

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CAIO CESAR DO NASCIMENTO PAZ

DE FOUCAULT A AGAMBEN:
A LINGUAGEM, A HISTÓRIA E O HOMEM NA ARQUEOLOGIA

Niterói, RJ

2015

CAIO CESAR DO NASCIMENTO PAZ

**DE FOUCAULT A AGAMBEN:
A LINGUAGEM, A HISTÓRIA E O HOMEM NA ARQUEOLOGIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense para a obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. José Maria Arruda de Sousa.

Niterói, RJ

2015

Folha de Aprovação

PAZ, Caio. De Foucault a Agamben: a linguagem, a história e o homem na arqueologia. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Departamento de Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

Data da aprovação: ____/____/____

Banca examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Aos meus pais, pela força e suporte.
À minha irmã, pelo companheirismo.

Agradecimentos

À CAPES, pela bolsa que tornou esta pesquisa viável.

À Luciene, secretária do programa de Pós-graduação em Filosofia da UFF, pela solicitude.

Ao meu orientador, professor José Maria Arruda, pelo incentivo e motivação.

Ao professor Cláudio Oliveira, pela leitura minuciosa, pelas críticas generosas e pelas aulas esclarecedoras e instigantes.

À professora Vera Portocarrero, pelas aulas preciosas.

Ao professor André Yazbek e à professora Carla Francalanci, por terem aceitado participar da banca.

Ao professor Everardo Andrade, meu mestre, que mesmo distante está sempre me ensinando.

Aos meus alunos, que, ao pedirem clareza, fizeram com que eu me preocupasse em deixar o meu texto o mais claro possível.

À Dani Ferreira, à Jana, ao Alberto, ao André e ao Marcus por terem acreditado e tornado o percurso mais leve.

À Renata e a Tamiris, pelo carinho e pela compreensão, mesmo quando tive de sumir.

Ao Douglas, pelo diálogo e pelas perguntas difíceis.

À Mari Imbelloni, pelas aulas de francês e pelos sorrisos.

À Mari Morais, pelas aulas de inglês, pelos abraços e pelas palavras bonitas.

À Dani Magalhães, pela leitura atenta, pelas poesias e pelas pedaladas pelo aterro. E ao Renato, claro, pelas bicicletas.

À Ana, minha maior interlocutora, a quem nunca conseguirei ser totalmente grato por cada linha escrita aqui.

Aos meus pais, pelo silêncio sempre que pedia.

À minha irmã, por tudo.

“Em algum ponto perdido deste universo, cujo clarão se estende a inúmeros sistemas solares, houve, uma vez, um astro sobre o qual animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi instante da maior mentira e da suprema arrogância da história universal”

(Friedrich Nietzsche)

Resumo

PAZ, Caio Cesar do Nascimento. De Agamben a Foucault: a linguagem, a história e o homem na arqueologia. 2015. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Departamento de Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

Tanto Michel Foucault quanto Giorgio Agamben realizam reflexões metodológicas e intitulam as suas respectivas investigações de arqueologia. A interseção entre ambos os pensadores não se reduz meramente a uma sinonímia. Quando Agamben resolve assim intitular suas pesquisas histórico-filosóficas, faz referência ao modo como Foucault fez uma análise histórica dos discursos. No entanto, apesar das similaridades declaradas e implícitas reivindicadas pela arqueologia agambeniana, o filósofo italiano faz uma leitura dos trabalhos de Foucault a partir de suas próprias questões. Com isso, o principal objetivo desta pesquisa é aproximar e afastar as duas arqueologias, a partir do modo como cada um dos filósofos compreende a linguagem, a história e o homem.

Palavras-chave: Arqueologia, filosofia, método, Agamben, Foucault.

Abstract

PAZ, Caio Cesar do Nascimento. De Agamben a Foucault: a linguagem, a história e o homem na arqueologia. 2015. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Departamento de Filosofia, Universidade federal Fluminense, Niterói.

Both Michel Foucault and Giorgio Agamben perform methodological reflections and entitle their respective archaeological investigations. The intersection between these two thinkers is not merely reduced to a synonymy. When Agamben chooses to entitle his historical-philosophical researches as such, he is referring to the way that Foucault made a historical analysis of speeches. However, despite the declared and implicit similarities claimed by Agamben's archeology, the Italian philosopher does a reading of Foucault's work based on his own inquiries. Thus, the main purpose of this research is to both connect and separate these two archaeologies based on how each of these philosophers understand language, history and man.

Keywords: Archeology, philosophy, method, Agamben, Foucault.

Sumário

Introdução	11
Capítulo 1 A linguagem arqueológica	16
1.1. Duas arqueologias.....	18
1.2. O movimento arqueológico.....	21
1.3. Foucault, o discurso e enunciado.....	25
1.4. Os enunciados e as assinaturas.....	30
1.5. O caráter das assinaturas.....	36
1.6. Enunciado e existência.....	40
1.7. O pragmatismo existencial.....	47
1.8. Da arqueologia à ética.....	50
Capítulo 2 História e arqueologia	57
2.1. Arqueologia filosófica.....	58
2.2. O paradigma da história.....	65
2.4. <i>A priori</i> histórico e a <i>arché</i> : temporalidade arqueológica.....	76
2.5. Uma história transcendental.....	86
2.6. O tempo e o agir ético.....	92
Capítulo 3 Da antropologia à arqueologia	97
3.1. O homem e a arqueologia.....	99
3.2. O homem e a negatividade.....	107
3.3. A arqueologia como prática ética e a ética como gesto.....	114
Conclusão	122
Referências Bibliográficas	125

Introdução

“Sentar-se nalgum ponto implica calar muitas vozes prementes, emudecer timbre, espessura, comprimento, sufocar aflições que partem de pontos limitados e parciais do mundo (...)”

(Coisa Demais, Caio Meira)

O trecho do poema acima mostra a parcialidade que está em jogo ao “sentar-se nalgum ponto”. Esse sentar implica que uma abordagem seja sempre determinada, isto é, nunca se encontre realizada de maneira totalizante. Por isso, os pontos parciais e limitados, mencionados no poema, implicam certo silêncio, já não é possível dizer tudo. Ao sentar em algum ponto, imputa-se silêncio às vozes prementes porque calar é uma das condições mais primordiais do discurso. Ele só se realiza na medida em que, ao abordar certos aspectos, “cala” sobre aquilo que está fora da sua delimitação. Ou melhor, um discurso sobre “um ponto” só se realiza porque é possível recortar e delimitar o timbre, a espessura, o comprimento e, assim, de certo modo, emudecê-los. É justamente a partir dessa parcialidade e limitação, que constituem o discurso, que gostaria de situar este trabalho.

Nesse sentido, o “ponto” sobre o qual “sentamos” é o método arqueológico. Ou mais precisamente: os problemas suscitados pelos métodos arqueológicos de Giorgio Agamben e de Michel Foucault. Afirmamos “métodos arqueológicos” no plural não só porque eles são diferentes, mas também porque não é possível reduzi-los a uma mera sinonímia. No entanto, não se trata, de modo algum, de estabelecer um duelo no qual, ao final, é preciso ajuizar sobre aquele que apresentou os melhores argumentos e, por isso, melhor convenceu com seu método histórico-filosófico. Este trabalho recusa ocupar o papel de juiz soberano, recusa escolher um dos lados e determinar apenas um vencedor.

Contrariando o princípio de isonomia, adotamos como condição de valoração uma lição incansavelmente repetida e condenada: “dois pesos, duas medidas”. Isso significa que, do mesmo modo como utilizamos critérios foucaultianos para ler certas noções do filósofo francês, fizemos o mesmo com algumas noções de Agamben. Dessa maneira, procuramos respeitar as distâncias e as diferenças de tratamento que Foucault estabeleceu entre os problemas arqueológicos, abordados em *A arqueologia do saber* e

nos livros precedentes, e os problemas que caracterizam os seus textos não arqueológicos. Com Agamben procedemos de outro modo, uma vez que ele afirma explicitamente que a sua arqueologia implica um projeto de “salvação”. Se, para ele, o arqueólogo só pode criar salvando a sua própria obra, procuramos assumir esse princípio salvacionista ao ler os textos que não estão em *Signatura rerum: sobre o método*. Assim, enquanto na leitura da arqueologia de Foucault restringimos-nos aos textos arqueológicos, em Agamben recorremos a textos publicados em diferentes momentos, “salvando” arqueologicamente esses textos.

A opção de “respeitar” esses princípios internos de cada arqueologia não se deve à tentativa de ser inteiramente fiel a cada uma delas. Em vez disso, partimos de suas singularidades para nos situarmos em um lugar intermediário: nem foucaultiano e nem agambeniano. Nesse lugar de não coincidência, pudemos formular certas questões que, ao mesmo tempo, estão e não estão presentes nos dois livros sobre os quais concentramos a nossa análise: *A arqueologia do saber* e *Signatura rerum: sobre o método*. Afirmamos, por um lado, que nossas questões não estão presentes nesses textos porque elas não são formuladas explicitamente por ambos os filósofos; por outro lado, afirmamos também o oposto porque os questionamentos próprios desta dissertação são suscitados por esses dois pensadores na medida em que estabelecemos o encontro e o diálogo entre ambas as arqueologias.

Nesse diálogo entre os dois métodos, fazemos mais referências a Giorgio Agamben que a Foucault. Isso se deve ao fato de o filósofo italiano citar explicitamente o filósofo francês e evocar a arqueologia foucaultiana para a elaboração de sua própria arqueologia. Então, a partir disso, apontamos as referências a Foucault na arqueologia agambeniana e sublinhamos que as leituras realizadas por Agamben não se preocupam em reconstruir os argumentos dos textos foucaultianos. Ao contrário do que fazemos nesta dissertação, Agamben não “respeita” os deslocamentos que o próprio Foucault se preocupou em estabelecer entre os seus textos. Certamente, a leitura realizada por Agamben deve-se às preocupações que ele tem com o seu próprio método arqueológico, que não coincide inteiramente com o método de Foucault. Por isso, as duas arqueologias não formulam exatamente as mesmas questões e também não respondem do mesmo modo aos problemas que colocamos a ambas. No entanto, se ressaltarmos as diferenças dos textos foucaultianos e da leitura agambeniana destes, não é para “corrigir” o modo como Agamben leu a arqueologia foucaultiana. Em vez disso, queremos estabelecer um

contraponto. Essa outra maneira de ler as arqueologias, que apresentamos nesta dissertação, não coincide nem com a leitura agambeniana de Foucault e tampouco com o próprio método foucaultiano.

Nesse sentido, partindo de um lugar intermediário que não se reduz a nenhuma das duas arqueologias, podemos aproximá-las com questionamentos que surgem especificamente nesse “entre”, em que situamos esta dissertação. Assim, para colocarmos essas questões, realizamos uma aproximação entre esses dois métodos de investigação a partir de três elementos: a linguagem, a história e o homem. Em *A arqueologia do saber*, podemos ver a relação entre esses três elementos na medida em que Foucault define a sua arqueologia como uma análise histórica dos discursos e, desse modo, o homem surge como aquilo que deve ser eliminado da arqueologia. Nessa perspectiva, a arqueologia foucaultiana questiona contundentemente o humanismo e a antropologia, isto é, o centralismo do homem no âmbito do saber. Por isso, segundo Foucault, a arqueologia é o contrário de um saber dominado pelos pressupostos antropológicos. Em *Signatura rerum*, Agamben também indica a importância da linguagem e da história para os seus escritos. O homem, no entanto, diferente da arqueologia de Foucault, não tem um estatuto claramente definido. Ele só se mostra a partir de algumas formulações enigmáticas, que Agamben faz em certos momentos decisivos do texto.

Partindo desses elementos (a linguagem, a história e o homem), produzimos o encontro entre as duas arqueologias, mas não sem estabelecer alguns conflitos entre elas. Se, a princípio, poderíamos aproximar as duas arqueologias porque ambas implicam a linguagem, a história e o homem, essa proximidade não se verifica inteiramente quando percebemos que cada uma dessas noções funciona de maneira diferente em cada procedimento arqueológico. Diante disso, um questionamento primordial se coloca inicialmente: Quais concepções de linguagem, de história e de homem as arqueologias de Agamben e de Foucault apresentam, respectivamente? Desdobrando esse questionamento em três perguntas independentes, abordamos cada uma dessas questões em um dos capítulos.

No primeiro capítulo, mais do que explicitar a concepção de linguagem em cada uma das arqueologias, procuramos mostrar também como elas apresentam linguagens diferentes. Por um lado, analisamos o modo como a linguagem funciona diferentemente nas arqueologias e como Foucault (por meio da noção de enunciado) e Agamben (com a

noção de assinatura) inscreveram os seus métodos em uma dimensão linguística; por outro, mostramos como esse modo de inscrição implica não apenas visões diferentes do que é a linguagem, como também o uso de vocabulário e conceitos absolutamente distintos.

No segundo capítulo, além de evidenciar, nas arqueologias, as diferentes concepções de história, mostramos também como a temporalidade delas é distinta da história narrada pelos historiadores. No entanto, apesar desta diferença, algumas perguntas, próprias da pesquisa historiográfica, também foram colocadas à história arqueológica: De que modo é possível fazer uma fonte, um vestígio do passado, “falar”? Quais são os limites daquilo que essa fonte pode nos dizer? Ou ainda, qual o estatuto desse vestígio do passado, o que assegurou a sua sobrevivência? Às perguntas mencionadas anteriormente, cada arqueologia responde de uma maneira e com uma concepção de história e de tempo diferente, ainda que ambas recusem a busca das origens.

Por fim, no terceiro capítulo, procuramos mostrar o modo como as arqueologias relacionam-se com o homem. Enquanto em Foucault a relação entre o homem e a arqueologia é claramente definida em *A arqueologia do saber*, o mesmo não pode ser afirmado em relação a Agamben. Com isso, se para analisar a linguagem e a história na arqueologia agambeniana, no primeiro e no segundo capítulos, concentramos a maior parte de nossa análise em *Signatura rerum*, no terceiro capítulo precisamos recorrer a outros textos de Agamben. Isso ocorreu porque, apesar de Agamben não desenvolver de maneira detalhada essa questão em nenhum dos ensaios de *Signatura rerum*, afirmamos – por motivos que se esclarecem ao longo do último capítulo – que a noção de homem é decisiva para a arqueologia agambeniana. A partir dos problemas colocados pelo homem, encontramos mais uma proximidade entre as duas arqueologias: o questionamento de certos pressupostos antropológicos. Nesse sentido, ambas as arqueologias apresentam-se como uma saída da dimensão antropológica para outra dimensão, um domínio não antropológico. No entanto, mais uma vez, esse deslocamento não corresponde termo a termo, já que Agamben abandona a dimensão antropológica de um modo bastante distinto do de Foucault.

Assim, a parcialidade e a limitação que mencionávamos no início da introdução correspondem aos aspectos que foram privilegiados por esta dissertação: o nosso recorte. Ela não pretende e não esgota todas as relações possíveis que podem ser

estabelecidas entre as duas arqueologias, mas mostra uma maneira possível de relacioná-las.

Capítulo 1

A linguagem arqueológica

“(…)
Repetindo até não haver linguagem
Até restar só um som
Um som qualquer
Como quem late, como quem berra, como quem mia
- sem interrupção -
Na insuportável insistência para se saber que se existe
Na tentativa de ver-se que não se está só
Na tentativa, no entanto, fracassada
Porque já nasce muda
Porque o limite é limite e só
Porque o esforço é esforço e só
E a dor é só dor
E o murmúrio é só murmúrio
E o som só é som
Porque há o silêncio.”

(Fala Comigo, Danielle Magalhães)

No poema acima, a linguagem aparece como aquilo que pode ser repetido até o limite do seu desvanecimento, até ser convertida em um mero som. Essa situação limite reporta a sua irremediável (e insuportável?) condição: a linguagem existe. Essa relação entre linguagem e existência é, sem dúvida, uma condição primordial, pela qual podemos atestar e assegurar que a linguagem é tão e somente a linguagem e que o discurso se realiza na sua própria instância. No entanto, é importante observar no poema que essa tentativa indefinida de repetir a si mesma até o limite é muda. Afirmar que ela já nasce muda e que o som só é som porque há o silêncio produz implicações sérias na medida em que tanto a mudez quanto o silêncio se encontram ligados por um “há”. O que significa dizer que “só há linguagem porque há silêncio”? Qual o limite da linguagem?

Essas duas questões suscitadas pelo poema se coadunam com o problema central que será aqui abordado: a relação da linguagem do método arqueológico de Giorgio Agamben com a linguagem do método arqueológico de Michel Foucault. Enquanto a primeira pergunta remete diretamente ao problema agambeniano da potência do não e, por isso, do vínculo de dependência entre a linguagem e o silêncio, a entre a sua presença e a sua privação; a segunda remete ao limite no qual, enquanto instância da

linguagem, o discurso faz aparecer a existência dos enunciados, um problema foucaultiano. Assim como no poema, essas duas questões comunicam-se e entrelaçam-se. Esse entrelaçamento, contudo, não se sustenta de modo autossuficiente, ele é tecido por meio da orientação que Agamben apresenta na sua arqueologia. Do mesmo modo, esse texto faz uma exposição da linguagem que Agamben utiliza na explicitação do seu método arqueológico e, ao mesmo tempo, discute o modo como a noção de linguagem aparece na sua arqueologia. Certamente, a arqueologia de Foucault não aparece aqui somente por meio da leitura agambeniana, mas se oferece, sobretudo, como contraponto para especificar a singularidade do método arqueológico de Agamben.

A linguagem tem aqui, então, um duplo papel. Por um lado, é uma noção utilizada para analisar o modo como Agamben enfrenta os problemas colocados pela sua arqueologia, estabelecendo, sempre que necessário, o contraponto da linguagem utilizada pela arqueologia de Foucault. Por outro, é uma categoria analisada por meio das outras categorias que a circundam e a delimitam. Então, a noção de linguagem de que a arqueologia de Agamben se serve para realizar suas análises ganha espessura na medida em que mostra as diversas entradas possíveis dessa noção. E, mais uma vez, a arqueologia de Foucault aparece para mostrar os passos que indicam um caminho singular que, na aurora do século XXI, Agamben continua a trilhar. Nessa singularidade, podemos responder, de maneira preliminar, às perguntas suscitadas pelo poema: dizer que só há linguagem porque há silêncio é um modo de afirmar que a arqueologia só tem lugar porque o vínculo que relaciona a linguagem ao silêncio é a potência. Da mesma maneira, o limite que a linguagem mostra é aquele em que ela surge como potência de não. Nesse sentido, na arqueologia de Agamben, a potência de não aparece na linguagem por meio de diversas figuras que serão examinadas nas páginas a seguir.¹

¹ Edgardo Castro publicou recentemente um texto introdutório sobre os principais problemas que atravessam as investigações de Agamben. Olhando desde o seu primeiro livro até os dias atuais, Castro afirma que a potência (referindo-se à problemática da potência do não) é uma problemática que permeia a obra de Agamben. Cf. CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Tradução de Beatriz Almeida Magalhães. 1ª reimpressão. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2013.

1.1. *Duas arqueologias*

Em 1969 Michel Foucault publicou um livro intitulado *A arqueologia do saber*. Com ele, buscava responder às questões que lhe foram colocadas ao longo de sua trajetória filosófica na década de 1960. Certamente, esse texto é destoante em relação aos demais publicados por ele. Isso se deve ao caráter estritamente metodológico do livro, que foi uma tentativa de esclarecer o método utilizado nas investigações que realizou anteriormente. No entanto, Foucault assumiu textualmente que ao mesmo tempo em que esclarecia o seu método efetivava deslocamentos: “Este trabalho não é uma retomada exata do que se pode ler em *Histoire de la folie, Naissance de la clinique* ou *Les mots et les choses*. Em muitos pontos ele é diferente, permitindo também diversas correções e críticas internas”.² Assim, esse texto se apresenta como uma espécie de *reflexão corretiva*. Nesse sentido, se por um lado o caráter de *reflexão corretiva* é aceito por muitos comentadores, por outro, não existe consenso a respeito do estatuto das reflexões realizadas n’*A arqueologia do saber*. Ou seja, há muita divergência sobre como situar as reflexões realizadas nesse livro. Há aqueles que afirmam que essas correções atestam o fracasso da arqueologia mesmo com a tentativa de salvação, enquanto há aqueles que a pensam como mais um deslocamento que ocorreu no interior da trajetória arqueológica.

Considerando dois comentários respeitados e aceitos sobre esse tema, podemos confrontar a posição que Roberto Machado sustenta em seu livro *Foucault, a ciência e o saber* e a posição sustentada por Hubert Dreyfus e Paul Rabinow em *Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Os três comentadores mencionados acima concordam não apenas que *A arqueologia do saber* seja uma *reflexão corretiva*, mas também que é possível inscrever os textos de Foucault em uma trajetória filosófica. A primeira edição do livro de Roberto Machado, mencionado acima, atesta essa perspectiva compartilhada por ele, já que esse livro foi inicialmente intitulado de *Ciência e Saber: a trajetória arqueológica de Foucault*. Suprimido por Machado, o subtítulo “a trajetória arqueológica de Foucault” evidencia aquilo que ele reafirma na terceira edição do livro, a última:

² FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luis Felipe Baeta Neves. 8ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. p. 20.

O que pretendo é analisar a abordagem arqueológica para dar conta dela como processo; estudar sua formação e as suas transformações no tempo; determinar a sua trajetória, isto é, tanto os deslocamentos em relação à epistemologia quanto as modificações que conduziram à arqueologia do saber.³

Tal como entendida por Machado, a trajetória refere-se ao conjunto das transformações realizadas por Foucault em seus trabalhos ao longo da década de 1960. Essa compreensão de Machado indica que ele parece concordar com a periodização que Dreyfus e Rabinow adotam em seu livro para pensar o percurso filosófico de Michel Foucault. Essa posição de Roberto Machado é bastante explícita na introdução que escreveu para conjunto de textos que organizou sob o título de *Microfísica do poder*. Nessa introdução, fica explícito que Machado identifica três fases ou três momentos no percurso filosófico de Foucault: o período arqueológico, encerrado, segundo ele, com *A arqueologia do saber*; o período genealógico, marcado pelas análises estratégicas do poder; e o período “ético” ou arque-genealógico, em que os estudos de Foucault estão vinculados aos processos de subjetivação por meio das formas de governo de si e dos outros.⁴

Analisando o índice do livro de Dreyfus e Rabinow, é perceptível como os dois autores adotam uma periodização similar à utilizada por Roberto Machado, estabelecendo três momentos ou três inflexões na trajetória filosófica de Michel Foucault. A principal diferença entre os dois comentários diz respeito ao modo como cada um dos livros vai avaliar a maneira como *A arqueologia do saber* se afasta dos livros precedentes que pretendia, a um só tempo, explicar, refletir, criticar e reformular. Diferente de Roberto Machado, Dreyfus e Rabinow afirmam que a arqueologia foi um método fracassado e que o livro *A arqueologia do saber* é a testemunha desse fracasso. Segundo eles, o método arqueológico fracassou porque:

Em primeiro lugar, o poder causal atribuído às regras que regem os sistemas discursivos é ininteligível e torna incompreensível o tipo de influência que as instituições sociais têm – uma influência que tem estado sempre no centro das preocupações de Foucault. Em segundo lugar, na medida em que ele considera a arqueologia como um fim em si mesmo,

³ MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. 3º ed., rev. e ampliada. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. p. 11.

⁴ MACHADO, Roberto. “introdução”. In: *Microfísica do Poder*. FOUCAULT, Michel. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 27ª ed. São Paulo: Graal, 2013. p. 7-34.

ele exclui a possibilidade de apresentar suas análises críticas em relação às suas preocupações sociais.⁵

Na crítica realizada por Dreyfus e Rabinow, fica explícito o que está em jogo: a própria noção de trajetória utilizada pelos comentadores. A leitura de Machado enfatiza que por “método arqueológico” não quer assinalar uma abordagem única nos textos que Foucault escreveu na década de 1960, já que isso, segundo ele, arriscaria lançar a análise da arqueologia na incompreensibilidade. Para Roberto Machado, é possível afirmar: “Os sucessivos deslocamentos da arqueologia não atestam, portanto, uma insuficiência, nem uma falta de rigor: assinalam um caráter provisório assumido e refletido pela análise”.⁶ Essa afirmação da leitura de Roberto Machado opõe-se à assumida pelos comentadores norte-americanos, que afirmam e argumentam em detalhes os motivos pelos quais o método arqueológico de Foucault fracassa.

Essas duas abordagens sobre *A arqueologia do saber* são profundamente diferentes do modo como o filósofo Giorgio Agamben lê a arqueologia de Michel Foucault. Com a publicação de um livro intitulado *Signatura rerum: sobre o método*, Agamben realiza uma leitura de *A arqueologia do saber* que não está preocupada em dar conta do livro. Diferente desses dois comentários, que apresentam o objetivo de explicitar aquilo que a arqueologia pretendeu realizar, o livro de Agamben é uma reflexão metodológica sobre as suas próprias pesquisas, que também ganham o título de arqueologia. A leitura arqueológica de Agamben é, então, uma leitura enviesada. Quando afirmamos que a leitura de Agamben é enviesada, queremos marcar o caráter específico desse tipo de texto em relação aos outros. Com isso, queremos dizer que Agamben está preocupado menos com uma explicação do livro de Foucault e mais com as questões suscitadas pelo seu próprio projeto filosófico. *A arqueologia do Saber* e o método arqueológico de Foucault aparecem em *Signatura rerum* como uma referência analisada por meio de outras referências filosóficas, que Agamben parece não encontrar em Michel Foucault. Isso significa dizer que a leitura agambeniana não tem a pretensão de “obedecer” aos apontamentos feitos na *reflexão corretiva* de Michel Foucault. Isso não diminui a legitimidade do texto do filósofo italiano, mas, ao contrário, faz com que seu texto não seja compreendido como mais um comentário da arqueologia de Foucault.

⁵ DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Portocarrero e Gilda Carneiro Gomes. 2ª ed., rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. p. XXV.

⁶ MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. *Op.cit.* p. 12.

Assim, em vez de perguntar se a leitura agambeniana de Foucault é correta, as perguntas que formulamos são: Que semelhanças e diferenças podem ser vislumbradas entre as duas arqueologias? A que questões cada uma das arqueologias pretende responder? Por que Agamben realiza uma leitura e não outra?

1.2. O movimento arqueológico

Se por um lado é importante sublinhar que a arqueologia de Agamben caminha de maneira independente das investigações de Foucault, por outro, não podemos deixar de evidenciar que, em torno da noção de arqueologia, paira um espectro foucaultiano. Mesmo que a utilização do termo “arqueologia” para se referir a pesquisas histórico-filosóficas não tenha sido introduzida por Michel Foucault, ele foi, sem dúvida, o estudioso mais obstinado a inseri-lo no seio do pensamento. Essa sombra espectral que a noção de arqueologia evoca deve-se à obstinação de Foucault em fazer uma arqueologia do pensamento. Nesse sentido, faz-se necessário observar o que está em jogo nas investigações arqueológicas de Foucault e Agamben.

Certamente, cada um dos pensadores possui uma compreensão singular do que é fazer uma arqueologia. No entanto, ainda assim, podemos perceber que em ambos mostra-se uma preocupação em efetuar uma história filosófica do pensamento. Então, nesse aspecto, a arqueologia implica uma relação complexa entre a história e a filosofia, que se realiza por meio de uma análise da/na linguagem ou, para ser mais fiel ao vocabulário de Foucault, do discurso. Desse modo, podemos falar em um *movimento arqueológico* para aludir à maneira como as análises arqueológicas implicam, filosoficamente, a história e a linguagem. Somente dessa forma Agamben e Foucault ocupam o mesmo espaço arqueológico e, nesse sentido, é de suma importância explicitar esse movimento similar para que se possa entender qual o lugar de cada uma das arqueologias.

De maneira preliminar, podemos marcar algumas similaridades. A primeira delas refere-se ao fato de tanto *A arqueologia do saber* quanto *Signatura rerum* serem livros metodológicos escritos para dar conta de livros escritos anteriormente. Com isso, podemos inferir que Agamben, assim como Foucault, compartilha a ideia de que não existe um método válido para todos os âmbitos e de que um método só pode ser

formulado depois de ter sido praticado, isto é, não se dá a *priori*.⁷ A segunda delas se refere quanto ao modo como os livros *A arqueologia do saber* e *Signatura rerum* são construídos e, nesse aspecto, apresentam um *movimento arqueológico* parecido. Em *Signatura rerum*, Agamben propõe uma investigação metodológica acerca de três problemas: o conceito de paradigma, a teoria das assinaturas e a relação entre a história e a arqueologia. Esses três ensaios, à primeira vista independentes, encontram um nexo relacional na medida em que aquilo que Agamben intitula de arqueologia filosófica faz uso do conceito de paradigma e da teoria das assinaturas. As articulações entre esse livro e *A arqueologia do Saber*, de Michel Foucault, são inúmeras ao longo dos três ensaios. Uma das articulações mais evidentes deve-se à própria estrutura do livro e aos problemas levantados em cada ensaio.

O primeiro texto de Agamben trata de um problema que, a princípio, Michel Foucault não quer tratar diretamente, mas com que se defronta quando se refere às formações discursivas. Ao abordá-las, Foucault trata-as de modo a pensar como essas formações vieram a se constituir a partir de um princípio discursivo, isto é, como elas estabeleceram certas regras na sua constituição histórica. No entanto, segundo essa abordagem, só há uma formação discursiva quando se pode descrever um sistema de dispersões que se estabelece por meio de regras de formação. Assim, as regras estabelecidas remetem à dispersão singular dos enunciados.⁸ Com a ideia de “sistema de dispersão” ou “regras de formação”, Foucault produz uma consequência séria para a sua arqueologia: a desarticulação da operação que se tenta estabelecer a partir da oposição entre o particular e o universal, pretendendo subsumir um ao outro. Sobre esse aspecto, o filósofo francês é bastante explícito, afirmando, de maneira enfática, que aquilo que busca investigar é o discurso em sua própria instância. Assim, as regras descobertas nas formações são elas mesmas discursivas:

Pode-se mesmo qualificá-las de “pré-discursivas”, mas com a condição de que se admita que esse pré-discursivo pertence, ainda, ao discursivo, isto é, que elas não especificam um pensamento, uma consciência ou um conjunto de representações que seriam, mais tarde, e de uma forma jamais inteiramente necessária, transcritas em um discurso, mas que caracterizam certos níveis do discurso, definem regras que ele atualiza enquanto prática singular.⁹

⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum: sobre el método*. Tradução de Flavia Costa e Mercedes Ruvituso. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009. p. 8.

⁸ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. *Op.cit.* p. 47.

⁹ *Ibidem*, p. 91.

O trecho acima explicita que na própria dimensão do discurso podemos vislumbrar as suas condições de existência, mas apenas em “certos níveis do discurso”. Com a expressão “certos níveis do discurso”, Foucault sublinha que a dispersão regulada articula-se com outro nível da descrição arqueológica, o nível enunciativo. Em Foucault, o nível de análise enunciativa aparece articulado com a descrição das formações discursivas. Nesse nível enunciativo, o enunciado localiza as condições de possibilidade e de emergência discursiva.¹⁰ Isso ocorre porque ele é uma função de existência.¹¹ Então, é por isso que as condições de possibilidade vislumbradas nas regras de formação não têm o mesmo estatuto que as condições de possibilidade de um *a priori* formal. As condições de possibilidade descobertas pela arqueologia são as condições históricas que tornaram possíveis a existência de um discurso, ou seja, são o *a priori* histórico da arqueologia.¹²

Na arqueologia agambeniana, podemos dizer que a formação discursiva tem uma estrutura paradigmática. Para Agamben, um paradigma tem uma estrutura similar a do exemplo. Para se tornar elucidativo, um exemplo precisa utilizar um caso singular para demonstrar uma regra geral. Quando funciona como exemplo, o caso singular subtrai-se do seu sentido comum e exhibe apenas o seu pertencimento a uma regra. Então, é somente se retirando do grupo a que pertence que o exemplo torna inteligível esse mesmo grupo. Desse modo, Agamben mostra que o que está em jogo no exemplo não é nem uma dedução e nem uma indução, mas sim um paradigma.¹³ Com ele, não se passa do geral para explicar o particular e nem o contrário, pois o paradigma “(...) implica um movimento que vai da singularidade à singularidade e que, sem sair desta, transforma cada caso singular em *exemplar* de uma regra geral que nunca pode formular-se *a priori*”.¹⁴ Dizer que uma regra confunde-se sempre com uma singularidade e que, por isso, nunca se dá de maneira antecipada é um modo de Agamben realizar um movimento similar ao de Foucault, atribuindo um caráter histórico a um elemento que opera como regra.

¹⁰ *Ibidem.* p. 138.

¹¹ *Ibidem.* p. 105.

¹² *Ibidem.* p. 156.

¹³ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum*: sobre el método. Tradução de Flavia Costa e Mercedes Ruvituso. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009. p. 32.

¹⁴ *Ibidem.* p. 30.

Ao tratar da teoria das assinaturas, Agamben mostra como, a despeito de uma longa história, a assinatura é caracterizada por um “pragmatismo existencial”, isto é, por tornar possíveis os saberes sobre as coisas. E é precisamente nesse ponto que podemos perceber uma articulação entre a teoria das assinaturas e o método paradigmático. No método paradigmático, o exemplo garante o lugar singular e irreduzível a partir do qual as regras podem ser formuladas. Se, para Agamben, as regras nunca se podem dar de maneira *a priori* é porque elas sobrevivem da própria singularidade de onde advêm. Então, o caráter produtivo das assinaturas não permite que elas possam ser compreendidas como regras *a priori*, mas sim como condições singulares de existência. A partir disso, Agamben faz uma leitura da noção de enunciado em Foucault e a relaciona diretamente à sua teoria das assinaturas. Para Agamben, as assinaturas trazem a marca de limiaridade que, segundo ele, tanto Benveniste quanto Foucault atribuíram ao hiato existente entre o semiótico e o semântico. No entanto, quando observa o tratamento foucaultiano relacionado à questão do enunciado, Agamben acha pouco precisa a definição que Foucault dá à função enunciativa, que caracteriza o enunciado. O modo pelo qual o filósofo italiano tenta aclarar esse lugar do enunciado é atribuindo a ele o mesmo lugar que o das assinaturas, que Foucault havia analisado em *As palavras e as Coisas* a propósito da *épistémè* renascentista.¹⁵ Desse modo, Agamben argumenta que tanto os enunciados quanto as assinaturas dão-se no nível da sua existência, isto é, referem-se ao simples fato de existir.¹⁶

Segundo as proposições de Agamben, o enunciado e a assinatura comungam o mesmo princípio, pois tanto um quanto o outro apresentam a garantia de eficácia de uma realização. Detendo-se especificamente sobre os enunciados foucaultianos, essa realização é compreendida como a passagem da ausência de significado para a plenitude de sentido sem a redução ao nível semiótico ou ao nível semântico. Nessa perspectiva, Agamben quer rechaçar a ideia de que os signos possuam um sentido essencial, isto é, que existam signos que não tenham ainda relação com uma função enunciativa por não terem sido assinados. Por isso, Agamben afirma que os enunciados sempre decidem o destino dos signos, argumentando que esses só adquirem sentido porque foram assinados e que essa assinatura predetermina o sentido por meio de práticas discursivas.

