

# ***Figurae archaeologiae*<sup>1</sup>: genealogia e arqueologia no pensamento de Giorgio Agamben**

## ***Figurae archaeologiae*: Genealogy and Archaeology in the Thought of Giorgio Agamben**

 10.21680/1983-2109.2026v33n70ID40843

**Andityas Soares de Moura Costa Matos<sup>2</sup>**

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

vergiliopublius@hotmail.com

---

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

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

**Antônio Lopes de Almeida Neto<sup>3</sup>**

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

antonio.lopes@upe.br

**Resumo:** Este artigo analisa o contato entre genealogia e arqueologia no pensamento de Giorgio Agamben, destacando suas diferenças, complementaridades e implicações epistemológicas. Defende-se que, embora Agamben intercambie muitas vezes os dois termos, trata-se de procedimentos distintos em sua obra. Nesse sentido, a genealogia opera com documentos *lato sensu*, destituindo as tradições e identidades substancializadas. Por sua vez, a arqueologia filosófica emerge como regressão *an-árquica* que, partindo de um problema ou de um dispositivo contemporâneo, investiga pontos de insurgência recobertos por essas operações. O texto se organiza em quatro seções, iniciando-se com (1) um mapeamento das práticas genealógicas e arqueológicas em Nietzsche e Foucault e, em seguida, discutindo (2) a reconfiguração desses métodos por Agamben, com especial atenção à influência benjaminiana. Em um terceiro momento, expõe-se (3) as principais figuras da arqueologia agambeniana para então se efetivar (4) uma análise dos dispositivos ou máquinas, culminando na proposta de uma salvação profana da história. Conclui-se que Agamben propõe uma epistemologia *an-árquica* e *in-disciplinar* que, ao profanar os fundamentos da tradição canônica, torna possível a abertura de novos usos do pensamento e da história.

---

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

**Palavras-chave:** Giorgio Agamben. Arqueologia. Genealogia. Dispositivos. Linguagem e história.

**Abstract:** This article analyzes the intersection between genealogy and archaeology in the thought of Giorgio Agamben, highlighting their differences, complementarities, and epistemological implications. It argues that, although Agamben often interchanges the two terms, they refer to distinct procedures within his work. In this regard, genealogy operates with documents in a broad sense, aiming to dismantle reified traditions and identities. Archaeology, in turn, emerges as an *an-archic* regression that, beginning with a contemporary problem or dispositif, seeks out points of insurgency that have been obscured by these operations. The article is organized into four sections: it begins by (1) mapping the genealogical and archaeological practices in Nietzsche and Foucault, and then turns to (2) Agamben's reconfiguration of these methods, with particular attention to Benjaminian influences. The third section presents (3) the central figures of Agamben's archaeology, followed by (4) an analysis of the apparatuses or machines, culminating in the proposal of a profane redemption of history. The article concludes that Agamben articulates an *an-archic* and *in-disciplinary* epistemology which, by profaning the foundations of the canonical tradition, opens the possibility for new uses of thought and history.

**Keywords:** Giorgio Agamben. Archaeology. Genealogy. Apparatuses. Language and History.

## Introdução

Embora seja uma figura central da filosofia contemporânea, Giorgio Agamben propõe ideias cuja complexidade conceitual e metodológica representa um desafio à compreensão. Um dos aspectos mais instigantes — e ao mesmo tempo problemáticos — de seu pensamento está na articulação entre genealogia e arqueologia, métodos filosóficos cujas proveniências remontam, respectivamente, a Friedrich Nietzsche e Michel Foucault. Em uma entrevista a

Antonio Gnoli, Agamben (2016) afirma que a única via de acesso ao presente está na regressão arqueológica ao passado. Ele reforça essa posição por meio de uma metáfora foucaultiana: a arqueologia como sombra de uma interrogação no presente que se projeta retrospectivamente, acrescentando que essa silhueta é, em sua obra, mais intensa do que em Foucault, uma vez que investiga campos pouco explorados pelo pensador francês, a exemplo do direito e da teologia. Em outra oportunidade, confundindo ainda mais o leitor, ele afirma que seu livro *O reino e a glória* é “pura arqueologia”, ainda que o seu subtítulo seja “uma genealogia teológica da economia e do governo”.

