

## ENTRE M. FOUCAULT E G. AGAMBEN: SOBRE GENEALOGIA E MÉTODO

[BETWEEN FOUCAULT AND G. AGAMBEN: ON GENEALOGY AND METHOD]

Alex G. Pin \*  
Gabriele Cornelli \*\*

**RESUMO:** Após apresentar brevemente elementos da arqueologia e genealogia foucaultiana, o artigo explica o aproveitamento que Agamben faz das análises de Foucault. A ideia central é mostrar que, ao contrário de Foucault, Agamben não se pergunta pela razão de ser das situações e coisas, mas modo ou forma que se dão. O método agambenano é arqueológico e paradigmático num sentido muito próximo ao de Foucault, mas não completamente coincidente com ele. Trata-se, diante das dicotomias que estruturam nossa cultura, de ir além das exceções que as têm produzido, porém não para encontrar um estado cronologicamente originário, mas, ao contrário, para poder compreender a situação na qual nos encontramos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Agamben, Foucault, método.

**ABSTRACT:** After briefly introduce elements of archeology and Foucault's genealogy, the article explains the use to Agamben is the Foucault's analysis. The central idea is to show that, unlike Foucault, Agamben does not question the rationale of situations and things, but way or form that occur. The agambenano method is archaeological and paradigmatic in the very near to the Foucault sense, but not completely coincide with it. It is, on the dichotomies that structure our culture, to go beyond the exceptions that have produced, but not to find a chronologically original condition, but rather, in order to understand the situation in which we find ourselves.

**KEYWORDS:** Agamben, Foucault method.

### I. FONTES INSPIRADORAS

Inspirado pela genealogia nietzschiana, pela epistemologia francesa de G. Canguilhem (1904-1995) e G. Bachelard (1884-1962), Foucault propôs a construção de uma ontologia do presente e desenvolveu metodologia que sem ser um conjunto de regras universais e imutáveis, revelou-se profícua ao explicar as condições de possibilidade da produção de diferentes tipos de conhecimentos e experiências e

\* Programa de Pós-graduação em Metafísica da Universidade de Brasília – UnB. Bolsista CAPES. Orientador: Gabrieli Cornelli. Possui graduação em Teologia (2014) e em Filosofia (2008) pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. [m@ilto: alexgpin@live.com](mailto:m@ilto:alexgpin@live.com) \*\* Coordenador do Programa de Mestrado em Metafísica e Orientador do Mestrado e Doutorado em Bioética da UnB. Pós-doutorado em Filosofia Antiga pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), pela Università degli Studi di Napoli, Federico II (Itália) e pela Universidade de Oxford (Reino Unido). [m@ilto: cornelli@umb.br](mailto:m@ilto:cornelli@umb.br)

suas relações de poder em dispositivos políticos (arqueologia e genealogia).

Como é sabido, o método de Foucault tem sido modificado. Não só há distância explícita entre a arqueologia dos primeiros textos e a genealogia apresentada em *Surveillance et Punir* (1975), mas ambos adquirem diferentes nuances em trabalhos posteriores. Segundo Roberto Machado, pode-se dizer que trata-se de método que se deixa instruir por suas fontes, e que mostra a aparência reflexiva e provisória da análise. R. Machado explica que em *Histoire de la Folie à l'Âge Classique* (1972), a arqueologia tem por objetivo explicar o discurso científico e sua pretensão de cientificidade de maneira específica; em *Naissance de la clinique, Une archeologie du regard medical* (1963) investiga o específico *a priori* da medicina, isto é, as condições de possibilidade da experiência médica; em *Des Mots et des Choses, une archéologie des sciences humaines* (1966), o objeto de estudo é a *episteme*: o conhecimento tem positividade e só podem tomar a si mesmo por referência, aqui arqueologia torna-se busca de ordem interna constitutiva do conhecimento (Machado, 1999: 15-30).

Assim, a *arqueologia* é concebida por Foucault como história das condições históricas de possibilidade de conhecimento: é método de análise, não formal e tampouco interpretação, do *a priori* histórico que fez com que em determinado momento só alguns pontos e declarações fossem possíveis e outros não. A *genealogia*, por sua vez, refere-se ao trabalho de análise das formas de governança e explica a existência e transformação dos saberes situando-os como peças dentro de relações de poder e incluindo-os em dispositivo político. Em *L'usage des plaisirs* (1984), encontramos indicação definitiva do seu trabalho, onde são reunidas a *arqueologia* e a *genealogia*: o trabalho histórico consiste em problematizar o objeto, em perguntar-se como esse foi pensado em dada época, tarefa da *arqueologia*, e analisar as diversas práticas sociais, científicas, éticas, punitivas, medicas, entre outras, que tiveram como consequência de se ter pensado aquele *objeto* como foi pensado, tarefa da *genealogia*.

Foucault diz que sua pesquisa “é um exercício filosófico: sua articulação foi a de saber em que medida o trabalho de pensar sua própria história pode liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, e permitir-lhe pensar diferentemente” (Foucault, 1984: 14).