¹⁵ *Ibidem*. p. 86-90.

¹⁶ *Ibidem*. p. 90.

Com isso, a arqueologia agambeniana é definida também como uma ciência das assinaturas.¹⁷

Assim, é possível vislumbrarmos tanto em *A arqueologia do saber* quanto em *Signatura rerum* um movimento arqueológico similar, em que tanto a história quanto a linguagem são abordadas de maneira complexa. O que Agamben não tem cuidado de precisar é em que medida a sua concepção própria do método arqueológico se afasta do apresentado por Foucault e, com isso, como ambas as arqueologias implicam concepções diversas acerca da história e da linguagem. O filósofo italiano relega a tarefa de delimitar e perceber aquilo que é propriamente agambeniano ou propriamente foucaultiano ao leitor.¹⁸

1.3. Foucault, o discurso e o enunciado

A arqueologia do saber de Michel Foucault é definida por ele como uma análise histórica do discurso. Essa metodologia histórico-filosófica levanta um problema: qual o lugar da linguagem na análise arqueológica de Foucault? De início, a utilização dos termos “linguagem” e “discurso”, muitas vezes de maneira indistinta, faz questionar se esses dois termos podem ser tidos como sinônimos. Por outro lado, em certos momentos, a própria distinção parece sugerir uma diferença de nível entre os dois termos, como se ambos se cruzassem na mesma medida em que produzissem entre si um abismo. É justamente nesse solo em que os abismos e os encontros se produzem que a arqueologia foucaultiana realiza a sua atuação. Situando-se nesses interstícios e nessas encruzilhadas, as questões permanecem em aberto: o que é a linguagem? O que é o discurso? São ambos o mesmo ou há entre eles uma subordinação? Se há, de que subordinação se trata? A posição de Foucault em relação a essas questões se esclarece de maneira múltipla.

Acerca desse assunto, o próprio Foucault parece constatar uma confusão que se delineia ao logo de suas análises:

em lugar de estreitar, pouco a pouco, a significação tão flutuante da palavra “discurso”, creio ter-lhe multiplicado os sentidos: ora domínio geral de todos os enunciados, ora grupo individualizável de enunciados,

¹⁷ *Ibidem*. p. 89-90.

¹⁸ *Ibidem*. p. 7.

ora prática regulamentada dando conta de certo número de enunciados; e a própria palavra “discurso”, que deveria servir de limite e de invólucro ao termo “enunciado”, não a fiz variar à medida que deslocava minha análise ou ponto de aplicação, à medida que perdia de vista o próprio enunciado?¹⁹

Nesta passagem, o filósofo francês questiona se o termo “discurso” não foi utilizado de maneira polissêmica e pouco rigorosa. Do mesmo modo como faz com a palavra “discurso”, faz também com “linguagem”, isto é, multiplica o seu caráter polissêmico sem sequer estabelecer uma fronteira entre os dois termos. Essa ausência de uma fronteira explícita entre “discurso” e “linguagem” é esclarecedora na medida em que se entende essa multiplicação polissêmica como estratégica. A indistinção estabelecida por Foucault entre essas duas noções e os diversos usos possíveis é estratégica na medida em que ela reflete a própria problemática da arqueologia. Sendo a arqueologia uma descrição positiva de discursos históricos, ela está inscrita, duplamente, na ordem do discurso: por um lado é uma descrição dos discursos, entendendo “discurso” como a dimensão empírica descrita; e, por outro, é o próprio lugar de onde a arqueologia pode discursar, isto é, a sua condição e consistência material. Empregar o mesmo termo para se referir a esses dois níveis é um dos artifícios utilizados por ele para assegurar a autonomia do discurso na investigação arqueológica. Nesse sentido, a linguagem e o discurso são o objeto de análise arqueológica ao mesmo tempo em que possibilitam a própria arqueologia, já que ela própria é um discurso. Reivindicada pela arqueologia de Foucault, a autonomia do discurso é a maneira pela qual, segundo o filósofo francês, ele pôde produzir uma descrição que não estivesse referida ao homem ou a qualquer narrativa antropológica.

A arqueologia de Foucault procurou se diferenciar da maneira como os lógicos, os gramáticos e os analistas da linguagem anglo-americanos realizaram suas pesquisas. Essa necessidade de diferenciação coloca-se, segundo Foucault, como uma maneira de apontar a especificidade do seu método, que esteve preocupado em não operar a partir de categorias que fizeram o pensamento adormecer em um imenso sono antropológico. Na arqueologia foucaultiana, o enunciado apresenta-se como um instrumento estratégico para que a análise não esteja vinculada a essa dimensão antropológica. No primeiro tópico do capítulo intitulado “Enunciado e arquivo”, Foucault argumenta, logo no início que, para admitir o uso das noções que ele está propondo, sobretudo a de

¹⁹ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. *Op.cit.* p. 96.

enunciado, é preciso abandonar aquelas outras noções que tornam o pensamento absolutamente antropológico. Em suas palavras:

Suponho, agora, que o risco tenha sido aceito; que se tenha admitido de bom grado, para articular a grande superfície dos discursos, essas figuras um pouco estranhas, um pouco longínquas, que chamei formações discursivas; que se tenha posto de lado, não de forma definitiva, mas por algum tempo e por uma questão de método, as unidades tradicionais do livro e da obra; que se deixe de tomar como princípio de unidade as leis de construção do discurso (com a organização formal que daí resulta), ou a situação do sujeito falante (com o contexto e o núcleo psicológico que a caracterizam); que não mais se relacione o discurso ao solo inicial de uma experiência nem à instância *a priori* de um conhecimento; mas que nele mesmo o interroguemos sobre as regras de sua formação.²⁰

O trecho acima explicita diversos aspectos que são muito caros ao método de pesquisa de Foucault. Um desses aspectos, apontado por Roberto Machado e que gostaríamos de enfatizar aqui, é o caráter hipotético de suas análises, marcadas na passagem acima pelo termo “suponho”. Como uma grande hipótese, a arqueologia abandona a antropologia para experimentar o pensamento de outro modo, para fazê-lo despertar desse profundo sono no qual dormiu. É diante dessa experimentação histórico-filosófica que podemos situar a noção de enunciado e o abandono da longa lista arrolada acima. Ou seja, para fazer uma arqueologia do saber, para a qual Foucault convida seus leitores, é necessário que as unidades tradicionais do discurso e as categorias que remetem o discurso a uma lei ou a um princípio originário sejam abandonadas.

Esse abandono que Foucault realiza implica um grande deslocamento do modo como as outras disciplinas abordam o discurso. Num desses deslocamentos, o filósofo francês marca que é na própria instância do discurso que ele quer observar as suas regras de formação. Essa observação sublinha que a arqueologia, fazendo do discurso o objeto de sua análise, não busca além dele aquilo que o tornou possível. As condições de existência de um discurso são fruto de um sistema complexo que faz com que enunciados diferentes formem um discurso, isto é, obedeçam ao mesmo sistema de formação. No entanto, Foucault tem o cuidado de precisar que esse sistema de formação não é uma estrutura exterior que condiciona o discurso, mas que se encontra nele próprio. Situado no limite do discurso, esse sistema de formação é “um feixe complexo

²⁰ *Ibidem.* p. 95.

de relações que funcionam como regra”.²¹ Dessa forma, os enunciados que apresentam as mesmas regras de formação relacionam-se de maneira complexa, estabelecendo regularidades em uma prática.

O modo como Foucault se esforça na primeira parte de *A arqueologia do saber* para construir um domínio em que o discurso possa pairar de maneira autônoma, isto é, para além das categorias antropológicas, é bastante explícito. Isso se deve à tentativa de construir um domínio de análise que prescindia de recursos a noções como: sujeito transcendental, sujeito psicológico, estrutura social, experiência etc. Por serem categorias antropológicas, que a arqueologia foucaultiana quer acordar, essas noções apontam para um terreno que se situa “fora do discurso”.²² A arqueologia foucaultiana é incisiva nesse aspecto, marcando que o seu domínio de análise é absolutamente discursivo. E, por isso, o discurso deve ser abordado enquanto tal.²³ Segundo Dreyfus e Rabinow, um dos motivos que levou a arqueologia ao fracasso foi essa “ilusão do discurso autônomo”.²⁴

Discutível ou não, para conferir autonomia discursiva à sua análise do discurso, Foucault utiliza a noção de enunciado para especificar a novidade do seu método e, assim, confere a essa noção um lugar de destaque. É nesse sentido que deve ser lida a necessidade que ele tem de diferenciar a extensão da noção de enunciado da extensão dos outros conceitos, tais como a proposição, a frase e o ato de fala. Em suas palavras:

Quando se quer individualizar os enunciados, não se pode admitir sem reservas nenhum dos modelos tomados de empréstimo à gramática, à lógica ou à “análise”. Nos três casos, percebe-se que os critérios propostos são demasiado numerosos e pesados, que não deixam ao enunciado toda a sua extensão, e que, se, às vezes, o enunciado assume as formas descritas e a elas se ajusta exatamente, acontece também que não lhes obedece.²⁵

A passagem anterior encontra-se vinculada a um trecho de *A arqueologia do Saber* que recebe o título de “Definir o enunciado”. Empreendida por Foucault, a tarefa de definição do enunciado é longamente negativa, ou seja, é realizada por meio da apresentação daquilo que ele não é. Essa operação negativa realizada na definição do enunciado ocorre porque ele se furta à descrição, diferentemente dos conceitos

²¹ *Ibidem.* p. 88.

²² *Ibidem.* p. 90.

²³ *Ibidem.* p. 90-91.

²⁴ DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Op.cit.* p. XXV.

²⁵ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber.* *Op.cit.* p. 101.

utilizados pelas outras disciplinas que estudam o discurso. Esse caráter fugidio dos enunciados está vinculado ao fato de ele desempenhar o papel de elemento residual em todas essas análises que não conseguem descrevê-lo. As disciplinas que apresentam os pressupostos antropológicos não conseguem descrevê-lo e tomá-lo por objeto, mas, ainda assim, ele se faz presente em todas essas disciplinas. No entanto, essa presença se dá de maneira limiar. Nas palavras de Foucault:

para todas as análises que acabamos de evocar, ele nunca passa de suporte ou substância accidental: na análise lógica, é o que “resta” quando se extrai e se define a estrutura de proposição; para a análise gramatical, é a série de elementos linguísticos na qual se pode reconhecer, ou não, a forma de uma frase; para análise dos atos de linguagem, aparece como corpo visível no qual eles se manifestam. Em relação a todas essas abordagens descritivas, desempenha um papel de elemento residual, puro, e simples de fato, de material não pertinente.²⁶

É importante notar o papel que o enunciado desempenha em cada uma das análises. Esse papel de “material não pertinente”, isto é, de elemento estranho e não assimilável aos outros elementos da análise deve-se ao seu caráter funcional. Tal como Foucault o concebe, o enunciado é uma função de existência que permite decidir se há signos ou não. Dito de outro modo, somente porque há enunciados é que se pode determinar na lógica se existe uma proposição ou não; na gramática, se há uma frase ou não; e nas análises anglo-americanas, se há ato de fala ou não. Nesse sentido, enquanto função de existência, o enunciado apresenta uma relação estreita com uma decisão que se decide em um “há”.²⁷ No entanto, Foucault dá um estatuto bastante específico a esse “há”, mostrando que esse limiar de existência material dos enunciados não se reduz a uma materialidade perceptiva nem ao modo de existência de uma língua. Isso significa dizer que a existência dos enunciados não implica, necessariamente, uma sintaxe, isto é, uma construção linguística regular; mas, tampouco, necessita apenas de uma materialidade dada e objetiva. O enunciado existe como uma função articuladora de estruturas e unidades que permite decidir se há signos ou não.²⁸ Portanto, com esse papel, ele marca a diferença de nível entre a arqueologia foucaultiana e as outras análises do discurso, das quais diz se afastar.

²⁶ *Ibidem.* p. 102.

²⁷ *Ibidem.* p. 102.

²⁸ *Ibidem.* p. 105.

1.4. Os enunciados e as assinaturas

Agamben articula essas discussões que Foucault faz sobre o enunciado com a teoria das assinaturas. No entanto, precisamos nos deter na leitura que Agamben faz de Foucault para, assim, compreendermos que deslocamentos ele realizou para formular a sua própria arqueologia. Intitulado “Teoria das assinaturas”, o segundo ensaio de *Signatura rerum* produz uma articulação entre o modo como Foucault aborda os enunciados n’*A arqueologia do saber* com a maneira como ele havia analisado as assinaturas, a propósito da *épistémè* renascentista, em *As palavras e as coisas*.

Analisando os enunciados foucaultianos, Agamben argumenta, inicialmente, que os problemas suscitados por eles são similares aos problemas que o linguista francês Émile Benveniste havia levantado em um dos seus últimos ensaios publicados, a *Semiologia da língua*. Segundo Agamben, os enunciados situam-se no hiato existente entre o semântico e o semiótico e, assim como havia proposto Benveniste na sua *Semiologia da língua*, tornam pensável a passagem de um a outro. Com isso, apesar de Foucault não abordar o enunciado nesses termos, isto é, como significante e significado, Agamben argumenta que é isso que está em jogo quando Foucault afirma que os enunciados não existem: “nem do mesmo modo que a língua (...) nem do mesmo modo que os objetos quaisquer apresentados à percepção”.²⁹ Essa leitura que Agamben realiza da arqueologia foucaultiana serve de ponto de partida para que ele articule os enunciados com a assinatura. Nessa perspectiva, um dos objetivos dessa articulação realizada por Agamben é tornar clara a definição de “função enunciativa” que, segundo ele, Foucault teve dificuldade de explicitar. Nas palavras de Agamben:

Tudo se aclara se se formula a hipótese de que os enunciados ocupam na *Archéologie* o lugar que ocupavam as assinaturas em *Les Mots et les choses*; isto é, se os enunciados se situam no umbral entre a semiologia e a hermenêutica em que se encontram as assinaturas (...) os enunciados, como as assinaturas, não instauram relações semióticas nem criam novos significados, mas assinam e ‘caracterizam’ os signos ao nível de sua existência e, dessa maneira, efetuam e orientam a sua eficácia. Os enunciados são as assinaturas que os signos recebem pelo fato de existirem e serem usados, o caráter indelével que, marcando-os no fato de significar algo, orienta e determina em certo contexto sua interpretação e eficácia.³⁰

²⁹ *Ibidem*. p. 104.

³⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Op.cit.* p.89.

Lançando um olhar estritamente rigoroso, podemos perceber uma diferença de nível na maneira como essas duas noções aparecem em cada um dos textos de Foucault. Em *As palavras e as coisas*, a assinatura aparece como uma noção que desempenha um papel fundamental na *épistémè* renascentista, sendo responsável pela articulação das quatro similitudes (*Convenientia, aemulatio, analogia, simpatias*). Segundo a posição que Foucault sustenta em *As palavras e as coisas*, uma *épistémè* é o solo no qual o pensamento, em determinado momento e em determinado lugar, pôde se desenvolver. Assim, ele afirma que “Numa cultura e num dado momento, nunca há mais que uma *épistémè*, que define as condições de possibilidade de todo saber”.³¹ Nessa compreensão, a *épistémè* diz respeito à disposição dos saberes de uma determinada época. Com isso, Foucault assinala três discontinuidades na *épistémè* ocidental: a renascentista, a clássica e a moderna. Entre uma *épistémè* e outra há uma discontinuidade, isto é, uma espécie de fratura no solo que muda a disposição dos saberes e que não pode ser compreendida em termos de causalidade. Se na *épistémè* moderna, que Foucault apontou como o limiar do momento em que escrevia, há o domínio dos duplos antropológicos no pensamento, na *épistémè* renascentista o pensamento se encontrava vinculado à semelhança. A semelhança que imperava na *épistémè* renascentista fazia com que o mundo fosse um grande texto que podia ser lido, como se o próprio mundo falasse. É nesse contexto que aparece a noção de assinatura, responsável por comunicar por meio de sinais aquilo que, segundo a descrição de Foucault, acreditavam que o mundo dizia.

De acordo com Foucault: “Não há semelhança sem assinalação [*signature*]. (...) o saber das similitudes funda-se na sùmula de suas assinalações [*signature*] e na sua decifração. Inútil deter-se na casca das plantas para conhecer a sua natureza; é preciso ir diretamente às suas marcas”.³² O termo francês *signature* foi traduzido da obra francesa para o português como “assinalação”, e é a ele que Agamben faz referência quando fala em assinatura. No entanto, precisamos marcar alguns aspectos que distanciam a análise que Foucault faz em *As palavras e as coisas* da que ele faz em *A arqueologia do saber*. A primeira diferença diz respeito à noção de *épistémè*. Apontando as distâncias e as

³¹ FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. 9ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 230.

³² *Ibidem*. p. 36.

modificações que faz nos seus textos precedentes, Foucault escreve na introdução d'A *arqueologia do saber*:

em *Les mots et les choses*, a ausência da balizagem metodológica permitiu que se acreditasse em análises em termos de totalidade cultural. Entristece-me o fato de que eu não tenha sido capaz de evitar esses perigos: consolo-me dizendo que eles estavam inscritos na própria empresa, já que, para tomar suas medidas, ela mesma tinha de se livrar desses métodos diversos e dessas diversas formas de história (...).³³

No trecho acima, o filósofo não menciona explicitamente uma mudança, mas indica que era possível ler *As palavras e as coisas* nos termos de uma totalidade cultural. Essa totalidade pode ser vinculada ao modo como a noção de *épistémè* foi utilizada ao longo dessas análises. Apesar de Foucault não afirmar diretamente que a noção *épistémè* foi utilizada para dar conta de uma totalidade cultural, ele sugere que tornou isso possível por sua “frouxidão metodológica”. No *Vocabulário de Foucault*, Edgardo Castro percebe explicitamente uma mudança de posição, em que a noção de *épistémè* se torna mais ampla, abandonando a concepção monolítica de *As palavras e as coisas* e adotando a concepção aberta de *A arqueologia do saber*.³⁴ Se concordarmos, nesse aspecto, com a leitura de Castro, podemos colocar a seguinte questão para a associação, feita por Agamben, entre o enunciado e a assinatura: mesmo com as modificações que *A arqueologia do saber* realiza na noção de *épistémè* e, conseqüentemente, na *épistémè* renascentista, a semelhança e a assinatura mantêm o seu estatuto?

A segunda diferença – e talvez a mais decisiva – que exista na abordagem que Foucault utiliza para explicar as assinaturas em *As palavras e as coisas* e os enunciados n'A *arqueologia do saber* diz respeito ao status e ao estatuto que cada noção tem em cada um dos livros. Enquanto a assinatura tem o estatuto de noção analisada e um status secundário no conjunto de *As palavras e as coisas* como um todo, o enunciado tem o estatuto de noção de análise e um status primordial em *A arqueologia do saber*. Só o fato de o enunciado ser uma categoria de análise e de a assinatura ser uma categoria analisada nos faz questionar a identificação dessas noções da seguinte forma: ainda que

³³ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. *Op.cit.* p. 20.

³⁴ CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Tradução de Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. p. 139.

existam pontos de convergência entre os enunciados e as assinaturas, podemos lhes atribuir essa identificação se são encontrados em níveis diferentes? Ou ainda, faz sentido falar em assinatura, nos termos foucaultianos, em uma *épistémè* não renascentista? Essas questões que as formulações de Foucault suscitam à associação entre enunciado e assinatura não questionam a legitimidade da leitura realizada por Agamben. Ao contrário, o que elas querem marcar, antes de qualquer coisa, é a especificidade da leitura agambeniana de Foucault, que está vinculada a problemas a que a arqueologia foucaultiana não parece aceder.

A associação feita por Agamben faz sentido se observarmos o lugar que as assinaturas têm na sua investigação. O fato de o seu livro sobre método se chamar *Signatura rerum* e, ainda, oferecer generosas páginas à noção de assinatura indica a centralidade dela para a arqueologia agambeniana. Em “Teoria das assinaturas”, segundo ensaio do livro, a noção de assinatura é, a um só tempo, categoria analisada e categoria de análise. Se por um lado podemos localizar nesse ensaio constantes referências a Michel Foucault, por outro, podemos afirmar também que os enunciados e a sua associação com a assinatura não têm um lugar central no ensaio. A articulação entre o enunciado e a assinatura aparece, assim como as outras referências, para dar conta da noção que Agamben quer, ao mesmo tempo, explicitar e utilizar, evidenciando, desse modo, que na arqueologia de Agamben o lugar central pertence às assinaturas e não aos enunciados, que têm um papel coadjuvante, diferente do que ocorre na arqueologia de Foucault.

Para explicitar a noção de assinatura, Agamben recorre aos tratados renascentistas que Foucault havia analisado em *As palavras e as coisas*. Com essa visita, ele aponta não apenas o que estava em jogo quando essa noção foi utilizada, bem como aquilo que elas, na sua leitura, parecem implicar. Nesse sentido, o modo como o filósofo italiano estuda as assinaturas procura não apenas perceber como elas foram compreendidas, mas, sobretudo, atualizar a sua compreensão à luz dos problemas que lhe são caros. Com isso, não há, evidentemente, o preciosismo caro aos dedicados historiadores da filosofia e sim uma leitura filosófica da noção de assinatura. Chamamos aqui de leitura filosófica essa inclinação que avança mais na direção da colocação de novos problemas filosóficos do que, propriamente, na direção de uma reconstituição histórica do modo como os problemas filosóficos foram colocados e resolvidos.

Diante disso, Agamben vê nos autores renascentistas que Foucault havia estudado o problema do significante e do significado. Para ele, as assinaturas, tal como surgiram no cenário mágico-hermético do renascimento, implicam uma relação complexa entre o significante e o significado, não deixando que a assinatura coincida com nenhum desses dois níveis. Partindo do tratado de Paracelso, intitulado *De natura rerum*, Agamben fixa-se no nono livro do tratado, que se chama *De Signatura rerum naturalium*. Nesse livro analisado por Agamben, Paracelso mostra como na natureza todas as coisas foram assinadas por três tipos de assinantes: o espírito maior (o *Archeus*), as estrelas e o homem. Apesar de uma explanação geral sobre o *Archeus* e as estrelas, Agamben detém-se de maneira mais demorada nas assinaturas em que o assinante é o homem. Entre essas assinaturas, ele se debruça mais especificamente sobre aquela que se encontra no ato dos artesãos que, ao terminarem suas obras, assinam seus nomes sobre elas.

Para ele, essa assinatura de obras é um gesto tão importante na cultura ocidental, que modifica inclusive o modo como elas são vistas. Em suas palavras: “a relação introduzida pela assinatura é, em nossa cultura, tão importante (em outras poderia não ser e a obra viveria no mais completo anonimato) que a leitura da tela muda por completo nosso modo de observar o quadro em questão.”³⁵ Essa modificação a que Agamben faz referência está vinculada a essa relação complexa entre significante e significado que a assinatura introduz. Assim, pela primeira vez no texto, o filósofo italiano recorre aos enunciados foucaultianos para dar conta da assinatura. Utilizando o famoso exemplo mencionado por Foucault n’*A arqueologia do saber* para a explicitação dos enunciados, Agamben produz uma associação preliminar entre o enunciado e a assinatura e, ao mesmo tempo, liga os enunciados ao problema da relação entre o significante e o significado. Falando das assinaturas, ele escreve:

Deve tratar-se mais de um uso da linguagem não constituído por frases, mas por paradigmas, siglas e títulos convencionais, como aquilo que Foucault devia ter em mente quando, para definir seus enunciados, escrevia que A, Z, E, R, T é, em um manual de datilografia, o enunciado da ordem alfabética adotada pelos teclados franceses.^{36 37}

³⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Op.cit.* p. 56.

³⁶ *Ibidem.* p. 57.

³⁷ Esse exemplo encontra-se em “definir o enunciado”, primeira parte do segundo capítulo de *A arqueologia do saber*. FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. *Op.cit.* p. 104.

Apesar de uma associação preliminar para mostrar a correlação entre as assinaturas e os enunciados, Agamben afirma, logo depois do fragmento citado acima, que elas não expressam simplesmente relações entre o significante e o significado. Com isso, ele indica aquilo que todas as assinaturas humanas têm em comum, incluindo os enunciados, e conclui que elas expressam um comportamento que deve ser observado e pode ser esperado de algo ou alguém.³⁸ Nesse sentido, todas as assinaturas deslocam a relação do significante e do significado para a esfera pragmático-política, isto é, para a eficácia que está em jogo em uma operação.

A eficácia que está em jogo nas assinaturas é, sem dúvida, um elemento central da argumentação tecida ao longo do ensaio escrito pelo filósofo italiano. Fazendo um percurso da noção de assinatura no ocidente, Agamben realiza digressões que apontam para os mais diversos lugares onde ela pôde ser encontrada. No entanto, apesar dessa dissipação em lugares tão díspares, tais como a magia, a ciência, a teologia, a filosofia, a crítica de arte, as ciências humanas, por exemplo, em todos esses lugares a assinatura coincide com uma eficácia.

Esse percurso da assinatura no ocidente, realizado por Agamben, não utiliza esses diversos âmbitos apenas para ilustrar a eficácia que a assinatura põe em jogo, isto é, para demonstrar que ela, mesmo assumindo diversas figuras, ainda mantém o poder pragmático que lhe é próprio. Ainda que, por um lado, a explanação de Agamben tenha esse aspecto, o que ele faz de modo mais decisivo no decorrer de suas digressões é sempre acrescentar uma informação nova e um novo ângulo para compreender aquilo que está definindo, a assinatura. Por isso, necessitamos apresentar de maneira cuidadosa algumas dessas “novidades” cruciais para melhor esclarecermos o lugar da noção de assinatura na arqueologia agambeniana. Em uma das digressões que Agamben faz acerca do conceito de assinatura, aparece uma importante noção, o caráter. Por meio do caráter podemos vislumbrar um estreitamento que ajuda a compreender a assinatura.

³⁸ O fato de Agamben fazer a associação entre a assinatura e o enunciado no bojo das assinaturas humanas marca, a princípio, ainda mais o distanciamento entre ele e Foucault. Se, como explicitado, a arqueologia foucaultiana é entendida com um domínio de descrição que não recorre ao homem, existe entre as duas análises uma distância abismal. Com isso, as proposições de Agamben poderiam sugerir que, ao contrário de Foucault, ele faz uma arqueologia a partir de categorias antropológicas. No entanto, antes de realizar essa conclusão precisamos examinar com cuidado o modo como a palavra “homem” é utilizada nos escritos agambenianos para, assim, confrontar o modo como Foucault trabalha com ela.

1.5. *O caráter das assinaturas*

Mostrando como Jakob Böhme remete-se a Paracelso em um livro também intitulado de *De Signatura rerum*, Agamben aponta como é possível perceber uma retomada e um deslocamento do tema paracelsiano, as assinaturas. O deslocamento realizado por Böhme em relação ao modo como Paracelso abordou as assinaturas foi importante, uma vez que reintroduziu no seio da discussão mágico-científica o problema da relação entre o signo, o caráter e a assinatura, que já havia sido colocado pela teologia medieval. Com Böehme, a assinatura ganha um estatuto decisivo para que se possa conhecer o mundo. Isso significa dizer que, segundo Agamben, Böehme é responsável por fazer com que a assinatura seja “o operador decisivo de todo conhecimento do mundo, o que torna inteligível o mundo, que é, em si, mudo e sem razão”.³⁹

Böehme, na leitura de Agamben, atribuiu um papel fundamental à assinatura no processo de revelação que, por sua vez, complica o modelo semiótico que identifica a assinatura com um signo. O que fica explícito na leitura que Agamben faz de Böehme é que por meio dela ele realiza o questionamento da identificação da assinatura com o signo e, assim, a afirmação, mais uma vez, da eficácia das assinaturas. Desse modo, escreve que em Jakob Böehme:

O signo (que chama *Bezeichnung*) é, em si, inerte e mudo, e necessita, para operar o conhecimento, ser animado e qualificado em uma assinatura. (...) a assinatura não coincide aqui com o signo, mas é aquilo que o faz inteligível: o instrumento foi preparado e assinado no momento da criação, mas produz conhecimento só em um momento ulterior, quando se revela na assinatura (...) Böehme define como “carácter” (*Character*) esse momento ativo no qual a significação atravessa a revelação (*offenbarung*).⁴⁰

O trecho acima evidencia como Agamben, por meio da leitura de Böehme, articula o signo, o caráter e a assinatura. Essa relação que o filósofo italiano estabelece tem um sentido estratégico para a sua argumentação, visto que ele quer refutar a identificação da assinatura com o signo e, assim, introduzir a discussão teológica que problematizava a relação entre o signo e o caráter.

³⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Op.cit.* p. 58.

⁴⁰ *Ibidem.* p. 60.

A relação entre o signo e o caráter aparece na teologia medieval por meio da inscrição do sacramento na esfera dos signos. Segundo Agamben, apesar da referência ao sacramento nos textos agostinianos sobre a teoria dos signos, há a vaga definição do sacramento como *sacrum signum*. Com essa associação do signo com o sacramento na patrística de Agostinho, o sacramento passa a estar vinculado a um modelo semiótico. No entanto, na leitura agambeniana, esse cenário modifica-se com as elaborações escolásticas, que evidenciam a insuficiência do modelo semiótico elaborado por Agostinho para dar conta dos sacramentos. Desse modo, quando a escolástica se defronta com a elaboração da doutrina sacramental surge o problema da eficácia do sacramento, já que se ele fosse somente um signo sagrado não seria, necessariamente, eficaz. Então, o questionamento desse modelo semiótico aparece na doutrina sacramental quando se trata de dar conta da eficácia do signo. Por isso, segundo o filósofo italiano, surge a necessidade de diferenciar o signo do sacramento. Citando um texto intitulado *Summa sententiarum*, de um autor desconhecido, Agamben demonstra como esse problema aparece na escolástica, em que o sacramento é diferenciado do signo pela sua eficácia. Para esse autor anônimo citado por Agamben, a diferença primordial entre o signo e o sacramento é que além de significar, o sacramento é eficaz e representa através da semelhança. Diferentemente, o signo apenas significa através de uma instituição.

Mostrando o desenvolvimento da relação entre sacramento e o signo na *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, o sacramento é entendido por Agamben como uma assinatura. Essa compreensão dá-se não apenas por sua eficácia, mas, sobretudo, pelo seu caráter. Nas palavras de Agamben: “O sacramento funciona, pois, não como um signo, que uma vez instituído significa sempre seu significado, mas como uma assinatura, cujo efeito depende de um *signator* ou, em todo caso, de um princípio (...) que o anima e o torna efetivo em cada momento.”⁴¹

Essa relação tecida por Agamben se torna mais clara na medida em que a diferença entre efeito e eficácia aparece no texto. Embora não explicitamente a distinção conceitual entre efeito e eficácia, a diferença fica sugerida no modo como os dois termos são utilizados no texto. Enquanto a eficácia está ligada ao cumprimento dos resultados desejados, o efeito diz respeito a um resultado de algo ou a uma consequência de uma ação. Dada essa diferenciação, podemos perceber a subordinação

⁴¹ *Ibidem*. p. 66.

do efeito à eficácia. O signo é um efeito da eficácia que está em jogo no sacramento. Mantendo-se ainda no campo da discussão teológica, Agamben utiliza como exemplo o batismo, que, como um sacramento, tem como efeito um signo, o caráter sacramental. Nesse sentido, o caráter é um signo, mas que apresenta um estatuto diferente dos outros signos, posto que ele também mantém relação com uma eficácia.

Esse estatuto do caráter torna-se claro se pensado à luz do exemplo do sacramento batismal. Para a patrística de Agostinho, o batismo imprime caráter mesmo quando realizado em um herege. Isto significa dizer que, para a Igreja, ele é válido mesmo para aquele que escolhe o desvio das doutrinas religiosas. Essa validade deve-se ao caráter indelével que está em jogo no sacramento batismal:

A ideia de um “caráter sacramental” indelével nasce, pois, para explicar a sobrevivência de um sacramento às condições que deveriam torná-lo nulo ou ineficaz. Se a comunicação do Espírito é impossível, o caráter expressará o excesso do sacramento sobre seu efeito, algo assim como um suplemento de eficácia sem mais conteúdo que o puro fato de estar assinado (...) O caráter é, então, uma assinatura que expressa o acontecimento de um signo sem significado e funda neste acontecimento uma pura identidade sem conteúdo.⁴²

O trecho anterior introduz uma informação que causa embaraço ao leitor desavisado, visto que o caráter, que havia sido apontado como efeito e signo do sacramento, é também apontado como uma assinatura eficaz. Diante da diferenciação entre o efeito e a eficácia e entre o signo e a assinatura, a pergunta que apresentamos é a seguinte: Como o caráter pode ser, ao mesmo tempo, signo e assinatura, efeito e eficácia? A pergunta é respondida quando compreendemos que, apesar das duas diferenciações expostas anteriormente, elas não se excluem mutuamente, mas habitam uma zona de indistinção. Nesse sentido, a noção de caráter tem o papel de ligar e separar signo e assinatura, apresentando-se como um elo nodal entre as duas noções. É importante marcar que esse signo, contudo, é um sem significado. Isso que Agamben chama de excesso da eficácia sobre o significado é outro modo de formular a ideia de um signo sem significado, de um signo que significa apenas seu acontecimento enquanto signo. Ou seja, um signo do signo enquanto signo. Essa pura referencialidade significante de um signo, que não significa nada senão a sua própria existência, é a marca da assinatura. Excedendo a natureza relacional que é própria do signo, já que este

⁴² *Ibidem.* p. 68.

remete àquilo que significa, o caráter evidencia apenas que há o signo, isto é, que ele existe, indicando o excesso da eficácia sobre a significação. Nesse sentido, observando tanto o primado da eficácia sobre a significação quanto da eficácia sobre o efeito, é plausível concluirmos que o caráter não exerce a função de signo, mas de um princípio eficaz:

O paradoxo da teoria sacramental, que a aparenta com a das assinaturas (esta deriva verossimilmente daquela, ainda que seja lícito supor para ambas uma comum origem mágica), consiste em que nos confronta com algo que é inseparável do signo e que, contudo, não se deixa reduzir a ele, um “caráter” ou uma “assinatura” que, insistindo sobre um signo, o torna eficaz e capaz de atuar.⁴³

Na leitura agambeniana, tanto o caráter quanto a assinatura funcionam como um princípio que torna o signo eficaz e capaz de atuar. Desse modo, o paradoxo que Agamben reconhece na teoria sacramental, e que é solidário com a teoria das assinaturas, ganha um estatuto pragmático, isto é, coloca em jogo a eficácia de um acontecimento. Com isso, a assinatura, tal como o caráter, é aquilo que atravessa as relações semânticas e semióticas sem se confundir com elas, lhes garantido antes a eficácia para que sejam realizadas. Essa garantia de cumprimento das relações semânticas e semióticas suscitadas pelos signos é, em outras palavras, a sua existência. É nesse sentido que Agamben afirma que as assinaturas coadunam-se com os enunciados foucaultianos. O enunciado da arqueologia de Foucault não se confunde com a proposição, a frase ou os atos de fala, mas é, antes de tudo, uma função de existência que se exerce verticalmente em cada uma dessas categorias e lhes tornam possíveis. Na perspectiva agambeniana, os enunciados e as assinaturas têm o mesmo estatuto na medida em que são caracterizados por um “pragmatismo existencial”. Assim, a existência que aparece na arqueologia de Foucault é também reivindicada pela arqueologia agambeniana, atribuindo a ela um lugar decisivo na sua análise arqueológica.

