o legado messiânico para um registro ontológico e operacional centrado na inoperosidade, na profanação e na desativação do dispositivo. A divergência não é de intensidade, e sim de orientação: enquanto Benjamin redime, Agamben neutraliza. Para o primeiro, o messiânico não designa um evento inserido na sucessão cronológica, mas o estilhaçamento do tempo homogêneo e vazio. A *Jetztzeit* interrompe o *continuum* da história e redime possibilidades suprimidas ou não realizadas, sedimentadas no passado. Assim, a redenção é inseparável da memória, pois é ela que resgata as gerações derrotadas do esquecimento e interrompe a narrativa dos vencedores. A imagem dialética condensa temporalidades heterogêneas num lampejo em que o que foi e o presente formam uma constelação. Nesse gesto, detecta-se um eco secularizado da lógica judaica do *tikkun*, no qual o fragmento não é descartado, mas recolhido.¹¹² Mesmo despojado de dogma teológico, o messianismo de Benjamin preserva a estrutura do reparo: uma intervenção que não restaura uma unidade originária em termos metafísicos, mas permanece orientada para a justiça daquilo que a história esmagou.

Agamben herda essa estrutura anti-teleológica e interruptiva, mas desloca o seu eixo. Sua regressão arqueológica não busca reconstruir uma origem, redescobrir um inconsciente latente ou redimir um conteúdo esquecido. Pelo contrário, ele suspende a continuidade aparente das formações históricas a fim de expor a inteligibilidade que as torna operativas. Os paradigmas e assinaturas de Agamben, como as imagens dialéticas de Benjamin,¹¹³ condensam forças heterogêneas e curto-circuitam a temporalidade linear. Entretanto, o objetivo não é a redenção do passado enquanto tal, mas inoperabilidade dos dispositivos que governam o presente. Nesse sentido, a arqueologia não desperta uma reivindicação suprimida de justiça, mas desativa os mecanismos que produzem necessidade, identidade e captura. Esse deslocamento torna-se mais claro quando contrastado com a lógica da restituição. No horizonte

¹¹⁰ BENJAMIN, Walter. Über den Begriff der Geschichte. In: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Hrsg. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bd. 1.1. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1991e, p. 691-704.

¹¹¹ HEIDEGGER, Martin. **Aristoteles, Metaphysik Θ 1–3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft**. Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944, Band 33. 2., durchgesehene Auflage. Edited by Heinrich Hüni. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990.

¹¹² MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SCHIMMELPFENNIG, Yochanan. **Kabbalah Antision**. São Paulo: sobinfluencia, 2025.

¹¹³ BENJAMIN, Walter. Das Passagen-Werk. In: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Hrsg. Rolf Tiedemann. Bd. 5.1. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1991a, [N 1a, 3].

luriano do *tikkun*, a redenção implica a reunião de centelhas dispersas e a reparação de uma totalidade fraturada. O messianismo secularizado de Benjamin ainda ressoa com esse esquema reparador, mesmo que recuse o fechamento metafísico. Agamben, ao contrário, rejeita qualquer pressuposição de uma unidade perdida à espera de restauração. Sua ontologia é *an-árquica*, logo não há um fundamento originário do qual os entes tenham caído, ou nenhuma origem intacta à qual se pudesse retornar. A profanação, portanto, não repara uma ruptura, mas expõe a ruptura como constitutiva. A profanação restitui ao uso o que foi separado, mas essa restituição não é nem restauração nem reconciliação. Trata-se, antes, de uma neutralização da própria função separadora. Em poucas palavras, a salvação não é a cura da história, mas a desativação de suas divisões operativas.

Se o gesto messiânico de Benjamin interrompe o *continuum* para redimir o passado oprimido, o gesto de Agamben suspende o *continuum* para tornar a máquina inoperante. A preocupação de Benjamin permanece inseparável da catástrofe histórica e da justiça devida aos derrotados. Já a análise de Agamben centra-se na máquina antropológica e na proliferação de dispositivos que capturam a vida em regimes biopolíticos e técnicos. Ainda assim, ambos recusam a teleologia e situam a transformação numa temporalidade não progressiva, em que passado e presente entram numa zona de indeterminação. A divergência crucial reside em suas respectivas compreensões de salvação. Benjamin preserva uma tensão redentora, ou seja, o passado demanda cumprimento, e o presente carrega a responsabilidade por suas reivindicações não realizadas. Agamben radicaliza o messiânico ao desligá-lo por completo da lógica do cumprimento. A salvação profana — salvação entregue ao uso comum — abandona a atribuição de identidades fixas e a busca por causas últimas. Ela não reconcilia contradições nem restaura integridade, apenas expõe o vazio sob os dispositivos que reivindicam necessidade. Em Agamben, o novo não surge da recomposição de fragmentos, mas da suspensão das estruturas que lhes impõem destino. A salvação, assim, torna-se nem transcendência nem restauração, mas a abertura de um campo *an-árquico* no qual a vida, liberada da captura, pode experimentar formas que já não são governadas pelos imperativos de origem, continuidade ou causa final.