Neste ponto, pode-se questionar: há uma real diferença entre genealogia e arqueologia no pensamento de Agamben ou ele usa essas ideias de maneira indistinta ou até mesmo confusa? Nossa aposta neste artigo é que, por mais que possa haver certa oscilação conceitual, tal compõe o *modus operandi* de Agamben, que não trabalha com dualismos, e sim com polos que se articulam em redes de tensão. Com efeito, a tensão terminológica entre genealogia e arqueologia — análoga à apontada por Nascimento (2022) entre *vida nua* e *zoē* — não é um caso isolado. Autores como Stephen Howard (2018) e Ido Govrin (2023) identificam uma sobreposição entre os dois procedimentos em Agamben, sugerindo que a genealogia estaria implicitamente subsumida à arqueologia, ambas sendo orientadas à inteligibilidade de fenômenos histórico-linguísticos por meio de uma origem não cronológica. Em contrapartida, este artigo propõe uma alternativa a essa leitura. Ao invés de assumir a equivalência entre arqueologia e genealogia, defendemos que Agamben as concebe como atitudes epistemológicas distintas, embora complementares, dado que a genealogia abre caminhos para a arqueologia, e esta, por sua vez, fornece o horizonte que a genealogia não consegue alcançar diante da ausência de documentos *lato*

*sensu*. Essa hipótese exige, então, uma abordagem que vá além da exegese estrutural ou imanente, voltando-se para aquilo que Deleuze (1996) chamou de “roubo” ou “captura” na filosofia. Em outras palavras, o que está em jogo é a criatividade, as torções e o desenvolvimento do pensamento frente aos silêncios e as incompletudes de qualquer obra do pensamento, como o é, por exemplo, a história.

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

## **1. Nietzsche e Foucault: um esboço das práticas genealógicas e arqueológicas**

Antes de se tornarem métodos na obra de Giorgio Agamben, os termos “arqueologia” e “genealogia” percorreram outros caminhos na filosofia contemporânea. Mais do que simples aplicações da razão sobre a empiria, ambos métodos problematizam a história, a linguagem e a constituição dos saberes. Em Friedrich Nietzsche, a genealogia surge inicialmente no contexto de sua crítica radical aos valores morais da tradição ocidental, revelando sua procedência política e sua ligação com forças vitais. Já em Michel Foucault, a recepção da genealogia se traduz, em um

primeiro momento, na análise das condições de possibilidade dos discursos e, posteriormente, na exposição dos dispositivos de saber-poder enquanto modos de subjetivação. Entre rupturas e aproximações, Nietzsche e Foucault constroem uma reflexão em que as noções de origem, verdade e sujeito são postas em xeque. É nesse território desterritorializado que Agamben insere suas contribuições e, por isso, precisamos mapeá-lo minimamente.

Em *Genealogia da moral*, Nietzsche (2013, *Vorrede*, §7) pretende apresentar uma “efetiva história da moral”,<sup>4</sup> introduzindo na filosofia ocidental as ideias de “sentido” e “valor” para fazer uma avaliação dos fenômenos morais. Podemos sintetizar tal empreendimento na questão: qual a procedência da avaliação que produziu o juízo moral responsável por moldar os corpos em conceitos, costumes e atitudes? Portanto, Nietzsche não analisa somente a lógica interna a um sistema moral — as acepções de bem e mal, por exemplo — ou os autores registrados na transmissão “oficial”, mas, como entende Deleuze (1983), depara-se com estratégias ainda despercebidas de fixação de um valor enquanto critério de certa apreciação moral. Assim, o objeto do genealogista não está escondido nas profundezas a-históricas e a-linguísticas, tratando-se antes de uma configuração heterogênea presente nos documentos *lato sensu* a ser decifrada por quem desconfia de uma origem datável/lógica. Se isso for verdade, o termo “genealogia” revela uma origem entendida não como ponto fixo no passado, mas enquanto um campo de forças em que os valores surgem a partir de avaliações e estas, por sua vez, se baseiam em valores previamente estabelecidos como pressupostos. Trata-se, então, de revelar a simultaneidade de um processo que

---

<sup>4</sup> Todas as traduções presentes neste artigo são de responsabilidade dos autores.

antes se lia como sequencial. Ademais, o trabalho de Nietzsche (2013) não hierarquizou, corrigiu ou optou por um sistema moral. Pelo contrário, ele expôs a descontinuidade inevitável daquilo que, insistentemente, o Ocidente apresenta como um *continuum* monolítico na história. Nietzsche (1899, *Moral als Widernatur*, §5) traz então a vida como parâmetro assimétrico, afirmando ser impossível avaliar o seu valor, posto que não estamos fora dela, dado que somos mortais. Com efeito, os valores são criados e avaliados a partir da posição que ocupamos na vida, tornando relativo qualquer juízo sobre eles.