A tarefa diagnóstico não é, pois, exclusivamente negativa, é esforço por pensar e fazer de outra maneira, que permita, eventualmente, o ‘vir a ser’ distinto do que é. Diante dos modos de subjetivação através dos dispositivos, existirá sempre, para o pensamento, a liberdade de tomar uma perspectiva crítica a respeito de sua própria constituição, que no acaso permita a transformação de si por si mesmo.

Desse modo, a atitude crítica promulgada por Foucault é operação teórico-política cuja função é ampliar as possibilidades da liberdade em modalidades concretas de nossa existência. Nesse sentido, “a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se concede o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e ao poder sobre seus discursos acerca da verdade; a crítica seria a arte da insubmissão voluntária, a indocilidade refletida” (Foucault, 1990: 85).

A partir dos anos noventa, esse fantasma se infiltra na reflexão política de Giorgio Agamben. O fantasma da indocilidade refletida foucaultiana. Com efeito, Agamben recupera, como contemporâneo seu algum faz, aquela arte da insubmissão voluntária e faz uso magistral da obra de Foucault que, ainda que heterodoxo, condizente com o que o próprio filósofo francês alertava: “meus textos são como caixas de ferramentas que permitem “curto-circuitar”, desqualificar, romper sistemas de poder” (Droit, 2006: 57). A obra de Foucault é condição de possibilidade teórica e metodológica do pensamento político-filosófico de Agamben.

## II. UM OLHAR SOBRE O MÉTODO, UM USO POSSÍVEL DA CAIXA DE FERRAMENTAS

Agamben disse ser leitor tardio de Foucault, nesse sentido, é fundamental ter em conta a influência preambular de outros pensadores, como M. Heidegger (1889-1976) e W. Benjamin. A primeira menção de Foucault, na obra agambeniana, se encontra no prefácio da tradução francesa de *Infanzia e storia, Distruzione dell'esperienza e origine della storia* (1978), que se repete em *Homo Sacer I* (1995), no qual, Agamben desenvolve as implicações do pensamento foucaultiano em relação à técnica biopolítica como forma de funcionamento do poder nas sociedades modernas. E, a partir desse livro, as referências se tornam cada vez mais frequentes e centrais nas argumentações agambenianas. Assim, por exemplo, *Quel che resta di Auschwitz* (1998) retoma as implicações ontológicas do método proposto em *L'Archéologie du savoir* (1969), que faz dos enunciados funções da existência, para a construção de uma teoria do sujeito como testemunha; em *L'aperto. L'uomo e l'animale* (2002), a presença do pensamento foucaultiano permite considerar a “maquina antropológica” como dispositivo irônico, que remete à busca heideggeriana da origem; em *Profanazione* (2005), recorre ao problema foucaultiano do autor, continua a ideia do sujeito como resultado do corpo a corpo com os dispositivos, e voltará a essa temática na conferência, *Che cos'è un dispositivo* (2006); em *La potenza del pensiero* (2005), a imanência absoluta volta sobre o conceito de vida de Foucault e Deleuze cifrando a tarefa da filosofia que vem em um trabalho sobre este legado. Finalmente, como veremos a seguir, em *Il Regno e la Gloria* (2007), faz continuação aos estudos foucaultianos sobre o governo e sua origem.

Além do seguimento de problemáticas centrais na obra foucaultiana, é possível assinalar outro rastro de Foucault em Agamben: a influência metodológica, que implica também certa concepção ontológica e paradigmática compartilhada. Com efeito, podemos dizer que pelo menos em *La comunità que viene* (1990), a filosofia de Agamben se propõem ao mesmo que em *L'Ordine du discours* (1971), no qual Foucault havia sugerido como a tarefa da filosofia: fazer uma ontologia do presente e perguntar-se pelo campo atual das experiências possíveis na linha aberta por I. Kant (1724-1804) e seguida por G. Hegel (1770-1831), K. Marx (1818-1883), F. Nietzsche (1844-1900) e a escola de Frankfurt. Para levar a termo esta tarefa na sério *Homo Sacer*, Agamben emprega o método arqueológico genealógico, próprio do filósofo francês, ainda que com modificações.

Agamben explica que seu método é arqueológico e paradigmático num sentido muito próximo ao de Foucault, mas não completamente coincidente com ele. Trata-se, diante das dicotomias que estruturam nossa cultura, de ir além das exceções que as têm produzido, porém não para encontrar um estado cronologicamente originário, mas, ao contrário, para poder compreender a situação na qual nos encontramos. A arqueologia é, nesse sentido, a única via de acesso ao presente. Porém, superar a lógica binária, significa, sobretudo, ser capaz de transformar cada vez as dicotomias em bipolaridades, as oposições substanciais num campo de forças percorrido por tensões polares que estão presentes em cada um dos pontos sem que exista alguma possibilidade de traçar linhas claras de demarcação. Lógica do campo contra lógica da substância. Significa, entre outras coisas, que entre A e A se dá um terceiro elemento que não pode ser um novo elemento homogêneo e similar aos anteriores: ele não é outra coisa que a neutralização e a transformação dos dois primeiros. Significa trabalhar por paradigmas, neutralizando a falsa dicotomia entre universal e particular. Um paradigma (o termo em grego quer dizer simplesmente “exemplo”) é um fenômeno particular que, enquanto tal, vale por todos os casos do mesmo gênero e adquire assim a capacidade de construir um conjunto problemático mais vasto. Nesse sentido, o panóptico em Foucault e o duplo corpo do rei

em E. Kantorowicz são paradigmas que abrem um novo horizonte para a investigação histórica, subtraindo-a aos contextos metonímicos cronológicos (França, o século XVIII). No mesmo sentido, Agamben, em sua pesquisa, lança mão constantemente dos paradigmas: o *homo sacer* não é somente uma figura obscura do direito romano arcaico, senão também a cifra para compreender a biopolítica contemporânea. O mesmo pode ser dito do *muçulmano* em Auschwitz e do *estado de exceção* (Agamben, 2005:12).