⁴³ *Ibidem.* p. 70-71.

1.6. Enunciado e existência

A existência tem um papel fundamental tanto na arqueologia de Foucault quanto na de Agamben. De antemão, podemos marcar que em ambas as arqueologias o enunciado e a existência apresentam profundas relações. No entanto, precisamos determinar o estatuto dessa existência e explicitar se elas se referem ao mesmo conjunto de problemas filosóficos. Enquanto na arqueologia de Foucault a existência aparece a propósito da definição da função enunciativa, caracterizando o papel do enunciado no exercício da atividade arqueológica; na arqueologia de Agamben, a existência apresenta não apenas uma íntima relação com as assinaturas que são os enunciados, mas remete também aos problemas colocados pela ontologia enquanto investigação sobre o ser. Podemos, assim, vislumbrar um afastamento na abordagem que cada arqueologia realiza, mas, ao mesmo tempo, observar que o “pragmatismo existencial” que está em jogo na arqueologia de Agamben reivindica um uso que também aparece na arqueologia de Foucault. Portanto, é necessário apreender o modo como enunciado e existência se relacionam na arqueologia foucaultiana para, dessa maneira, compreender os deslocamentos que Agamben realiza quando reflete sobre o estatuto existencial dos enunciados.

Na tarefa de definição do enunciado, Foucault afirma que ele é uma função de existência. Essa afirmação justifica a dedicação que o filósofo francês apresenta em delimitar o modo como essa função se exerce. A arqueologia foucaultiana se diferencia da epistemologia porque não está preocupada com a condição de possibilidade tal como essa foi formulada pelas teorias do conhecimento que encontram filiação em Kant. As condições de possibilidade que a arqueologia investiga são, sobretudo, condições de existência. Essa distinção é importante na medida em que Foucault recusa, justamente, os pressupostos antropológicos que vigoram nas teorias do conhecimento. Se, nessas análises, o sujeito transcendental se apresenta como condição de possibilidade para o exercício da atividade cognoscente, a arqueologia subverte esse pressuposto na medida em que desloca a sua preocupação. Procurando determinar as condições de existência de um discurso, ela busca um conjunto histórico de funções enunciativas que, se exercidas, produzem um discurso em sua especificidade histórica.

Diante disso, a questão que colocamos é a seguinte: o que é uma função enunciativa para a arqueologia de Foucault e qual o seu modo de existência? Na tarefa

de definição do enunciado, Foucault afirma que ele é uma função de existência, evidenciando que a função enunciativa se encontra articulada com a existência. A afirmação de que o enunciado é uma função de existência explica o esforço que o filósofo francês apresenta no item dois de um dos capítulos de *A arqueologia do saber*, intitulado “Enunciado e arquivo”, de esclarecer as condições de existência de um enunciado. Nesse item que Foucault chama de “Função enunciativa”, a existência aparece com o objetivo de evidenciar a especificidade da descrição arqueológica. Dessa forma, Michel Foucault sublinha mais uma vez as diferenças que se podem observar entre a descrição dos enunciados e as outras disciplinas que também tomam o discurso como objeto de investigação.

Diferenciando a abordagem da sua arqueologia da abordagem das “disciplinas do discurso”, a análise foucaultiana estabelece pelo menos quatro características da função enunciativa. Assim, essas características são responsáveis pela existência dos enunciados enquanto tais, isto é, para que ele ganhe a sua espessura e especificidade histórica. Esses elementos são: os espaços de diferenciação, a posição de sujeito, os espaços de correlação dos enunciados e a materialidade do enunciado.

A primeira característica da função enunciativa são espaços de diferenciação. Os espaços de diferenciação dizem respeito ao domínio que, em cada enunciado, o diferencia e abre o seu lugar singular. É nessa direção que podemos ler a passagem em que Foucault escreve que o enunciado, diferente da frase e da proposição, não tem nem um correlato nem uma ausência de correlato, mas que seu “referencial” são as leis de possibilidade e as regras de existência que instauram para objetos que nele se encontram.⁴⁴ Isso significa dizer que o referencial do enunciado não é uma coisa ou um fato, mas sim uma forma que dá condições para que essas diferenciações apareçam em sua forma histórica. Na função que é o enunciado, a diferenciação cumpre o papel de delimitar os espaços de atuação de cada análise. É justamente isso que podemos observar no trecho seguinte de *A arqueologia do saber*: “a descrição do nível enunciativo não pode ser feita nem por uma análise formal e nem por uma investigação semântica, nem por uma verificação, mas pela análise das relações entre o enunciado e os espaços de diferenciação, em que ele mesmo faz aparecer as diferenças.”⁴⁵ Quando Foucault afirma que a descrição do nível enunciativo, parte integrante da atividade

⁴⁴ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. *Op.cit.* p. 110.

⁴⁵ *Ibidem.* p. 111.

arqueológica, não é análise formal, nem semântica e nem verificação, ele está indicando que essa descrição não se confunde com a análise do discurso, a gramática e nem com a lógica. É por meio dessa diferenciação que se pode abrir o espaço do enunciado, que não coincide com nenhum deles.

A posição de sujeito, a segunda característica, também constitui a função enunciativa. Nesse elemento, Foucault faz questão de explicitar que o sujeito, para a sua análise arqueológica, é uma função que se exerce e que não deve ser analisado como categoria capaz de reunir, dotando de coerência, figuras longínquas de textos diversos. Nas palavras de Foucault:

o sujeito do enunciado é uma função determinada, mas não forçosamente a mesma de um enunciado a outro; na medida em que é uma função vazia, podendo ser exercida por indivíduos, até certo ponto, indiferentes quando chegam a formular o enunciado; e na medida em que um único e mesmo indivíduo pode ocupar, alternadamente, em uma série de enunciados, diferentes posições e assumir o papel de diferentes sujeitos.

⁴⁶

O trecho deixa evidente que o sujeito do enunciado não se confunde com um sujeito psicológico nem com um sujeito transcendental, mas com um papel que deve ser empenhado de determinado modo para que um enunciado exista enquanto tal. Por isso, na descrição enunciativa não se interroga pelo autor de um enunciado, mas pelas condições que determinam quem pode ser ou não seu sujeito.

Outra característica da função enunciativa, a terceira, é que ela se dá somente em um espaço de correlação. Com isso, Foucault ensina que os enunciados só se estabelecem em uma correlação com outros enunciados, isto é, em um campo enunciativo. Segundo ele, o enunciado exige um campo associado que, tanto para as frases quanto para as proposições, pode ser dispensável. Nessa perspectiva, só há enunciado em um espaço correlativo. A objeção que poderia ser feita a Foucault é apresentada e questionada por ele mesmo. Diferenciando os enunciados das outras noções utilizadas pelas “disciplinas do discurso”, o filósofo francês indica que tanto a frase quanto a proposição prescindem de um espaço de correlação. A objeção que se poderia apresentar é aquela que aponta para as regras gramaticais como espaço correlativo das frases e para as condições lógicas como correlação das proposições.

⁴⁶ *Ibidem*. p. 113.

Foucault questiona essas supostas objeções argumentando que em ambos os casos a correlação não se dá no mesmo nível, ou seja, apresentam-se como pressupostos. No caso da descrição enunciativa, a correlação se dá entre enunciados do mesmo nível, em que um supõe o outro:

Qualquer enunciado se encontra assim especificado: não há enunciado em geral, enunciado livre, neutro, e independente; mas sempre um enunciado fazendo parte de uma série ou de um conjunto, desempenhando um papel no meio dos outros, neles se apoiando e deles se distinguindo: ele se integra sempre em um jogo enunciativo, onde tem sua participação, por ligeira e ínfima que seja.⁴⁷

Tal com entendido por Foucault, os enunciados estão sempre implicados em relações com outros enunciados, o que significa afirmar que neles sempre há um jogo enunciativo que delimita o lugar e o status que possuem. Essa delimitação em um jogo enunciativo faz com eles estejam sempre, e necessariamente, em uso. Por isso, para Foucault, não se pode atribuir ao enunciado o papel de “átomo do discurso”, na medida em que ele não é uma unidade solitária e em si, mas sim um espaço funcional de correlação responsável por garantir a existência tanto das frases quanto das proposições.

A última característica da função enunciativa diz respeito à existência material dos enunciados. Essa sua existencial material, contudo, evidencia o seu aspecto paradoxal. Para diferenciar o enunciado de um nome, Foucault adverte que, ao contrário deste: “um enunciado existe fora de qualquer possibilidade de reaparecimento”.⁴⁸ Ao mesmo tempo, alerta: “Enquanto uma enunciação pode ser *começada* ou *reevocada*, enquanto uma forma (linguística ou lógica) pode ser *reatualizada*, o enunciado tem a particularidade de ser *repetido*: mas sempre em condições estritas”.⁴⁹ Precisamos, então, esclarecer a diferença entre esse “reaparecimento” (*réapparâître*) e essa “repetição” (*être répété*), e por que um se realiza enquanto função enunciativa e o outro não. Tal diferenciação pode ser vislumbrada na medida em que “reaparecimento” remete não apenas a um aparecer outra vez, mas também a “parecer”, o que implica apenas uma correspondência similar. Essa, por sua vez, não estabelece uma relação de identificação total porque alude a elementos que não são totalmente redutíveis. Ao

⁴⁷ *Ibidem.* p. 120.

⁴⁸ *Ibidem.* p. 108.

⁴⁹ *Ibidem.* p. 128.

contrário disso, a repetição implica uma identidade total entre as partes que estão em jogo.

No entanto, isso não elimina o caráter paradoxal do enunciado, que apresenta como característica uma materialidade repetível. Essa formulação causa um desarranjo em certo tipo de epistemologia que situa a materialidade no âmbito da “coisa”, e a repetição no âmbito do sujeito, que apenas acessa o fenômeno. Se a materialidade, a princípio, constitui-se pela singularidade própria de cada objeto, como pode ela mesma ser repetida em nível material e não apenas fenomênico? O estatuto dessa materialidade, entretanto, não se confunde com a materialidade que esse tipo de epistemologia atribui à coisa. Em suas palavras:

O enunciado não se identifica com um fragmento de matéria, mas sua identidade varia de acordo com um regime complexo de instituições materiais. (...) O regime de materialidade a que obedecem necessariamente os enunciados é, pois, mais da ordem da instituição do que da localização espaço-temporal; define antes *possibilidade de reinscrição e de transcrição* (mas também limiares e limites) do que individualidades limitadas e perceptíveis.⁵⁰

A materialidade de que fala Foucault é explicitamente diferenciada da matéria, pois é uma materialidade instituída, ou seja, estabelecida discursivamente. Assim, percebemos que a topologia dessa materialidade não é aquela que, supostamente, é encontrada nos objetos localizados em determinado ponto do espaço e em determinado intervalo de tempo; mas sim, uma rede que se constitui historicamente no discurso. Essa possibilidade de reinscrição e de transcrição que a passagem anterior menciona, e que determina a identidade repetível do enunciado, deve-se, sobretudo, à sua utilização. Para que haja um mesmo enunciado, a despeito de uma modificação do suporte espaço-temporal, é preciso que se constitua um campo de estabilização. Esse campo de estabilização se constrói, por sua vez, através dos esquemas de utilização, das regras de emprego, das virtualidades estratégicas que os enunciados implicam. Nesse sentido, a materialidade do enunciado não se confunde com um acontecimento, pois um acontecimento, por definição, não é repetível. Essa diferença introduz a importância da utilização na determinação da identidade de um enunciado que se repete. Para Foucault: “A constância do enunciado, a manutenção de sua identidade através dos acontecimentos singulares das enunciações, seus desdobramentos através da identidade

⁵⁰ *Ibidem.* p. 124.

das formas, tudo isso é função do *campo de utilização* no qual ele se encontra inserido.”

⁵¹ Distinguindo a enunciação do enunciado compreendemos que enquanto o enunciado é repetível em sua materialidade, a enunciação é um acontecimento e, enquanto tal, não se repete. Por isso, a repetição material própria do enunciado depende do campo de utilização e do campo de estabilidade no qual ele está inserido.

O que essas características da função enunciativa apresentadas acima explicitam é o lugar que a existência tem no exercício da função que é o enunciado. Essas características estabelecem as condições e, assim, delimitam a existência histórica de um enunciado. Dessa maneira, em cada uma dessas características, a existência desempenha o papel de fazer o enunciado aparecer na sua singularidade. Na primeira característica, os espaços de diferenciação, dá-se a diferença entre o nível enunciativo e os outros níveis, estabelecendo a existência, por meio dessa diferença, das frases, das proposições e dos próprios enunciados. Na posição de sujeito, segunda característica, podemos perceber a configuração da existência de uma função que, determinando uma posição, pode ser assumida por diversos indivíduos alternadamente. Na terceira característica, os espaços de correlação, a dependência que os enunciados têm entre si é responsável por dotar de existência singular cada enunciado, ou seja, a associação que os enunciados realizam faz com que cada enunciado possa ter a sua existência singular. Por fim, na quarta e última característica, a materialidade do enunciado, estabelece-se o estatuto da existência material dos enunciados, especificando como esse modo de existir está ligado ao exercício dos campos de utilização e de estabilização bastante específicos.

Se observarmos o modo como a existência aparece em cada uma dessas características da função enunciativa, podemos perceber que ela marca, de certa maneira, um domínio tautológico nos enunciados. Esse aspecto se deve ao fato de, na descrição arqueológica, a função que é o enunciado só pressupor a si mesma. Essa pressuposição que o enunciado só faz de si mesmo é uma maneira de reafirmar a autonomia do discurso. Se, por um lado, o enunciado só pressupõe a si mesmo, por outro, não podemos depreender, por isso, que ele permanece reduzido a si e isolado de qualquer relação. Ao contrário disso, o enunciado é uma função que garante não apenas a sua própria existência, mas sim de outros signos. Essa existência que os enunciados conferem se faz por meio de uma inserção em jogos enunciativos. A noção de jogos

⁵¹ *Ibidem.* p. 127.

enunciativos alude ao fato de que um enunciado, como função de existência, afirma-se enquanto tal somente em rede e em exercício. Com a palavra “jogo” podemos inferir a dimensão estratégica a que os enunciados remetem, em que é sempre a partir de um uso e de um “estar em exercício” que o enunciado se afirma e se sustenta enquanto função de existência. Isso fica evidente no trecho a seguir:

Em vez de ser uma coisa dita de forma definitiva – e perdida no passado, como a decisão de uma batalha, uma catástrofe geológica ou a morte de um rei -, o enunciado, ao mesmo tempo que surge em sua materialidade, aparece com um *status*, entra em redes, se coloca em campos de utilização, se oferece a transferências e a modificações possíveis, se integra em operações e em estratégias onde sua identidade se mantém e se apaga. Assim, o enunciado circula, serve, se esquia, permite ou impede a realização de um desejo, é dócil ou rebelde a interesse, entra na ordem das contestações e das lutas, torna-se tema de apropriação ou rivalidade.⁵²

O que esse trecho deixa perceber é que a existência material e específica dos enunciados se estende a uma dimensão de uso estratégico, que, assim, explicita a dimensão política na qual os enunciados estão lançados. Essa formulação da arqueologia de Foucault se deve à preocupação de constituir um domínio independente da esfera antropológica, em que a existência dos enunciados só pressuponha a sua própria dimensão do e no discurso; mas, ao mesmo tempo, de garantir que a sua descrição dessa função enunciativa seja capaz de indicar o estatuto político desse discurso autônomo. Então, ainda que os enunciados não possam ser reduzidos nem a uma frase ou proposição, nem a um sujeito formulador, nem a um contexto prévio do qual ele seria reflexo, nem a uma coisa material pura e simples, o enunciado se presta ao uso político.

Embora não tenha formulado exatamente desse modo e nem tenha remetido à passagem anterior, podemos relacionar a ideia de um “pragmatismo existencial”, elaborada por Agamben, com a associação que Foucault faz entre existência e uso na arqueologia. No entanto, é importante que demarquemos e especifiquemos os desdobramentos próprios que Agamben faz da noção de existência e do modo como ela se vincula com uma dimensão de uso pragmático. Talvez esse seja um dos pontos centrais para compreender a especificidade da arqueologia de Agamben em relação à

⁵² *Ibidem.* p. 128.

arqueologia foucaultiana, já que a ideia de um “pragmatismo existencial” reúne duas esferas: a ética e a ontologia.

1.7. O pragmatismo existencial

A ideia “pragmatismo existencial” aparece em *Signatura rerum* pela primeira vez quando Agamben articula os enunciados foucaultianos com a teoria das assinaturas. Com já explicitado, essa articulação que o filósofo italiano faz é estratégica para a sua arqueologia na medida em que ela lê a arqueologia de Foucault por meio de referências que este não apresenta – pelo menos não explicitamente – n’*A arqueologia do saber*. Uma dessas referências é a ontologia enquanto investigação do ser, já que a existência que se encontra presente na expressão “pragmatismo existencial” é aquela que está reportada ao ser. Referindo-se aos enunciados foucaultianos, Agamben escreve:

Na *Arqueologia*, Foucault insiste várias vezes sobre o caráter puramente existencial dos enunciados. Como ‘não é uma estrutura’, mas ‘uma função de existência’, o enunciado não é um objeto dotado de propriedades reais, mas uma pura existência, o simples fato de que um ente – a linguagem – tenha lugar. O enunciado é a assinatura que marca a linguagem pelo fato de seu dar-se.⁵³

A maneira como Agamben problematiza os enunciados foucaultianos faz com que eles sejam lançados em uma abordagem existencial, isto é, ontológica. Quando afirma que os enunciados não são uma estrutura e sim uma função de existência, eles são compreendidos como o “puro existir” sem qualquer propriedade real. Compreendido dessa maneira, o enunciado é entendido como ser. No entanto, a maneira como Agamben entende o ser não é, exatamente, uma maneira convencional. Para ele:

O ser não é “o conceito de algo que poderia adicionar-se ao conceito de uma coisa”, porque, na verdade, não é um conceito, mas sim uma assinatura. E a ontologia é, neste sentido, não um saber determinado, mas sim a arqueologia de todo saber, que indaga as assinaturas que competem aos entes pelo fato mesmo de existir e os dispõe deste modo à interpretação dos saberes particulares.⁵⁴

⁵³ AGAMBEN, Giorgio. *Op.cit.* p. 90.

⁵⁴ *Ibidem.* p. 92.

A Arqueologia de Agamben se coloca como uma investigação ontológica por excelência, que possibilita, assim, a arqueologia de todo saber. Essa abordagem de Agamben é, pelo menos aparentemente, bastante distinta da abordagem foucaultiana. A problemática de Foucault se esquia, justamente, desse vocabulário ontológico. Para a arqueologia do filósofo francês, pensar os discursos em sua positividade é pensar aquilo que eles são porque não poderiam ser de outro modo, isto é, porque ocupam um lugar singular. Assim, nessa perspectiva, um dos princípios que sustenta a análise enunciativa nas pesquisas arqueológicas é a lei de raridade. De acordo com esse princípio, na arqueologia do filósofo francês:

a análise das formações discursivas se volta para essa raridade (...) Assim concebido, o discurso deixa de ser o que é para a atitude exegética: tesouro inesgotável de onde se podem tirar novas riquezas, e a cada vez imprevisíveis; providência que sempre falou antecipadamente e que faz com que se ouça, quando se sabe escutar, oráculos retrospectivos; ele aparece como um bem – finito, limitado, desejável e útil – que tem regras de aparecimento e também condições de apropriação e utilização; um bem que coloca, por conseguinte, desde a sua existência (e não simplesmente em suas “aplicações práticas”), a questão do poder; um bem que é, por natureza, objeto de uma luta, e de uma luta política.⁵⁵

Apontada por Foucault como um dos elementos constituintes de sua investigação, a lei de raridade aborda o discurso em uma dimensão absolutamente material. Esse princípio garante que a abordagem arqueológica se detenha sobre aquilo que Foucault chama de positividade. Fazendo aparecer o discurso em sua dimensão positiva, a arqueologia foucaultiana faz com que o discurso seja observado a partir de sua constituição histórica, pois ela é vista como o próprio *a priori* histórico. Nesse sentido, a positividade se caracteriza pela historicidade que faz com que um discurso assuma determinada forma. A forma determinada assumida pelo discurso, no olhar que Foucault lança aos enunciados, aparece como um bem a serviço de um uso, que é apontado pelo filósofo francês como um uso político, evidenciando sua dimensão estratégica. Assim, apesar das diferenças explícitas, a análise de Agamben encontra a de Foucault porque, para Agamben, as assinaturas têm um “pragmatismo existencial”. Na medida em que as assinaturas apresentam como princípio constituinte a eficácia de uma realização, que garante a existência de todo saber. Essa eficácia se apresenta como

⁵⁵ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. *Op.cit.* p. 147-148.

correlata da dimensão estratégica dos enunciados. Essa correlação se sustenta quando se observa que o uso está em jogo nas duas dimensões.

Esse caráter marcadamente político das duas arqueologias se torna ainda mais explícito na passagem a seguir de *A arqueologia do saber*, citada, parcialmente, por Agamben:

As positivities que tentei estabelecer não devem ser compreendidas como um conjunto de determinações que se impõem do exterior ao pensamento dos indivíduos ou que moram em seu interior como que antecipadamente; elas constituem o conjunto das condições segundo as quais se exerce uma prática, segundo as quais essa prática dá lugar a enunciados parcial ou totalmente novos, segundo as quais, enfim, ela pode ser modificada. (...) Trata-se de revelar as práticas discursivas em sua complexidade e em sua densidade; mostrar que falar é fazer alguma coisa - algo diferente de exprimir o que se pensa, de traduzir o que se sabe e, também, de colocar em ação as estruturas de uma língua; mostrar que somar um enunciado a uma série preexistente de enunciados é fazer um gesto complicado e custoso que implica condições (e não somente uma situação, um contexto, motivos) e que comporta regras (diferentes das regras lógicas e linguísticas de construção) (...).⁵⁶

No trecho acima, Foucault deixa explícito que o seu objeto de investigação é o discurso enquanto prática, isto é, uma prática discursiva. Essa dimensão evidencia que o discurso não é uma abstração, mas uma atividade efetiva que realiza algo. Essa noção de prática discursiva possibilita uma articulação com o “pragmatismo” das assinaturas. Dessa forma, Agamben cita o trecho da passagem acima em que Foucault afirma que falar é fazer alguma coisa. Com essa citação, o filósofo italiano endossa o seu argumento de que no enunciado, que é uma assinatura, está em jogo uma eficácia. A eficácia que caracteriza as assinaturas, na perspectiva de Agamben, corresponde à expressão foucaultiana “fazer alguma coisa”. Com isso, podemos ver a arqueologia agambeniana como uma prática discursiva que, enquanto tal, pratica um tipo de ética. Fazemos essa leitura a partir do modo como Agamben atribui aos escritos de Foucault um caráter ético, sobretudo nas páginas finais “de Teoria das assinaturas”.⁵⁷ Assim, podemos afirmar que, para Agamben, fazer arqueologia é, sobretudo, fazer um tipo de uso do pensamento.

⁵⁶ *Ibidem.* p.151-152.

⁵⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum.* *Op.cit* p. 109-110.

1.8. *Da arqueologia à ética*

Na arqueologia de Agamben, as assinaturas, por meio da eficácia que lhe constituem, garantem que a prática arqueológica seja “fazer alguma coisa”. Essa compreensão reforça a natureza essencialmente ética da arqueologia agambeniana. É nesse sentido que lemos o enfrentamento que Agamben estabelece entre Foucault e Derrida ao fim do ensaio “Teoria das assinaturas”. Para Agamben, Foucault e Derrida apresentam posições diferentes diante das assinaturas. É importante sublinhar que a posição de cada um desses dois filósofos frente às assinaturas é uma leitura de Agamben. Ou seja, quando Agamben utiliza a noção de assinatura para identificar a ética de cada um dos outros dois filósofos, ele parte da sua compreensão própria, e singular, da noção de assinatura. Com isso, a preocupação dele, nas páginas derradeiras desse ensaio, não é, exatamente, explicitar a compreensão que Foucault e Derrida têm das assinaturas. Ao contrário disso, o que ele se propõe é analisar o modo como as assinaturas operam nos textos desses dois filósofos. Em outras palavras, a sua principal preocupação é o modo como o primado da assinatura sobre o signo, isto é, a sua eficácia, foi compreendida e efetuada nessas análises filosóficas.⁵⁸ Dessa maneira, podemos afirmar que o sentido da preocupação agambeniana é apontar o eixo ético que orienta a sua arqueologia e determinar o seu afastamento de outras posições ético-filosóficas.

Como explicitado, na perspectiva agambeniana, as assinaturas têm um lugar ético porque são eficazes e essa eficácia corresponde ao “fazer alguma coisa”. Nesse sentido, Agamben argumenta que Derrida, como praticante da desconstrução, suspende as assinaturas e as deixa girando no vazio. Essa suspensão que, no seio do pensamento da desconstrução, a assinatura faz de si mesma é, segundo Agamben, a marca da redução da assinatura à sua própria insignificância. Em suas palavras:

O efêmero êxito da desconstrução nos últimos trinta anos do século XX é solidário com uma prática interpretativa que suspende as assinaturas e as deixa girando no vazio (...) A desconstrução é, então, um pensamento da assinatura como pura escritura além de todo conceito, que garante desta maneira a perdurabilidade – isto é, o indefinido diferimento – da significação. Este é o sentido da noção de “arqui-rasto” e de “suplemento

⁵⁸ *Ibidem.* p. 108.

originário” e da insistência com a qual Derrida afirma o caráter não conceitual destes “indecidíveis”.⁵⁹

Essa prática que remete a assinatura a um vazio indefinido faz da ética de Derrida uma ética niilista, que, enquanto prática interpretativa, consome a eterna suspensão da significação e, assim, em um gesto simétrico, do agir ético. Essa posição de Derrida, na leitura agambeniana, retira da assinatura sua eficácia, fazendo com que ela se sustente apenas como um signo completamente vazio e incapaz de uma realização pragmático-existencial. Se a eficácia das assinaturas agambenianas, o seu pragmatismo existencial, faz com que elas sejam capazes de dar existência e, assim, um uso ao pensamento, a ausência dessa eficácia faz, na perspectiva de Agamben, da desconstrução um discurso vazio e do vazio, isto é, uma prática discursiva niilista. Partindo dos argumentos de Agamben e levando-os até o limite, podemos afirmar que essa posição de Derrida e do pensamento da desconstrução é ainda, nas modernas sociedades, um dos bastiões do niilismo metafísico, que o filósofo italiano critica.

Na argumentação de Agamben, um lugar oposto ao de Derrida cabe a Foucault, já que este é apresentado como um aliado na compreensão ético-pragmática das assinaturas. Em suas palavras:

A estratégia da arqueologia foucaultiana é de todo diferente, e também parte da assinatura e do seu excesso a respeito da significação. Contudo, assim como nunca se dá um puro signo sem assinatura, tampouco é possível separar a assinatura como posição originária (nem sequer como suplemento). O arquivo das assinaturas que, na *Archéologie*, reconhece a massa do não-semântico inscrita em todo discurso significante e circunda e limita os atos de fala como uma margem obscura e insignificante, define entretanto, também, o conjunto das regras que decidem as condições de existência e de exercício dos signos, de sua produção de sentido e de sua justaposição e sucessão no espaço e no tempo.⁶⁰

No trecho anterior, fica explícito que a estratégia de Foucault se opõe a de Derrida. Com isso, podemos perceber que, para Agamben, Foucault deixa operar na sua arqueologia a eficácia que é própria das assinaturas e, assim, garante o seu estatuto ético-pragmático. Dessa forma, o filósofo italiano afirma que na arqueologia foucaultiana é possível não apenas passar do semiótico ao semântico, realizando o cumprimento do sentido; mas, sobretudo, “fazer alguma coisa”. É esse estatuto prático-

⁵⁹ *Ibidem.* p. 108.

⁶⁰ *Ibidem.* p. 109.

discursivo que, na leitura de Agamben, faz com que Foucault não busque uma origem ou a sua ausência, mas sim realize uma investigação decididamente histórica. Uma investigação histórica é, nesse sentido, o contrário de uma investigação atravessada pela negatividade.

Essa oposição que Agamben estabelece entre Derrida e Foucault se torna ainda mais clara quando inserimos essa querela das assinaturas e do seu primado ético-eficaz em relação ao signo em uma problemática maior: a crítica ao niilismo e à metafísica. Desde a perspectiva agambeniana, podemos compreender que, enquanto Derrida realiza a consumação da metafísica por meio da afirmação indefinida do seu vazio e da sua ausência constituinte, Foucault aponta na direção oposta, colocando-se em uma posição de combate e de crítica ao niilismo. Ainda que Agamben não mencione diretamente o niilismo ao se referir a Derrida em “Teoria das assinaturas”, podemos chegar a essa conclusão pelo que o filósofo italiano escreve, em outros textos, sobre a potência e a negatividade. Afirmamos, desse modo, que para entender o estatuto ético da arqueologia agambeniana é importante compreender também de que maneira ela se opõe à negatividade, afirmando-se como “potência do pensamento”.

A questão da potência aparece em *Signatura rerum* nas páginas derradeiras de “Teoria das assinaturas”. Não à toa, a oposição entre Foucault e Derrida surge no texto como expressão da distinção entre a simples ausência e a privação (potência de não), que introduz no texto a problemática da potência. Para Agamben, o conceito de “oposição privativa”, que é uma assinatura, tem operado, desde o século XX, em todas as ciências humanas: “Este implica que o termo não marcado não se opõe ao marcado como uma ausência a uma presença, mas sim a não presença equivale a um grau zero da presença (que a presença, pois, *falta* em sua ausência)”.⁶¹ A não presença não é uma simples ausência, mas uma espécie de “grau zero” que funciona como um índice que designa a existência de uma não presença. Nas palavras de Agamben:

O fundamento filosófico destes conceitos está na teoria aristotélica da privação (*stéresis*), da qual o conceito hegeliano de *Aufhebung* é um desenvolvimento coerente. Segundo Aristóteles (*Metafísica*, 1004 a, 16), de fato, a privação se distingue da simples “ausência” (*apousía*), na medida em que implica ainda uma remissão à forma da qual é privação, que testemunha de algum modo através da sua própria falta.⁶²

⁶¹ *Ibidem*. p. 107.

⁶² *Ibidem*. p. 107.

Essa compreensão da privação está profundamente vinculada à noção agambeniana de potência. Por meio dessas duas noções, Agamben estabelece o estatuto singular que têm as assinaturas e indica o eixo central de suas investigações ao afirmar que esse “grau zero” é uma assinatura. Isso significa que, para ele, o “grau zero”, isto é, a privação, é um signo sem significado. Como já explicitado, um signo sem significado, para Agamben, não é exatamente um signo, mas sim uma assinatura, que, como tal, conserva o seu caráter privativo e, por isso mesmo, potente. Assim, podemos afirmar que a assinatura é um modo de expressão da potência. E, mais especificamente, da potência de não.

Em um ensaio intitulado “A potência do pensamento”, que se encontra publicado em um livro homônimo, Agamben se detém de maneira cuidadosa sobre essas duas noções: a potência e a privação. Nesse texto, fica explícito que ter uma potência significa ter uma privação. Remontando o problema da privação e da potência de não a Aristóteles, Agamben mostra como o filósofo grego distingue uma potência genérica da potência de quem tem uma faculdade (*hexis*). A potência genérica é aquela que diz respeito à criança que, como ele exemplifica, pode vir a ser um arquiteto ou um chefe de Estado. Em contra partida, a potência de quem tem uma faculdade se difere desta, já que ela depende de um saber-fazer. Com essa distinção reportada a Aristóteles, o filósofo italiano quer evidenciar que somente quem tem um saber-fazer pode experimentar a privação, ou seja, a potência de não. É nesse sentido que Agamben esclarece a conexão entre potência (*dynamis*), faculdade (*hexis*) e privação (*stéresis*), argumentando que já Aristóteles havia-se dado conta de que ter uma potência era, precisamente, ter uma disponibilidade para uma privação. Contudo, essa disponibilidade só se torna possível na medida em que existe o domínio de uma técnica, isto é, na medida em que se tem uma faculdade.⁶³ Assim, podemos concluir que a privação que se encontra em toda potência é a potência de não, ou seja, a disponibilidade para não exercer a potência de uma faculdade.

Para compreender a importância da potência como privação na arqueologia de Agamben é importante sublinhar que ela não é uma simples ausência. Esse argumento apresentado por ele no final do ensaio “Teoria das assinaturas”, e aqui já citado,

⁶³ AGAMBEN, Giorgio. “A potência do pensamento”. In: AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Tradução de António Guerreiro. Relógio D’água Editores: Lisboa, 2013. p. 240-242.

encontra um desenvolvimento significativo em “A potência do pensamento”. Em um dos tópicos desse ensaio, ele explicita cuidadosamente a diferença entre a privação e a simples ausência, atribuindo à passagem o título de “Da obscuridade”. Assim, aduz:

O princípio da visão “é, de algum modo, colorido”, e as suas cores são a obscuridade e a luz, a potência e o acto, a privação e a presença. Isto significa que sentir que se vê é possível porque o princípio de visão existe como potência de ver e também como potência de não ver, e esta última não é uma simples ausência, mas algo existente, a *hexis* de uma privação. (...) A obscuridade é verdadeiramente a cor da potência, e a potência é essencialmente disponibilidade para uma *steresis*, potência de não ver.⁶⁴

A obscuridade só poder existir porque há visão. A diferença fundamental entre a simples ausência e a privação consiste no fato de que a privação tem uma existência e, como tal, afirma a sua existência por meio de um “poder não”. Dito de outro modo, a privação só existe porque ela está conectada com a faculdade (*hexis*) que pressupõe e de que necessita para ter a sua existência privativa. Nessa perspectiva, a privação é uma possibilidade intrínseca à faculdade, uma possibilidade de não exercício, de não execução: um “poder não”. Diferente disso, a ausência é a falta absoluta, o vazio que “não pode”. Essa diferenciação do estatuto do “não poder” (ausência) do estatuto do “poder não” (privação) marca um ponto de inflexão na argumentação de Agamben.⁶⁵ Assim, Agamben não se coloca como um filósofo da ausência ou do vazio, que são responsáveis, segundo ele, por conduzir a história política e filosófica do pensamento ocidental ao niilismo moderno. Ao contrário disso, Agamben se afirma como um filósofo da privação, que se coloca à frente na linha de combate ao niilismo que circunda não apenas o pensamento, mas também toda a atual esfera política.