Nessa linha, nota-se que a identificação de uma origem metafísica — platônico-aristotélica — ou de um início cronológico — via historicismo — adoece a vida. Por seu turno, a genealogia nietzschiana inaugura um olhar perspectivista e imanente, entendendo que os fenômenos histórico-linguístico-cosmológicos, todos em constante movimento, sempre excedem a si mesmos. O que nos resta frente à contingência, à ausência de finalidade, à finitude, à multiplicidade e à incompletude é investigar os altos e baixos, os contrastes, os choques entre impulsos orgânicos e inorgânicos que moldam, de forma provisória e plástica, os acontecimentos situados. O genealogista justapõe, então, esses eventos, desfazendo as certezas antes tidas como essenciais. Mas não só: ele também conta com o desafio da inversão (*Umkehrung*) da negação da vida ou da transvaloração (*Umwertung*) dos valores mediante certa perspectiva criadora — com pontos de partida débeis e provisórios — e errante (Nietzsche, 1907, *Versuch einer Selbstkritik*, §5).

A título de ilustração, Nietzsche (1887) realiza em *A gaia ciência* uma análise da ideia de pecado que será aprofundada, anos depois, em *Genealogia da moral*. Nos §§ 135 e 347, ele afirma que o pecado, da maneira como aparece na tradição judaico-cristã, corresponde à invenção de um sistema moral que adoeceu e controlou a humanidade. Desde

o fim da Antiguidade, criou-se uma ficção em que a culpa aparece enquanto pressuposto da história, como se equivallesse a um ataque a entidades divinas e superiores. Por isso, Nietzsche questiona tal noção de pecado — que exige uma temporalidade com começo e fim rígidos — ao revelar sua origem cultural e desmontar sua pretensa naturalidade. Inclusive, ele volta à Grécia antiga para mostrar que, naquela época, não se pensava em termos de pecado, tratando-se de uma ideia de todo desconhecida para os gregos. Assim, Nietzsche propõe uma inversão, objetivando rejeitar o instinto de fraqueza e de submissão e abrir espaço para o surgimento de “espíritos livres”, ou seja, pessoas que, ao perceberem que não há um comando árquico-transcendente, aprendem a lidar criativamente com a instabilidade da existência.

Com base nessa concepção, Nietzsche (1887, §§ 7 e 110) propõe no mesmo livro uma reformulação epistemológica da história em consonância com as forças que operam materialmente sobre os corpos e efetivam seus enlaces com a história transindividual. Logo, compreender não se confunde com uma apreensão cronológica e “séria” dos grandes eventos da humanidade, tampouco com a vontade de verdade imposta pelos mitologemas da eternidade imóvel, da identidade, da separação entre essência e existência, do livre-arbítrio e do bem em si. Ao contrário, Nietzsche tem em vista a multiplicidade dispersa de uma época, os gradientes de declínio ou expansão da vida e as disposições da vontade de potência que conservam as forças ou as liberam nos processos de criação e destruição cósmicas.

Neste ponto é importante reconhecer que a genealogia de Nietzsche sofreu uma importante reconstrução nas mãos de Michel Foucault, tornando-se inclusive mais compreensível, de modo que, sem deixar de nos referenciarmos ao filósofo alemão, parece-nos proveitoso passar desde já para o campo do pensador francês. Na passagem dos anos 60 para os anos

70, os conceitos de “arqueologia” e “genealogia” têm um importante papel na filosofia europeia graças a Michel Foucault. Em uma entrevista de 1968, Foucault (1994e) reconhece que o interesse pela descontinuidade histórica estava sendo ventilado pelas disciplinas que se (auto)denominavam de “história das ideias” em Paris. Apesar dessa “inovação”, o autor verifica que o manuseio das unidades e sínteses, efetivadas em meio à dispersão de acontecimentos e às forças históricas que escapam ao sujeito, estavam sendo reconciliadas em uma atividade epistemológica que promovia terraplenagens. Assim, a história das ideias mantinha sua continuidade ao apresentar rupturas por meio de unidades naturalizadas, tais como a coesão de uma época, a evolução de uma ciência, a obra de um autor, o grupo de proposições lógicas, a reunião de estruturas gramaticais, o conceito ou uma família de estratégias. Uma outra artimanha dessa tradição seria o reenvio à primazia do não-dito, o misterioso aquém da linguagem que fundaria todo o dizível.