A publicação *Signatura Rerum, Sul método* (2008), juntamente com a introdução ao livro de Enzo Melandri (1926-1993), *La Linea e Il Circolo, Studio logico-filosofico sull'analogia* (2004), permite-nos reconstruir a influência de Foucault no procedimento filosófico de Agamben e apreciar sua combinação com outras perspectivas metodológicas.

Agamben defende que a arqueologia é a única forma de investigação do presente. Com claras ressonâncias benjaminianas, mostra-nos que nela se entrecruza investigação histórica e interrogação teórica do presente que formam uma constelação entre os momentos do passado e atuais. Seguindo indicação de *Des Mots et Des Choses* (1966), sobre a qual chama atenção E. Melandri, Agamben desvela que a arqueologia é fundamentalmente o trabalho sobre a *assinatura*, operador que desloca sem transformar ou mudar o sentido, um conceito que se move para outro distinto. Como os transcendentais, as *assinaturas* não são conceitos ou categorias, são algo que está presente em toda categoria sem agregar predicação real. O que elas operam é o deslocamento na função estratégica dos conceitos em seu transpassar de uma esfera a outra. “Em primeiro lugar a *assinatura* já não está apenas aquilo que, ligando vários campos, mostra a força oculta das coisas; mais é o operador decisiva de todo o conhecimento, que se torna mundo inteligível, isto é, em si, mudo sem razão[...]” (Agamben, 2008: 43).

Um exemplo frequentemente mencionado por Agamben é evidenciado com o problema de secularização, no qual há mudança de certos termos ou sinais do campo teológico para a política. Agamben explica que, em meados dos anos sessenta teve lugar, na Alemanha, animada discussão envolvendo personalidades como Hans Blumenberg (1920-1996), Karl Löwith (1897-1973) e Carl Schmitt (1888-1985). A discussão estava viciada pelo fato de que nenhum dos participantes parecia se dar conta do fato de que secularização não era um conceito, no qual estivesse em questão identidade estrutural entre conceitualidade teológica e conceitualidade política (tese de Schmitt) ou descontinuidade entre a teologia cristã e modernidade (contra Löwith, a tese Blumenberg), senão, um operador estratégico, que marcou os conceitos políticos e remete-os à sua origem teológica. A secularização atua, pois, no sistema de conceitos da modernidade como *assinatura*, que a remete à teologia. Do mesmo modo, de acordo com o direito canônico, o sacerdote secular deve usar um signo da ordem a qual pertenceu, assim, o conceito secularizado expõe como *assinatura* sua anterior filiação à esfera teológica. A secularização é, por consequência, *assinatura* que, em signo ou em conceito, marca e excede para remetê-lo à interpretação particular ou a determinado âmbito, sem deixá-lo, para constituir novo conceito ou novo significado (Agamben, 2008: 77-78).

Na caracterização da *assinatura* a herança da *episteme* renascentista está presente, para o qual não há distinção entre semiótica e hermenêutica, entre o que é *signo* e o que *significa*: há algo nos signos que remete àquilo que significam.

Na introdução à obra de Melandri, Agamben reconstrói a ideia de método arqueológico proposto por Melandri com base em Foucault e P. Ricoeur (1913-2005), mas também na filosofia crítica kantiana e na história crítica de Nietzsche, que poderíamos considerar como indicação sobre o próprio procedimento filosófico

agambenano (Agamben, 2004b: 18-24).

*La Linea e Il Circolo* é elaborado em correlação à *Archeologie du savoir* (1969): nesse se funda a arqueologia nos enunciados, não no sentido dito em discurso, mas em seu puro ter-lugar, e se provê com ele certo paradigma ontológico; nesse a tentativa é encontrar a lógica da arqueologia, a lógica da analogia.

A arqueologia seria assim ciência híbrida transcendental e fenomenológica ao estilo de Kant, cujo procedimento consiste em dar a explicação de um fenômeno imanente a sua descrição sem recorrer a código de ordem superior (recorrência que Foucault já recusara), que propõe regressão no sentido freudiano (conforme Ricoeur), porém não do consciente ao inconsciente, senão além desta distinção, fazendo bifurcação entre ambos. Assim como a *história crítica* de Nietzsche, a arqueologia recorre em sentido inverso a real *genealogia* dos eventos que se ocupa. Nem transcendental, tampouco teleológica, a arqueologia é indeterminação de ἀρχή e τέλος e seu objeto é a *assinatura* que, tal como a define Melandri, “é uma espécie de signo no signo; é como o índice que [...] remete à interpretação dada. A *assinatura* adere e confere ao signo um código com o qual decifrá-lo por meio de uma fratura” (Melandri, 1970: 147).