É de extrema importância sublinhar que, em Agamben, esse lugar atribuído à privação não pode ser confundido com a negatividade, que corresponde à simples ausência. A negatividade que Agamben investiga e da qual se afasta é, segundo ele, uma das marcas que fundam a tradição política e filosófica do ocidente. Tanto em *Infância e história* quanto em *A linguagem e a morte*, a negatividade aparece tematizada explicitamente. Segundo Agamben, pode-se compreender a negatividade por duas figuras centrais: Hegel e Heidegger. Em Hegel, a negatividade aparece como a negação que põe em andamento a sua dialética e se mostra, assim, como um nada que é puro

⁶⁴ *Ibidem*. p. 244.

⁶⁵ *Ibidem*. p. 249.

movimento. Em Heidegger, essa dimensão negativa se apresenta no *Da-sein* [Ser- aí], em que está sempre em jogo um “aí” que é vazio e, irreparavelmente, fundado no nada. Se, por um lado, na filosofia de Hegel, a negatividade é o motor da história que leva o Espírito Absoluto na sua forma não realizada, a certeza sensível, a se reconhecer enquanto tal, e na filosofia de Heidegger é o fundamento do *Da-sein*, que sempre se compreende em um “aí” que é o nada; na filosofia de Agamben, ela não aparece como princípio motor, mas como aquilo mesmo que deve ser questionado. Esse nada é correlato da ausência que Agamben opõe à privação e que pode ser identificado com o niilismo que ele combate. Isso se sustenta na medida em que podemos ler na introdução de *A linguagem e a morte* que as interrogações feitas ao longo do seminário, do qual o livro é o fruto escrito, referem-se ao questionamento do modo como a linguagem, a morte e o homem foram pensados pela tradição, que é metafísica e niilista. É importante sublinhar que por “metafísica” Agamben, tal como Heidegger, não se refere apenas a um campo de investigação filosófica, mas caracteriza toda a tradição filosófica e política. Nessa tradição que ele questiona, a negatividade ocupou um lugar fundamental:

Tanto a “faculdade” da linguagem quanto a “faculdade” da morte, enquanto abrem o homem na sua morada mais própria, abrem e desvelam esta morada como já permeada desde sempre pela negatividade e nela fundada. Uma vez que é o *falante* e o *mortal*, o homem é, nas palavras de Hegel, o ser negativo que “é o que não é, e não é o que é”, ou, segundo as palavras de Heidegger, o “lugar tenente (*Platzhalter*) do nada”.⁶⁶

A passagem acima explicita o vínculo que se apresenta, no homem, entre a linguagem e a morte. Esse vínculo é permeado pela negatividade. Com isso, partindo de Hegel e Heidegger, Agamben mostra como a negatividade atravessou de ponta a ponta a história filosófica e política do ocidente. Quando se refere à tradição metafísica, ele indica a permanência e o desenvolvimento da negatividade no mundo ocidental. Se, como ele afirma, toda a metafísica desembocou em uma ética, essa ainda se mantém associada a um fundamento negativo. Sobre esse aspecto ele apresenta, ainda na introdução de *A linguagem e a morte*, a seguinte constatação:

esta queda não significou o declínio da metafísica, mas simplesmente o desvendamento e o advento devastador do seu extremo fundamento negativo no próprio coração do seu $\eta\theta\omicron\xi$ [*ethos*], ou seja, da morada

⁶⁶ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte*: um seminário sobre o lugar da negatividade. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. p. 10-11.

habitual do homem. Este advento é o *niilismo*, para além de cujo o horizonte o pensamento contemporâneo e a sua práxis (a sua “política”) ainda não deram um só passo.⁶⁷

A constatação de Agamben aponta para a profunda negatividade que é expressão do niilismo, o qual funda a tradição e ainda permanece atuante. Considerando essa constatação, a sua filosofia se estabelece em uma direção oposta, como outro tipo de ética. Isso fica explícito nas perguntas que Agamben indica como orientação para o seminário: “E se o homem não fosse *nem* o falante e *nem* o mortal, sem por isso deixar de morrer e falar? E qual é o nexo entre essas suas determinações essenciais? Sob duas formulações diversas, estas não dizem talvez a mesma coisa? E se este nexo não tivesse, de fato, lugar?”⁶⁸ Esse último questionamento, de modo especial, indica que um dos programas da filosofia de Agamben é questionar o vínculo negativo que une a tradição metafísica à sua mais radical consequência política e filosófica: o niilismo.

Assim, com a comparação estabelecida por Agamben entre Foucault e Derrida, mostramos que ela ocorre para o filósofo italiano endossar a importância da noção da potência, que se afirma a partir de uma privação, para pensar as assinaturas. A partir disso, ressaltamos a centralidade das assinaturas para a arqueologia agambeniana e afirmamos que elas fazem deste método arqueológico um modo de prática ética. Com isso, mostramos como a potência, expressa nas assinaturas como privação, tem um papel fundamental na arqueologia de Agamben.

⁶⁷ *Ibidem.* p. 11.

⁶⁸ *Ibidem.* p. 10.

Capítulo 2

História e arqueologia

“o tempo não é linear (...) é fácil de entender. quando queremos que o tempo nos faça fugir de alguma coisa, de um acontecimento, inicialmente contamos os dias, às vezes até as horas, e depois chegam as semanas triunfais e os largos meses e depois os didáticos anos. Mas para chegarmos aí temos de sentir o tempo também de outro modo.”

(*A máquina de fazer espanhóis*, Valter Hugo Mãe)

Personagem do livro de Valter Hugo Mãe, o senhor Silva apresenta uma concepção de tempo não linear e, por isso, sugere um deslocamento da cronologia. No trecho anterior, a relação cronológica só é possível por uma percepção temporal que, não se reduzindo inteiramente à cronologia, é capaz de produzi-la. Como se para chegar até uma compreensão cronológica fosse preciso atravessar outro tempo. Essa dimensão temporal que não se deixa subsumir à cronologia coincide com o questionamento da história enquanto um processo em-si e dotado de sentido. A partir disso, o senhor Silva, nos derradeiros anos de sua vida, questiona aquilo que sempre acreditou mover a sua história. Se uma concepção de história acompanha uma concepção de tempo, a percepção temporal não cronológica aponta para o questionamento da história como um lento processo de evolução.

Certamente, a arqueologia é um método histórico de investigação. No entanto, ela não compreende a história como um grande recipiente em que há o lento acúmulo de resíduos e que, assim, constrói grandes formações rochosas. A história não é para a arqueologia um movimento que tem como fim uma estrutura culminante. Com isso, a relação entre a história e a arqueologia se desdobra em duas perguntas: “Qual concepção de história está em jogo na arqueologia?” e “Que tipo de história faz a arqueologia?”. Como o método arqueológico de Giorgio Agamben se diferencia em muitos aspectos do método arqueológico de Michel Foucault, precisamos responder a essas perguntas de maneira cuidadosa.

Nesse sentido, o problema, próprio da maioria das investigações históricas, da relação entre a gênese histórica e o sujeito é retomado para explicitar a maneira como Agamben delimita o seu canteiro de obras. Se essa relação é remetida a Kant e correlacionada à distinção entre a dimensão empírica e a dimensão transcendental, poderemos ver uma diferença significativa entre Agamben e Foucault. Enquanto para Foucault esse problema remete à circularidade infundável dos duplos antropológicos, para Agamben ele é o ponto de partida para a elaboração de uma arqueologia, propriamente, singular. Dessa forma, as noções que Agamben utiliza para relacionar história e arqueologia são aqui examinadas a partir das aproximações e distanciamentos que o filósofo italiano estabelece com Foucault. Com isso, a partir dos escritos do filósofo francês, Giorgio Agamben faz uma leitura própria da arqueologia enquanto um método histórico de investigação. Assim, por meio da noção de história, a leitura singular de Agamben será evidenciada.

2.1. *Arqueologia filosófica*

A ideia de uma arqueologia filosófica, que aparece nos textos de Giorgio Agamben, faz uma referência explícita aos trabalhos de Michel Foucault, publicados na década de 1960. Certamente, Foucault não foi o primeiro a fazer menção a esse termo para se referir às pesquisas histórico-filosóficas. Em texto publicado em 1971 e intitulado “A monstruosidade da crítica”, respondendo às críticas que recebeu, Foucault afirma explicitamente que, não apenas em Freud como também em Kant, essa formulação era utilizada para identificar um tipo de investigação. Nesse texto, o filósofo francês desconstrói a associação, feita por um crítico, entre a utilização que ele faz da palavra “arqueologia” e o modo como Freud também a havia utilizado. Com isso, segundo Foucault, o crítico remete a arqueologia dele à de Freud. Replicando essa associação, ele escreve:

Esta palavra [arqueologia] deve certamente se situar em algum lugar, pensa o Sr. Steiner. Vamos atribuí-la a Freud. O Sr. Steiner ignora que Kant utilizava esta palavra para designar a história daquilo que torna necessária uma certa forma de pensamento. Falei, porém, desse uso em um outro texto. Não pretenderei certamente que o Sr. Steiner deva ler-me.

Mas ele deveria folhear Kant. Sei perfeitamente, no entanto, que Kant não está tão na moda quanto Freud.⁶⁹

Com um tom mordaz, Michel Foucault deixa sugerido no fragmento acima que a sua noção de arqueologia não está relacionada ao modo como Freud a aborda, mas sim com a maneira como Kant havia tratado esse termo. Na nota de rodapé 12, colocada depois da palavra “texto”, Foucault escreve que desenvolveu melhor essa referência a Kant em um dos capítulos de *A arqueologia do saber*, “A descrição arqueológica”. Essa referência diz respeito aos esclarecimentos sucessivos que ele apresenta para afastar a sua arqueologia de um *a priori* formal. Nesse sentido, a relação que Foucault estabelece entre as duas arqueologias é de distanciamento. Isso fica evidente quando, no trecho acima, ele atribui a Kant uma imposição necessária ao pensamento, isto é, uma espécie de condicionamento que se dá antes mesmo da história. Se a história se dá empiricamente e, por isso, não é nem formal e nem pré-determinada, a arqueologia kantiana não é, propriamente, histórica. É exatamente essa determinação necessária, apriorística e formal que Foucault recusa em sua arqueologia, atribuindo um papel fundamental à história. Podemos vislumbrar esse afastamento entre os dois filósofos de maneira mais detalhada a partir de uma breve exposição do texto em que Kant se refere à arqueologia filosófica.

O texto kantiano em que o termo “arqueologia” aparece é um escrito que resultou de um concurso. Realizado pela Academia Real de Berlim, esse concurso demandava uma resposta à seguinte pergunta: “quais são os verdadeiros progressos que a Metafísica realizou na Alemanha, desde os tempos de Leibniz e de Wolff?” É importante sublinhar que a palavra “arqueologia” aparece somente uma vez nesse texto. Quando esse termo aparece, serve para Kant designar uma história filosófica da filosofia. Em suas palavras: “Uma história filosófica da filosofia é em si mesma possível, não histórica ou empiricamente, mas racionalmente, isto é, *a priori*. Embora estabeleça factos da razão, não os vai buscar à narrativa histórica, mas extrai-os da natureza da razão humana, como arqueologia filosófica.”⁷⁰

As propostas foucaultianas se afirmam em uma direção oposta. Em “descrição arqueológica”, o quarto capítulo de *A arqueologia do saber*, ele tem o cuidado de

⁶⁹ FOUCAULT, Michel. “A monstruosidade da crítica”. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos III – Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Organização de Manuel Barros Motta e Tradução de Inês Autran Dourado. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. p. 323-324.

⁷⁰ KANT, Immanuel. *Os progressos da metafísica*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70. p.130.

afastar sua arqueologia de uma análise apriorística e formal, apesar de só fazer uma menção explícita a Kant na conclusão do livro. Com isso, na conclusão, ele coloca a si mesmo as possíveis objeções que o seu método arqueológico poderia receber e, de maneira subsequente, responde a essas objeções. A única aparição do nome de Kant ao longo de *A arqueologia do saber* é integrando uma das respostas que ele dá às suas objeções hipotéticas. Nessa resposta, ele escreve:

Tratava-se de analisar tal história em uma descontinuidade que nenhuma teleologia reduziria antecipadamente: demarcá-la em uma dispersão que nenhum horizonte prévio poderia tornar a fechar; deixar que ela se desenrolasse em um anonimato a que nenhuma constituição transcendental imporia a forma do sujeito; abri-la a uma temporalidade que não prometeria o retorno de nenhuma aurora. Tratava-se de despojá-la de qualquer narcisismo transcendental; era preciso libertá-la da esfera da origem perdida e reencontrada em que estava presa: era preciso mostrar que a história do pensamento não podia ter o papel revelador do momento transcendental que a mecânica racional já não tem desde Kant, nem as idealidades matemáticas desde Husserl, nem as significações do mundo percebido desde Merleau-Ponty - a despeito dos esforços que foram feitos para aí descobri-lo.⁷¹

A longa passagem citada anteriormente deixa bastante explícito em que medida a questão de Foucault se afasta da perspectiva kantiana. Se, por um lado, podemos observar em ambos uma relação entre a história e a filosofia, por outro, percebemos que o relacionamento entre as duas se dá de maneira diferente porque eles as compreendem de maneira distinta. O modo como Foucault se refere a Kant no texto de 1971 e no trecho acima, aponta para um afastamento significativo entre os dois. Esse afastamento se verifica porque, segundo Foucault, Kant atribuiu um papel determinante ao domínio da razão *a priori*, distinguindo-o do domínio empírico. No entanto, a partir das formulações kantianas em *Os progressos da metafísica*, a história da filosofia se dá no domínio transcendental.

Para Foucault, a íntima relação entre história e filosofia torna indefinível o estatuto da investigação arqueológica, isto é, não deixa determinar se ela é exatamente um tipo de história ou um tipo de filosofia. Certamente, a indecisão que paira sobre a investigação foucaultiana tem a ver com o modo como a história e a filosofia se relacionam na sua arqueologia. A respeito do estatuto que ambas têm na sua investigação, ele afirma: “Se a filosofia é memória ou retorno, o que faço não pode, de

⁷¹ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do Saber*. *Op.cit.* p. 244.

modo algum, ser considerado como filosofia, e se a história do pensamento consiste em tornar a dar vida a figuras semiapagadas, o que faço não é, tampouco, história.”⁷² É justamente como recusa da origem e como entrelaçamento entre a filosofia e a história que o método arqueológico de Foucault se sustenta. Assim, podemos afirmar que se trata de um método absolutamente histórico, mas que essa história não é, contudo, mera reconstrução do passado. E, ao mesmo tempo, podemos afirmar também que é um método filosófico apesar de não buscar origem, isto é, princípios fundantes. Compreendendo a arqueologia foucaultiana como recusa da origem e indistinção entre história e filosofia, Agamben se apropria dela para criar um método arqueológico próprio, que tece de outra maneira as relações entre essas duas dimensões e, com isso, recusa a origem também, mas de outro modo.

Agamben procura definir a sua maneira própria de fazer arqueologia no último ensaio de *Signatura rerum*, “Arqueologia Filosófica”. Nessa definição, o filósofo cruza referências distintas para atribuir a elas uma leitura bastante peculiar. Para a realização dessa leitura singular, o ponto de partida de Agamben é Kant, que foi o primeiro, segundo o filósofo italiano, a formular a ideia de uma arqueologia filosófica. Na leitura agambeniana, a arqueologia de Kant se estabelece a partir da distinção entre o empírico e o transcendental. Enquanto a história só é possível em uma dimensão empírica, a arqueologia filosófica só se realiza de maneira *a priori* ou racional (transcendental). Por isso, a arqueologia kantiana não se estabelece tal e qual uma história historiográfica. Sobre essa compreensão kantiana da arqueologia, ele comenta:

Esta se dá como “história” e, como tal, não pode não interrogar-se sobre a sua própria origem; mas dado que é uma história, por assim dizer, *a priori*, cujo objeto coincide com o fim mesmo da humanidade, isto é, como o desenvolvimento e com o exercício da razão, a *arché* que busca nunca pode identificar-se com um dado cronológico, nunca pode ser “arcaica”. Mais ainda: posto que a filosofia tem a ver não só e não tanto com o que foi, mas com aquilo que deveria ou poderia ter sido, ela mesma termina sendo em certo sentido algo que não se deu ainda, assim como sua história é “história das coisas que não ocorreram.”⁷³

O trecho anterior mostra que a maneira como Agamben explica a arqueologia de Kant privilegia pontos diferentes dos que foram privilegiados por Foucault. Enquanto a leitura de Foucault é enfática quanto à distância que há entre a arqueologia de Kant e a

⁷² *Ibidem.* p. 248.

⁷³ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum: sobre el método. Op.cit.* p. 114.

sua, o filósofo italiano valoriza alguns aspectos da arqueologia kantiana e, inclusive, relaciona-a com o método de Foucault. Citando uma passagem de *Os progressos da metafísica* de Kant – que se encontra citada acima –, Agamben não só enfatiza como a história filosófica do filósofo alemão não pode deixar de interrogar pela origem, como também pondera que a *arché* encontrada não é uma origem situável na cronologia e, por isso, ela implica de maneira diferente o seu próprio passado. Por se tratar de uma história *a priori*, o passado dessa história não é algo cronológico, empírico. Se para Foucault a especificidade de sua arqueologia consiste em não fundar a história na dimensão transcendental, para Agamben é exatamente esse aspecto que permite articular as arqueologias de Kant e de Foucault.

Evidentemente, essa articulação realizada por Agamben não é fruto de um descuido despropositado em relação às preocupações de Foucault, mas deve-se, antes, à sua leitura singular dos problemas suscitados pelos textos foucaultianos. Assim, ele parte da questão que Foucault evoca para se afastar de Kant e vê nessa questão, precisamente, aquilo que o filósofo francês disse ter feito de maneira diferente. Foucault escreve que sua arqueologia não é nem filosofia e nem história se isso significa, respectivamente, um retorno à origem ou uma reconstituição do passado. Apesar de não citar diretamente o trecho de *A arqueologia do saber* em que se encontram essas afirmações, Agamben conclui que a operação realizada por Kant, quando este explica o que é uma *arqueologia filosófica*, corresponde, precisamente, a essas postulações de Foucault. Assim, ele afirma que a *arché* buscada pela arqueologia não é nem uma origem, nem uma reconstituição do passado.

É importante observar que Agamben não busca na própria *A arqueologia do saber* o modo como Foucault aborda o problema da origem. Para realizar essa articulação, ele busca o tratamento da origem em um famoso texto de 1971, “Nietzsche, a genealogia, a história”. Com esse título sugestivo, Foucault indica um deslocamento importante que marcou os seus trabalhos a partir da década de 1970. A arqueologia foucaultiana se apresenta como uma investigação preocupada em garantir a autonomia do discurso na formação de determinados saberes. Diferentemente, a genealogia não está ligada única e exclusivamente aos processos de formação discursiva. Enquanto a arqueologia se preocupa com práticas exclusivamente discursivas, a genealogia se interroga como, a partir de práticas sociais (práticas não discursivas), puderam se formar domínios de saber. Nesse sentido, é possível apontar uma modificação significativa na

maneira como a análise foucaultiana passou a ser realizada nos anos 1970. Isso, de antemão, coloca uma questão: essa modificação metodológica que Foucault realiza não modifica também o estatuto que a origem tem na sua investigação histórica? Ou ainda, mais especificamente, a arqueologia e a genealogia implicam a mesma relação entre história e filosofia e, por isso, recusam a origem da mesma maneira? Se Agamben não formula essas questões ao longo de *Signatura rerum* é porque a sua preocupação, como já explicitado anteriormente, não é reconstituir de maneira fiel a argumentação de Foucault. A sua preocupação é, a partir de uma leitura filosófica dos textos foucaultianos, responder às suas próprias questões. Compreendemos, assim, a articulação que Agamben faz entre as proposições de Kant sobre a arqueologia filosófica e a sua relação com a origem e a história, suscitados a partir de Foucault.

Partindo da leitura do termo “arqueologia” em Kant, Agamben estabelece uma articulação entre a arqueologia filosófica e o problema da origem que Foucault levanta no ensaio “Nietzsche, a genealogia, a história”. Mostrando como Foucault explicita, nesse ensaio, que a genealogia não se opõe à história e sim à busca da origem, Agamben se detém na maneira como é apresentada a atividade do genealogista. Foucault escreve: “O genealogista necessita da história para conjurar a quimera da origem”.⁷⁴ Tomando essa formulação, o filósofo italiano estabelece um vínculo entre a sua própria arqueologia e a atividade genealógica, pois para ele, na arqueologia, não se trata de buscar uma origem e sim a relação evocação-expulsão que ela suscita. Para sustentar sua argumentação, Agamben analisa a ambígua conotação da palavra “conjurar” [*conjurere*] no francês, que pode remeter tanto a uma evocação quanto a uma expulsão. O aparente paradoxo dos dois sentidos, que a princípio se excluem mutuamente, tem um papel importante na arqueologia agambeniana, já que, para ele, o genealogista evoca a origem e o sujeito para se desvencilhar definitivamente deles.⁷⁵

Publicado pelo filósofo francês em 1971, esse texto foucaultiano não é apenas uma mera explicação do método de Nietzsche, mas também uma explicitação daquilo que passou a ser o método de trabalho de Foucault. Nesse texto, ele afirma que a genealogia de Nietzsche não busca a origem (*Ursprung*), mas sim a procedência (*Herkunft*) e a emergência (*Entstehung*). Nele, a busca da procedência, que se opõe à busca da origem, quer encontrar os começos. Em suas palavras:

⁷⁴ FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia, a história”. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. *Op.cit.* p. 61.

⁷⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum: sobre el método*. *Op.cit.* p. 116-117.

Lá onde a alma pretende se unificar, lá onde o Eu inventa para si uma identidade ou uma coerência, o genealogista parte em busca do começo – dos começos inumeráveis que deixam esta suspeita de cor, esta marca quase apagada que não saberia enganar um olho, por pouco histórico que seja; a análise da proveniência permite dissociar o Eu e fazer pulular nos lugares e recantos de sua síntese vazia.⁷⁶

Os começos se diferenciam da origem porque não têm uma unicidade e, dessa forma, não buscam atribuir coerência a um conjunto disperso de acontecimentos. No trecho anterior, podemos perceber que a identidade e a coerência se encontram associadas ao Eu. Esse Eu a que o texto se refere é o sujeito que, como origem, busca reunir a dispersão e a contingência que constituem a história. A análise da proveniência reverte esse processo por meio da problematização desse sujeito que se impõe como origem, mostrando as suas vicissitudes históricas. Por isso, a proveniência, enquanto busca genealógica, volta-se para o corpo, porque ela está intimamente associada à explicitação histórica da produção de corpos.⁷⁷ Assim, não é possível localizar um sujeito *a priori*, como que inteiriço, já que ele – tanto com a sua “alma” quanto com o seu corpo – se esfacela na tessitura da história.

Do mesmo modo, a emergência se afasta da busca das origens porque é o ponto de surgimento, isto é, o estado de forças que faz com que o próprio surgir seja possível. Ela não se confunde com a origem porque encontramos nesse ponto de surgimento, a emergência, uma conciliação unificadora, mas sim a disputa entre forças. Sobre esse aspecto, Foucault escreve:

A emergência é, portanto, a entrada em cena das forças; é sua interrupção, o salto pelo qual elas passam dos bastidores para o teatro, cada uma com seu vigor e juventude. (...) Ninguém é, portanto, responsável por uma emergência; ninguém pode se autoglorificar por ela; ela sempre se produz no interstício.⁷⁸

O trecho anterior deixa claro que a emergência não pertence a ninguém. Desse modo, ela é destituída de qualquer caráter subjetivo e, por isso, a luta de forças que está em jogo nela não é compreendida como uma disputa entre sujeitos. Enquanto lei singular de um aparecimento, a emergência, assim como a proveniência, tem um

⁷⁶ FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia, a história”. *Op.cit.* p. 62.

⁷⁷ *Ibidem.* p. 65.

⁷⁸ *Ibidem.* p. 67-68.

estatuto genético na genealogia, embora não seja uma origem. Essa gênese se diferencia da origem porque não recorre a um sujeito *a priori* para unificar as suas vicissitudes e os seus interstícios, mas assume essa dispersão não unificada por um sujeito como elemento a ser evidenciado na investigação histórica que é a genealogia. Podemos articular esse problema da emergência à noção de paradigma, que Agamben desenvolve em *Signatura rerum*. Esta articulação é possível não apenas porque ambas as noções funcionam de modo a dar inteligibilidade aos fenômenos históricos, mas também porque a emergência, a *arché* da arqueologia, tem uma estrutura paradigmática.

2.2. *O paradigma da história*

A noção de paradigma tem um papel central nos escritos de Giorgio Agamben. A centralidade dessa noção pode ser vislumbrada pelo lugar que ela ocupa na reflexão metodológica realizada em *Signatura Rerum*. Neste livro, o primeiro ensaio se intitula “O que é um paradigma?”. Com esse título sugestivo, Agamben pretende esclarecer o modo como ele entende essa noção e o modo como ela funciona nas suas análises histórico-filosóficas. Para realizar a explicitação dessa noção, o ponto de partida do filósofo italiano é Foucault. Assim, ele remete a noção de paradigma a Foucault e, a partir disso, discute o deslocamento que o paradigma produz tanto do particular quanto do geral:

Michel Foucault se serve muitas vezes em seus escritos da expressão “paradigma”, ainda que sem a definir nunca com precisão. Por outro lado, tanto em *L'archéologie du savoir* [A arqueologia do saber] como nos escritos posteriores, designa os objetos de suas investigações – para distingui-los das disciplinas históricas – com os termos “positividades”, “problematizações”, “dispositivos”, “formações discursivas” e, de maneira mais geral, “saberes”.⁷⁹

O trecho acima pertence ao segundo parágrafo do primeiro ensaio de *Signatura rerum*. A partir dele, podemos reafirmar que quando Agamben recorre a Foucault não se restringe apenas aos textos que o filósofo francês qualificou como arqueológicos. Isso fica evidente porque tanto as noções de positividade e formações discursivas, próprias das investigações arqueológicas, quanto as noções de dispositivo e problematizações, que estão ligadas aos problemas da genealogia, são caracterizados como paradigmáticas.

⁷⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum*: sobre el método. *Op.cit.* p. 13.

Nesse sentido, para Agamben, mais do que recorrer à noção de paradigma, os escritos foucaultianos operam por meio dela. Por isso, ele acredita que as noções que Foucault utiliza em suas investigações são paradigmáticas. O modo como Agamben lê todas as noções elencadas anteriormente se torna mais claro a partir da explicação que ele dá a respeito daquilo que Agamben entende por paradigma.

Para o filósofo italiano, o paradigma tem o modo de funcionamento de um exemplo. Nessa perspectiva, para que tenha caráter elucidativo, um exemplo precisa evocar a singularidade que lhe constitui para, somente assim, tornar inteligível o grupo do qual faz parte. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que torna inteligível o que deseja elucidar, o exemplo só pode se sustentar por sua singularidade. É importante notar que esse duplo caráter do exemplo – de ser singular e exemplar – só pode se realizar, na argumentação de Agamben, porque ele realiza um complexo movimento.⁸⁰ O movimento complexo que está em jogo na exemplaridade dos paradigmas agambenianos é de pertencer mediante uma exclusão, isto é, uma inclusão exclusiva. Essa argumentação pode também ser encontrada, nesses termos, não apenas em *Signatura rerum* bem como em *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Ainda no primeiro capítulo deste livro, Agamben aborda o exemplo para compará-lo com a exceção e escreve:

o exemplo funciona antes como uma *inclusão exclusiva*. (...) O que o exemplo demonstra é o seu pertencimento a uma classe, mas, precisamente por isto, no mesmo momento em que a exhibe e delimita, o caso exemplar escapa dela (assim, no caso de um sintagma linguístico, ele *mostra* o próprio significar e, deste modo, suspende a significação). (...) Ele é verdadeiramente *paradigma* no sentido etimológico: aquilo que “se mostra ao lado”, e uma classe pode conter tudo, mas não o próprio paradigma.⁸¹

No trecho acima, Agamben explica a relação entre exemplo e paradigma, mostrando que o exemplo é um paradigma. A condição paradigmática do exemplo se apresenta na medida em que ele é, a um só tempo, exibição de uma classe e caso singular. A relação complexa de inclusão exclusiva funciona na medida em que um exemplo só pertence a uma classe pela singularidade que ele exhibe, mas, ao exhibir esse pertencimento, a singularidade que lhe constitui não se encontra no seu sentido usual e,

⁸⁰ *Ibidem*. p. 25.

⁸¹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradutor de Henrique Burigo. 2ª ed.. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 28-29.

por isso, é excluída. Então, é essa *dimensão usual* que se coloca como elemento fundamental para compreender o estatuto exemplar do paradigma em Agamben. Com a expressão “*dimensão usual*”, queremos exprimir não apenas aquilo que é habitual, mas também um uso singular. Afirmamos que a *dimensão usual* é um elemento central, pois um exemplo só pode se mostrar como exemplar porque tem uma singularidade que é utilizada habitualmente. Jogando com as palavras, poderíamos afirmar que se trata de um uso usual, isto é, um modo habitual de usar. No entanto, apesar de depender dessa singularidade usual para que possa ser formulado enquanto exemplo, é exatamente esse uso singular que é excluído pelo processo de inclusão exemplar. O uso é excluído do processo de inclusão exemplar porque quando funciona como exemplo não está sendo utilizado de maneira habitual e sim como exemplo. Nesse sentido, Agamben afirma que uma classe pode conter tudo menos o seu paradigma. Uma classe não contém o seu exemplo porque ele se mostra ao lado, isto é, se encontra excluído porque sua singularidade é suspensa por meio de uma relação de inclusão.

A complexa relação que o exemplo evidencia é uma relação paradigmática. Assim, é possível perceber que a noção de paradigma de Agamben é bastante peculiar. Com isso, ao fim do ensaio “O que é um paradigma?”, ele apresenta em forma de teses algumas características que definem essa noção. As seis teses apresentadas por ele estão articuladas a problemas que se colocam na tentativa de explicar fenômenos históricos e podem ser lidas no trecho a seguir:

O paradigma é uma forma de conhecimento nem indutiva nem dedutiva, mas analógica, que se move da singularidade à singularidade.
Neutralizando a dicotomia entre o geral e o particular, substitui a lógica dicotômica por um modelo analógico bipolar.
O caso paradigmático torna-se tal suspendendo e, a uma só vez, expondo sua pertença ao conjunto, de modo que já não é possível separar nele exemplaridade e singularidade.
O conjunto paradigmático não está jamais pressuposto aos paradigmas, mas permanece imanente a eles.
Não há, no paradigma, uma origem ou uma *arché*: todo fenômeno é a origem, toda imagem é arcaica.
A historicidade do paradigma não está na diacronia nem na sincronia, mas no cruzamento entre elas.⁸²

A primeira tese que caracteriza os paradigmas agambenianos encontra sua formulação em Aristóteles, que é, segundo o filósofo italiano, o primeiro a formular o

⁸² AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum*: sobre el método. *Op.cit.* p. 42.

problema dos exemplos. Mais precisamente, Agamben afirma que Aristóteles desenvolve uma epistemologia do exemplo nos *Primeiros Analíticos*. Na leitura agambeniana, essa epistemologia aristotélica determina que o exemplo não coincide nem com a dedução nem como a indução. Isso significa afirmar que o exemplo não parte do universal para o particular, como na dedução, e tampouco parte do particular para o universal, como na indução. Assim, o exemplo aristotélico só se constitui enquanto tal realizando um movimento que vai do particular ao particular e, por isso, nunca sai desse plano. Agamben argumenta que as observações de Aristóteles sobre o exemplo se restringiram a essas pequenas observações e que o filósofo grego estabeleceu o estatuto superior, no que se refere à cognoscibilidade, dos conhecimentos gerais, isto é, universais. Partindo das proposições aristotélicas, Agamben não faz uma mera inversão, privilegiando o estatuto do exemplo sobre o universal, mas radicaliza as afirmações de Aristóteles.⁸³ Assim, o que ele argumenta é que o estatuto epistemológico do paradigma só se torna perceptível quando “se compreende que [o paradigma] põe em questão a oposição dicotômica entre o particular e o universal que estamos habituados a considerar como inseparável dos procedimentos cognitivos e nos apresenta uma singularidade que não se deixa reduzir a nenhum dos dois termos da dicotomia.”⁸⁴ O trecho opõe tanto o particular quanto o universal à singularidade e, assim, aponta a singularidade como capaz de se colocar para além dessas dicotomias.

É exatamente a capacidade de neutralizar as dicotomias, possibilitada pela singularidade, que caracteriza a segunda tese dos paradigmas agambenianos. Essa tese encontra o seu desenvolvimento a partir de um pensador italiano chamado Enzo Melandri. De acordo com Agamben, Melandri desenvolve em *A linha e o círculo* a noção de analogia para estabelecer uma oposição à lógica dicotômica ocidental, tornando as suas dicotomias indiscerníveis. É importante sublinhar que, para Agamben, o modo como Melandri desenvolve a sua argumentação não visa estabelecer essa indistinção para indicar uma síntese superior, mas para apontar essas dicotomias como forças polares que produzem uma desidentificação.⁸⁵ A desidentificação é uma espécie de supressão da identidade promovida pela analogia, que é um modo de questionar um princípio que permeia a lógica ocidental: o princípio da não contradição. Segundo esse princípio, atribuído a Parmênides, “o ser é e o não ser não é”. Detendo-se sobre as

⁸³ *Ibidem*. p. 26.

⁸⁴ *Ibidem*. p. 27.