Por fim, embora possa parecer arbitrária aos olhos do *establishment* acadêmico, a metodologia “mínima”, *a posteriori*, messiânica e potencialmente inesgotável de Agamben convoca uma forma corajosa de pensamento, capaz de errar por territórios instáveis, arriscando perda e fracasso. Ela implica, assim, uma travessia pela região inexplorada do conhecimento,

que se revela como um limiar de (in)cognoscibilidade refratário à linearidade e à teleologia, acessível apenas — nunca representável nem apropriável — por meio de gestos ao mesmo tempo rigorosos, inventivos e alegremente *an-árquicos*. Em suma, o filósofo-arqueólogo agambeniano habita os escombros de uma história em ruínas, mas, em vez de ver nela apenas os detritos da catástrofe, como Benjamin sustenta em sua conhecida Tese VIII,¹¹⁴ ele pode também — precisamente porque é potente — entrever o vazio divino que desafia toda separação ontotemporal. É com essa postura intensamente filosófica e perigosamente política que se pode libertar messianicamente o uso *an-árquico* de si e do mundo.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Altissima povertà**: regole monastiche e forma di vita. Vicenza: Neri Pozza, 2011.

AGAMBEN, Giorgio. Archeologia dell'opera d'arte. *In*: AGAMBEN, Giorgio. **Creazione e anarchia**. L'opera nell'età della religione capitalistica. Vicenza: Neri Pozza, 2017. p. 9-28.

AGAMBEN, Giorgio. Archeologia di un'archeologia. *In*: MELANDRI, Enzo. **La linea e il circolo**: studio logico-filosofico sull'analogia. Macerata: Quodlibet, 2004. p. IX–XXXV.

AGAMBEN, Giorgio. Archeologia filosofica. *In*: AGAMBEN, Giorgio. **Signatura rerum**: sul metodo. Torino: Bollati Boringhieri, 2008a. p. 82-111.

AGAMBEN, Giorgio. Bartleby o della contingenza. *In*: DELEUZE, Gilles; AGAMBEN, Giorgio. **Bartleby**: la formula della creazione. 2. ed. Macerata: Quodlibet, 1998a. p. 43–85.

AGAMBEN, Giorgio. **Che cos'è il contemporaneo?** Roma: Nottetempo, 2008b.

AGAMBEN, Giorgio. **Che cos'è un dispositivo?** Roma: Nottetempo, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. Che cos'è un paradigma. *In*: AGAMBEN, Giorgio. **Signatura rerum**: sul metodo. Torino: Bollati Boringhieri, 2008c. p. 11-34.

AGAMBEN, Giorgio. Credo nel legame tra filosofia e politica. Entrevista concedida a Antonio Gnoli. *Diritti Globali*, 16 maio 2016. Disponível em: <https://www.dirittiglobali.it/2016/05/84776/>. Acesso em: 22 maio 2025.

¹¹⁴ BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**, p. 691-704.

AGAMBEN, Giorgio. Elogio della profanação. *In*: AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Roma: Nottetempo, 2005. p. 83-106.

AGAMBEN, Giorgio. **Il linguaggio e la morte**: un seminario sul luogo della negatività. Torino: Einaudi, 1982.

AGAMBEN, Giorgio. **Il sacramento del linguaggio**: archeologia del giuramento. Bari: Laterza, 2008d.

AGAMBEN, Giorgio. **Il tempo che resta**: un commento alla Lettera ai Romani. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.

AGAMBEN, Giorgio. Infância e storia: saggio sulla distruzione dell'esperienza. *In*: AGAMBEN, Giorgio. **Infância e storia**: distruzione dell'esperienza e origine della storia. Torino: Einaudi, 2001. p. 3-66.

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

AGAMBEN, Giorgio. L'archeologia. **L'archeologia**. 14 mai. 2019c. Vídeo (1h 38min 36s) publicado pelo canal AccademiaIISF. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Qkvlp4hUpL4&t=233s>>. Acesso em: 18 mai. 2025.

AGAMBEN, Giorgio. **L'uso dei corpi**. Vicenza: Neri Pozza, 2014a.

AGAMBEN, Giorgio. *Oikonomia*. Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo. *In*: AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**. Edizione integrale: 1995-2015. Macerata: Quodlibet, 2018a. p. 375-646.

AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei*: archeologia dell'ufficio. *In*: AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**. Edizione integrale: 1995-2015. Macerata: Quodlibet, 2018b. p. 251-310.