No livro sobre o método, Agamben volta sobre estas questões, revisa o conceito de paradigma, traça uma história da *assinatura* a partir da *episteme* de Paracelso, e compõem sua ideia de *arqueologia filosófica*. Agamben afirma que seu método de investigação é, sobretudo, arqueológico e genealógico, paradigmático, ou seja, é procedimento que busca sair da lógica binária que produz a dicotomia que estrutura a cultura acidental, apresentadas sempre como oposições substanciais, para transformá-las em bipolaridades, isto é, campo de forças permeado por tensões polares, as quais perdem sua identidade substancial.

Esta lógica do exemplo, esse fenômeno particular que, enquanto tal, vale para todos os casos do mesmo gênero, que aparece em muitos lugares da obra de Agamben, juntamente com o conceito de *campo* proveniente da física, pode suspender a lógica substancial e mostrar sua pertença às categorias antinômicas, o que Agamben chama de *máquina bipolar*, zona de *indecidibilidade* da qual provém seu sentido. Desta forma, assim como a *panóptico* foucaultiano é um paradigma, cifra para compreender o presente, também o são as figuras agambenanas da *singularità qualunque*, o *homo sacer*, o *mulçumano* e o *estado de exceção* (Agamben, 2005: 11-12) Estas figuras, não obstante, sua relativa historicidade positiva, se apresentam como paradigmas, exemplos que tornam inteligíveis o contexto histórico em que se apresentam. Por isso, não são redutíveis ao caráter historiográfico, como, por exemplo, foi feito por alguns críticos com o *muçulmano*, mas são, todos entidades de uma ontologia paradigmática e não original.

De evidente filiação foucaultiana, como declara Agamben, o seu próprio conceito de *paradigma* é devedor também da *epistemologia do exemplo* de Aristóteles e sua radicalização elaborada por Melandri; da concepção kantiana do juízo estético e certa interpretação da relação entre o mundo eidético e mundo sensível do pensamento platônico. Com todas estas fontes, Agamben consegue construir um método arqueológico-paradigmático que funciona com lógica da analogia para tornar legível o presente através do passado. Mas, por sua vez, este método corresponde a uma “ontologia exemplar, de entes singulares que, como o sol no poema de Wallace Stevens, são em seu parecer” (Agamben, 2008: 32-34).

Agamben reivindica uma *lógica opaca* na tradição por meio das lógicas dedutivas e indutivas: a lógica da analogia, que não estuda a relação do geral com o particular nem o contrário, mas a relação do próprio particular consigo mesmo. A

analogia opera transformando oposições dicotômicas rígidas, graduais e contraditórias da velha lógica binária em oposições bipolares, tensionais, vetoriais e contrárias, sem exibir um princípio superior lógico, mas mostrando apenas o seu sentido absurdo (ausência de sentido).

É a partir destas considerações sobre o método que talvez possamos analisar a apropriação feita por Agamben dos textos da tradição ocidental cristã e considerar o projeto agambeniano de repensar as categorias da política e seu aparente pessimismo diante dela. Não se trata, Agamben o diz, de “sair das dicotomias estruturantes da cultura ocidental para recuperar um estado original cronológico, mas ao contrário, para compreender a situação em que nos encontramos (Agamben, 2005:12).

### III.A GENEALOGIA DO GOVERNO NO OCIDENTE: O REINO E A GLÓRIA

A tetralogia *Homo Sacer* tem como objetivo pensar com especial cautela arqueológica certos aspectos que permanecem esquecidos no desenvolvimento da ordem política global das sociedades ocidentais contemporâneas. Ainda com os matizes e as transformações de perspectivas que esta obra em progresso foi evidenciando desde seu começo, em termos gerais se trata de trabalho genealógico sobre o funcionamento do poder no Ocidente em seus distintos aspectos – metafísico, político, jurídico, histórico, econômico. Em sintonia com a linha de pensamento que concebe a tarefa filosófica como exercício de diagnóstico do presente, podemos dizer que Agamben busca fazer *uso instrumental da história*, no qual, segundo reza a genial fórmula foucaultiana, “a análise tática e estratégica permite mostrar as engrenagens pelas quais se produz o impossível que se tornou necessário” (Droit, 2006: 102).

Assim como *Homo Sacer I, Il Potere Sovrano e la nuda vita* (1995) constitui investigação em torno ao ponto oculto no que confluem os dois grandes modelos do poder: jurídico-institucional e o biopolítico. O segundo tomo do projeto *Homo Sacer* desenvolve arqueologia da biopolítica composta por duas investigações correlatas: em primeiro lugar, a arqueologia do direito exposta em *Homo Sacer II, Stato di Eccezione* (2003), que encontra no estado de exceção o dispositivo que articula os dois aspectos antinômicos do sistema jurídico ocidental: a *potestas* e a *auctoritas*; em segundo lugar, a genealogia da economia e da glória compreendida em *Homo Sacer II, 2, Il Regno e la Gloria, Per una genealogia teológica dell'economia e del governo* (2007), que expõe, sob a forma de articulação entre reino e governo, o funcionamento do que Agamben chama de *máquina governamental*, restituindo-a em seu caráter teológico inicial e mostrando sua eficácia ainda intacta nas democracias consensuais contemporâneas. Esta perspectiva teológica permite, por sua vez, fazer ver a relação entre o poder como governo e gestão eficaz, a *δηρονομία*, e o poder como realeza cerimonial e litúrgica, a *δόξα*, evidenciando a estrutura bipolar da máquina de governar: o centro vazio, impensado, inoperante do poder, revestido da suntuosidade da glória, em cujo esplendor, reino e governo, teologia e política, parecem coincidir em sua divisão incessante.