Por seu turno, ao invés de aderir ao senso comum teórico do giro linguístico do século XX, Foucault (1994a e 1994e) opta pelo afastamento e pela reduplicação, de maneira a não tratar a linguagem como um objeto universal. De fato, a linguagem é um ente incapturável, pois quando nos aproximamos dela há uma diluição das suas fronteiras, o que Agamben chamará do caráter autopressuponente da linguagem. Aliás, segundo o autor italiano, a linguagem é o único ente que, ao ser dito, se presentifica, indicando assim, de maneira irônica, que o Deus da “prova ontológica” de Santo Anselmo não é mais do que linguagem.<sup>5</sup> Ademais, não há “fora” ou “dentro” da linguagem, pois estamos entrelaçados em sua

---

<sup>5</sup> “A linguagem é o único ente cuja nomeação-essência implica necessariamente a existência” (Agamben, 2025, p. 266).

malha. Dessa feita, a linguagem, entendida como uma espécie de plasma que está em tudo o que se estuda, deve ser tratada na sua irrepresentabilidade e impessoalidade. Por isso, o pensamento foucaultiano sempre renunciou ao estabelecimento de princípios formais a partir de qualquer língua, ciência ou domínio perene, tendo em vista que a lógica “oficial” e prescritiva da gramática, das regras de validação e dos ritos sociais são insuficientes e inadequados para lidar com o fenômeno de reduplicação da linguagem a que estamos nos referindo.

Nessa perspectiva, Foucault (1994e) faz da arqueologia uma análise nômade dos discursos frente às suas existencialidades acumuladas sob a forma de arquivos, em vez de uma simples metáfora geológica destinada a escavar os subsolos transcendentais e transcendentes dos fenômenos. Ou melhor, ele compreende a história enquanto uma superfície heterogênea de aglutinações, substituições, esquecimentos e transformações irreduzíveis a qualquer cronologia, dissecando as formas de racionalidade e de produção de verdades e sujeitos para então revelar como nos tornamos algo. Graças à publicação de *A arqueologia do saber* em 1969, ficou claro que esse arquivo possui correlatos conceituais: episteme, formação discursiva, formação de saberes, *a priori* histórico, positividade, conjunto de enunciados, sistema de enunciatividade, atualidade do enunciado-coisa, sistema de funcionamento enunciativo ou sistema geral de formação e transformação dos enunciados etc. Mesmo que essas etiquetas nos levem a acreditar que Foucault (1969) repetiu as unidades que tanto repudiava, a verdade é que ele parece privilegiar um jogo *an-árquico* de dispersão, transformação e contradição dos enunciados. Em Foucault, o enunciado indica o indeterminável ou o excesso de elementos semióticos a ser apreendido enquanto pura função de existência, a fim de entender o seu (des)aparecimento em meio à linguagem,

fazendo assim emergir o sujeito no instante em que se adentra a instância discursiva. Em outras palavras, trata-se de uma condição de possibilidade anômica, de uma materialidade incorpórea que repousa na indissociabilidade entre as categorias linguísticas e históricas localizadas no limiar da passagem do semiótico ao semântico. Dessa sorte, o arquivo e os enunciados acabam fundidos na sua emergência e dispensam qualquer responsabilidade personificada, tal como ensinara Nietzsche.