AGAMBEN, Giorgio. *Quaderni II (1981-1984)*. Macerata: Quodlibet, 2025.

AGAMBEN, Giorgio. **Quel che resta di Auschwitz**: l'archivio e il testimone. Bologna: Bollati Boringhieri, 1998b.

AGAMBEN, Giorgio. Teoria delle segnature. *In*: AGAMBEN, Giorgio. **Signatura rerum**: sul metodo. Torino: Bollati Boringhieri, 2008e. p. 35-81.

AGAMBEN, Giorgio. Vortici. *In*: AGAMBEN, Giorgio. **In fuoco e il racconto**. Roma: Nottetempo, 2014b. p. 61-66.

ALVES, Marco Antônio Sousa. **Uma genealogia do autor**: a emergência e o funcionamento da autoria moderna. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2021.

BENJAMIN, Walter. Das Passagen-Werk. *In*: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Hrsg. Rolf Tiedemann. Bd. 5.1. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1991a.

BENJAMIN, Walter. Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows. *In*: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Hrsg. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bd. 2.1. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1991b. p. 438-465

BENJAMIN, Walter. Erfahrung und Armut. *In*: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Hrsg. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bd. 2.1. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1991c. p. 213-219.

BENJAMIN, Walter. Theologisch-politisches Fragment. *In*: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Hrsg. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bd. 2.1. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1991d. p. 203-204.

BENJAMIN, Walter. Über den Begriff der Geschichte. *In*: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Hrsg. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bd. 1.1. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1991e. p. 691-704.

BENJAMIN, Walter. Zum Bilde Prousts. *In*: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Hrsg. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bd. 2.1. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1991f. p. 310-324

BENJAMIN, Walter. Zum Planetarium. *In*: BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Hrsg. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bd. 4.1. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 1991g. p. 146-148.

BUTLER, Judith. What is critique? An essay on Foucault's virtue. **Transversal Texts**, 2001. Disponível em: <<https://transversal.at/transversal/0806/butler/en>>. Acesso em: 18 mai. 2025.

CASTANÒ, Ermano; SALZANI, Carlo. **Introduzione a Giorgio Agamben**. Genova: Il Melangolo, 2024.

DELEUZE, Gilles. Le concept de généalogie. *In*: DELEUZE, Gilles. **Nietzsche et la philosophie**. Paris: Presses Universitaires de France, 1983. p. 1-3.

DELEUZE, Gilles. Portrait de Foucault. *In*: DELEUZE, Gilles. **Pourparlers**. 1972-1990. Paris: Les Éditions de Minuit, 1990. p. 139-161.

DELEUZE, Gilles. Un entretien, qu'est-ce que c'est, a quoi ça sert ?. *In*: DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Dialogues**. Paris: Flammarion, 1996. p. 5-26.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Qu'est-ce que la philosophie?** Paris: Les Éditions de Minuit, 2005.

ESPOSITO, Roberto. La differenza italiana. *In*: ESPOSITO, Roberto. **Pensiero vivente: origine e attualità della filosofia italiana**. Torino: Einaudi, 2010. p. 3-33.

FOUCAULT, Michel. **Il faut defendre la société**: Cours au Collège de France (1975-1976). Paris: Seuil/Gallimard, 1997.

FOUCAULT, Michel. **L'archéologie du savoir**. Paris: Gallimard, 1969.

FOUCAULT, Michel. **L'ordre du discours**: leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970. Paris: Gallimard, 1971.

FOUCAULT, Michel. La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui". *In*: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits: 1954-1988**. Tome I. Paris: Gallimard, 1994a. p. 580-585.

FOUCAULT, Michel. Le jeu de Michel Foucault. *In*: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits: 1954-1988**. Tome III (1976-1979). Paris: Gallimard, 1994b. p. 298-329.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, la généalogie, l'histoire. *In*: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits: 1954-1988**. Tome II (1970-1975). Paris: Gallimard, 1994c. p. 136-156.

FOUCAULT, Michel. On the genealogy of ethics: an overview of work in progress. *In*: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics**. Chicago: The University of Chicago, 1983. p. 229-252.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que les Lumières ?. *In*: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits: 1954-1988**. Tome IV (1980-1988). Paris: Gallimard, 1994d. p. 679-688.

FOUCAULT, Michel. Réponse au cercle d'épistémologie (à propos de l'archéologie des sciences). *In*: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits: 1954-1988**. Tome I (1954-1969). Paris: Gallimard, 1994e. p. 696-732.

FREITAS, Lorena Martoni de. Agamben e Foucault: explorando os limites dessa aproximação a partir do tema do 'destituinte'. **Kriterion: Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 64, n. 155, ago. 2023. DOI 10.1590/0100-512X2023n15504lmf. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/kr/a/Pc48Jnb5fksbTmWvjQVqZFG/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 23 mai. 2025.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1994.