Nos capítulos que seguirão, tentaremos desvelar a apropriação que Agamben faz dos textos cristãos patrísticos, isto é, os primeiros textos teológicos do cristianismo, sobremaneira, a apoderação dos textos apócrifos de Dionísio, o areopagita. Contudo, antes importa rastrear as pegadas da *história da governamentalidade* foucaultiana que Agamben diz estar seguindo neste livro (Agamben, 2011a: 9-11). Por isso, nesse momento, deixaremos a argumentação acerca da *arqueologia da glória* para ocupar-nos das análises das referências explícitas a Foucault, referências que, no que diz respeito

ao problema do governo, curiosamente, se limitam ao curso de 1977-1978, *Sécurité, territoire, population*, e deixam de lado o curso de 1978-1979, *Naissance de la biopolitique*, em que Foucault abordou o estudo do *marco de racionalidade política* dentro do qual se manifestaram e adquiriram sua grandeza os problemas da biopolítica, isto é, do liberalismo (Foucault, 2008: 307-310).

Do ponto de visto do método, e em consonância com o assinalado previamente, poderíamos dizer que em *Il Regno e la Glória* se empreende trabalho filosófico que abandona a pergunta pela essência do poder e deixa de lado os *mitologemas* abstratos que *assinaram* a filosofia política – como a lei, a vontade geral e a vontade popular –, para questionar como se construíram, quais são as relações e as operações do poder. Assim a *ordem*, operador fundamental no dispositivo econômico, a *secularização* que explica a relação sagrado e profano, e inclusive a *glória*, o critério de politicidade de nossa cultura, são *assinaturas*, recordemos: operadores que desenvolvem, sem transformar nem mudar seu sentido, conceito que se desloca de um âmbito para outro, alterando sua função estratégica. Desta maneira, a ontologia dos atos de governo e a arqueologia da glória se apresentam também como uma reflexão acerca do que podem as palavras, dos distintos usos que a linguagem possui, e das diversas relações entre as palavras e as coisas.

Dito isso, vejamos, então, como Agamben se propõe a continuar e aprofundar, e em certos momentos, corrigir a genealogia da governamentalidade moderna inaugurada por Foucault em *Sécurité, territoire, population* (1977-1978). Já no prólogo, Agamben inscreve sua investigação no incurso aberto por Foucault, “esta pesquisa propõe-se a investigar os modos e os motivos pelo quais o poder foi assumindo no ocidente a forma de uma *ὄχινομία*, ou seja, de um governo dos homens. Situa-se, portanto, no rastro das pesquisas de Michel Foucault sobre a genealogia da governamentalidade” (Agamben, 2011a: 9). Porém, como já sucedera em *Homo Sacer I*, com a introdução do paradigma biopolítico no pensamento aristotélico, se estende também aqui os limites cronológicos da investigação foucaultiana até a formulação do dogma trinitário em termos de uma *ὄχινομία* dos primeiros séculos da era cristã.

Uma primeira distinção é que onde a preocupação foucaultiana centra-se para identificar as rupturas ou descontinuidades históricas, Agamben vê apenas uma cifra secreta, oculta, que explica as continuidades históricas. Ou seja, enquanto para Foucault, a modernidade é ruptura e início de ‘algo novo’, para Agamben é continuidade. Por isso a filósofo da política que vem preciso voltar-se para a antiguidade tardia. Porém, implica essa divergência uma compreensão diferente do funcionamento das sociedades modernas? Esta busca agambeniana compartilha a restituição da pergunta ontológica fundamental que necessariamente deve abandonar a história? Ou poderia pensar-se que se trata da inclusão do âmbito do discurso teológico no abordado por Foucault? Nossa hipótese, é que se trata de um mesmo método que recorre fontes diversas construindo ontologias similares.

Trata-se, portanto, de inquietante assimilação entre os diagnósticos, no século XX, de Carl Schmitt e Michel Foucault acerca do lugar da teologia e pastoreio cristão na formação do paradigma do conceito moderno de reino (hoje chamamos Estado) e governo e do racismo, como dispositivos mediante os quais o poder soberano se reenceta no biopoder (Agamben, 2011a: 88-92). No capítulo cinco, *A máquina providencial*, Agamben descreve com maiores detalhes o Curso de 1977-1978 para concluir a primeira seção do livro com uma definição da *ontologia dos atos de governo*.