Na aula inaugural de Foucault (1971) no Collège de France, em 1970, abriu-se um pequeno desvio no seu percurso intelectual. A partir daquela conferência, Foucault apresenta novos léxicos e exigências metodológicas para a investigação de uma região discursiva que, tradicionalmente, estaria sob o domínio da arqueologia, mas que aparece naquele momento no campo da genealogia. No que concerne aos novos conceitos epistemológicos, tem-se o acontecimento (neutralização da criação *ex nihilo* em favor da formação discursiva e seus exemplos históricos), a série (desativação do sistema enunciativo como unidade homogênea), a regularidade (suspensão da origem idêntica a si mesma dos enunciados a fim de substituí-la pelo jogo ou pelo acaso singular das suas transformações) e a condição de possibilidade (desvio do enfoque dos caracteres inefável, superior e inicial de um fenômeno discursivo para vê-lo enquanto zona de indeterminação entre a sua ideia e a sua manifestação sensível). Quanto aos “princípios” epistemológicos, pode-se listar a inversão (exibição de procedimentos históricos de canonização de um recorte e estabelecimento de regras para o acesso a certa instância discursiva), a descontinuidade (exposição da ausência de princípio organizacional, tendo em vista a ambivalência de práticas que se cruzam e se excluem), a especificidade (descrição dos enunciados como se fossem menos oriundos de um enigma prévio e mítico a ser decifrado

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

Chega-se então ao incontornável debate sobre a diferença entre a arqueologia e a genealogia em Michel Foucault. Há tentativas, como a de Reiner Schürmann (1986), de separar didaticamente ambos os campos, indicando que a arqueologia se aplica a discursos e a genealogia ao poder. Todavia, neste ponto parecem-nos mais adequadas as leituras de Deleuze (1990), Machado (1981) e Alves (2021), que, cada qual a seu modo, indicam haver um único mosaico metodológico que agrega semelhanças, complementações e distanciamentos nas séries arqueológicas e genealógicas do filósofo francês. Em síntese, pode-se sustentar que as arqueologias dos anos 1960 se direcionavam à análise das condições de possibilidade — não raro oscilantes entre o interno e o externo — dos saberes sobre o ser humano na Modernidade, a fim de se opor à sua naturalização, operação característica dos saberes antigos. Por sua vez, a genealogia da década de 1970 busca indicar o aparecimento de saberes locais coimplicados com certas modalidades do poder normativo e assujeitamento. Já no final dessa década até à sua morte, em 1984, Foucault recua até a Antiguidade para problematizá-la — algo que ele não fez nos anos 60 — e compreender as técnicas de elaboração de si. Assim, não se constata um abismo ou uma evolução, mas tipos de reflexão e de escrita que se complementam.

Há, aliás, uma entrevista de Foucault concedida a Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow que nos parece esclarecedora. Nela, Foucault (1983) considera que seu

projeto genealógico pode ser entendido a partir de três perspectivas principais: a primeira é uma ontologia histórica que relaciona os sujeitos à verdade, permitindo sua constituição como detentores de conhecimento; a segunda envolve uma ontologia histórica ligada às relações de poder, na qual os sujeitos se configuram como agentes que exercem influência sobre os outros; e a terceira consiste em uma ontologia histórica relacionada à ética, que permite aos indivíduos se reconhecerem como agentes morais. Dessa maneira, a arqueologia e a genealogia compõem a “trindade profana” da ontologia histórica.<sup>6</sup>

Com o objetivo de elucidar melhor esse conceito, é importante retornar a um dos últimos escritos do autor. Em *O que são as luzes?*, Foucault (1994d) identifica a filosofia kantiana como a primeira ontologia do presente — correlato de ontologia histórica — a partir da irrupção que se visualiza no agora. Para tanto, é imprescindível perguntar: “Qual é minha atualidade? Qual é o sentido dessa atualidade? E o que faço quando falo dessa atualidade?” (Foucault, 1994d, p. 681). Dessa feita, o movimento iluminista kantiano, conforme lido pelo filósofo francês, inaugura a tarefa de diagnosticar o seu tempo enquanto acontecimento filosófico que, inclusive, o modela até certo limite. Assim, o contemporâneo — tema igualmente caro a Agamben (2008b) — não é a unidade última de uma linha temporal ou um tipo de pertencimento a

---

<sup>6</sup> Foucault (1997, p. 11-12), ao refletir sobre arqueologia e genealogia no curso *Em defesa da sociedade*, sugere que a genealogia atua como uma tática voltada ao desassujeitamento dos saberes históricos, permitindo sua oposição ao discurso científico formal e hierarquizado. Desse modo, a genealogia busca reativar saberes locais e “menores”, em contraste com os efeitos de poder do saber institucionalizado. Já a arqueologia seria o método de descrição dessas discursividades locais. Apesar dessa tentativa de distinção — que parece convalidar até certo grau a leitura de Schürmann acima comentada —, a passagem indica que arqueologia e genealogia integram um mesmo projeto crítico.

certa geração, tratando-se antes de um conjunto de operações ontológicas que se dão local e historicamente e que, por ainda permanecerem em funcionamento, condicionam nossas maneiras de sentir e de agir no mundo, especialmente em termos de resistência e transgressão.