GOMES, Ana Suelen Tossige; MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Macchinazione e dispositivo. Un dialogo tra Heidegger, Foucault e Agamben. **Filosofia politica**, Bolonha, v. 3, p. 531-552, 2024. DOI 10.1416/114883. Disponível em: <https://www.rivisteweb.it/doi/10.1416/114883>. Acesso em: 21 maio 2025.

GOVRIN, Ido. **Philosophical archaeology: with and beyond Agamben on philosophy, history, and art.** Albany: State University of New York, 2023.

HEIDEGGER, Martin. **Aristoteles, Metaphysik Θ 1–3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft.** Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944, Band 33. 2., durchgesehene Auflage. Edited by Heinrich Hüni. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990.

HONESKO, Vinícius Nicastro. Digressão I — Bartleby: um novo messias. *In*: HONESKO, Vinícius Nicastro. **O paradigma do tempo: Walter Benjamin e messianismo em Giorgio Agamben.** Florianópolis: Ed. do Autor, 2009. p. 43–46.

HOWARD, Stephen. Archaeology and/or genealogy: Agamben's transformation of foucauldian method. **Journal of Italian Philosophy**, Newcastle upon Tyne, v. 1, p. 27-45, 2018. Disponível em: <<https://research.ncl.ac.uk/italianphilosophy/previous%20issues/current%20issue/>>. Acesso em: 7 mai. 2025.

MACHADO, Roberto. **Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault.** Rio de Janeiro: Graal, 1981.

MARTON, Scarlett. Foucault leitor de Nietzsche. *In*: RIBEIRO, Renato Janine (org.). **Recordar Foucault: os textos do colóquio Foucault.** São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 36-46.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. A sabedoria por meio da experiência: resenha de *Introduzione a Giorgio Agamben* de Carlo Salzani e Ermanno Castanò. **(Des)troços: revista de pensamento radical**, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e57893, 2025. DOI [10.53981/destrococ.v6i1.57893](https://doi.org/10.53981/destrococ.v6i1.57893). Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadestrococ/article/view/57893>. Acesso em: 15 dez. 2025.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; ALMEIDA NETO, Antônio Lopes de. A Voz e o Nada: a ontolinguística an-árquica de Giorgio Agamben. **Veritas**, Porto Alegre, v. 70, n. 1, p. e47833, 2025. DOI [10.15448/1984-6746.2025.1.47833](https://doi.org/10.15448/1984-6746.2025.1.47833). Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/article/view/47833>. Acesso em: 27 jan. 2026.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SCHIMMELPFENNIG, Yochanan. **Kabbalah Antision.** São Paulo: sobinfluencia, 2025.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. Agamben contra Agamben: por uma revisão da vida nua. **Sofia**, Vitória, v. 11, n. 2, p. 1-16, set. 2022. DOI [10.47456/sofia.v11i2.38862](https://doi.org/10.47456/sofia.v11i2.38862). Disponível em: <<https://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/38862/25685>>. Acesso em: 07 fev. 2025.

NIETZSCHE, Friedrich. **Die fröhliche Wissenschaft.** Leipzig: Fritzsche, 1887.

NIETZSCHE, Friedrich. **Die Geburt der Tragödie.** Oder: Griechenthum und Pessimismus. Leipzig: C. G. Naumann Verlag, 1907.

NIETZSCHE, Friedrich. Götzen-Dämmerung. *In*: NIETZSCHE, Friedrich. **Nietzsche's Werke**. Erste Abtheilung, Band VIII. Leipzig: C. G. Naumann, 1899.

NIETZSCHE, Friedrich. **Zur Genealogie der Moral**: eine Streitschrift. Berlin: Contumax GmbH & Co. KG, 2013.

PRÓSPERI, Germán Osvaldo. La máquina elíptica de Giorgio Agamben. **Profanações**, Canoinhas, v. 2, n. 2, p. 62-83, jul./dez. 2015. DOI 10.24302/prof.v2i2.945. Disponível em: <<https://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/view/945>>. Acesso em: 25 mai. 2025.

RUVITUSO, Mercedes. Figura y recapitulación: sobre el paradigma agambeniano de la imagen. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, Curitiba, n. 14, p. 61-74, jun. 2018. DOI 10.24858/313. Disponível em: <https://dialogosmediterramicos.com.br/RevistaDM/article/view/313/321>. Acesso em: 28 jul. 2025.

SCHÜRMAN, Reiner. On constituting oneself as an anarchist subject. **Praxis International**, Oxford, v. 6, n. 3, p. 294-310, out. 1986.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Philosophical investigations / Philosophische Untersuchungen**. Trad. G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1997.