No supracitado curso, Foucault distingue três modalidades de relações de poder, cada uma das quais é tecnologia política dominante em distintas épocas: o sistema legal, modelo institucional do Estado territorial de soberania; os mecanismos

disciplinares, das sociedades modernas de disciplinas; e os dispositivos de segurança, estado de população contemporâneo e pratica do governo dos homens – como sugere o título das aulas de 1977-1978. O surgimento desses últimos dois põe em evidência o problema político mais importante da modernidade, que não é o do *imperium*, senão o da governamentalidade. Segundo Agamben, Foucault mostra com clareza a origem das técnicas governamentais no pastoreio cristão que, com sua dupla capacidade de articulação individualizante e totalizante, transmuta-se em modelo do governo político e do Estado moderno. Além disso, e é fundamental para a continuação desta genealogia agambenana, Foucault adverte que o pastoreio e o governo dos homens compartilham a ideia de uma *ὄχινομία*, entendida como a gestão ordenada do modelo de família, e conclui que “governo pastoral e política eclesiástica ambos colocados dentro de um paradigma substancialmente econômico” (Agamben, 2011a:126). Seguindo esse diagnóstico, Agamben propõe trazer à luz as implicações teológicas do termo *ὄχινομία*, implicações que Foucault parece ter ignorado, e as quais permitem contextualizar, modificar as coordenadas cronológicas e dar um melhor fundamento a esta hipótese foucaultiana. Ou seja, introduzindo o paradigma *ὄχινομία*, Agamben se propõe a explicar melhor Foucault e ultrapassar-lhe os limites da pesquisa sobre a governamentalidade no ocidente.

Retomando Peterson e Schmitt, o debate sobre a possibilidade de uma teologia política cristã, Agamben adverte que a teologia cristã, além do paradigma da *teologia política* que funda no Deus a base da transcendência do poder soberano, fornece também o paradigma da *teologia econômica*, que, concebido como uma ordem imanente doméstica e não política, tomada em sentido estrito, estabelece as bases de *biopolítica moderna*, até o triunfo atual da economia em todos os aspectos da vida social.

A ampliação agambenana consiste, então, em identificar a origem da noção de governo econômico dos homens e do mundo e o gérmen da divisão entre reino e governo na elaboração do paradigma trinitário. Assim, os primeiros capítulos de *Il Regno e la Gloria*, introduzem-nos a uma exaustiva investigação acerca do lugar estratégico do pensamento econômico na primitiva concepção cristã da natureza mesma do divino – em latim *deidade*, no grego *θεαρχία* – e de sua relação com o criado; concepção que, convertida em um dispositivo econômico providencial através dos séculos, se traslada, e é influenciada, pela esfera profana para pensar a relação do soberano com seus ministros e seus súbitos e é transmitida à política moderna com a função estratégica de conciliar a soberania e a generalidade da lei com a economia pública e o governo eficaz dos singulares (Agamben, 2011a: 132).

Agamben segue a evolução do termo *ὄχινομία* desde os antigos textos apostólicos até sua consolidação como operador estratégico que permite uma provisória conciliação da trindade com a unidade divina. A construção deste paradigma permite, por um lado, resolver o problema da relação entre planos inicialmente opostos: desordem e governo do mundo; ontologia e história; unidade do ser e pluralidade de ações; organização interna da divindade e história da salvação. Por outro lado, este paradigma permitirá pensar de um novo modo o entrecruzamento entre a teologia e a política, apresentando sob a forma de complexa relação entre *reino* – o Deus-rei, máxima dignidade, transcendente e sem ocupação – e o *governo* – a atividade imanente de um demiurgo ocupado com a administração das coisas mundanas. A *τασις* (ordem) será, e isso desde Aristóteles, a categoria chamada a conciliar estes polos, fazendo-os formar um único sistema de aporéticas relações recíprocas: a *τασις* é o modo que a substância separada atua no mundo, é o nome da atividade de governo que pressupõe e a continuamente recompõe a fratura entre a transcendência e a imanência, é o que



mantem junto o dividido.

Aqui aparece a importância da *máquina governamental-providencial bipolar*, cujo funcionamento reproduz a racionalidade governamental moderna. Esta máquina providencial não só articula os planos inconciliáveis, tornando-os mutuamente funcionais, mas também explica os atos de governo em termos de efeitos colaterais, implica uma divisão de poderes, a imanência executa o disposto pela transcendência, põe em evidência o caráter vicarial, insubstancial, econômico do poder e, finalmente, supõe a liberdade dos governados, é poder democrático.

Como o discípulo que descobriu o próprio caminho, Agamben critica Foucault naquilo em que muitos interpretes do filósofo francês também o criticam, isto é, o uso pouco definido das fontes, o recorte impreciso e arbitrário dos arquivos. Na aula de 1 de março de 1978, Foucault assinala que foi Gregório de Nazianzo quem deu às técnicas de pastoreio o nome de *οικονομία ψύχων*, isto é, economia das almas, em clara sintonia com a perspectiva aristotélica do manejo da casa, o *management* doméstico. Ou seja, essa noção grega de economia que encontrávamos em Aristóteles' e que designava, naquele momento, a gestão particular da Família, dos bens da família, das riquezas da família, a gestão, a direção dos escravos, da mulher, dos filhos, eventualmente a gestão, o *management* da clientela, essa noção de economia adquire com o pastorado uma dimensão e um campo de referências totalmente diferentes (Foucault, 2008: 254). Porém, objeta Agamben, Foucault não tem em conta a conotação teológica do uso deste termo por parte de Gregório, para quem o *λογός της οικονομίας* tem a função específica de evitar que através da trindade seja introduzida em deus uma fratura política (Agamben, 2011a: 126). É deus mesmo, sob a elaboração do paradigma trinitário, a origem da noção de governo econômico dos homens e do mundo. Os procedimentos e técnicas do pastoreio são um reflexo da consideração teológica da relação entre Deus e o mundo. Este é o cerne da conclusão da pesquisa agambeniana, uma *θεαρχία* absolutamente transcendente e para além de qualquer causa cumpre, na verdade, o papel de princípio de ordem e governo imanente do mundo e dos homens (Agamben, 2011a: 173). Explicar como o filósofo da política que vem chegou a essa conclusão é desafio das páginas que seguem.