Dito isso, e para que o termo “genealogia” não permaneça vago, nos parece útil recorrer à sua formulação no ensaio *Nietzsche, a genealogia e a história*, de 1971. Logo no início, Foucault (1994c) afirma: “A genealogia é cinza; ela é meticulosa e pacientemente documentária. Ela trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, várias vezes reescritos.” (p. 136). Desde *A arqueologia do saber*, o filósofo francês já havia se distanciado da ideia de “documento” como vestígio fixo de uma verdade autoral ou de um passado coeso. Na verdade, os documentos — livros, registros, edifícios, técnicas, costumes, instituições etc. — são compreendidos como materialidades instáveis, polifônicas e, portanto, abertas à intervenção do genealogista, que as destitui de seu “contexto natural” para realocá-las em novas cenas. Na sequência, e com base na crítica de Nietzsche ao conceito de *Ursprung* (origem), Foucault o analisa criticamente, buscando nele resquícios metafísicos, tal como as investidas platônico-aristotélicas a favor de uma “identidade primeira”. Ao invés dessa acepção, a genealogia prefere os termos *Herkunft* (proveniência) e *Entstehung* (emergência ou ponto de insurgência), que rompem com a ideia de início homogêneo e essência fundacional. Para Foucault (1994c), não há solenidade na origem, dado que ela está ligada ao corpo, à queda, ao acaso e ao mundo, não se tratando, portanto, de uma *arkhé*. O genealogista examina a verdade enquanto efeito de disputas históricas, ideológicas, teóricas etc., identificando fissuras e derrotas esquecidas sob o verniz da continuidade.

Nesse sentido, a proveniência (*Herkunft*) revela uma rede heterogênea de forças singulares subindividuais que não

se separa do devir dos corpos. Já a emergência, ou ponto de insurgência (*Entstehung*), marca o palco assimétrico onde essas forças se confrontam historicamente. Nessa perspectiva, compreende-se porque a genealogia, diferente da história tradicional, opera com a desestabilização, a interrupção e a exposição das vísceras do passado. Ademais, Foucault (1994c) esquematiza três tendências na genealogia: ateleologia (reconhecimento dos acontecimentos em sua singularidade, enfatizando o acaso tanto no surgimento quanto no desaparecimento das formações históricas), aproximação histórica (consistente em olhar diretamente para as coisas corporificadas, a fim de expor sua irrepetibilidade e ampliar a potência da diferença, em vez de pressupor verdades fixas ou essências imóveis) e, por último, o perspectivismo (negação do mito de um ponto de vista neutro e simétrico, assumindo-se o caráter situado e plural de qualquer investigação).

No desfecho do ensaio, Foucault (1994c) propõe três usos da história que se movam como uma contramemória. O primeiro se define pelo lugar paródico ou burlesco, isto é, a explosão e implosão das identidades e dos monumentos sérios por meio da imitação cômica de personagens históricos, a ponto de revelar que não existe um rosto originário. Por seu turno, o segundo manuseio da história exige a diluição do princípio da individuação que resiste sob a proteção da identidade. Logo, deve-se colocar em questão todos os “solos” que são apontados como base de nossas edificações, tais como a língua, a nação e o território. Por fim, o terceiro uso se concretiza no “rito” genealógico, visto como um tipo de sacrifício do sujeito do conhecimento, de modo que a pesquisa genealógica permite ao investigador perceber as inúmeras violências impostas em nome do conhecimento que fundaria verdades metafísicas, destronando assim a neutralidade axiológica e, com ela, o sujeito transcendental moderno.

Ainda na esteira genealógica, registra-se a eclosão de outro operador, qual seja, o dispositivo. Na entrevista *O jogo de Michel Foucault*, Foucault (1994b) relata que a episteme, tão abordada na arqueologia, foi substituída pelo dispositivo porque este traduz melhor a heterogeneidade de forças e a racionalidade em meio às modalidades de poder, tanto na emergência dos saberes quanto nas estratégias não discursivas, isto é, nas instituições ou nos sistemas paralelos aos enunciados. Em suma, esse “novo” instrumento genealógico designa o conjunto de práticas ditas e não ditas que respondem a certa urgência histórica que molda comportamentos.