⁸⁵ *Ibidem*. p. 27.

implicações lógicas dessa formulação, podemos perceber que ela põe em jogo uma oposição dicotômica que exclui mutuamente cada uma das duas dimensões apresentadas. Esse princípio, presente na lógica ocidental, que Agamben qualifica de dicotômica, pode ser compreendido como garantia de uma identidade substancial. Desse modo, seguindo os passos de Melandri, Agamben vê a neutralização e a desidentificação, produzidas pela analogia, como uma terceira via. Ele as compreende como um terceiro analógico, que tem a capacidade de levar a lógica ocidental a uma indecidibilidade. Agamben esclarece esse princípio analógico do paradigma recorrendo ao estatuto do exemplo, em que não se pode estabelecer com clareza a separação entre o seu caráter exemplar, isto é, o seu valer para uma classe e o seu caráter singular.⁸⁶

A indecidibilidade paradigmática coloca em jogo a duplicidade que é própria dos paradigmas. Essa duplicidade corresponde à terceira tese. O caso paradigmático só pode se afirmar a partir da sua exposição e, a um só tempo, da sua suspensão. Esse par, exposição-suspensão, apresenta um movimento paradigmático na medida em que realiza o cumprimento dessas duas ações. Esse duplo movimento pode ser percebido no caso dos exemplos gramaticais, que devem suspender o sentido usual de um sintagma singular para exibir apenas o seu pertencimento e, com isso, tornar uma classe inteligível.⁸⁷ Desse modo, como já explicitado, o exemplo exibe um uso singular ao mesmo tempo em que suspende este uso e, desse modo, não se mostra redutível a uma regra pré-estabelecida. Essa irreducibilidade a uma regra pré-estabelecida se sustenta porque o exemplo suspende o seu uso singular, mas sobrevive dele. Assim, Agamben produz uma articulação entre a formulação de Aristóteles sobre o exemplo, que ele radicaliza, com a formulação de Kant sobre o juízo estético. Segundo Agamben, na *Crítica do juízo*, o juízo estético se apresenta por meio da impossibilidade de uma regra. Partindo dessa associação, ele lê a noção de regra a partir do modo como os certos monges a compreendiam. Para o filósofo italiano, regra significava uma forma de vida exemplar e não, como veio a se tornar com a consolidação dos monastérios, um conjunto de determinações a serem seguidas. Por meio da concepção monástica da regra-exemplo, Agamben faz a seguinte afirmação: “podemos dizer que o paradigma implica um movimento que vai da singularidade à singularidade e que, sem sair desta,

⁸⁶ *Ibidem*. p. 27-28.

⁸⁷ *Ibidem*. p. 33.

transforma cada caso singular em exemplar de uma regra geral que nunca pode formular-se *a priori*.”⁸⁸

Esta articulação que Agamben faz entre Aristóteles, Kant e as regras monásticas permite que ele possa elucidar não apenas a relação exposição-suspensão, mas também que possa marcar que o paradigma não recorre a um princípio exterior a ele, isto é, a um princípio *a priori*, evidenciando a quarta característica do paradigma. Recorrendo à leitura que Victor Goldschmidt realiza sobre a dialética platônica, Agamben parte da oposição que esse historiador da filosofia fez entre dois procedimentos dialéticos: a reminiscência e o paradigma. A atenção de Agamben se volta para o modo como o paradigma funciona na dialética platônica e, assim, ele mostra como Platão distinguiu as ciências de tipo matemático (cálculo e geometria) da dialética. O objetivo de Agamben ao explicitar essa distinção platônica é seguir o argumento que o filósofo grego desenvolve sobre a produção de ciências. A leitura agambeniana de Goldschmidt explica que, para Platão, as ciências de tipo matemático trabalham com pressupostos (hipóteses) que não precisam ser evidenciados, diferente da dialética, que precisa evidenciá-los. Dessa forma, Agamben introduz uma citação do livro VI de *A república*, em que Platão afirma que na dialética as hipóteses (os pressupostos) não são tratadas como princípios e sim como ponto de partida para chegar a um não suposto. A partir dessa afirmação contida na citação de Platão, Agamben se pergunta “O que significa tratar as hipóteses (os pressupostos) como hipóteses e não como princípios?”.⁸⁹ Para responder a essa questão suscitada por Platão, o filósofo italiano argumenta que as hipóteses tratadas como hipóteses são como os paradigmas, já que nunca estão supostos ou colocados de maneira evidente. Na leitura Agambeniana, a ausência de princípio na dialética platônica evidencia a sua condição paradigmática.

Dessa forma, Agamben articula a condição paradigmática das hipóteses platônicas com a sua releitura da relação entre ideia e sensível. Segundo ele, assim como Aristóteles, os modernos compreenderam a relação que Platão estabeleceu entre o plano das ideias e o plano sensível como uma relação aporética. Com isso, o filósofo italiano atribui uma leitura singular à fundação recíproca que, segundo ele, Platão estabelecia entre essas duas dimensões. Na perspectiva agambeniana, a aporética compreensão de que a ideia encontra seu paradigma no sensível e o sensível encontra

⁸⁸ *Ibidem*. p. 30.

⁸⁹ *Ibidem*. p. 35

seu paradigma na ideia é reelaborada. Essa reelaboração visa solucionar a aporia que foi imputada à teoria platônica. Em suas palavras:

A ideia não é outro ente pressuposto ao sensível nem coincide com este: é o sensível considerado como paradigma, isto é, no meio de sua inteligibilidade. Por isto Platão pode afirmar que também a dialética, como as técnicas, parte de hipóteses (*ek hypothéseos ioûsa*), mas que, diferente destas, trata as hipóteses como hipóteses e não como princípios; ou seja, as usa como paradigmas. O não-hipotético, a que a dialética acede, se abre antes de tudo pelo uso paradigmático do sensível.⁹⁰

Quando afirma que a ideia não é um ente pressuposto ao sensível e não coincide com ele, Agamben está evidenciando a quarta tese que caracteriza os paradigmas: eles não podem ser compreendidos de maneira *a priori*. Essa compreensão de que os paradigmas não se dão de maneira apriorística é outro modo de dizer que eles não têm um princípio. Mesmo não se apresentando de maneira antecipada e apriorística, os paradigmas não são também, por isso, figuras meramente sensíveis. Se essa distinção for remetida aos termos kantianos, e se, assim, o sensível for entendido como a dimensão empírica e a ideia como a dimensão transcendental, pode-se perceber melhor o desdobramento dessa argumentação. No trecho acima, Agamben afirma que os paradigmas são sensíveis somente no meio da sua inteligibilidade. Usando como recurso a expressão “no meio de sua inteligibilidade”, Agamben consegue garantir que o paradigma não seja nem empírico e nem transcendental. Ou, mais precisamente, um empírico que se suspende e se efetua *no meio da* exibição de sua inteligibilidade, que não é empírica. Esse deslocamento assegura, segundo Agamben, não apenas a solução para o aporético problema platônico, como também define de modo mais adequado os seus paradigmas, que não são princípios ou fundamentos. A inteligibilidade do paradigma não se estabelece a partir de uma dimensão apriorística, mas se abre, justamente, a partir da eliminação daquilo que se impõe como *a priori* nas investigações histórico-filosóficas. Assim, o paradigma não parte de um universal-transcendental para um particular-empírico, tampouco faz o movimento contrário. O paradigma vai da singularidade à singularidade, isto é, da exposição à suspensão singular e, desse modo, formula a sua cognoscibilidade.⁹¹

⁹⁰ *Ibidem*. p. 35-36.

⁹¹ *Ibidem*. p. 38.

As duas últimas teses características dos paradigmas se coadunam porque estão ligadas à temporalidade. Enquanto a quinta diz respeito à relação entre o original e a repetição, a sexta trata da relação entre a sincronia e a diacronia. Para explicitar essas duas teses, Agamben recorre ao *Atlas Mnemosyne* de Aby Warburg. Sobre esse atlas, Agamben escreve a seguinte passagem em um ensaio chamado “Aby Warburg e a ciência sem nome”, publicado no livro *A potência do pensamento*:

(...) A *Mnemosyne* de Warburg é esse atlas mnemotécnico-iniciático da cultura ocidental, que permitia ao “bom europeu” (como ele gostava de dizer servindo-se das palavras de Nietzsche), olhando-o, tomar consciência do caráter problemático da sua tradição cultural e talvez conseguir, desse modo, curar a sua “esquizofrenia” e “auto-educar-se”.⁹²

O atlas de Warburg se caracteriza por ter um papel de iniciação, ou seja, é responsável por realizar um papel educativo a respeito da cultura europeia. A realização deste seu papel didático se dá por meio da exposição de painéis, que são um conjunto de imagens organizadas sob um determinado título. Aby Warburg chama os painéis de *Pathosformel* e Agamben os chama de fórmula emotiva. Ainda que exposta em painéis, o filósofo italiano argumenta que seria equivocado compreender essas imagens como uma reunião de um tema iconográfico, ou seja, como uma mera ilustração imagética de um tema recorrente na cultura ocidental.⁹³ Ao contrário disso, Agamben entende os painéis, justamente, como a impossibilidade de distinguir a *arché* da sua repetição e, desse modo, como uma indistinção entre arquétipo e fenômeno, já que as imagens não repetem, como ilustração, um tema original. Nessa perspectiva, ele afirma que as *Pathosformel* são um *Urphänomen*, isto é, um “fenômeno original”. Tomando o conceito goetheano de *Urphänomen*, Giorgio Agamben mostra como a relação entre a origem e a repetição implica uma temporalidade não linear, que está em jogo na sexta tese característica do paradigma. Com isso, Agamben sublinha que a origem que está em jogo nos fenômenos não é uma origem que possa ser situada cronologicamente, ou seja, não é uma origem diacrônica. No entanto, essa origem também não é um elemento sincrônico e *a priori*, já que os paradigmas, como explicitado, não se dão de maneira apriorística. Sobre esse aspecto, ele argumenta: “não é uma origem pressuposta no tempo, mas que, ao situar-se no cruzamento da diacronia e da sincronia, torna inteligível

⁹² AGAMBEN, Giorgio. “Aby Warburg e a ciência sem nome”. In: AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. *Op.cit.* p. 123.

⁹³ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum: sobre el método*. *Op.cit.* p. 39

não menos o presente do investigador que o passado de seu objeto.”⁹⁴ Nessa passagem, Agamben evidencia que a relação desse fenômeno original com a diacronia e a sincronia se estabelece como um umbral de indecibilidade entre essas duas dimensões.

A partir da explicitação das teses que delimitam o conceito agambeniano de paradigma, podemos apresentar a leitura que Agamben faz de Foucault. Afirmando que Foucault se utiliza de paradigmas para fazer suas análises, Agamben sente a necessidade de fazer referência a Thomas Kuhn que, no livro intitulado *A estrutura das revoluções científicas*, também utilizou essa noção. Essa referência que Agamben faz procura estabelecer proximidades e afastamentos entre o modo como a noção de paradigma aparece nos trabalhos de Foucault e o modo como o Kuhn definiu e fez uso desse conceito nos seus escritos. Esse cuidado que Agamben tem se deve aos próprios afastamentos que, segundo ele, o filósofo francês estabeleceu entre as análises que ele próprio fazia e as de Thomas Kuhn. Para justificar as proximidades que ele vê entre esses dois pensadores, Agamben recorre à afirmação de Dreyfus e Rabinow. Na asserção citada por Agamben, os dois comentadores argumentam que o método de Foucault consiste em descrever discursos como articulações históricas de um paradigma.⁹⁵⁹⁶ Diante disso, Agamben se coloca a tarefa de esclarecer essa tênue relação. Em suas palavras: “Será preciso, então, verificar se a analogia entre os dois métodos se refere mais a problemas, estratégias e níveis de investigação diferentes, e se o ‘paradigma’ da arqueologia foucaultiana não é só homônimo do que marca para Kuhn, o produzir-se das revoluções científicas.”⁹⁷

Apresentando primeiramente o modo como o conceito de paradigma opera nas investigações de Kuhn, Agamben argumenta que ele utiliza esse conceito em dois sentidos: um desses é para definir o que os membros de uma comunidade científica utilizam de maneira mais ou menos consciente, tais como um conjunto de técnicas, valores e modelos; e outro para definir um elemento singular que serve de exemplo comum e, assim, permite substituir as regras explícitas e definir uma maneira singular

⁹⁴ *Ibidem.* p. 43.

⁹⁵ *Ibidem.* p. 14.

⁹⁶ A citação que Agamben utiliza dos comentadores americanos é a seguinte: “(...) seu trabalho atual segue claramente o curso que utiliza essas opiniões, senão as próprias palavras. Ele descreve o discurso como uma articulação histórica de um paradigma, e aborda a analítica de um modo que depende inteiramente do isolamento e da descrição dos paradigmas sociais e de suas aplicações práticas.”. DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica.* *Op.cit.* p. 262.

⁹⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum: sobre el método.* *Op.cit.* p. 15.

de investigação. ⁹⁸ No entanto, Agamben argumenta que há um sentido que Kuhn considera mais profundo. Esse sentido, de acordo com o filósofo italiano, foi desenvolvido a partir do conceito de “estilo de pensamento” [*Denkstil*] do filósofo ucraniano Ludwik Fleck. Sobre o conceito de paradigma que Kuhn desenvolve a partir de Fleck, há a seguinte explicitação em *Signatura rerum*:

O paradigma é simplesmente um exemplo, um caso singular que, através de sua repetitividade, adquire a capacidade de modelar tacitamente o comportamento e as práticas de investigação dos cientistas. O império da regra como cânone de cientificidade substitui assim o do paradigma; a lógica universal da lei, por uma lei específica e singular do exemplo. ⁹⁹

A afirmação de que o paradigma de Kuhn substitui a lei universal é articulada de maneira direta ao modo como Foucault procurou se afastar das categorias universais. Assim, a aproximação que o filósofo italiano estabelece entre Kuhn e Foucault se deve ao fato de haver em ambos, segundo ele, uma substituição das categorias gerais. Diante dessa proximidade, Agamben indica que o silêncio de Foucault em relação a Kuhn nas páginas de *A arqueologia do saber* é, a primeira vista, enigmático. No entanto, na perspectiva agambeniana, esse silêncio de Foucault a respeito dos paradigmas kuhnianos é apenas aparente. Agamben sublinha que as indicações de diálogo apresentadas por Foucault não são explícitas e que elas só se colocam para evidenciar a especificidade metodológica da arqueologia foucaultiana e as suas diferenças em relação ao método de Kuhn. ¹⁰⁰

O modo pelo qual Agamben procura explicitar e sustentar esse argumento é apresentando algumas passagens de *A arqueologia do saber* e um trecho de uma entrevista que Foucault concedeu a Alessandro Fontana. Assim, o filósofo italiano articula o modo como Kuhn define o seu próprio método de trabalho com aquilo que a arqueologia de Foucault procurou não fazer. ¹⁰¹ Segundo Agamben, Foucault sente a necessidade de afastar o seu trabalho das problemáticas de Kuhn porque a questão fundamental da sua arqueologia não era explicitar uma alteração teórica, mas sim evidenciar o regime interno de poder dos enunciados, isto é, a maneira como eles se

⁹⁸ *Ibidem.* p. 16.

⁹⁹ *Ibidem.* p. 16.

¹⁰⁰ *Ibidem.* p. 17-18.

¹⁰¹ A entrevista a que Agamben se refere está publicada no livro *Microfísica do poder*. FOUCAULT, Michel. “Verdade e poder”. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. *Op.cit.* p. 35-54.

relacionam entre si para estabelecer uma formação discursiva.¹⁰² Uma das diferenças importantes que Agamben evoca entre os dois se deve ao fato de Foucault não recorrer à categoria de sujeito nas suas investigações. Essa argumentação fica explícita na seguinte passagem:

Foucault desloca a atenção dos critérios que permitem a constituição de uma ciência normal com respeito aos sujeitos (os membros de uma comunidade científica) ao puro dar-se de ‘conjuntos de enunciados’ e de ‘figuras’, independentemente de toda referência a sujeitos.¹⁰³

Mesmo com todas essas diferenças apresentadas, a distância mais decisiva que Agamben indica entre Kuhn e Foucault só faz sentido porque ele afirma que os paradigmas foucaultianos são bastante peculiares e, por isso, não coincidem com as problemáticas kuhnianas. Em suas palavras:

é certo que, no livro [*A arqueologia do saber*], parece interessar-se fundamentalmente no que permite constituir, apesar de tudo, contextos e conjuntos, na existência positiva de “figuras” e de séries. Só que estes contextos se produzem segundo um modelo epistemológico totalmente peculiar, que não coincide com os comumente admitidos na investigação histórica nem com os paradigmas kuhnianos e que, portanto, trataremos de identificar.¹⁰⁴

A peculiaridade que o filósofo italiano identifica nos trabalhos de Foucault corresponde à sua própria definição de paradigma. Evocando o panoptismo, que Foucault havia analisado em *Vigiar e punir*, Agamben afirma que o paradigma define o método foucaultiano em seu gesto mais característico e, assim, procura explicitar esse gesto por meio da definição de paradigma. Na definição apresentada por Agamben, o paradigma é, sem dúvida, um elemento histórico e, por isso, mobiliza uma temporalidade. No entanto, o modo como a temporalidade e a história se encontram articuladas no paradigma agambeniano faz com que a sua arqueologia seja um método histórico-filosófico diferente dos demais. Essa articulação é inusitada porque, paradigmaticamente, procura desestabilizar as dicotomias que tornaram possíveis a construção do próprio pensamento histórico. Diante dessa concepção pouco comum da temporalidade e da história, é preciso explicitá-las com maior detalhe, apontando e

¹⁰² AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum*: sobre el método. *Op.cit.* p.20.

¹⁰³ *Ibidem.* p. 21.

¹⁰⁴ *Ibidem.* p. 22.

discutindo a maneira como Agamben se apropria da noção de *a priori histórico*, que é uma noção foucaultiana.

2.3. *O a priori histórico e a arché: a temporalidade arqueológica*

A noção de *a priori histórico* aparece na *A arqueologia do Saber* para explicar o lugar e o papel da noção de positividade no método arqueológico de Foucault. Para ele, a positividade estabelece um espaço limitado de comunicação entre discursos, definindo de que modo e em que medida discursos diferentes falam “a mesma coisa”.¹⁰⁵ A partir disso, Foucault afirma que essa comunicação que os discursos estabelecem entre si, e que ele chama de positividade, cumprem o papel de *a priori histórico* na sua arqueologia.¹⁰⁶ Diante dessa afirmação, o filósofo francês esclarece o significado dessa expressão e também o estatuto que ela tem na sua investigação histórico-filosófica. Diferenciando o *a priori histórico* do *a priori formal*, ele argumenta que a noção forjada por ele não procura estabelecer a condição de validade de juízos, como em Kant, mas estabelece a condição de existência dos enunciados. Essa diferença faz com que, segundo o próprio Foucault, o *a priori histórico* não seja nem do mesmo nível nem da mesma natureza que o *a priori formal*.¹⁰⁷ Mais importante, contudo, é observar os motivos pelos quais Foucault estabelece essa diferença e, assim, constrói um domínio singular para essa noção na descrição arqueológica.

A expressão “*a priori histórico*” causa estranheza porque conjuga duas dimensões distintas e, a primeira vista, contrárias: por um lado, ela parece evocar uma dimensão histórica e, por outro, remete a uma dimensão apriorísticas e, por isso, não histórica. Delimitando o estatuto dessa expressão em seus escritos, Foucault faz a seguinte afirmação:

A priori, não de verdades que poderiam nunca ser ditas, nem realmente apresentadas à experiência, mas de uma história determinada, já que é a das coisas efetivamente ditas. A razão para se usar esse termo um pouco impróprio é que esse *a priori* deve dar conta dos enunciados em sua dispersão, em todas as falhas abertas por sua não coerência, em sua superposição e substituição recíproca, em sua simultaneidade que não pode ser unificada e em sua sucessão que não é dedutível; em suma, tem

¹⁰⁵ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do Saber*. *Op.cit.* p.154.

¹⁰⁶ *Ibidem.* p. 155.

¹⁰⁷ *Ibidem.* p. 157.

de dar conta do fato de que o discurso não tem apenas um sentido ou uma verdade, mas uma história, e uma história específica que não o reconduz às leis de um devir estranho. (...) o *a priori* não escapa à historicidade: não constitui, acima dos acontecimentos, e em um universo inalterável, uma estrutura intemporal; define-se como o conjunto das regras que caracterizam uma prática discursiva: ora, essas regras não se impõem do exterior aos elementos que elas correlacionam; estão inseridas no que ligam; e, se não se modificam com o menor dentre eles, os modificam, e com eles se transformam em certos limiares decisivos. O *a priori* das positivities não é somente o sistema de uma dispersão temporal; ele próprio é um conjunto transformável.¹⁰⁸

Na passagem anterior, Foucault parece reconhecer que o termo utilizado para explicitar o lugar das positivities em suas análises é, em certo sentido, um pouco impróprio. Essa impropriedade está vinculada, certamente, à dimensão apriorística que ele parece evocar. Nos esforços de diferenciar o *a priori* histórico do *a priori formal*, Foucault afirma que a expressão utilizada por ele tem, diante a expressão forjada por Kant, um estatuto meramente empírico.¹⁰⁹ Essa afirmação se coaduna com a afirmação que se encontra no trecho anterior, em que se lê que o *a priori* histórico não escapa à historicidade. O que Foucault quer sublinhar com esse termo é um conjunto de regularidades discursivas que existem em determinado momento histórico. No entanto, a esse *a priori* foucaultiano não cabe o papel de fundar todos os discursos possíveis de uma época, já que a arqueologia não deseja reconstituir a mentalidade de um período. O *a priori* que está em questão para Foucault se refere a um conjunto, isto é, a unidade que caracteriza, por exemplo, em *As palavras e as coisas*, a especificidade da História Natural em relação à Biologia. É por isso que o *a priori* histórico se define como um conjunto de regras que caracterizam uma prática discursiva, seja ela a História Natural seja ela a Biologia. A palavra “regras”, que marca o conjunto que é o *a priori* histórico, não tem um estatuto apriorístico. Como o filósofo francês aduz no trecho citado, essas regras não são exteriores, isto é, não são transcendentais ou próprias do espírito da época, mas são imanentes aos discursos que descrevem. Essa imanência se deixa antever porque com a palavra “regras” Foucault parece querer delimitar, antes, a regularidade, ou seja, a recorrência de determinadas relações que podem ser tecidas no interior de uma prática do discurso.

¹⁰⁸ *Ibidem.* p. 155-156.

¹⁰⁹ *Ibidem.* p. 156.

A preocupação de Michel Foucault ao demarcar a singularidade do seu *a priori* histórico é afastá-lo das outras categorias que conectam, por um vínculo dialético, o duplo antropológico empírico-transcendental. A arqueologia foucaultiana desloca, assim, a questão antropológica que procura estabelecer relações entre o geral e o particular, entre as determinações de uma época e a liberdade humana. O protagonista da história arqueológica de Foucault não é o homem, mas o discurso e, por isso, ela não pergunta como as regras exteriores determinam o modo de ser dos discursos, mas sim quais regularidades certos discursos apresentam.

O modo como Agamben utiliza essa noção de Foucault é bastante peculiar. O primeiro aspecto que cabe ressaltar é que ele relaciona essa noção, exclusiva dos textos arqueológicos, aos escritos genealógicos. A ressalva que fazemos a essa relação que Agamben realiza não se deve tanto ao fato de Foucault modificar os rumos da sua investigação na genealogia, mas ao fato de que essa expressão desaparece dos escritos de Foucault depois da publicação de *A arqueologia do saber*. Os motivos evocados para o desaparecimento desse termo são diversos. Vera Portocarrero questiona o modo como Beatrice Han vê esse abandono realizado por Foucault. Sobre esse aspecto, Portocarrero escreve em *As ciências da Vida*:

Ela projeta estas questões arqueológicas, seus conceitos e objetivos, para o período posterior – o da genealogia – e encerra a análise do conceito de *a priori* histórico, em Foucault, considerando o abandono posterior deste conceito, por ele, uma evidência da impossibilidade de solucionar as dificuldades existentes. Em *L'Ontologie Manquée de Michel Foucault*, diversos argumentos são utilizados para levar as análises de Foucault a posições de contradição, retirando-lhes o poder explicativo. Ela atém-se, assim, a um questionamento fundado na busca da unidade do projeto ao longo de toda obra. Han aponta o fracasso do método arqueológico, sem conduzir, como ele, a análise à solução foucaultiana da ultrapassagem do estruturalismo e da hermenêutica.¹¹⁰

No fragmento anterior, Vera Portocarrero expõe e questiona a posição de Beatrice Han e, assim, esclarece não apenas o eixo central dos textos arqueológicos de Foucault, como também indica a importância de compreender as discontinuidades que o próprio filósofo francês estabeleceu em seus escritos. A afirmação que Portocarrero faz sobre Han acerca da projeção dos problemas arqueológicos no período posterior deve

¹¹⁰ PORTOCARRERO, Vera. *As ciências da vida: de Canguilhem a Foucault*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2009. p. 189.

ser articulada com a sua compreensão, compartilhada por Roberto Machado, de que os textos foucaultianos fazem parte de uma trajetória filosófica. Como já explicitado no do início primeiro capítulo, Roberto Machado concebe por trajetória filosófica um conjunto de transformações.¹¹¹ Assim, a leitura de Vera Portocarrero ajuda a compreender que a arqueologia é um método singular que apresenta descontinuidades em relação à genealogia e, desse modo, se a noção de *a priori* histórico desaparece é porque as preocupações de Foucault mudam.

As formulações de Portocarrero são úteis para os problemas aqui suscitados porque ajudam a endossar o argumento de que as articulações que Agamben realiza entre os diversos textos de Foucault não estão exatamente preocupadas em dar conta ou explicar os problemas levantados pelos textos foucaultianos. A principal preocupação de Agamben é delimitar o seu próprio método arqueológico realizando uma leitura que, em alguns aspectos, se afasta do modo como a arqueologia foucaultiana foi conduzida. Desse modo, a arqueologia agambeniana aborda questões que a arqueologia de Foucault não procurava responder.

Em a “Arqueologia Filosófica”, último ensaio de *Signatura Rerum*, Agamben faz uma articulação entre a noção de *a priori* histórico, própria dos escritos arqueológicos de Foucault, com a noção de emergência, que Foucault explicita no seu ensaio “Nietzsche, a genealogia, a história”. Em suas palavras:

O a priori, que condiciona a possibilidade dos seus conhecimentos, é sua história mesma, captada em um nível particular. Este é o nível ontológico de sua simples existência, o “fato bruto” de seu dar-se em um tempo dado e de um certo modo; ou para usar a terminologia do ensaio sobre Nietzsche, de sua “emergência” (nos termos de Overbeck, de sua pré-história).¹¹²

Na correlação estabelecida por Agamben, o *a priori* histórico é a emergência que o genealogista do texto de Foucault e o arqueólogo de Agamben procuram. É importante notar que a emergência referida no texto é histórica e, a um só tempo, “fato bruto”. É histórica porque se dá: “em um tempo dado e de um certo modo”, mas também é “fato bruto” porque se refere ao seu simples acontecer. Conjugando as duas dimensões, o filósofo italiano afirma que tanto a emergência quanto o *a priori* histórico

¹¹¹ MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. *Op.cit.* p. 12.

¹¹² AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum: sobre el método*. *Op.cit.* p. 130.

apresentam uma configuração temporal peculiar. A temporalidade que está em jogo na arqueologia agambeniana está profundamente ligada àquilo que Agamben chama de passado especial.¹¹³ Assim, segundo ele, tanto a emergência quanto o *a priori* histórico evocam um problema para as investigações históricas: o problema da gênese. Essa gênese, contudo, não busca a origem. A *arché* da arqueologia agambeniana não é a origem, mas a emergência. Essa emergência que coincide, na argumentação de Agamben, com o *a priori* histórico é o ponto de partida para a explicitação da temporalidade que ambas as noções evocam.

Para dar conta dessa temporalidade arqueológica, Agamben evoca uma distinção que está reportada a um teólogo amigo de Nietzsche, Franz Overbeck. Segundo a leitura que Agamben faz de Overbeck, toda investigação histórica se depara com um estrato que não pode se situar na origem cronológica, mas que funciona como uma espécie de “alteridade qualitativa”. Essa alteridade se refere a um dado não cronológico que se faz presente, como pressuposto, em toda investigação histórica. Para desenvolver essa ideia, Agamben faz uma citação de um texto de Overbeck em que ele afirma que a história só pode começar a partir dos monumentos que dão testemunho do passado e que antes destes monumentos só há a pré-história. Agamben tem bastante cuidado em precisar que essa pré-história não é uma história mais antiga, mas sim uma “alteridade qualitativa”, isto é, um “passado especial” em que “não há nada ou quase nada de passado”. A função desse passado especial é marcar uma cesura, ou seja, uma emergência. Então, segundo Agamben, a eficácia de um fenômeno histórico está na distinção entre história e pré-história, pois ambas estão separadas ao mesmo tempo em que se encontram conectadas pela emergência de um fenômeno histórico.¹¹⁴

Nessa perspectiva, a problemática colocada pela relação da pré-história com a história se reinscreve em todas as investigações históricas por meio de duas figuras: a crítica da tradição e a crítica das fontes. Agamben argumenta que a única via de acesso possível às fontes é a tradição e, desse modo, é necessário que o arqueólogo enfrente esse problema. Introduzindo a distinção feita por Heidegger no parágrafo 6 de *Ser e Tempo*, Agamben articula a distinção entre crítica da tradição e crítica das fontes, feita por Overbeck, com a distinção heideggeriana entre história (*Historie*) e historicidade (*Geschichtlichkeit*). Ao realizar essa articulação, Agamben sublinha que a distinção feita

¹¹³ *Ibidem*. p. 131.

¹¹⁴ *Ibidem*. p. 118-121

por Heidegger não é metafísica e nem implica, somente, a contraposição entre objeto e sujeito. Na leitura que o filósofo italiano faz de Heidegger, a tradição bloqueia o acesso às fontes e, por isso, um dos empreendimentos do arqueólogo é reverter esse processo de canonização realizado pela tradição:

Podemos chamar provisoriamente “arqueologia” aquela prática que, em toda indagação histórica, trata não com a origem, mas sim com a emergência do fenômeno e deve, por isso, enfrenta-se de novo com as fontes e com a tradição. (...) A emergência é aqui, pois, a uma só vez, objetiva e subjetiva e se situa em um umbral de indecibilidade entre objeto e sujeito. Esta nunca é o emergir do fato sem ser, a uma só vez, o emergir do próprio sujeito cognoscente: a operação sobre a origem é, ao mesmo tempo, uma operação sobre o sujeito.¹¹⁵

Assim compreendida, a arqueologia incide sobre a distinção entre sujeito e objeto e, por isso, a emergência que ela descobre não se situa totalmente nem de um lado nem de outro. Quando Agamben afirma que arqueologia faz o emergir não apenas do objeto, mas também do sujeito, endossa a ideia de que não se trata do sujeito kantiano. Então, nesse sentido, a atividade arqueológica faz aparecer não apenas o fenômeno enquanto objeto, mas, ao mesmo tempo, aquele que pode apreender o objeto, o sujeito. Com isso, a arqueologia evidencia que essa distinção entre objeto e sujeito se relaciona com a distinção feita entre as fontes (o objeto) e a tradição (o sujeito) nas disciplinas históricas. Com isso, afirmamos que esse efeito “nem... nem”, que o filósofo italiano produz, garante que a emergência tenha uma condição paradigmática. Esse estatuto paradigmático da emergência pode ser vislumbrado porque ela é uma singularidade histórica que não se deixa reduzir nem a um aspecto nem a outro dessa estrutura dicotômica. Mas se situa, precisamente, no próprio emergir dessa diferenciação.

Dessa forma, Agamben quer ressaltar que o objeto da arqueologia é a história na sua singularidade e que, por isso, a pré-história ou aquilo que antecede a história é apenas uma espécie de projeção, que opera de modo funcional. Então, quando se toma como ponto de partida um momento testemunhado historicamente para, a partir dele, pensar o que havia antes, só se pode fazer essa operação por meio de uma projeção. Essa projeção se dá a partir daquilo que é conhecido, isto é, daquilo que se encontra testemunhado. No entanto, Agamben é enfático quando afirma, por exemplo, que o pré-

¹¹⁵ *Ibidem.* p. 124.

direito não é homogêneo ao direito, e que a sua emergência não é idêntica ao que veio depois. Com isso, ele quer precisar que não se pode pensar a arqueologia em termos de evolução e desenvolvimento. Então, para Agamben, esse estrato desconhecido e projetado deve ser assinalado por um X, capaz de marcar a indeterminação que torna a investigação histórica possível. Sendo assim, a arqueologia deve se debruçar sobre esse índice indeterminado pelo X, a franja da ultra-história.¹¹⁶ Atribuindo esta noção a George Dumézil, Agamben explica que a franja da ultra-história é uma projeção funcional. Sendo assim, como uma projeção, essa franja não é um dado histórico, isto é, não se encontra documentada ou testemunhada historicamente. Buscada pela investigação arqueológica, a franja da ultra-história não se situa na cronologia, assim como também não é uma estrutura meta-histórica e não temporal. Nas palavras de Agamben: “É uma *arché*, mas uma *arché* que, como em Nietzsche e em Foucault, não é reenvidada diacronicamente até o passado, mas que assegura a coerência e a compreensibilidade sincrônica do sistema”.¹¹⁷

Para dar conta da temporalidade da *arché* buscada por sua arqueologia, Agamben evoca o ensaio de Henri Bergson sobre o *déjà vu* e afirma que o *a priori* histórico, tal como o *déjà vu*, retrocede até o presente. Na leitura que Agamben faz de Bergson, o *déjà vu* é uma “recordação do presente” que está ligada ao passado enquanto forma e ao presente enquanto matéria.¹¹⁸ Assim, nessa perspectiva, o *a priori* histórico que a arqueologia tenta alcançar é imanente ao presente.¹¹⁹ Sobre esse aspecto, Agamben escreve:

Com um gesto singular, o arqueólogo que segue tal *a priori* retrocede, por assim dizer, até o presente. É como se, considerado desde o ponto de vista da arqueologia ou da sua emergência, todo fenômeno histórico se cindisse segundo a fratura que separa nele um antes e um depois, uma pré-história e uma história, uma história das fontes e uma tradição histórica que, enquanto coincidem por um instante na emergência, são, na verdade, contemporâneos.¹²⁰

A singularidade da estrutura temporal da emergência não se resolve inteiramente no passado, mas, tampouco, se resolve totalmente no presente. Com isso, para dar conta da temporalidade que a sua arqueologia mobiliza, o filósofo italiano recorre à

¹¹⁶ *Ibidem.* p. 125-126.

¹¹⁷ *Ibidem.* p. 128.

¹¹⁸ *Ibidem.* p. 131.