Na aula de 8 de março de 1978, ao analisar o tratado tomista *De Regno*, Foucault assinala a continuidade entre soberania e governo, na medida e *οικονομία*, m que não há especificidade entre ambas funções. Ali, Sto. Tomás compara o governo do monarca com o governo de Deus, com a natureza do vivente e, finalmente, com o pastor e o pai de família. Foucault vê nisso um contínuo teológico cosmológico que se interrompe no século XVI, com o surgimento de novos paradigmas – a astronomia de Copérnico e Kepler, a física de Galileu, a história natural de John Ray e a gramática de Port Royal –, que veem em deus um reino através de leis gerais e não um governo ao modo pastoral (Foucault, 2008: 305-331).

Conforme o que já temos dito, resulta evidente que Agamben rechaça essa leitura na medida em que toda sua investigação concerne em mostrar que a cisão entre *Reino e Governo* está presente já no problema da *οικονομία* trinitária que divide em Deus o ser e sua práxis. Além disso, apresenta objeção metodológica à opção foucaultiana de sua fonte, ter-se limitado a análise de um tratado político em sentido estrito, impediu-o de encontrar nos tratados teológicos sobre o governo do mundo e sobre a providência o germen da cisão política entre Reino e governo. A ciência das *assinaturas* que revelam os conceitos de um âmbito a outro deveria havê-lo advertido.

Justamente no tratado *De gubernatione mundi* de Tomás de Aquino, no qual Agamben encontra elementos de uma teoria do governo diferente do reino, e, inclusive, assinala que o termo *gubernatio* é, a partir do certo momento, sinônimo de providência,

de ação providencial. Disse Agamben, “o nascimento do paradigma governamental torna-se compreensível apenas se se o situa sobre o transfundo econômico teológico da providência da qual é solidário” (Agamben, 2011a: 127-128). Não refletir sobre a noção de providência, impossibilitou Foucault entender que aquilo que lhe parecia novo paradigma (Copérnico, Kepler, Galileu, Ray, Port Royal) era apenas a radicalização de uma distinção entre providência geral e providência especial. Assim, a passagem do poder pastoral à governamentalidade não se explica com o surgimento das contracondutas de resistência, coisa que nem Foucault afirmara de modo taxativo, mas como secularização da minuciosa fenomenologia de causas primeiras e segundas, da vontade geral e particular. Onde Foucault analisa rapidamente práticas e maneiras de atuar orientadas por objetivos e reguladas por uma reflexão, Agamben se detém na análise do discurso teológico, nas justificativas teológicas daquelas práticas.

Finalmente, Agamben volta-se sobre a leitura de Rousseau que Foucault propõe na aula de 1 de fevereiro de 1978, para elucidar sua aproximação com a caracterização da máquina bipolar de governo: a relação funcional entre soberania e arte de governar longe de substituir o paradigma soberano, mostra sua analogia estrutural com a doutrina teológica da providência geral e a providência especial, tal como a fórmula Malebranche (Apud: Agamben, 2011a: 294-300). Nessa aula, Foucault definiu o projeto político rousseauiano como a dedução de uma forma jurídica e de uma teoria da soberania a partir da supremacia das artes de governo, o que implicava certa continuidade. De sorte que as coisas não devem de forma nenhuma ser compreendidas como a “substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade de disciplina, e mais tarde por uma sociedade, digamos, de governo. Temos de fato um triângulo: soberania, disciplina, gestão governamental, gestão cujo alvo principal é a população e cujos mecanismos essenciais são os dispositivos de segurança” (Foucault, 2008: 142-143).

Agamben sustenta que é nesse ponto, ao assinalar a relação funcional da teoria da soberania com a do governo, que Foucault se acerca da intuição do funcionamento bipolar da máquina governamental. Porém, é à luz de suas próprias investigações que se encontra seu fundamento no modelo teológico que Rousseau herdou integralmente de Malebranche a distinção e articulação entre soberania e governo como partes de um único e indivisível poder supremo é a visão política moderna do paradigma econômico providencial, no qual providência geral e providência especial se dividem e articulam em única vontade divina. Este paradigma, que assegurava a unidade de ser e ação divinas, tem aqui a “função estratégica de conciliar a soberania e a generalidade da lei com a economia pública e o governo eficaz dos singulares”. Deste modo, a tradição democrática moderna deixou impensado o governo, já que no mesmo gesto em que Rousseau o concebe como o problema político essencial, minimiza o problema de sua natureza e o reduz a mera atividade de execução da autoridade soberana (Agamben, 2011a: 302-303).