¹¹⁹ *Ibidem.* p. 132.

¹²⁰ *Ibidem.* p. 132.

psicanálise para pensar um presente inatual e um passado que não tem nada ou quase nada de passado. A partir das observações que Agamben faz das investigações de Enzo Melandri a respeito das relações entre arqueologia e psicanálise, é possível afirmar que a arqueologia agambeniana realiza uma regressão dionisíaca.¹²¹

A grande presença desse pensador italiano nos escritos de Agamben se deve às leituras que ele fez dos textos arqueológicos de Foucault.¹²² Em *Arqueologia Filosófica*, a aparição de Melandri está vinculada à tentativa de compreender o estatuto temporal do *a priori* histórico buscado pela arqueologia agambeniana, isto é, da *arché* que emerge do fazer arqueológico. A formulação melandriana “regressão dionisíaca” expressa, por um lado, uma reelaboração da leitura pessimista que, segundo Agamben, Paul Ricoeur fez da regressão psicanalítica e, por outro, uma referência tanto a Nietzsche quanto a Foucault.¹²³ As referências a Nietzsche e a Foucault se devem ao conceito nietzschiano de história crítica que, na perspectiva agambeniana, Foucault utiliza para desenvolver a sua arqueologia. Nessa leitura de Nietzsche, o conceito de história crítica implica a destruição do passado para tornar a vida possível.¹²⁴ O afastamento entre a regressão dionisíaca, própria da arqueologia de Melandri e apropriada pela arqueologia de Agamben, e a leitura que Ricoeur faz sobre a regressão da psicanálise freudiana se dá porque a dionisíaca não recorre ou regride ao passado para alcançar o esquecido e o inconsciente. A regressão dionisíaca, ao contrário da leitura psicanalítica de Ricoeur, não busca retirar do esquecimento, por meio da racionalização, um fato esquecido; mas sim, de modo absolutamente diverso, marcar o ponto de emergência desse esquecimento. O ponto de emergência desse esquecimento está na diferença entre consciente e inconsciente, historiografia e história.¹²⁵ Desse modo, a arqueologia agambeniana traz como consequência o deslocamento da visão que compreende o momento anterior à divisão, marcada pela regressão arqueológica, como um momento de plenitude. Agamben é bastante cuidadoso a esse respeito e, com isso,

¹²¹ *Ibidem.* p. 134.

¹²² Nos três ensaios de *Signatura rerum*, Melandri ocupa um lugar especial, sobretudo, porque possibilita que Agamben leia os problemas suscitados pelos textos foucaultianos de maneira absolutamente singular. Em “O que é um paradigma?” permitiu que Agamben utilizasse o conceito de terceiro analógico, formulado por Enzo Melandri, para dar conta da exemplaridade encontrada no *panopticon* estudado por Foucault. *Ibidem.*, p. 22-28. Em “Teoria das assinaturas”, possibilitou que Agamben definisse as assinaturas no contexto da obra foucaultiana e, desse modo, as articulasse aos enunciados. *Ibidem.* p. 82-83.

¹²³ *Ibidem.* p. 136.

¹²⁴ *Ibidem.* p. 134.

¹²⁵ *Ibidem.* p. 135-136.

marca o caráter inacessível desse “antes” da divisão, mostrando como esse não corresponde a um dado factível do passado, mas a uma projeção, que se faz sempre presente nas investigações histórico-filosóficas.

Partindo da reelaboração da relação entre regressão e arqueologia, feita por Melandri, Agamben articula sua arqueologia com as noções freudianas de trauma e de repressão. Essa aproximação se deve ao lugar que, segundo o filósofo italiano, o presente tem tanto na arqueologia quanto na psicanálise. Ao analisar o modo como os conceitos de trauma e de repressão funcionam na psicanálise, Giorgio Agamben mostra que o presente tem um papel fundamental nos dois conceitos e que em todo presente resta sempre algo de não-vivido. Esse não-vivido é, justamente, aquilo que se encontra interdito no presente como repressão causada pelo trauma. Em suas palavras:

A ideia de que o presente pode dar-se na forma de uma impossibilidade constitutiva de experiência está ligada à concepção freudiana de trauma e de repressão. Segundo esta concepção, uma experiência atual – um acidente ferroviário, uma cena infantil (em geral concernente à sexualidade), uma pulsão –, por seu caráter traumático ou porque se torna, em todo caso, inaceitável para a consciência, é reprimida no inconsciente. Esta entra assim em uma fase de latência, durante a qual parece, por assim dizer, não ter sucedido, mas no curso da qual começa aparecer no sujeito sintomas neuróticos ou conteúdos oníricos que dão testemunho do retorno do que foi reprimido.¹²⁶

O trecho anterior mostra como a fase de latência conserva o trauma ao mesmo tempo em que o reprime. Mais precisamente, a latência que se expressa nos sintomas neuróticos conserva o trauma na forma da repressão.¹²⁷ A latência indica um trauma que está presente, mas que não pode ser vivido porque está reprimido. É importante notar, contudo, que isso que não pode ser vivido, o não-vivido, tem a marca do sintoma traumático e, por isso, não deve ser compreendido como uma mera ausência.

Agamben parte desse desenvolvimento psicanalítico sobre o trauma e a repressão e, articulando com a ideia bergsoniana de que tanto a lembrança quanto o esquecimento são contemporâneos à percepção e ao presente, afirma que todo presente contém uma parte de não-vivido.¹²⁸ O estatuto que o filósofo italiano dá ao presente e a este não-vivido que resta em todo presente se articula à relação, estabelecida por ele,

¹²⁶ *Ibidem.* p. 138.

¹²⁷ *Ibidem.* p. 139.

¹²⁸ *Ibidem.* p. 140.

entre a regressão dionisíaca de Melandri e o anjo da história de Walter Benjamin.¹²⁹ Agamben afirma que a regressão dionisíaca é a imagem inversa e complementar ao anjo benjaminiano. Para ele, enquanto o anjo de Benjamin, arrastado pelo progresso, avança para o futuro com os olhos fixados no passado, a regressão dionisíaca de Melandri é uma marcha para o passado com os olhos fixados no futuro. A complementaridade contida nessa inversão se deve, segundo a perspectiva agambeniana, ao fato de que em ambas as operações a marcha se dirige a um ponto cego. Esse ponto cego que, de acordo com o filósofo italiano, se encontra tanto na regressão dionisíaca quanto no anjo da história é o presente. Sobre esse aspecto pode-se ler em *Signatura rerum*: “Esta meta invisível das duas imagens do processo histórico é o presente. O presente aparece no ponto em que seus olhares se encontram, quando um futuro alcançado no passado e um passado alcançado no futuro coincidem por um instante.”¹³⁰ O ponto para o qual a regressão arqueológica se dirige é justamente esse presente anacrônico. Essa anacronia do presente se deve ao fato de nele restar algo de não-vivido.

O *a priori* histórico da arqueologia agambeniana, isto é, a *arché* que emerge, caracteriza-se por um presente em que resta algo de não-vivido e por um passado não cronológico que, por isso, também não foi vivido. Assim, Agamben afirma, a partir dessas categorias, que a arqueologia é, a uma só vez, paradigmática e transcendental.¹³¹ Diante disso, podemos compreender esse não-vivido como uma dimensão que se encontra tanto no presente quanto no passado e que, por isso, é paradigmática. Enquanto uma dimensão que não se situa nem inteiramente no passado nem no presente, esse não-vivido evoca aquele princípio do paradigma que recusa a origem e estabelece a coincidência da *arché* com a emergência. Se podemos ler: “Não há, no paradigma, uma

¹²⁹ Walter Benjamin faz essa formulação sobre o anjo da história em um texto chamado *Sobre o conceito de História*, em que formula XVIII teses. O anjo da história aparece na nona tese, em que ele escreve: “Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece preparar-se para se afastar de qualquer coisa que olha fixamente. Tem os olhos esbugalhados, a boca escancarada, as asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Voltou o rosto para o passado. A cadeia de fatos que aparece diante dos nossos olhos é para uma catástrofe sem fim, que incessantemente acumula ruínas sobre ruínas e lhas lança aos pés. Ele gostaria de parar para acordar os mortos e reconstituir, a partir dos seus fragmentos, aquilo que foi destruído. Mas do paraíso sopra um vendaval que se enrodilha nas suas asas, e que é tão forte que o anjo já não as consegue fechar. Esse vendaval arrasta-o imparavelmente para o futuro, a que ele volta as costas, enquanto o monte de ruínas à sua frente cresce até céu. Aquilo a que chamamos progresso é este vendaval.” BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito da História”. In: *O anjo da História*, Org. e Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. p.14.

¹³⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum*: sobre el método. *Op.cit.* p. 137.

¹³¹ *Ibidem.* p. 128-129.

origem ou uma *arché*: todo fenômeno é a origem, toda imagem é arcaica.”¹³² é porque a *arché* (o passado) da arqueologia é emergência (o presente) e não uma origem cronológica. Por isso, passado e presente coincidem no não-vivido. Essa convergência no não-vivido, por sua vez, corresponde a uma dimensão transcendental. No entanto, é preciso explicitar qual o estatuto e o sentido da noção de transcendental na arqueologia agambeniana.

2.4. *Uma história transcendental*

Ao apresentar a arqueologia filosófica de Kant no último ensaio de *Signatura rerum*, Agamben mostra como o filósofo alemão, ao propor uma arqueologia filosófica, explica que essa é uma história filosófica da filosofia e que, justamente por isso, não se dá empiricamente, mas sim *a priori*.¹³³ Articulando as formulações anteriores com as que o Kant fez sobre a filosofia na *Lógica*, Agamben afirma:

A arqueologia é, neste sentido, uma ciência das ruínas, uma “ruinologia” cujo objeto, mesmo sem constituir um princípio transcendental em sentido próprio, nunca pode dar-se, na verdade, como um todo empiricamente presente. As *archai* são o que poderia ou deveria se ter dado que quiçá poderá dar-se um dia, mas que, por hora, existe só em estado de objetos parciais ou ruínas.¹³⁴

O filósofo italiano argumenta, no trecho anterior, que a arqueologia não se reduz a uma dimensão meramente empírica e, no entanto, não pode, apesar disso, ser lançada no nível transcendental. Mesmo não se dando empiricamente, Agamben afirma que a arqueologia não se pode constituir com um princípio transcendental em sentido próprio. Com a expressão “sentido próprio”, ele assinala que a dimensão transcendental não é exatamente transcendental, pelo menos não do modo como Kant concebeu essa noção. Com isso, podemos afirmar que apesar de a concepção que Agamben tem da noção de transcendental remeter a Kant, elas não correspondem. Assim, nos termos kantianos, a arqueologia de Agamben não seria nem empírica nem transcendental. Só podemos entender a arqueologia agambeniana como paradigmática e transcendental, se

¹³² *Ibidem*. p. 42.

¹³³ *Ibidem*. p. 114.

¹³⁴ *Ibidem*. p. 114.

compreendermos que a noção de transcendental de Agamben é distinta da noção homônima de Kant.

A redefinição da noção de transcendental no pensamento agambeniano é, sem dúvida, um elemento fundamental para compreender a arqueologia. Em *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*, Agamben apresenta a ligação entre a história e a linguagem no pensamento ocidental, mostrando como foi possível, por meio dessa relação, ser produzida a compreensão cronológica do tempo e da história e a compreensão da linguagem como um instrumento de comunicação em que subsiste um elemento inefável.¹³⁵ É nesse cenário que se pode vislumbrar a necessidade de reformulação do conceito de transcendental. A propósito da edição francesa deste livro, publicada em 1989, Agamben escreve:

Um das tarefas mais urgentes do pensamento é certamente a redefinição do conceito de transcendental em função das suas relações com a linguagem. Se é realmente verdade que Kant pôde articular o conceito de transcendental somente na medida em que omitiu o problema da linguagem, “transcendental” deve aqui indicar, alternativamente, uma experiência que se sustém somente na linguagem, um *experimentum linguae* no sentido próprio do termo, em que aquilo de que se tem experiência é a própria língua.¹³⁶

Para Agamben, o próprio Kant já havia colocado o problema do transcendental em termos de linguagem sem, no entanto, se dar conta disso. Nessa perspectiva, Agamben vê no prefácio da *Crítica da razão Pura*, com o isolamento da razão em relação à sensibilidade, um *experimentum linguae*. Esse *experimentum linguae* é entendido por Agamben como um tipo de *in-fância*, que não busca os limites da linguagem na direção de um inefável ou de uma referência fora da linguagem, mas sim na direção de sua própria autorreferencialidade.¹³⁷ A partir disso, colocamos a seguinte questão: é possível pensar que as assinaturas corresponderiam a essa dimensão? Essa questão é pertinente na medida em que Agamben, ainda no prefácio de 1989, escreve:

Aquele que realiza o *experimentum linguae* deve, portanto, arriscar-se em uma dimensão perfeitamente vazia (o *leerer Raum* [espaço-vazio] do conceito-limite kantiano) na qual não encontra diante de si senão a pura exterioridade da língua, aquela ‘étalement du langage dans son être brut’

¹³⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005. p. 10-11.

¹³⁶ *Ibidem*. p. 11.

¹³⁷ *Ibidem*. p. 12.

de que fala Foucault em um dos seus escritos filosoficamente mais densos. É provável que todo pensador tenha precisado emprenhar-se ao menos uma vez nesta experiência; é possível, aliás, que aquilo que chamamos de pensamento seja puramente e simplesmente este *experimentum*.¹³⁸

No fragmento anterior, Agamben afirma que a dimensão vazia na qual aquele que realiza o *experimentum* deve se aventurar corresponde àquela dimensão em que a linguagem cambaleante mostra-se em seu ser bruto. Foucault utiliza a expressão “ser bruto” em *A arqueologia do saber* para se referir aos enunciados. Como explicitado no primeiro capítulo, Agamben se apropria da noção foucaultiana de enunciado e a articula com a sua noção de assinatura e, assim, marca com a noção de assinatura uma cesura na própria linguagem. Ou seja, um hiato entre o significado e o significante, que permite a passagem de um a outro.¹³⁹ Essa articulação do *experimentum* com o enunciado e do enunciado com a assinatura evidencia não apenas a pertinência da questão colocada anteriormente, como também permite respondê-la. Sem dúvida, tanto as assinaturas quanto os enunciados agambenianos se encontram nessa dimensão autorreferencial da linguagem e, neste aspecto, eles correspondem.

É importante sublinhar o papel que Agamben atribui a esse *experimentum linguae*, referindo-se a ele como a condição mais própria do pensamento. Para se referir a essa condição do pensamento, Agamben utiliza o vocabulário da ontologia. Essa ontologia se constitui por meio da linguagem, já que é um *experimentum linguae*. Assim, o problema agambeniano aqui colocado a respeito da reformulação da noção de transcendental se refere, irrevogavelmente, à linguagem. É exatamente por que Agamben pergunta: “o que significa ‘existe linguagem’, o que significa ‘eu falo’?”¹⁴⁰ que ele sente a necessidade de reformular o conceito de transcendental. Com isso, o filósofo italiano compreende esse “ser bruto da linguagem” como *transcendentia*, que é um conceito utilizado pela lógica medieval. Assim, esta condição da linguagem é referida do seguinte modo:

Eles são, antes, *transcendentia* no sentido que este termo tem na lógica medieval, ou seja, predicados que transcendem toda categoria ainda que persistindo em cada uma delas; mais precisamente, devem ser pensados

¹³⁸ *Ibidem*. p.13.

¹³⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum*: sobre el método. *Op.cit.* p. 89.

¹⁴⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*: destruição da experiência e origem da história. *Op.cit.* p. 12.

como arquitranscendentais, ou transcendentais à segunda potência, que, na enumeração da sentença escolástica retomada por Kant (*quodlibet ens est uno, verum, bonum seu perfectum*) [Qualquer ente é uno, verdadeiro, bom ou perfeito], transcendem os próprios transcendentais e são implicados em cada um destes.¹⁴¹

O trecho anterior evidencia, a um só tempo, a condição ontológica e paradigmática desses arquitranscendentais. A dimensão ontológica se deixa antever na medida em que os arquitranscendentais se referem aos predicados que os entes têm pelo simples fato de existir. Isso se verifica na afirmação seguinte, que Agamben faz em *Signatura rerum*:

Todo ente, só pelo fato de existir, tem algo de uno, de verdadeiro, de bom. Por isso os escolásticos diziam que o significado destes predicados *reciprocatur cum ente* coincidia com a pura existência, e definiam sua natureza com o sintagma *passiones entis*, isto é, os atributos que um ente “padece” ou recebe pelo fato mesmo de ser.¹⁴²

A simples existência é condição necessária para que *qualquer (quodlibet)* ente seja arquitranscendental. É importante sublinhar que essa condição ontológica se verifica porque Agamben afirma que o ser, por si só, é a noção mais vazia e genérica que não admite atribuição que não seja a do “nem... nem”. Contudo, Agamben propõe que o ser seja compreendido como uma assinatura. Então, pelo simples fato de existir e se dar em um ente, o ser é assinado. É essa assinatura que incide sobre o ser e orienta a sua compreensão, tornando possível a ontologia como discurso do ser, isto é, como as paixões do ser.¹⁴³ É nesse sentido que Agamben afirma que a existência é uma disseminação transcendental em paixões. Essas paixões são as assinaturas, que marcam as coisas no nível de sua existência. Com isso, Agamben conduz a teoria das assinaturas à ontologia e a ontologia à teoria das assinaturas para, assim, afirmar que a ontologia é a arqueologia de todo saber. A ontologia ocupa um papel importante na arqueologia agambeniana porque o ser, que nela é compreendido, é uma assinatura que se dissemina de modo transcendental sobre os existentes, possibilitando a compreensão dos saber particulares.¹⁴⁴

¹⁴¹ *Ibidem*. p. 13.

¹⁴² AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum*: sobre el método. *Op.cit.* p. 90.

¹⁴³ *Ibidem*. p. 91.

¹⁴⁴ *Ibidem*. p. 92.

A condição paradigmática dessa espécie de transcendentais se deixa perceber na medida em que eles permanecem imanentes ao mesmo tempo em que transcendem. Essa composição nem totalmente imanente e nem totalmente transcendental coloca em jogo o mesmo modo de operar dos paradigmas, que recorrem ao modelo analógico que Agamben atribuiu a Enzo Melandri. Assim, segundo o modelo analógico, esses arquitecipientais que correspondem ao transcendental agambeniano, se referem a uma singularidade que neutraliza essa dicotomia que se apresenta no âmbito do pensamento. Essa singularidade se torna perceptível pelo emprego da noção de *qualquer* (*quodlibet*), pensada por Agamben no seu livro intitulado *A comunidade que vem*. Esse livro tem uma estrutura bastante peculiar em relação à maioria dos outros livros de Agamben. Nele, o filósofo italiano reúne diversos pequenos ensaios relacionados ao método arqueológico. Não à toa, Raul Antelo afirma, na orelha da edição brasileira de *A comunidade que vem*, que este livro adota a fórmula do inventário e poderia ser visto como “a releitura feita pelo próprio Agamben de seu método arqueológico”.¹⁴⁵ A noção de *qualquer* aparece no livro intitulando o primeiro capítulo, de apenas três páginas. Sobre essa categoria Agamben afirma:

O qualquer que está aqui em questão não toma, de fato, a singularidade a sua indiferença em relação a uma propriedade comum (a um conceito, por exemplo: ser vermelho, francês, mas apenas no seu ser *tal qual é*. Com isso, a singularidade se desvincula do falso dilema que obriga o conhecimento a escolher entre infabilidade do indivíduo e a inteligibilidade universal. (...) Assim, o ser-tal, que permanece constantemente escondido na condição de pertencimento (“há um *x tal que* pertence a *y*”) e que não é de modo algum um predicado real, vem, ele mesmo, à luz: a singularidade exposta com tal é qual-se-*queira*, isso é, amável.¹⁴⁶

O *qualquer* é uma singularidade amável. Essa formulação de Agamben indica que o que está em jogo *no qualquer* é uma singularidade tal e qual ela aparece no paradigma, isto é, uma singularidade que não é subsumida pelo particular nem pelo universal. Articulado o problema da noção de transcendental com as investigações arqueológicas, podemos afirmar que o conceito agambeniano de transcendental é essa singularidade que escapa da dialética interminável entre o particular e o universal e, por isso, é paradigmático. Em Agamben, a noção de *qualquer* serve para se referir à

¹⁴⁵ ANTELO, Raul. In: AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

¹⁴⁶ AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. *Op.cit.* p. 10.

singularidade tal qual é, isto é, uma singularidade com todos os seus predicados. É por isso que o filósofo italiano afirma que o *qualquer* é amável, pois, segundo ele, o amor se dirige não às propriedades específicas do amado, embora não prescindia delas. Assim, o amado é amável com todos os seus predicados, em seu ser tal qual é.¹⁴⁷

Diante disso, torna-se perceptível que o conceito de transcendental de Agamben não corresponde à maneira como Kant definiu esse conceito. O deslocamento realizado por ele se apropria da noção medieval de transcendência para afirmar um transcendental que se sustente como transcendente, ainda que não prescindia da dimensão imanente, isto é, uma dimensão histórica e predicativa. Nesse sentido, podemos vislumbrar na expressão *história transcendental*, formulada em *Infância e história*, uma articulação com os problemas suscitados em *Signatura rerum*, em que a arqueologia filosófica é entendida com uma história que não se dá empiricamente. No primeiro capítulo de *Infância e história*, Agamben escreve a esse respeito:

Uma tal origem não poderá jamais resolver-se completamente em “fatos” que se possam supor historicamente acontecidos, mas é algo que ainda não cessou de acontecer. Poderíamos definir uma tal dimensão como a de uma história transcendental, que constituiu, em certo sentido, o limite e a estrutura a priori de todo conhecimento histórico.¹⁴⁸

O modo como Agamben aborda a noção de origem no trecho acima, retirado de *Infância e História*, diferencia-se da maneira como ele aborda esta noção em *Signatura rerum*. O modo como ele descreve a origem (*Ursprung*) em *Infância e História* é similar ao modo como descreve a emergência (*Entstehung*) em *Signatura rerum*. No seu livro sobre método, a origem (*Ursprung*) é aquilo que o arqueólogo evoca para se afastar, enquanto a emergência (*Entstehung*) é aquilo que o arqueólogo busca. Em *Infância e História*, Agamben compreende a origem (*Ursprung*) segundo a proposta de Walter Benjamin, que não a entende cronologicamente.¹⁴⁹ Com isso, é possível

¹⁴⁷ *Ibidem*. p. 11.

¹⁴⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. *Op.cit.* p. 61-62.

¹⁴⁹ É possível perceber essa compreensão não cronológica da noção de origem no fragmento a seguir de *Origem do drama trágico alemão*: “‘Origem’ não designa o processo de devir de algo que nasceu, mas antes aquilo que emerge do processo de devir e de desaparecer. (...) O que é próprio da origem nunca se dá a ver no plano factual, cru e manifesto. O seu ritmo só se revela a um ponto vista duplo, que o reconhece, por um lado como restauração e reconstituição, e por outro como algo incompleto e inacabado. Em todo fenômeno originário tem lugar a determinação da figura através da qual uma ideia permanentemente se confronta com o mundo histórico até atingir a completude na totalidade da sua história. A origem, portanto, não se destaca dos dados factuais, mas tem a ver com a sua pré e pós-

perceber que apesar de usar a palavra “origem” com sentidos diferentes em cada um dos livros, Agamben se refere a uma dimensão, presente nos dois livros, que não se reduz totalmente à cronologia. Trata-se de um passado que se atualiza em cada presente e de um passado que ainda não aconteceu. Essa crítica à cronologia, presente em *Infância e História* e retomada em *Signatura rerum*, é um elemento extremamente importante de sua arqueologia.

Assim, podemos afirmar que a arqueologia, enquanto busca da emergência, é um experimento transcendental, que faz a experiência da e na linguagem. No entanto, essa linguagem de que se faz a experiência é a *in-fância*. Como explica Agamben, a *in-fância* não pode ser compreendida como o momento cronológico em que não há linguagem, mas sim como a emergência-limite que se encontra presente e inatual na linguagem.¹⁵⁰ Essa inatualidade que constitui a linguagem histórica da arqueologia filosófica coloca em questão não apenas a relação entre o passado e o presente, explicitada anteriormente, mas também entre o presente e o futuro. No entanto, é necessário explicitar de que modo esse futuro aparece na arqueologia agambeniana e como ela, a partir disso, por meio dessa temporalidade, consegue “fazer alguma coisa”.

2.5. *O tempo e o agir ético*

A arqueologia filosófica de Giorgio Agamben forja uma temporalidade bastante peculiar para dar conta da sua operação, isto é, do agir ético implicado na investigação arqueológica. Nesse sentido, a presença do futuro na arqueologia agambeniana é fundamental para compreender a sua operação ética. Como uma investigação do presente, ela evoca a história para dar conta dos seus problemas. A esse respeito, Agamben escreve:

A arqueologia remonta o curso da história a contrapelo, assim como a imaginação remonta a biografia individual. Ambas representam uma força regressiva que, no entanto, não retrocede, como a neurose traumática, até uma origem que permanece indestrutível, mas – ao contrário – até o ponto no qual, segundo a temporalidade do futuro

história.”. BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Tradução e edição de João Barrento. 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. p. 34.

¹⁵⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. *Op.cit.* p. 59.

anterior, a história (individual ou coletiva) se faz pela primeira vez acessível.¹⁵¹

A acessibilidade do presente é um dos pontos centrais da arqueologia agambeniana. Com isso, Agamben quer tornar o presente compreensível por meio de uma regressão, que se realiza na temporalidade do futuro anterior. O que significa, no entanto, regredir na temporalidade do futuro anterior? Para esclarecer melhor esse aspecto, é importante recorrer ao modo como Agamben remete essa temporalidade à teologia. Evocando as teologias monoteístas do judaísmo, do cristianismo e do islamismo, Agamben reflete sobre a maneira como, apesar das diferenças, essas três doutrinas reveladas relacionam a criação e a salvação do mundo. Segundo o filósofo italiano, a tensão entre essas duas obras divinas evidencia não só a superioridade hierárquica da salvação em relação à criação, bem como a sua anterioridade. Nessa perspectiva, o sentido da criação é a sua própria salvação, já que ela, na teologia, é responsável por tornar a obra da criação inteligível.^{152 153} Por meio da relação entre criação e salvação, Agamben produz uma articulação com a prática do arqueólogo para, desse modo, descrever a relação entre a história e a arqueologia. Assim, o filósofo italiano afirma que remontar a história a contrapelo, isto é, no sentido contrário, “equivale, então, a remontar a obra da criação para restituí-la à salvação da qual provém.”¹⁵⁴ Com isso, a partir dessa concepção, é possível compreender por que Agamben afirma, lendo os textos de Kant, que a arqueologia é uma ruinologia.

Quando Agamben argumenta, a partir de Kant, que a arqueologia é uma “ciência das ruínas” o faz porque, segundo sua leitura da *Lógica* kantiana, todo filósofo constrói sua obra a partir das ruínas de outra e, por isso, a filosofia não pode ser aprendida: porque ela ainda não se deu inteiramente.¹⁵⁵ Essa dimensão salvadora da arqueologia agambeniana permite que ela seja compreendida como a capacidade de salvar uma filosofia que ainda não se realizou totalmente porque não cessa de se construir sobre as ruínas de outra. Nesse sentido, o modo como Agamben utiliza a noção de salvação se coaduna com a maneira como Walter Benjamin aborda a redenção. No *apêndice B* das

¹⁵¹ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum*: sobre el método. *Op.cit.* p.147.

¹⁵² *Ibidem.* p. 148.

¹⁵³ Pode-se ler o desenvolvimento mais detalhado da relação entre criação e salvação no primeiro ensaio de *Nudez*, intitulado Criação e Salvação. AGAMBEN, Giorgio. “Criação e salvação”. In: *Nudez*. Tradução de Davi Pessoa. Autêntica Editora: Belo Horizonte, 2014. p. 9-18.

¹⁵⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum*: sobre el método. *Op.cit.* p. 148.

¹⁵⁵ *Ibidem.* p. 114.

teses sobre o conceito de História, o filósofo alemão escreve que o tempo messiânico é a cada instante, “pois nele cada segundo era a porta estreita por onde podia entrar o Messias.”¹⁵⁶ Articulando os problemas agambenianos da salvação com a temporalidade redentora de Walter Benjamin, podemos afirmar que se cada instante é a porta aberta para a redenção, o futuro que está em questão na arqueologia, tal como o passado, não é cronológico. O caráter não cronológico da temporalidade salvadora, que está em jogo na arqueologia, indica que, para Agamben, o método arqueológico é uma maneira de tornar compreensível o presente, ponto de partida da investigação arqueológica. Desse modo, nas páginas finais do último ensaio de *Signatura rerum*, Agamben afirma:

a *arché* não é um dado ou uma substância, mas um campo de forças históricas bipolares, tensionadas entre a antropogênese e a história, entre a emergência e o devir, entre um arquipassado e o presente. E, como tal – na medida em que, como a antropogênese, a *arché* é algo que se supõe necessariamente acontecido, mas que não pode ser hipostasiado em um fato dentro da cronologia –, só pode garantir a inteligibilidade dos fenômenos históricos, “salvá-los” arqueologicamente em um futuro anterior na compreensão, não de uma origem – em todo caso inverificável –, mas de sua história, a uma só vez finita e impossível de totalizar.¹⁵⁷

A retomada do problema da *arché* nas páginas derradeiras de *Signatura rerum* é uma maneira de destacar a temporalidade singular da arqueologia. Com essa retomada, Agamben articula o passado especial com o futuro anterior, fazendo com que ambos se encontrem na capacidade de explicar os fenômenos históricos. Se a *arché* ocupa um lugar estratégico na argumentação agambeniana, é porque o filósofo italiano expressa, por meio desta, o poder de tornar compreensível e acessível o próprio presente. Essa temporalidade singular da *arché* evidencia que a salvação não é exatamente um futuro cronológico, assim como o passado também não é situável na cronologia. Essa descontinuidade cronológica, que Agamben apresenta na arqueologia, aproxima-se de uma compreensão que Walter Benjamin apresenta da história. No texto *Sobre o conceito de História*, Benjamin escreve no apêndice A:

O historiador que partir dessa ideia desafia os acontecimentos pelos dedos como um rosário. Apreende a constelação em que a sua própria época se insere, relacionando-se como uma época anterior. Com isso, ele

¹⁵⁶ BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito da História”. In: *O anjo da História*. Op.cit. p. 20.

¹⁵⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum: sobre el método*. Op.cit. p. 151.

fundamenta um conceito de presente como “Agora” (*jetztzeit*), um tempo no qual se incrustaram estilhaços do messiânico.¹⁵⁸

O historiador a quem Benjamin se refere no trecho acima é aquele que é capaz de questionar a relação causal entre os fatos e, assim, instaurar uma cesura na cronologia. Essa cesura advém do tempo de “Agora”, modelo do tempo messiânico. Tal como o “Agora” é o modelo do tempo messiânico em Benjamin, o messianismo de Benjamin é o modelo da temporalidade arqueológica. Nesse sentido, o modo de operar desse historiador benjaminiano, que questiona a cronologia, é similar a operação empreendida pelo arqueólogo agambeniano.

Em *O tempo que resta*, Agamben desenvolve melhor a sua noção de tempo messiânico. O desenvolvimento dessa noção está ligado à de tempo operativo, que ele retira de Gustave Guillaume, um linguista contemporâneo de Benveniste. Segundo Guillaume, o tempo operativo é o tempo que a mente humana utiliza para fazer uma imagem-tempo. Dessa forma, o tempo é representado como dois segmentos, o passado e o futuro, intervalado por um hiato, o presente.¹⁵⁹ Justamente a partir dessa concepção, Agamben apresenta uma das definições do seu conceito de tempo messiânico e escreve: “o tempo que empregamos para realizar a conclusão, para completar nossa representação do tempo (...) é o tempo operativo que urge no tempo cronológico, que o elabora e o transforma desde o interior, tempo de que temos necessidade para concluir o tempo... e neste sentido, *o tempo que resta*.”¹⁶⁰

Essa compreensão messiânica que Agamben tem da história e do tempo articula a leitura que ele faz do filósofo alemão Walter Benjamin com a sua leitura do *a priori* histórico de Foucault. Essa compreensão temporal implica a história de uma maneira especial, pelo seu reverso – ou, para ser mais fiel ao vocabulário agambeniano, a contrapelo. Essa relação entre história e temporalidade é bastante importante não apenas porque delimita a arqueologia de Agamben na sua singularidade, mas também porque define o gesto do arqueólogo como o paradigma da verdadeira ação humana.¹⁶¹ Assim, essa temporalidade, articulada com a verdadeira ação humana, mostra mais uma vez que a leitura agambeniana das noções de Foucault confere a sua própria arqueologia um

¹⁵⁸ BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito da História”. In: *O anjo da História*. *Op.cit.* p. 20.

¹⁵⁹ AGAMBEN, Giorgio. *El tiempo que resta*. Tradução de Antonio Piñero. Editorial Trotta: Madri, 2006. p. 70.

¹⁶⁰ *Ibidem.* p. 72.

¹⁶¹ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum: sobre el método*. *Op.cit.* p. 149.

estatuto ético. Portanto, a história e a temporalidade da arqueologia agambeniana se colocam a serviço de uma ação ética.

Capítulo 3

Da antropologia à arqueologia

O homem, bicho da terra tão pequeno
Chateia-se na terra
Lugar de muita miséria e pouca diversão,
Faz um foguete, uma cápsula, um módulo
Toca para a lua
Desce cauteloso na lua
Pisa na lua
Planta bandeirola na lua
Experimenta a lua
Coloniza a lua
Civiliza a lua
Humaniza a lua.
(...)
Ao acabarem todos
Só resta ao homem
(estará equipado?)
A difícilíssima e perigosíssima viagem
De si a si mesmo:
Pôr o pé no chão
Do seu coração
Experimentar
Colonizar
Civilizar
Humanizar
O homem

(O homem; as viagens, Carlos Drummond Andrade)

No poema acima, na primeira estrofe, o homem aparece como um grande colonizador e explorador da terra e de outros planetas, com o desejo de humanizar lugares conquistados. Soberano e colonizador, esse homem realiza o seu projeto de exploração acreditando levar a civilização àhures. Nesse sentido, é possível observar na primeira estrofe uma correlação entre civilização e humanização. Essa correlação nos leva a crer que o homem, bicho da terra, é civilizado e, por isso, deseja a civilização a outros lugares. No entanto, o trecho da última estrofe do poema põe em questão não apenas a ideia de que o homem é civilizado, como também, no limite, questiona a própria noção de homem. Desse modo, o poema cria uma tensão entre o homem-civilizador e o homem que precisa aprender a civilizar a si mesmo. Quando o eu lírico afirma que o homem precisa civilizar e o humanizar o próprio homem, põe em questão

não apenas a ideia de que o homem é um bicho civilizado, como também questiona a ideia de expansão civilizatória, que está em jogo no homem-civilizador. Com isso, cria-se uma oposição entre dois homens: de um lado, há o homem-civilizador; do outro, o o homem que está, implicitamente, pressuposto na humanização realizada no homem-civilizador.

Essas questões acerca do homem se apresentam também na arqueologia. Assim como o eu lírico do poema, Agamben e Foucault são críticos à compreensão de civilização que está em jogo na noção de homem e, nesse sentido, são críticos àquilo que podemos chamar, *grosso modo*, de compreensão antropológica do homem. Embora Agamben e Foucault apresentem posições diferentes a respeito do homem e da noção de evolução que ele implica, ambos os filósofos questionam a existência de algo como uma essência humana e, nessa perspectiva, são críticos também às antropologias que tentaram responder à pergunta “o que é o homem?”.

No entanto, apesar de ambos criticarem essa abordagem antropológica, a arqueologia de cada um dos filósofos apresenta uma resolução distinta para esta questão. Enquanto Agamben sugere uma noção de homem que não se reduza à antropologia, isto é, que não seja dominada pela tentativa de responder à pergunta essencialista “o que é o homem?”, Foucault problematiza a própria noção de homem, como se essa impedisse o próprio desenvolvimento da empresa arqueológica. Enquanto para Foucault o desenvolvimento da arqueologia é indissociável do abandono da antropologia e, conseqüentemente, do homem, para Agamben o desenvolvimento da pesquisa arqueológica faz recurso a uma dimensão que é compreendida como uma propriamente humana – ainda que não corresponda a uma essência. Assim, colocam-se as seguintes questões: Como Agamben pode recorrer a uma humanidade e a um homem e, ao mesmo tempo, criticar a pergunta fundamental da antropologia sobre o ser do homem? De que maneira a noção de homem da arqueologia agambeniana se difere e se aproxima da arqueologia foucaultiana? Como se dá a passagem da antropologia à arqueologia em Agamben e em Foucault? Nesse sentido, esclareceremos essas questões nas páginas a seguir.

3.1. *O homem e a arqueologia*

Tal como se constituiu entre os séculos XVIII e XIX, a disciplina história implica uma lida com um objeto de conhecimento, o homem. Por se tratar de um método histórico de investigação, a arqueologia defronta o problema do homem, enquanto objeto de conhecimento, na tessitura do saber. No entanto, essa relação entre o homem e a arqueologia se expressa diferentemente em Foucault e em Agamben. Enquanto a arqueologia foucaultiana procurou criar um método histórico em que o homem não fosse o ponto de partida, a arqueologia agambeniana define o gesto do arqueólogo como o paradigma de toda verdadeira ação humana. Com isso, poder-se-ia opor a arqueologia agambeniana à foucaultiana e, assim, afirmar que o objetivo de uma se afasta, exatamente, na direção oposta da outra. Contudo, para que esta afirmação seja válida, seria necessário supor que a maneira como ambos os filósofos usam a noção de homem é similar. Certamente, o enfrentamento dessa questão parece apontar para resoluções diferentes em cada uma das arqueologias, mas antes de avaliar esse elemento central, é preciso explicitar com cuidado o modo como o homem aparece nos textos de cada um dos dois filósofos.

A arqueologia foucaultiana apresenta uma posição muito clara em relação ao homem e à antropologia. Para Foucault, o homem surge como objeto de conhecimento em um momento muito específico na história do pensamento ocidental. A esse momento Foucault chama de *épistémè* moderna. A tese central de *As palavras e as coisas*, em que Foucault explicita o desenvolvimento da “idade do homem”, é que somente na *épistémè* moderna as ciências humanas puderam surgir. Por sua vez, esse surgimento está ligado ao aparecimento do homem no campo do saber.¹⁶² Ao mostrar as condições de existência do surgimento das ciências humanas, a arqueologia foucaultiana estabelece com elas e com a *épistémè* moderna uma relação de distanciamento. Desde essa perspectiva, no limiar da modernidade, a arqueologia se afirmou como um método de investigação capaz de eliminar a onipresença do homem no pensamento, que, segundo Foucault, adormeceu em um sono antropológico. Assim, a arqueologia foucaultiana se afirmou como um método de investigação capaz de se

¹⁶² FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*: uma arqueologia das ciências humanas. *Op.cit.* p. 437-438.

colocar para além daquilo que Foucault caracterizou como constituinte das ciências humanas.¹⁶³

Presente em *As palavras e as coisas*, a ideia de que a arqueologia é um método de descrição que não utiliza categorias antropológicas continua sendo sustentada em *A arqueologia do saber*.¹⁶⁴ Nesse sentido, Foucault afirma que a sua arqueologia suspende a utilização de categorias que remetem às grandes unidades discursivas, que são frutos de uma disposição antropológica do saber. Uma dessas categorias que Foucault quer se desvencilhar é a noção de autor.¹⁶⁵ A análise dessa noção, contudo, não ficou restrita apenas às páginas de *A arqueologia do saber*, uma vez que o filósofo francês realizou uma conferência em 1969, ano da publicação desse livro, intitulada “O que é um autor?”. Essa conferência de Foucault permite que dois aspectos sejam observados: o primeiro deles se refere ao problema que a noção de autor coloca para a arqueologia, já que essa noção, na visão de Foucault, é uma categoria antropológica; o segundo deles se refere às articulações existentes entre Agamben e Foucault. Assim, a análise do tratamento foucaultiano à questão do autor permite compreender de que modo Agamben, que também analisa a noção de autor, afasta-se e se aproxima da abordagem foucaultiana em relação ao homem.

Na conferência “o que é um autor?”, a morte do autor corresponde ao problema da morte do homem, que Michel Foucault desenvolveu em *As palavras e as coisas*. A morte do homem se refere ao desaparecimento da noção de homem no âmbito do saber, que, para Foucault, foi introduzida pela constatação nietzschiana de que o homem será substituído pelo super-homem.¹⁶⁶ Nesse sentido, as afirmações que o filósofo francês faz, nas páginas iniciais dessa conferência, acerca da ética da escrita contemporânea, ajudam a compreender de que modo o problema do autor se articula com a arqueologia e como essa busca abandonar as categorias antropológicas:

A formulação do tema pelo qual gostaria de começar, eu a tomei emprestado de Beckett: “Que importa quem fala, alguém disse que importa quem fala.” Nessa indiferença, acredito que é preciso reconhecer um dos princípios éticos fundamentais da escrita contemporânea. Digo “ético”, porque essa indiferença não é tanto um traço caracterizando a

¹⁶³ *Ibidem*. p. 473.

¹⁶⁴ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do Saber*. *Op.cit.* p. 19.

¹⁶⁵ *Ibidem*. p. 28-29.

¹⁶⁶ FOUCAULT, Michel. “O que é um autor?”. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos III – Estética: literatura e pintura, música e cinema*. *Op.cit.* p. 294.

maneira como se fala ou como se escreve: ela é antes uma espécie de regra imanente, retomada incessantemente, jamais efetivamente aplicada, um princípio que não marca a escrita como resultado, mas a domina como prática.¹⁶⁷

O trecho anterior menciona a ética da escrita contemporânea, marcada pela morte do autor. É importante notar que essa ética é entendida como uma regra imanente que domina uma prática, mas que não é efetivamente aplicada. Certamente, a ausência de aplicabilidade dessa ética se coaduna com o problema nietzschiano da morte de deus e do niilismo dos últimos homens, que aparece em *As palavras e as coisas* por meio da morte do homem. Em Nietzsche, os últimos homens não compreendem o significado da morte de deus e, por isso, não a levam até as últimas consequências, fazendo com que eles queiram ocupar o seu lugar.¹⁶⁸ De uma maneira simétrica, a escrita contemporânea não assume inteiramente a morte do autor, fazendo com que ela o substitua por noções que, ainda referindo-se a ele, não consumam o seu sepultamento. Para Foucault, as noções que ainda conservam o lugar do autor são as noções de obra e de escrita.¹⁶⁹ Com isso, pode-se estabelecer uma correlação direta entre esses problemas e os que são colocados em *A arqueologia do saber*, em que o filósofo francês evoca a necessidade de realizar a suspensão de certas unidades do discurso para a realização da investigação arqueológica. Uma dessas unidades é a noção de obra.¹⁷⁰ O parentesco entre a noção de obra e a noção de autor, que Foucault evidencia na conferência, aponta para o elemento mais problemático dessa proximidade desde a perspectiva da sua arqueologia: o fato de ambas se sustentarem a partir da pressuposição do homem enquanto figura do saber e, por isso, permanecerem em uma dimensão antropológica.

Ainda nessa perspectiva, a noção de escrita, evidenciando a sua vocação antropológica, refere-se ao autor em um movimento que duplica o empírico no transcendental e vice-versa:

No estatuto que se dá atualmente à noção de escrita, não se trata, de fato, nem do gesto de escrever nem da marca (sintoma ou signo) do que alguém teria querido dizer; esforça-se com uma notável profundidade para pensar a condição geral de qualquer texto, a condição ao mesmo tempo do espaço em que ele se dispersa e do tempo em que ele se

¹⁶⁷ *Ibidem.* p. 268.

¹⁶⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011. p. 12-18.

¹⁶⁹ FOUCAULT, Michel. "O que é um autor?". *Op.cit.* p. 269-270.

¹⁷⁰ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. *Op.cit.* p. 28-30

desenvolve. Eu me pergunto se, reduzida às vezes a um uso habitual, essa noção não transporta, em um anonimato transcendental, as características empíricas do autor.¹⁷¹

O transporte anônimo da dimensão empírica para a dimensão transcendental, explícita na passagem anterior, evidencia que essas noções, que Foucault analisa em “O que é um autor?”, correspondem àquilo de que o filósofo francês deseja se afastar. No entanto, como afirma nessa conferência, Foucault não se contenta apenas com a constatação da morte de deus, do homem e do autor, pois acredita que é necessário localizar o espaço que foi deixado vago com essas mortes sucessivas. De acordo com o filósofo francês, “[é preciso] seguir atentamente a repartição das lacunas e das falhas e aproveitar os locais, as funções livres que essa desapareição faz aparecer.”¹⁷² Essa afirmação feita por Foucault corresponde ao objetivo da sua arqueologia, que é fazer uma descrição desse lugar que ficou vago pela morte do homem, isto é, fazer uma descrição da função do autor, do sujeito e de todas essas noções antropológicas. Nesse sentido, a arqueologia foucaultiana se diferencia das ciências humanas, que Foucault chama de antropológicas quando historiciza as noções (de homem, autor, obra, escrita etc.) que funcionam como pressupostos para estas ciências.

Ao se afastar das ciências humanas, a arqueologia de Foucault se apresenta, em *As palavras e as coisas*, como uma possibilidade de recomeço da filosofia. Em suas palavras:

Nietzsche, propondo-nos esse futuro, ao mesmo tempo como termo e como tarefa, marca o limiar a partir do qual a filosofia contemporânea pode recomeçar a pensar; ele continuará sem dúvida, por muito tempo, a orientar seu curso. Se a descoberta do Retorno é, realmente, o fim da filosofia, então o fim do homem é o retorno do começo da filosofia. Em nossos dias não se pode mais pensar senão no vazio do homem desaparecido. Pois esse vazio não escava uma carência; não prescreve uma lacuna a ser preenchida. Não é mais nem menos que o desdobrar de um espaço onde, enfim, é de novo possível pensar. A Antropologia constitui talvez a disposição fundamental que comandou e conduziu o pensamento filosófico desde Kant até nós. Disposição essencial, pois que faz parte de nossa história; mas em via de se dissociar sob nossos olhos, pois começamos a nela reconhecer, a nela denunciar de um modo crítico, a um tempo, o esquecimento da abertura que a tornou possível e o obstáculo tenaz que se opõe obstinadamente a um pensamento por vir. A

¹⁷¹ FOUCAULT, Michel. “O que é um autor?”. *Op.cit.* p. 270-271.

¹⁷² *Ibidem.* p. 271.

todos os que pretendem ainda falar do homem (...) só se pode opor um riso filosófico — isto é, de certo modo, silencioso.¹⁷³

O trecho anterior mostra que, para Foucault, a filosofia na modernidade se reduziu a uma dimensão antropológica e, por isso, conduziu o pensamento a uma pergunta fundamental: “o que é o homem?”. Nessa perspectiva, para o filósofo francês, a antropologia não é apenas uma das ciências humanas, mas sim o modo de ser de todas as ciências do homem, que, enquanto tais, interrogam-se sobre o ser desse. Por isso, Foucault vê nas palavras de Nietzsche, a respeito da morte de deus e da promessa de superação do homem (o super-homem), não só o anúncio do fim da disposição antropológica da filosofia, bem como o começo de um novo modo de pensar. Assim, a arqueologia se apresenta como uma tentativa de pensar dessa nova maneira, já que ela, a um só tempo, critica a disposição antropológica dos saberes modernos e aponta os obstáculos que a antropologia coloca a um novo modo de pensar. Para a realização dessa empreitada arqueológica e a criação de um novo modo de pensar, Foucault evoca a consumação das consequências da morte do homem, uma vez que esta é a condição de possibilidade da arqueologia. Afirmamos, dessa maneira, que o riso silencioso que Foucault dirige a quem ainda se interroga pelo homem se deve à incompatibilidade da sua arqueologia com a noção de homem.

A arqueologia agambeniana não aponta para essa direção. Fazendo uma leitura do texto foucaultiano “O que é um autor?”, Agamben escreveu um texto intitulado “O autor como gesto”. Nesse texto, o filósofo italiano parte das formulações de Foucault acerca da ética da escrita contemporânea para chegar às suas próprias conclusões. A questão que Agamben coloca sobre o sujeito, no início de “o autor como gesto”, é um problema que atravessa todo esse texto. Para Agamben, a formulação de Beckett, da qual Foucault parte, insere a questão do sujeito.¹⁷⁴ No entanto, Agamben defende que esse sujeito, que está presente no texto de Foucault sobre o autor, não se encerra totalmente nas análises do sujeito como função, próprias da arqueologia foucaultiana. Para justificar a sua argumentação, Agamben faz uma dupla operação: por um lado utiliza a distinção que Foucault fez em “o que é um autor?” entre o autor enquanto

¹⁷³ FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. *Op.cit.* p. 473.

¹⁷⁴ AGAMBEN, Giorgio. “O autor como gesto”. In: AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução e apresentação de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 55.

função e o autor como indivíduo; por outro, evoca textos que não correspondem ao período arqueológico de Foucault para pensar esta distinção.¹⁷⁵

Para endossar a centralidade do sujeito, Agamben evoca a distinção que Foucault fez em “O que é um autor?” entre a função autor e o autor como indivíduo. Essa distinção aparece no texto foucaultiano quando Lucien Goldmann questiona o filósofo francês a respeito da morte do autor, não apenas classificando a abordagem de Foucault como estruturalista, mas também insistindo que o método foucaultiano despreza os homens reais. Foucault responde à questão colocada a ele com ironia, pedido: “Contenhamos então nossas lágrimas”.¹⁷⁶ O tom jocoso da resposta de Foucault corresponde ao riso filosófico que ele propunha, em *As palavras e as coisas*, àqueles que se opusesse à constatação fatídica de que a morte do homem se coaduna com a morte do autor.¹⁷⁷ Com isso, o texto de Foucault explicita que o homem a que ele se refere é um conceito, presente nos saberes modernos, as ciências humanas. Nessa perspectiva, a figura empírica do indivíduo não pode ser confundida como o conceito de homem, uma vez que, como Foucault mostrou em *As palavras e as coisas*, esse conceito se constrói por meio de uma duplicação do empírico no transcendental e vice-versa.¹⁷⁸

Partindo dessa distinção que Foucault realiza, Agamben argumenta que o sujeito não deixou de se apresentar nos trabalhos foucaultianos. Com isso, o filósofo italiano cria o conceito de sujeito-autor, que não corresponde nem ao indivíduo e nem a uma função.¹⁷⁹ Observando essa questão, desde a perspectiva foucaultiana sobre homem, poder-se-ia afirmar, a princípio, que Agamben, por meio dessa noção forjada por ele, utiliza duas categorias antropológicas (sujeito e autor) para dar conta da sua questão. No entanto, a única afirmação que, realmente, podemos fazer é que o indivíduo, que se coloca como uma questão para Agamben, não faz parte das preocupações arqueológicas de Foucault.

Em “O autor como gesto”, para justificar a afirmação que faz sobre Foucault, Agamben utiliza um procedimento similar ao utilizado em *Signatura rerum*. Em ambos

¹⁷⁵ *Ibidem*. p. 57.

¹⁷⁶ FOUCAULT, Michel. “O que é um autor?”. *Op.cit.* p. 294.

¹⁷⁷ *Ibidem*. p. 294.

¹⁷⁸ No texto “o que é um autor?”, Foucault mostra como a noção de escrita, assim com a noção de homem, duplica e confunde a dimensão empírica e a dimensão transcendental. Com isso, o filósofo francês endossa a tese, que ele desenvolveu em *As palavras e as coisas*, de que uma das condições de possibilidade das ciências humanas é esta duplicação e confusão. FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. *Op.cit.* p. 439-444.

¹⁷⁹ AGAMBEN, Giorgio. “O autor como gesto”. *Op.cit.* p. 56.

os textos, o filósofo italiano não respeita os limites que o próprio Foucault estabeleceu entre os seus textos. Com isso, as fronteiras entre os problemas arqueológicos e os problemas que apareceram nos textos foucaultianos após a década de 1960 são dissolvidas e, assim, Agamben reúne esses problemas sob uma questão única, o sujeito. Embora possamos reconhecer a presença da questão do sujeito ao longo de toda a trajetória de Foucault, a abordagem dessa noção modificou em cada momento da trajetória do filósofo francês. Reunindo essas diferentes abordagens em torno de uma única questão, Agamben liga o problema arqueológico do sujeito/autor como função ao problema genealógico dos processos de subjetivação:

a função-autor aparece como processo de subjetivação mediante o qual um indivíduo é identificado e constituído como autor de um certo corpus de textos. Falta dizer que, desse modo, toda investigação sobre o sujeito como indivíduo parece ter que ceder o lugar ao *regesto*, que define as condições e as formas sob as quais o sujeito pode aparecer na ordem do discurso. Nessa ordem, segundo o diagnóstico que Foucault não para de repetir, “a marca do escritor reside unicamente na singularidade da sua ausência; a ele cabe o papel do morto no jogo da escritura”. O autor não está morto, mas pôr-se como autor significa ocupar o lugar de um morto. Existe um sujeito-autor, e, no entanto, ele se atesta unicamente por meio dos sinais da sua ausência. Mas de que maneira uma ausência pode ser singular? E o que significa, para um indivíduo, ocupar o lugar de um morto, deixar as próprias marcas em um lugar vazio?¹⁸⁰

O trecho anterior permite perceber alguns deslocamentos de Agamben em relação a Foucault. Um desses deslocamentos fica claro porque Agamben cita uma passagem de “O que é um autor?” para negar uma das ideias centrais desse texto, a ideia de que o autor morreu. Para realizar essa negação, o filósofo italiano confunde propositalmente a oposição que Foucault sugeriu entre o autor como indivíduo e o autor como função. Na passagem anterior, Agamben com o termo “escritor” faz referência ao indivíduo e com a expressão “papel de morto” à função-autor. Quando Foucault afirma que o autor está morto, tal como faz com o homem, refere-se à função e não ao indivíduo. Quando Agamben afirma que o autor não morreu, esse autor a que ele se refere é um sujeito-autor, que não é nem o indivíduo nem a função-autor de que fala Foucault. Como já explicitado, para o filósofo francês, a morte do autor, tal como a morte do homem e a morte de deus, é um fato que ainda não foi inteiramente

¹⁸⁰ *Ibidem.* p. 57-58.

compreendido e, por isso, não foi levado às últimas consequências. A ideia agambeniana de que o autor não morreu, ao contrário disso, está relacionada a uma das ideias centrais do texto “o autor como gesto”, a ideia de que há um sujeito em Foucault que não se reduz inteiramente aos processos de subjetivação. É por isso que Agamben problematiza a formulação feita por Samuel Beckett, da qual Foucault parte, afirmando que nela há uma contradição. A contradição que Agamben observa deve-se ao fato de haver na frase “O que importa quem fala, alguém disse, o que importa quem fala” uma indiferença em relação a quem fala e, no entanto, esse alguém ser imprescindível para que a fala seja proferida. Com isso, na perspectiva agambeniana, a indiferença pelo autor atesta, ao mesmo tempo, a sua necessidade.¹⁸¹ O autor enquanto alguém necessário é singular e, ao mesmo tempo, uma ausência, isto é, “o papel de morto”. Assim, afirmamos que a noção de sujeito-autor de Agamben se situa entre o autor individual que proferiu a frase e a função-autor, o “papel de morto”. Esse sujeito-autor é o sujeito que Agamben atribui a Foucault.¹⁸²

Se por um lado é muito claro qual o lugar e qual o estatuto do homem, e das categorias (autor, sujeito, obra) que fazem alguma referência a ele, nos textos arqueológicos de Foucault; por outro, não podemos afirmar o mesmo de Agamben. A única clareza que temos a esse respeito é que o problema do homem, tal como formulado por Foucault, não aparece em Agamben. Com isso, seria possível pensarmos que há em Agamben, tal como no filósofo francês, uma correspondência entre o autor, o sujeito e o homem? Podemos dar uma resposta afirmativa a essa pergunta se compreendemos que, diferente de Foucault, Agamben não pretende fazer o homem desaparecer das suas análises arqueológicas. Ao contrário disso, o homem ou o sujeito-autor cumprem um papel importante na arqueologia agambeniana, fazendo com que ela ganhe um estatuto decididamente ético. Em *Signatura rerum*, sobre esse aspecto, Agamben escreve:

Remontar o curso da história a contrapelo, como faz o arqueólogo, equivale então a remontar a obra da criação para restituí-la à salvação da qual provém (...) e não só a arqueologia é, deste modo, o *a priori*

¹⁸¹ *Ibidem*. p. 55.

¹⁸² É possível estabelecer uma correlação entre a oposição de autor-indivíduo e de função-autor, que Agamben faz em “O autor como gesto”, com a oposição entre os vivos e os dispositivos. Essa correlação é possível porque, assim como em “O autor como gesto”, o sujeito em “O que é um dispositivo?” se apresenta como aquilo que *resta* entre os processos de subjetivação (dispositivos) e o vivo. C.f. AGAMBEN, Giorgio. “O que é um dispositivo?”. *Op.cit* p. 25-51.

imane da historiografia, mas o gesto do arqueólogo é o paradigma de toda verdadeira ação humana. Posto que não é só a obra da vida o que define a anterioridade de um autor e de todo homem, mas o modo como conseguiu reconduzi-la para a obra da redenção, imprimir nela a assinatura da salvação e torná-la inteligível. Somente aquele que aprendeu a salvar, será possível criar.¹⁸³

A passagem anterior mostra que Agamben se refere ao homem e ao autor do mesmo modo e, por isso, podemos compreender que há uma correspondência entre estas duas noções. No entanto, ainda mais significativo que essa correspondência é a dimensão que ambas as noções dividem, já que esta é uma dimensão ética. Podemos fazer esta afirmação pelo estatuto que é dado ao gesto do arqueólogo, que se apresenta como paradigma da verdadeira ação humana. O paradigma daquele que empreende a arqueologia é a capacidade de salvar uma obra para, somente assim, ser capaz de criar. No limite, o que está em jogo no gesto da verdadeira ação humana é a capacidade de salvar a vida e, assim, compreendê-la. Nessa perspectiva, dotado de um estatuto ético, esse homem a que Agamben se refere em *Signatura rerum* corresponde ao autor sobre o qual ele escreve em “o autor como um gesto”, um sujeito-autor que põe uma vida em jogo na obra.¹⁸⁴ Com isso, observamos que essas noções recusadas por Foucault ganham outro significado nos textos de Agamben e, por isso, o filósofo italiano afirma que o autor não morreu. Nesse sentido, radicalizando as afirmações que Agamben fez em “o autor como o gesto”, não apenas o autor permanece vivo, mas também o homem. Com isso, reconhecendo que para Agamben o homem e a arqueologia se encontram na ética, é necessário esclarecer as indicações que o filósofo italiano dá para a compreensão da concepção de homem e de ética que estão em jogo na sua arqueologia.

3.2. O homem e a negatividade

Podemos esclarecer as formulações de Agamben sobre o homem se observamos que há em seus escritos pelo menos duas noções de homem. Por um lado, há uma noção de *homem* que se coloca como uma dimensão redentora e ética e, por isso, valorizada por ele; por outro lado, há uma noção de “homem” que deve ser combatida e

¹⁸³ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura Rerum*: sobre el método. *Op.cit.* p. 148-149.

¹⁸⁴ AGAMBEN, Giorgio. “O autor como gesto”. *Op.cit.* p. 61.

questionada.¹⁸⁵ Esse “homem” que Agamben combate é fruto de uma produção, a máquina antropológica. Para a compreensão da noção de “homem” em Agamben, é necessário compreender também a maneira como o filósofo italiano se refere à máquina antropológica, que, segundo ele, não cessou de produzir, no ocidente, a diferença e a reconciliação entre o humano e o animal. Em seu livro publicado em 2002, *O aberto*, Agamben desenvolve a ideia de que essa máquina deixou como herança alguns traços na filosofia ocidental. Ou, mais precisamente, essa máquina antropológica corresponde à própria estrutura da filosofia ocidental. Nesse sentido, o filósofo italiano escreve em forma de teses as características da máquina antropológica ocidental.¹⁸⁶ ¹⁸⁷ Com isso, podemos evocar uma das seis teses que o filósofo italiano apresenta em *O aberto* sobre essa máquina para compreender, assim, de que modo as suas formulações se afastam e se aproximam das formulações de Foucault sobre o homem e a antropologia. Nesse sentido, a segunda tese que Agamben apresenta sobre a máquina antropológica é bastante elucidativa:

2) A ontologia, ou filosofia primeira, não é uma disciplina acadêmica inócua, mas a operação, de toda maneira fundamental, na qual se dá a antropogênese, o devir humano do vivente. A metafísica está atrelada do começo ao fim a esta estratégia: ela concerne precisamente à *metá* que realiza e preserva a superação da *phýsis* animal na direção da história humana. Essa superação não é um evento que se realiza de uma vez por todas, mas um acontecimento sempre em curso, decisivo a cada vez e em cada indivíduo do humano e do animal, da natureza e da história, da vida e da morte.¹⁸⁸

O trecho anterior nos indica alguns elementos que, na leitura de Agamben, caracterizam a máquina antropológica. A leitura que Agamben faz desta máquina o

¹⁸⁵ Para evitar confusões possíveis, a partir deste momento do texto, diferenciaremos as duas noções agambenianas de homem. Quando estivermos nos referindo à dimensão ética valorizada por Agamben, grafaremos *homem*. Quando estivermos nos referindo à dimensão que deve ser questionada, grafaremos “homem”. Quando a palavra não estiver referida, estritamente, a nenhum dos dois sentidos, manteremos a grafia homem.

¹⁸⁶ AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. Tradução de Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. p. 129.

¹⁸⁷ A noção de máquina não é tematizada metodologicamente em *O aberto*, nem em *Signatura rerum*. No entanto, concordamos com Edgardo Castro quando ele afirma que esta noção apresenta bastante proximidade com outra noção de Agamben. Esta é a noção de dispositivo. Segundo Castro, as máquinas de Agamben têm quatro características fundamentais: a primeira delas é um atributo dos dispositivos, isto é, a capacidade modelar, governar, controlar e comandar os viventes. A segunda característica é sua constituição bipolar, isto é, ela funciona a partir de oposições dicotômicas, como a de humano e a de animal. A terceira característica é a produção de uma zona excepcional, na qual essas dimensões bipolares se tornam indiscerníveis. A última característica se refere ao centro da máquina, constituída por um vazio responsável por fazê-la funcionar. CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. *Op.cit.* p. 104-105.

¹⁸⁸ AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. *Op.cit.* p. 129-130.

diferencia e o aproxima da perspectiva foucaultiana. Para Foucault, a antropologia, ou o modo de ser antropológico, é um atributo característico das sociedades modernas, isto é, só puderam surgir na modernidade e na *épistémè* moderna, em que vigoram os duplos antropológicos. Apesar de Agamben não se referir ao problema antropológico com a expressão “duplos antropológicos”, criada por Foucault, a distinção que o filósofo italiano apresenta na passagem anterior, vislumbrando na ontologia a diferenciação entre uma dimensão transcendental (*metà*) e uma dimensão empírica (*phýsis*), nos permite realizar uma articulação entre as perspectivas filosóficas dos dois filósofos. Desse modo, os duplos antropológicos que, para Foucault, fundam o homem como figura positiva do saber, encontram-se também na máquina antropológica que Agamben analisa. No entanto, ainda que perceba a presença dessa dupla dimensão (empírica e transcendental) referida à tentativa de explicar o “homem”, Agamben não leva adiante a tese central de *As palavras e as coisas*, que é a tese de que o homem é uma invenção do saber moderno. Para o filósofo italiano, a máquina antropológica não cessou de produzir o “homem” e, por isso, este não é apenas um construto da modernidade, mas sim um paradigma da filosofia e da política ocidental. É nesse sentido que Agamben, tal como faz com a noção foucaultiana de biopolítica, apresenta a diferença entre a máquina antropológica dos antigos e a máquina antropológica dos modernos.¹⁸⁹ Nessa perspectiva, o que ambas as máquinas têm em comum é a produção incessante da diferenciação e da indistinção entre o que é humano e o que é animal no “homem”.

Com isso, Agamben vê também em Heidegger o desenvolvimento dessa questão que funda a máquina antropológica: a distinção e, ao mesmo tempo, a produção de uma zona indistinta, entre o que é propriamente humano e o que é propriamente animal. Partindo dessa questão, Agamben analisa o modo como, em Heidegger, as noções de “pobreza de mundo” e de “mundo” se mantêm conectadas por meio do tédio. O filósofo italiano mostra como o trânsito da “pobreza de mundo” dos animais para o “mundo” dos homens se realiza por meio do tédio profundo. Em suas palavras: “O tédio profundo aparece então como operador metafísico no qual se dá a passagem da pobreza de mundo ao mundo, do ambiente animal ao mundo humano: a questão é, portanto, nada menos que a antropogênese, o devir *Da-sein* do vivente homem”.¹⁹⁰ Essa operação metafísica cabe ao tédio, na leitura agambeniana de Heidegger, porque o tédio faz com que o

¹⁸⁹ *Ibidem.* p. 64.

¹⁹⁰ *Ibidem.* p. 111.

Dasein (o ente que é o “homem”) se defronte com a sua possibilidade mais própria, a pura potência. No entanto, ao mesmo tempo em que o tédio mostra ao *Dasein* que ele é um “poder ser”, isto é, que o aberto se desvela para ele; o tédio profundo só é possível por meio da suspensão e da desativação da relação animal. Então, nesse sentido, só existe a possibilidade do tédio profundo, a abertura do *Dasein* para sua “pura potência de ser”, porque a relação com os desinibidores (a relação animal) foi desativada.^{191 192} A esse respeito, Agamben afirma realizar uma articulação entre a conferência de Heidegger intitulada “O que é Metafísica?” [“*Was ist Metaphysik?*”] e outro texto do filósofo alemão intitulado *Os conceitos fundamentais da Metafísica* [*Grundbegriffe der Metaphysik*]. Assim, Agamben escreve:

O ser é atravessado do começo ao fim pelo nada, a *Lichtung* é cooriginariamente *Nichtung*, porque o mundo se abriu ao homem somente por meio da interrupção e da anulação da relação do vivente com o seu desinibidor. Certo, assim como desconhece o ser, o vivente desconhece o nada; mas o ser aparece na “clara noite do nada” (...) O *Dasein* é simplesmente um animal que aprendeu a entediar-se, despertando do próprio atordoamento para o próprio atordoamento. Esse despertar do vivente para o próprio ser atordoado, esse se abrir a um não aberto, é o humano.¹⁹³

Essa caracterização do nada como elemento constituinte do ser e, por isso, da relação entre o ser e o homem, faz com que Agamben sustente a ideia de que existe uma “negatividade nulificante (*nichtet*)” em Heidegger e no modo como este compreende o “homem”.¹⁹⁴ Essa leitura que Agamben faz de Heidegger, articulando esses dois textos do filósofo alemão, é apresentada como a terceira e a quarta tese da máquina antropológica.¹⁹⁵ Nesse sentido, o “homem”, tal como referido no trecho citado, é uma figura atravessada por uma negatividade fundamental, que a paralisação da máquina deve deixar de produzir. Com essa compreensão, afirmamos que está em jogo, ainda que Agamben não tematize isto explicitamente, a distinção entre a noção agambeniana de ser e a noção de ser que Agamben atribui a Heidegger. Fazemos essa afirmação a

¹⁹¹ *Ibidem.* p. 111-112.

¹⁹² A noção de desinibidor se refere ao termo alemão *Enthemmende*, que, segundo Agamben, Heidegger utiliza para se referir àquilo que o biólogo UexKüll chama de “portador de significado”. Esta expressão serve para dar conta da relação que os animais têm com seu ambiente e para marcar a limitação da capacidade de ter contato com o outro. *Ibidem.* p. 85.

¹⁹³ *Ibidem.* p. 113-114.

¹⁹⁴ *Ibidem.* p. 113.

¹⁹⁵ *Ibidem.* p. 130.

partir do confronto de duas passagens de *O aberto*, em que o filósofo italiano sugere essa distinção.