#### IV. O QUE RESTA

A leitura de *Il Regno e la Gloria* de Agamben pode induzir-nos a pensar, como sugere seu amigo e crítico Toni Negri, que estamos frente a um radicalismo teórico, crítico das formas de resistência que produzem obras concretas por estar estas destinadas a tornarem-se instrumentos do poder (Negri, 2007: 12). É possível. Não obstante, a exasperante demora de Agamben nas análises da teologia cristã nascente parece ter alguns efeitos na iluminação do presente e assinala a centralidade do discurso

filosófico-teológico na consolidação dos dispositivos do poder. Além disso, reconstruem o perfeito funcionamento de uma máquina, que enquanto tal, artificial, histórica e humana (demasiado humana) pode sempre deter-se – ainda que Agamben não nos diga como. A análise do quarto tomo de *Homo Sacer*, no qual se aborda os conceitos de *uso e forma de vida*, quiçá nos permitam compreender o modo em que Agamben propõe continuar a herança foucaultiana e deleuziana em torno a um “pensamento da *vida* que já não consista na fricção constante entre e senão em *uma potência* que incessantemente excede suas formas e suas realizações” (Agamben, 2015: 349).

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. (2004b) *Archeologia di un'archeologia*, In: MELANDRI, E. *La Linea e Il Circolo, Studio logico-filosofico sull'analogia*. Roma: Ed. Quodlibet.
- AGAMBEN, G. (2005) “Entrevista”. In AGAMBEN, G. *Estado de Excepción*. Trad. Flavia Costa e Ivana Costa. Buenos Aires: Ed. A. Hidalgo.
- AGAMBEN, G. (2006) *A linguagem e a morte. Um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo horizonte: Ed. UFMG.
- AGAMBEN, G. (2007) *Profanações*. Trad. Selvino J. Assmann São Paulo: Boitempo.
- AGAMBEN, G. (2008) *Signarura Rerum*, Sul método. Torino: Ed. Bollati Boringhieri.
- AGAMBEN, G. (2010) *La Chiesa e il Regno*. Roma: Ed. Nottetempo.
- AGAMBEN, G. (2011a) *Homo Sacer II, 2, O Reino e a Glória, Uma Genealogia Teológica da economia e do Governo*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Ed. Boitempo.
- AGAMBEN, G. (2011b) *Homo Sacer II, 3, O Sacramento da Linguagem*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Ed. UFMG.
- AGAMBEN, G. (2013) *A Comunidade que Vem*. Trad. Claudio Oliveira. Belo Horizonte: Ed. Autêntica.
- AGAMBEN, G. (2014a) *Homo Sacer I, O poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo horizonte: Ed. UFMG.
- AGAMBEN, G. (2014b) *Nudez*. Trad. Davi Pessoa. São Paulo: Ed. Autêntica.
- AGAMBEN, G. (2015) *A Potência do Pensamento*. Trad. Antonio Guerreiro. Belo Horizonte: Ed. Autêntica.
- AGAMBEN, G. (2016) *O Tempo que resta, Um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. São Paulo: Ed. Autêntica.
- DROIT, R. (2006) *Entrevistas con Michel Foucault*. Trad. Rosa Rius y Pere Salvat. Buenos Aires: Paidós.
- FOUCAULT, M. (1984) *História da Sexualidade II, O uso dos prazeres*. Trad. Maria T. C. Albuquerque. Rio de Janeiro: Ed. Graal.
- FOUCAULT, M. (1990) “*Qu'est-ce la critique?*” in: Bulletin de la Société française de philosophie, anne 84, n°2, Avril-Juin.
- MACHADO, Roberto. (1999) *Arqueología y epistemología*. In A.A.V.V., *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa.
- MELANDRI, E., (1970) *Note in imagine all 'episteme' di Foucault*. In *Lingua e stile, Anno V*, N. 1, Bologna.
- MELANDRI, E. (2004) *La Linea e Il Circolo, Studio logico-filosofico sull'analogia*. Roma: Ed. Quodlibet.
- NEGRI, T. (2007) *Quel divino ministero per gli affari dela vita terrena, resencione di Il Regno e la gloria*. In *Il manifesto*, Roma, 9 maggio, 2007.
- PEREIRA, I. (1984) *Dicionário Grego-Português, Português-Grego*. 6ª Edição. Porto: Ed. Apostolado da Imprensa

## NOTAS

- 1 Mestrando pelo Programa de Pós-graduação em Metafísica da Universidade de Brasília – UnB. Bolsista CAPES. Orientador: Gabrieli Cornelli. Pesquisa as obras de Giorgio Agamben. Possui graduação em Teologia (2014) e em Filosofia (2008) pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.
- 2 Pós-doutorado em Filosofia Antiga pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), pela Università degli Studi di Napoli, Federico II (Itália) e pela Universidade de Oxford (Reino Unido), é Coordenador do Programa de Mestrado em Metafísica e Orientador do Mestrado e Doutorado em Bioética da UnB.
- 3 Importa esclarecer que Agamben navega pela história da teologia como poucos eruditos de nosso tempo o fazem. Foucault não poderia ter chegado às conclusões que Agamben chegou por faltar-lhe essa familiaridade com o universo teológico.