Analisando o modo como Heidegger aborda o segundo momento do tédio profundo, Agamben caracteriza o *Dasein* de uma maneira que poderia sugerir uma descontinuidade com a caracterização negativa que ele atribui a Heidegger. A caracterização que Agamben utiliza está ligada à potência de não. Em suas palavras:

O ser-mantido-em-suspensão como segunda dimensão essencial do tédio profundo não é outra coisa senão essa experiência do desvelar-se da possibilidade originária (isto é, da potência pura), na suspensão e na subtração de todas as concretas possibilidades específicas. O que aparece pela primeira vez com tal na desativação (no *Brachliegen*) da possibilidade é a *origem da potência* – e, com ela, do *Dasein*, isto é, do ente que existe na forma do poder-ser. Mas essa potência ou possibilidade originária tem – exatamente por isso – a forma constitutiva de uma potência-do-não, de uma impotência, uma vez que *pode* somente a partir de um *poder não*, ou seja, de uma desativação das possibilidades fictícias singulares e específicas.¹⁹⁶

O *Dasein* é o único ente que sempre se relaciona com o seu ser, a potência pura. Na passagem acima, o aspecto em que Agamben parece sugerir um distanciamento de Heidegger, a partir das formulações que ele faz em outros textos, se refere ao modo como o filósofo italiano compreende o ser. Ou seja, refere-se ao estatuto que ele dá a essa potência pura. Na leitura agambeniana de Heidegger, o modo como filósofo alemão compreende essa potência pura está atravessada pela negatividade.¹⁹⁷ No entanto, o modo como *Dasein* e o ser aparecem no trecho anterior apresenta a caracterização da potência de não. Em *Signatura rerum*, Agamben afirma não apenas que o ser é uma assinatura bem como que a ontologia é a arqueologia de todo saber.¹⁹⁸ Ao compreender o ser como uma assinatura, o filósofo italiano evidencia que o ser, tal como ele compreende, não é uma mera ausência e sim uma espécie de grau zero, isto é, uma assinatura que indica uma privação. Desse modo, a marca da assinatura tem um caráter existencial, ou seja, indica a existência de algo que está inexpresso. Por isso, pelo fato de existir, o que está em questão não é uma ausência e sim uma privação.¹⁹⁹ A distinção entre ausência e privação é o que está em jogo na argumentação que Agamben desenvolve em *O aberto*, já que apesar de Agamben fazer a afirmação acima sobre o

¹⁹⁶ *Ibidem*. p. 110.

¹⁹⁷ *Ibidem*. p. 130.

¹⁹⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*. *Op.cit.* p. 92.

¹⁹⁹ *Ibidem*. p. 107.

Dasein, ele argumenta também que a “negatividade nulificante” do ser, em Heidegger, compõe a máquina antropológica que ele analisa. Afirmamos, com isso, que existem pelo menos duas concepções da noção de ser em Agamben: uma que corresponde ao seu programa ético-arqueológico e outra que corresponde à compreensão metafísica atravessada pela negatividade, que encontra lugar em Heidegger.

Nesse sentido, se o “homem” metafísico se caracteriza pela sua relação com o seu ser, essa pura negatividade, que o distingue e o aproxima do animal; podemos afirmar que a própria distinção entre o humano e o animal no “homem” é fundada na negatividade. Radicalizando ainda mais os argumentos de Agamben, seria possível afirmar que a máquina antropológica é uma máquina negativa.

Dessa forma, podemos estabelecer, sob esse aspecto, mais um ponto de encontro entre as análises de Foucault e Agamben. Se, por um lado, Agamben não segue a indicação da arqueologia foucaultiana de compreender o aparecimento do homem como um acontecimento da modernidade, por outro, a arqueologia agambeniana compartilha com Foucault a problematização do antropocentrismo, que, segundo ele, é uma produção da máquina antropológica. Mais do que isso, Agamben une o questionamento dos pressupostos antropológicos, próprios da arqueologia foucaultiana, ao problema da biopolítica (que foi, primordialmente, formulado na genealogia de Foucault), mostrando que tanto a animalização quanto o antropocentrismo são faces diversas de um mesmo problema: a máquina antropológica, que funciona de maneira bipolar.

No entanto, apesar de questionar o estatuto do “homem” produzido pela máquina antropológica, Agamben, ao contrário de Foucault, propõe, a partir de Walter Benjamin, uma noção não antropológica de *homem*. Interpretando alguns textos desse filósofo alemão, Agamben argumenta que esse *homem* não antropológico implica outra relação entre o que é propriamente humano e o que propriamente animal.²⁰⁰ Dessa forma, o filósofo italiano escreve:

Acima de tudo, segundo o modelo benjaminiano de uma “dialética em estado de paralisia”, decisivo aqui é sobretudo o “entre”, o intervalo e quase o jogo entre os dois termos, a sua relação de não coincidência. A máquina antropológica não articula mais natureza e homem para produzir o humano através da suspensão e captura do inumano. A máquina, por assim dizer, desligou-se, está “em estado de paralisia” e, na suspensão recíproca de dois termos, alguma coisa que não denominamos e que não é

²⁰⁰ AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. *Op.cit.* p. 133.

mais animal nem homem instala-se entre natureza e humanidade situa-se na relação dominada, na noite salva.²⁰¹

No trecho anterior, Agamben se utiliza de Benjamin para afirmar um intervalo entre a animalidade e a humanidade. Sugestivamente, o capítulo de *O aberto* de onde essa passagem foi retirada se chama “Entre”. É significativo quando notamos que Agamben faz questão de especificar que esse intervalo entre o “homem” e o animal não é uma espécie de síntese dialética, isto é, não se produz pelo movimento de negação contido na *aufheben* hegeliana. Partindo de Walter Benjamin, o filósofo italiano se refere a uma dialética em estado de paralisia. Essa paralisia se opõe, justamente, ao movimento negativo que está em jogo não apenas na dialética hegeliana bem como na máquina antropológica. A paralisia evocada por Agamben se encontra remetida à salvação, outra noção retirada de Benjamin. Essa compreensão messiânica, de inspiração benjaminiana, da salvação não corresponde a uma temporalidade vindoura e sim ao tempo-de-agora. Como já explicitado no capítulo anterior, o tempo messiânico da salvação se dá cada instante, “pois nele cada segundo era a porta estreita por onde podia entrar o Messias”.²⁰² Esse entre, a que esse último trecho de Agamben se refere e no qual se situa o *homem* não antropológico, pode ser articulado com a concepção agambeniana de resto. Na edição brasileira de *O que resta de Auschwitz*, Jeanne Marie Gagnebin escreveu:

O resto indica muito mais um hiato, uma lacuna, mas uma lacuna essencial que funda a língua do *testemunho* em oposição às classificações exaustivas do arquivo (...) Assim, podemos entender esse “resto” como aquilo que, no testemunho, solapa a própria eficácia do dizer e, por isso mesmo, institui a verdade de sua fala; e, no tempo humano, como aquilo que solapa a linearidade infinita do *Chronos* e institui a plenitude evanescente do tempo-de-agora como *kairos* messiânico.²⁰³

A leitura que Gagnebin faz da noção agambeniana de resto nos ajuda a compreender o estatuto do entre em que se situa esse *homem* de Agamben. Do mesmo modo que o resto, como nos indica Gagnebin, apresenta-se como um hiato que solapa a dicotomia da linguagem e do tempo, o que resta entre o “homem” e o animal funda um

²⁰¹ *Ibidem*. p. 136-137.

²⁰² BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito da História”. In: *O anjo da História*. Op.cit. p. 20.

²⁰³ GAGNEBIN, Jeanne Marie. “Apresentação”. In: AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 11.

homem que põe fim à bipolaridade dicotômica. Nesse sentido, a expressão “in-humanidade”, que Agamben utiliza para se referir a uma imagem descrita por Benjamin, que corresponderia a uma não coincidência nem com o “homem” e nem com o animal, esclarece o estatuto desse *homem* não antropológico.²⁰⁴ Na expressão “in-humanidade”, o “in” remete não apenas à privação da bipolaridade “homem”-animal bem como ao “em”, que indica o lugar, o entre, em que o *homem* pode emergir. Nesse sentido, na “in-humanidade” de Agamben, o *homem* não antropológico surge como resto da humanidade produzida pela máquina, que, neste caso, está paralisada. Assim, esse *homem*-resto é a quem corresponde o gesto que está em jogo na arqueologia agambeniana e, por isso, esta é um gesto ético, capaz de paralisar a máquina.

3.3. A arqueologia como prática ética e a ética como gesto

A compreensão agambeniana de que a máquina antropológica pode ser paralisada com um “entre” corresponde às outras duas dimensões que estão em jogo na arqueologia agambeniana: a linguagem e a história. Com isso, afirmamos que não é apenas o *homem* que se encontra no entre, que neste caso se refere a uma irreduzibilidade tanto ao “homem” quanto ao animal. Afirmamos que o entre é o movimento mais característico da arqueologia agambeniana. Dessa forma, a *assinatura* é uma dimensão da linguagem entre o significante e o significado, entre o linguístico e o não linguístico, entre a potência de significar e a significação efetiva.²⁰⁵ Do mesmo modo, a história a contrapelo que Agamben realiza na sua arqueologia não se reduz, inteiramente, nem à diacronia nem à sincronia e, desse modo, a sua *arché* não coincide nem com uma dimensão e nem com a outra.²⁰⁶ Assim, afirmamos haver na arqueologia agambeniana uma hiância que depõe a soberania das máquinas bipolares, que constituem o pensamento político e filosófico do ocidente.

Essas máquinas bipolares, tal como afirma Edgardo Castro, têm como característica um núcleo vazio.²⁰⁷ Concordando com a argumentação de Castro, podemos afirmar que esse núcleo vazio é a negatividade constituinte daquilo que Agamben chama de tradição ocidental, que, para ele, é metafísica. Como contraponto à metafísica, Agamben propõe

²⁰⁴ AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. *Op.cit.* p. 137.

²⁰⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*. *Op.cit.* p. 80-86.

²⁰⁶ *Ibidem*. p. 151-152.

²⁰⁷ CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. *Op.cit.* p. 104-105.

a sua arqueologia não apenas como saída teórica, mas também como alternativa ética, já que se trata de um deslocamento dos pressupostos metafísicos diagnosticados pela arqueologia. Nesse sentido, a arqueologia permite acessar o presente, isto é, compreender os problemas e os desafios colocados pelo momento em que vive o arqueólogo e, ao mesmo tempo, permite também que o gesto do arqueólogo, sendo o paradigma da verdadeira ação humana, abra uma fenda na dialética infundável, responsável por fazer com que as máquinas bipolares possam girar. No entanto, para pensarmos no estatuto ético da paralisação das máquinas que Agamben analisa, precisamos fazer duas observações. A primeira delas se refere à relativa proximidade entre o projeto agambeniano e o projeto foucaultiano, já que podemos perceber em Agamben, tal como afirma Foucault, a capacidade da arqueologia de apresentar um diagnóstico do presente.²⁰⁸ A segunda dessas observações se refere ainda à formulação “verdadeira ação humana”, que Agamben escreve em *Signatura rerum*. Essa formulação nos remete a uma interrogação: o que seria a “verdadeira ação humana” em Agamben? Para respondermos a essa pergunta precisamos evocar um conjunto de textos, no quais o filósofo italiano apresenta indicações dessa sua difícil e enigmática formulação.

Publicado em *A potência do pensamento*, o texto “A obra do homem” nos apresenta algumas indicações que ajudam a esclarecer essa questão. Nesse texto, Agamben atribui a Aristóteles o questionamento sobre a existência de uma obra propriamente humana. Ao remeter a questão ao filósofo grego, Agamben escreve:

A determinação aristotélica da obra do homem implica, pois, duas teses sobre a política: 1) na medida em que se define em relação a um *ergon* [obra], a política é política da operosidade e não da inoperosidade, do acto e não da potência, 2) este *ergon* [obra] é, porém, em última análise “uma certa vida”, que se define em primeiro lugar através da exclusão do simples fato de viver, da vida nua.²⁰⁹

No excerto anterior, os argumentos de Agamben a respeito de Aristóteles corroboram as ideias que ele defende em *O aberto*. Mais precisamente, o modo como Aristóteles vê o homem e, conseqüentemente, sua obra, insere-se em uma perspectiva biopolítica, que, por sua vez, é produto da máquina antropológica. Esse homem aristotélico corresponde ao “homem” que, segundo as premissas de *O aberto*, é fruto da

²⁰⁸ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. *Op.cit.* p. 160-161.

²⁰⁹ AGAMBEN, Giorgio. “A obra do homem”. In: AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento*. *Op.cit.* p. 320.

distinção – e, conseqüentemente, da produção de uma zona de indistinção – entre o humano e o animal.²¹⁰ Certamente, essa qualificação aristotélica do homem e de sua obra é recusada pelo filósofo italiano. No entanto, interessa a Agamben o modo como Aristóteles desenvolve a oposição entre *ergon* [obra] e *argos* [inoperosidade]. Essa distinção é interessante para o filósofo italiano porque ele parte da oposição aristotélica e da valorização do ato em detrimento da potência, da obra em detrimento da inoperosidade, para realizar uma inversão. Nesse sentido, não é sem propósito que, neste texto, Agamben valorize a leitura que Dante e Averróis fazem das formulações aristotélicas acerca da obra humana. O aspecto ressaltado por Agamben, na leitura que ele realiza da interpretação que Dante e Averróis fazem de Aristóteles, está vinculado ao caráter inoperoso e contingente que inverte os princípios aristotélicos a respeito da relação entre ato e potência. Em suas palavras:

Dante define aqui obra própria do gênero humano enquanto tal. E fá-lo ampliando, em relação a Aristóteles, o contexto da definição da especificidade humana: não apenas as plantas e os animais, mas também os seres inanimados (elementos minerais), e as criaturas sobrenaturais (os anjos). Nessa perspectiva, a atividade racional já não basta para identificar o que é próprio do homem, uma vez que ele a partilha com os *bruta* e com os anjos. Retomando o tema fundamental da interpretação averroísta do *De anima* de Aristóteles, o que define a racionalidade humana é, agora, o seu caráter potencial, isto é, contingente e descontínuo. Enquanto a inteligência dos anjos é perpetuamente em acto e sem descontinuidade (*sine interpolatione*) e a dos animais está inscrita naturalmente em cada indivíduo, o pensamento humano é continuamente exposto à possibilidade da sua falta e da sua inoperosidade.²¹¹

No trecho acima, a especificidade da obra humana está vinculada à inoperosidade. Essa noção tem uma profunda correlação com outra noção agambeniana, a noção de potência de não. Essa correlação se atesta porque ambas remetem à relação entre o ato e a potência. A inoperância evoca esse problema de maneira decisiva, uma vez que o que está no cerne de sua formulação é um “inoperar”, isto é, a potência de suspender o ser-em-ato de uma obra. A potência de não é uma privação. Ou seja, não se trata de uma mera ausência, que, por ser ausência, inexistente. Para Agamben, a potência de não é uma privação de uma faculdade. Em outras palavras, só pode haver a potência de não mediante a privação de um poder ser e, nesse sentido, a potência de não é um

²¹⁰ AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. *Op.cit.* p. 29-34.

²¹¹ AGAMBEN, Giorgio. “A obra do homem”. In: AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento*. *Op.cit.* p. 323.

poder não ser.²¹² Sobre essa potência, Agamben escreve em “A potência do pensamento”:

Ela obriga-nos a repensar do início não apenas a relação entre a potência e acto, entre o possível e o real, mas também a considerar de uma nova maneira, na estética, o estatuto do acto de criação e da obra, e, na política, o problema da conservação do poder constituinte no poder constituído.²¹³

Na passagem anterior, Agamben escreve que a potência de não nos obriga a repensar a relação entre ser em potência (poder constituinte, ato de criação) e o ser em ato (poder constituído, e obra). A noção de inoperosidade se coloca como uma tentativa de repensar essas relações que o filósofo italiano menciona acima e, por isso, afirmamos que a inoperosidade é um modo de expressão da potência de não. Nessa perspectiva, retomamos a problemática que Agamben insere em “A obra do homem” a partir de Dante, pensando na tentativa deste de formular uma política que correspondesse à inoperosidade do *homem*. Na leitura agambeniana, Dante afirma que o sujeito político que corresponde à inoperosidade do *homem* é a multidão, uma vez que esta excede não apenas a necessidade de uma comunidade política particular bem como a necessidade da Monarquia ou do Império para gerir ou controlar esse excesso. No entanto, Agamben deixa em suspenso uma formulação sobre a política que corresponde à inoperosidade para sublinhar o inoperosidade presente na figura da multidão.²¹⁴ Desse modo, afirmamos que a figura da multidão é significativa na medida em que ela se apresenta não apenas como uma figura da inoperosidade, mas também porque ela se apresenta como o sujeito da política que corresponde ao *homem*. Esse homem a que Agamben se refere é o *homem* não antropológico da ética que está em jogo na sua arqueologia. Isso se verifica na medida em que Agamben escreve que é necessário medir as consequências de uma política que corresponda à inoperosidade sem que essa política seja uma biopolítica.

É possível localizar em Agamben uma dupla acepção para a noção de ética. Nessa perspectiva, essa noção, assim como a noção de homem, também tem um duplo sentido nos textos de Agamben: por um lado se refere a um diagnóstico da tradição

²¹² AGAMBEN, Giorgio. “A potência do pensamento”. In: AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento*. *Op.cit.* p. 242.

²¹³ *Ibidem.* p. 250.

²¹⁴ AGAMBEN, Giorgio. “A obra do homem”. In: AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento*. *Op.cit.* p. 324-325.

metafísica e, por isso, é aquilo que deve ser questionado, por outro, refere-se à maneira pela qual se pode questionar a tradição. Tal como aparece na introdução de *A linguagem e a morte*, a noção de ética está ligada àquilo que Agamben chama de “tradição ética”, aludindo à tradição ontológico-metafísica do pensamento, dominada pelo niilismo.²¹⁵ No entanto, há outra noção de ética em Agamben, que se opõe a esta ética niilista. A noção de ética não niilista é a que está em jogo na arqueologia agambeniana e que, por isso, encontra o *homem* não antropológico. Nesse sentido, a ética que aqui nos interessa é a ética que está em jogo na arqueologia e no gesto do arqueólogo.

Ainda que o filósofo italiano não dê uma definição precisa da sua noção de ética, é possível delimitar alguns contornos dessa noção a partir de algumas formulações que ele apresenta. Um dos capítulos de *A comunidade que vem* se intitula “Ética” e, neste capítulo, Agamben escreve:

O fato de qual deve partir todo discurso sobre a ética é que o homem não é nem há de ser ou realizar nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico. Somente por isso algo como uma ética pode existir: pois é claro que se o homem fosse ou tivesse que ser esta ou aquela substância, este ou aquele destino, não haveria nenhuma experiência ética possível – haveria apenas tarefas a realizar (...) Por isso, na ética não há lugar para o arrependimento, por isso a única experiência ética (que, como tal, não pode ser tarefa nem decisão subjetiva) é ser a (própria) potência, existir a própria possibilidade; isto é, expor em toda forma a própria amorfia e em todo ato, a própria inatualidade.²¹⁶

A ética de Agamben questiona não apenas a tentativa da máquina antropológica de caracterizar e de determinar algo como uma substância humana. O homem a que Agamben se refere na passagem anterior é o *homem* não antropológico que, por não se reduzir nem à animalidade (destino biológico) nem à humanidade (vocação histórica), é que ele pode surgir como sujeito ético. Esse sujeito ético não pode ser identificado nem com um sujeito transcendental nem com um sujeito psicológico, já que a experiência ética que se apresenta a ele não é nem uma tarefa nem uma decisão. O sujeito ético que está em jogo na passagem acima se define como assunção da potência (que é a potência de ser e de não ser, isto é, a potência de não) e da inoperosidade, que constituem o *homem*. Com isso, afirmamos que a experiência ética que Agamben explicita anteriormente é caracterizada pela contingência. Nessa perspectiva, Agamben afirma

²¹⁵ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte*. *Op.cit.* p. 10.

²¹⁶ AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. *Op.cit.* p. 45-46.

que o caráter problemático está, justamente, quando a ética é tomada em um sentido contrário e, desse modo, a potência de não é compreendida como algo exterior à existência, como um fundamento.²¹⁷ Assim, podemos afirmar que a ética de Agamben se caracteriza pela inoperosidade da potência de não, isto é, pela contingência.

Se o *homem* não antropológico se caracteriza pela inoperosidade e pela potência de não e estas duas noções caracterizam o vocabulário da ética agambeniana, podemos afirmar que a ética é modo pelo qual o *homem* existe. Nessa perspectiva, a formulação que Agamben faz em *Signatura rerum* sobre o gesto do arqueólogo e sobre a ação humana se torna mais clara. É possível esclarecer essa formulação a partir de uma definição que Agamben dá para a noção de gesto em um texto intitulado “Notas sobre o gesto”. Nesse texto, o filósofo italiano escreve: “O que caracteriza o gesto é que, nele, não se produz nem se age, mas se assume e suporta. Ou seja, o gesto abre a esfera do *ethos* como esfera mais peculiar do humano”.²¹⁸ Essa passagem não apenas endossa a ideia de que entre a ética e o *homem* existe uma ligação profunda, como também evoca questionamentos acerca do estatuto dessa ação, que não é nem produzir nem agir. Ainda em “Notas sobre o gesto”, Agamben escreve que distinção entre fazer e agir remete à distinção aristotélica entre *poiesis* [fazer] e *práxis* [agir] e que o gesto não se reduz a nenhuma dessas duas dimensões. Segundo Agamben, o gesto é um tipo de ação que rompe a falsa alternativa de escolher entre meios e fins, já que, desde a leitura agambeniana da perspectiva aristotélica, o fazer é um meio que visa um fim e o agir é um fim sem meio. O gesto é um meio que permanece enquanto meio sem, por isso, se tornar o seu próprio fim. Nesse sentido, Agamben afirma: “O gesto é a exibição de uma medialidade, o tornar visível um meio como tal. Ele faz aparecer o ser-em-um-meio do homem e, desse modo, abre-lhe a dimensão ética”.²¹⁹ Se o gesto é um meio puro e, por isso, abre a dimensão ética, é porque essa pura medialidade é a verdadeira ação humana.

A abertura da dimensão ética que o gesto faz aparecer evidencia não apenas a proximidade entre este e o homem, mas também entre o gesto e a arqueologia filosófica de Agamben. É nessa direção que deve ser lida a passagem a seguir, retirada de “Notas sobre o gesto”:

²¹⁷ *Ibidem.* p. 45.

²¹⁸ AGAMBEN. Giorgio. “Notas sobre o gesto”. In: AGAMBEN. Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. p. 58-59.

²¹⁹ *Ibidem.* p. 59.

O gesto é, nesse sentido, comunicação de uma comunicabilidade. Ele não tem nada a dizer, porque aquilo que mostra é o ser-na-linguagem do homem como pura medialidade. Porém, como o ser-na-linguagem não é algo que possa ser dito em proposições, o gesto é, em sua essência, sempre gesto de não ter êxito na linguagem (...) Daqui não só a proximidade entre gesto e filosofia, mas também entre filosofia e cinema. O “mutismo” essencial do cinema (que nada tem a ver com a presença ou com a ausência de uma trilha sonora) é, como o mutismo da filosofia, exposição do ser-na-linguagem do homem: gestualidade pura.²²⁰

O gesto se aproxima da filosofia pelo seu mutismo e por sua dimensão autorreferencial. Essa pura referencialidade do gesto é a comunicação de uma comunicabilidade, que também está em jogo nas assinaturas que Agamben analisa. Se a assinatura é um signo do signo enquanto signo, isto é, um signo que não significa nada além do seu próprio acontecer na linguagem, podemos afirmar que a proximidade entre gesto e assinatura é decisiva.²²¹ Nesse sentido, se para o filósofo italiano, essa dimensão autorreferencial faz da arqueologia uma ciência das assinaturas, podemos afirmar também que o gesto, tal como a assinatura, está em jogo na arqueologia agambeniana.²²² Esta afirmação que fazemos se torna ainda mais decisiva quando compreendemos que a proximidade entre gesto e assinatura não se encerra apenas na dimensão autorreferencial. Essas duas noções conservam certa solidariedade entre si na medida em que ambas abrem uma dimensão ética. Se a arqueologia, como ciência das assinaturas, é fazer algo, esse “fazer algo” coincide com a dimensão ética aberta pelo gesto.²²³ Não à toa, Agamben encerra o ensaio “Notas sobre o gesto” com a seguinte afirmação: “A política é a esfera dos puros meios, isto é, da absoluta e integral gestualidade dos homens”.²²⁴ Essa afirmação de Agamben evidencia que os meios puros, enquanto uma dimensão ético-política, dizem respeito à inoperosidade e à potência de não, que constitui algo como uma obra do *homem*.

Assim, podemos retomar a formulação agambeniana de que “o gesto do arqueólogo é o paradigma da verdadeira ação humana” para confrontá-la com as postulações foucaultianas acerca da morte do homem e do desaparecimento deste na sua arqueologia. De antemão, podemos afirmar que o homem a que Foucault se refere não corresponde ao *homem* de Agamben. Como explicitado, Agamben apresenta duas

²²⁰ *Ibidem.* p. 60-61.

²²¹ AGAMBEN. Giorgio. *Signatura rerum.* *Op.cit.* p. 70-71.

²²² *Ibidem.* p. 89-90.

²²³ *Ibidem.* p. 110.

²²⁴ AGAMBEN. Giorgio. “Notas sobre o gesto”. *Op.cit.* p. 61.

noções de homem e, desse modo, o homem desaparecido da arqueologia foucaultiana se aproxima do “homem” antropológico, criticado pelo filósofo italiano, e se afasta do *homem* que está em jogo na arqueologia. Nessa perspectiva, observamos que em Agamben, diferentemente de Foucault, o homem não morreu porque, por um lado, a máquina antropológica não cessa de produzir o “homem” antropológico e, por outro, porque a paralisação dessa máquina faz aparecer o *homem* não antropológico e ético. Nessa perspectiva, o *homem* ético, com a sua verdadeira ação, a inoperosidade, é quem corresponde ao gesto paradigmático do arqueólogo agambeniano.

atrasos do acaso
cuidados
que não quero mais

o que era pra vir
veio tarde
e essa tarde não sabe
do que o acaso é capaz

(Paulo Leminski)

No poema acima, o acaso se atrasa. Com essa formulação, ele coloca uma questão: como o acaso, aquilo que é inesperado, pode se atrasar? Não seria o atraso algo próprio daquilo que é esperado? Com esse jogo de palavras, Leminski consegue pensar em um acaso necessário, isto é, um acaso que é esperado, mas também subvertido por mais um inesperado: o atraso. Atrasar o acaso é um modo de levar até as últimas consequências o seu caráter contingencial, já que, assim, não se pode dizer do que ele é possível. Essa contingência absoluta, não causal, conduz à questão que se apresenta ao fim de cada um dos capítulos desta dissertação. Se em cada um dos capítulos procuramos mostrar, respectivamente, as questões da linguagem, da história e do homem nas arqueologias de Agamben e Foucault, ao final de todos eles apareceu outra questão: a ética. Essa dimensão ética corresponde justamente à contingência absoluta referida no poema de Leminski. Nesse sentido, as arqueologias mostram o seu estatuto contingencial e ético.

Nessa perspectiva, garantimos aqui um grande espaço à arqueologia agambeniana porque ela retoma e lê o método arqueológico de Foucault. Embora esse não tenha sido o único modo de aparição da arqueologia foucaultiana, a leitura que Agamben faz dela ganhou importância ao longo do texto na medida em que queríamos estabelecer um diálogo entre esses dois métodos histórico-filosóficos. No entanto, isso não nos fez escolher pela arqueologia de Agamben ou pela leitura que esta fez da arqueologia de Foucault. Partindo de outro lugar, nem foucaultiano e nem agambeniano, procuramos estabelecer certas diferenças e certas similaridades. Uma dessas similaridades, que se repete ao fim de cada capítulo, é a dimensão ética. Nos livros arqueológicos sobre os quais concentramos a nossa análise, *A arqueologia do saber* e *Signatura rerum: sobre o método*, a questão ética não aparece tematizada

explicitamente. Ainda que Agamben dê muito mais indícios para essa leitura, ela não deixa de ser factível também a partir de Foucault. Isso se deixa antever pelo problema colocado pela prática arqueológica: a criação de um método diferente dos que tinham sido utilizados até então.

Nesse sentido, ainda que o centro de nossas preocupações fosse o modo como aparece em cada uma das arqueologias as noções de linguagem, de história e de homem, em cada uma dessas noções observamos que ambas as arqueologias indicavam uma abordagem a ser questionada. No caso de Michel Foucault, a crítica se dirige à história das ideias e a uma modalidade de análise do discurso que pressupõem a noção de homem e, por isso, ele chama esses saberes de antropológicos. A sua arqueologia se apresenta, assim, como uma alternativa aos saberes a que a crítica do filósofo francês se dirige. De maneira similar, Agamben dirige suas críticas à tradição do pensamento, que, segundo ele, é metafísica. Desse modo, a arqueologia agambeniana é, ao mesmo tempo, uma releitura da tradição e uma reformulação do modo como ela pensou certos objetos. Percebemos, com isso, que tanto em Agamben quanto em Foucault, a arqueologia não é apenas uma espécie – para usar uma expressão foucaultiana – de diagnóstico do presente bem como uma maneira deslocar os problemas que se apresentam. É justamente porque as arqueologias correspondem a um deslocamento que elas abrem uma dimensão contingencial e ética.

No primeiro capítulo, a respeito dos problemas relacionados à linguagem, mostramos como os dois filósofos se referem a uma dimensão discursiva que não corresponde ao modo como, segundo eles, a linguagem foi abordada até então. Tanto o enunciado de Foucault quanto as assinaturas de Agamben cumprem um papel determinante na arqueologia, já que fundam uma nova maneira de abordar os problemas suscitados pela linguagem. Ambas as dimensões caracterizam as análises arqueológicas em suas singularidades em relação aos outros métodos.

Tal como ocorre com a linguagem, os dois filósofos criaram noções para dar conta dos problemas históricos implicados no fazer arqueológico. Com isso, mostramos que Foucault utiliza a noção de *a priori* histórico para se diferenciar das outras modalidades de fazer história, em que ele ainda percebe uma busca das origens. Do mesmo modo, mostramos que Agamben não apenas realizou uma leitura do *a priori* histórico foucaultiano, como também criou outras noções para dar conta da temporalidade singular que está em jogo na sua arqueologia. Nesse sentido, observamos

que ambas as arqueologias apresentam uma crítica às ideias de progresso e evolução, presentes em certos métodos históricos dos quais os métodos arqueológicos – cada um a seu modo – se afastam.

No último capítulo, o terceiro, mostramos as diferenças que os dois filósofos apresentam na compreensão do problema do homem. Enquanto Foucault apresenta apenas um sentido para a noção de “homem” e conclui que esta deve ser abandonada no âmbito do saber; Agamben apresenta dois sentidos e conclui que o homem deve ser deixado de lado somente em um desses sentidos. Sobre esse aspecto, o que há de comum nos dois projetos ético-arqueológicos é o abandono de uma dimensão antropológica, dominada pelo centralismo do homem. Nesse sentido, quando Agamben se refere à “verdadeira ação humana”, o que está em questão nessa formulação não é o homem antropológico a quem crítica, mas sim um tipo outro de homem. Assim, os dois arqueólogos se afastam do domínio antropológico, presente tanto na história quanto a filosofia.

Portanto, justamente porque cada arqueologia identifica os problemas colocados pelas investigações histórico-filosóficas que elas podem encontrar e indicar a abertura de um novo modo de investigação. Esta abertura contingente que as arqueologias trazem à tona evidencia como elas têm um estatuto ético.

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção (Homo sacer II, 1)*. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

_____. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

_____. *El tiempo que resta*. Tradução de Antonio Piñero. Madri: Editorial Trotta, 2006.

_____. *Profanações*. Tradução de Selvino J. Assman. 1ª reimpressão. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *O que resta de Auschwitz: O arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.

_____. *Signatura Rerum: sobre el método*. Tradução de Flavia Costa e Mercedes Ruvituso. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009.

_____. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. *O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento (Homo Sacer II, 3)*. Tradução de Selvino J. Assman. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

_____. *O Homem sem conteúdo*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

_____. *Ideia da prosa*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

_____. *A comunidade que vem*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

_____. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Tradução de António Guerreiro. Lisboa: Relógio D'água Editores, 2013.

_____. *O aberto: o homem e o animal*. Tradução de Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

_____. *Opus Dei: arqueologia do ofício: uma arqueologia do ofício*. Tradução de Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *Nudez*. Tradução de Davi Pessoa. Autêntica Editora: Belo Horizonte, 2014.

_____. *Meios sem fins: notas sobre a política*. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito da História”. In: *O anjo da História*. Organização e Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

_____. *Origem do drama trágico alemão*. Tradução e edição de João Barrento. 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BAZZANELA, Sandro Luiz; ASSMANN, Selvino José. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2013.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Tradução de Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

_____. “Cuestiones de método: la problemática del ejemplo en Foucault y Agamben”. *Res Publica: Revista de Filosofía Política*, Buenos Aires, v. 28, 53-75, 2012.

_____. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Tradução de Edmundo Fernandes dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

_____. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins. 9ª reimpressão. São Paulo: Brasiliense, 2013.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Portocarrero. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

FAVARETTO, Caio Mendonça Ribeiro. "O futuro anterior de Giorgio Agamben e o método paradigmático". Dossiê I Encontro de Filosofia Política Contemporânea: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n. 23, p.109-125, 2012.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Ditos e Escritos III – Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Organização de Manuel Barros Motta e Tradução de Inês Autran Dourado. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

_____. *História da loucura na época clássica: uma arqueologia da percepção*. Tradução de José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.

_____. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 22ª edição. São Paulo: edições Loyola, 2012.

_____. *Arqueologia do Saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 8ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. *As verdades e as formas jurídicas*. Tradução de Eduardo Jardim e Roberto Machado. 4ª ed. Rio de Janeiro: Nau, 2013.

_____. *Microfísica do Poder*. Organização de Roberto Machado. 27ª ed. São Paulo: Graal, 2013.

_____. *O nascimento da clínica*. Tradução de Roberto machado. 7ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. *Ditos e Escritos II – Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Organização de Manuel Barros Motta e Tradução de Elisa Monteiro. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de revisada de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011.

HYPPOLITE, Jean. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Tradução de Hamílcar de Garcia. São Paulo: Civilização Brasileira, 1971.

KANT, Immanuel. *Os progressos da metafísica*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

_____. *Foucault, a filosofia e a literatura*. 3ª reimpressão. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

NALLI, Marcos. *Foucault e a Fenomenologia*. São Paulo: edições Loyola, 2006.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. “Do conceito de inoperosidade no recente vulto de Giorgio Agamben”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n. 17, p.79-101, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

PEALBART, Peter Pél. “Foucault versus Agamben?”. *Ecopolítica*, São Paulo, n.5, p. 50-64, 2013.

PORTOCARRERO, Vera. *As ciências da vida: de Canguilhem a Foucault*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2009.

PONTEL, Evandro. “Paradigma: um diálogo entre Thomas Kuhn e Michel Foucault na perspectiva de Giorgio Agamben”. *Profanações*, Mafra- SC, ano 1, n. 1, p. 75-88, 2014.

PUCHEU, Alberto (org.). *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue: FAPERJ, 2008.

RIBAS, Ranieri. “O aberto: o homem e o animal – uma tentativa hipertextual”. *Pensando – Revista de Filosofia*, Teresina, v. 4, n. 8, p.1-30, 2013.

SEDLMAYER, Sabrina; GUIMARÃES, César; OTTE, Georg, (org.). *O comum e a experiência da linguagem*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.