Embora a produção de potentes imagens seja inquestionável nessas formulações de Foucault, dois comentários não podem deixar de ser feitos. De acordo com Marton (1985), Foucault desconsidera a procedência nietzschiana relativa aos elementos inorgânicos, centralizando-se sempre no humano e negligenciando a dimensão cosmológica, razão pela qual, acrescentamos nós com base em Agamben (2014a, p. 132-133), a reflexão foucaultiana não atinge o nível ontológico. Tal postura cria um hiato — talvez inconsciente — entre seu projeto e o empreendimento nietzschiano, além de expor resquícios humanistas em sua filosofia. Logo, e para repetir o gesto do filósofo do martelo, não basta analisar somente o surgimento dos estados de forças e os seus processos de inversão no percurso antropológico, mas estender o diagnóstico da expansão ou da degenerescência das forças vitais para aquém/além do ser humano, o que, de certa forma e apenas para oferecer um exemplo, ocupou toda a segunda fase do pensamento de Heidegger. Outro ponto que nos chama atenção reside na criatividade. No texto *O que é a crítica?*, Butler (2001) aproxima a crítica foucaultiana — outra interface de sua ontologia do presente — da genealogia

nietzschiana usando a chave da ficção, dado que as pesquisas de Nietzsche e Foucault não são descrições das origens “tais quais foram”. De fato, ao invés de registrar os planos factuais e lógicos, essas narrativas perfazem “estórias” sobre a origem que, obviamente, incluem os supostos “fatos”, mas também — e isso nos parece muito mais importante — os arranjos inventivos (sobre)postos pelo narrador para enfatizar e destruir aquilo que as forças presentes em tais discursos articulam. Contamina-se assim o sentido banal da história com a abertura de possibilidades capazes de neutralizar qualquer localização de um início temporal ou de um comando lógico, indicando dessa forma a natureza “fabricada” e as fragilidades das máscaras principais.

Por fim, Roberto Esposito (2010) assinala que os projetos filosóficos de Nietzsche e Foucault não são propriamente históricos nem fundados em absolutos linguísticos, e sim exemplos de *collages*, consistindo em um complexo de traços tonais, linguísticos e ambientais que não se confunde com a cultura, a língua e as fronteiras nacionais demarcadas na história dita “oficial”. Com efeito, ambos os filósofos desterritorializam as tipologias verticais graças a técnicas de sobreposição transversal. Há, portanto, uma espacialização da filosofia intensificada pela negação de qualquer linearidade arcaica, ordenando-se o tempo em prol da ocasião, das linhas de fuga, das guinadas violentas e das passagens imprevisíveis. Em suma, trata-se do encontro do “grumo não histórico no interior da história”, de um “ponto de resistência que, com sua presença inatual, [...], desafia o processo de historicização, embora sem interrompê-lo” (Esposito, 2010, p. 15). Apesar de ter sido pensado por um alemão e um francês hostis às suas próprias tradições filosóficas enrijecidas, esse procedimento parece a Esposito muito mais característico da filosofia italiana, na qual a despersonalização, a indissociabilidade entre política, história

e vida, o conflito imanente e a tensão entre a origem e o devir histórico são determinantes. Talvez o melhor exemplo disso esteja na obra de Giorgio Agamben.

## **2. Do documento à ruína: a transfiguração da genealogia e da arqueologia em Giorgio Agamben**

Embora recorrentes na obra de Agamben, as ideias de genealogia e arqueologia nunca foram diferenciadas de forma rigorosa pelo autor. Todavia, longe de ser um descuido, parece que isso indica um gesto deliberado que remonta a um processo inacabado em que o filósofo italiano reelabora essas ferramentas metodológicas advindas de Nietzsche e Foucault a partir de citações oblíquas de Walter Benjamin, Enzo Melandri, Martin Heidegger e Furio Jesi (Gomes & Matos, 2024 e Prósperi, 2015).<sup>7</sup> Nesse sentido, a presente seção investiga o terreno movediço onde genealogia e arqueologia se entrelaçam, se desdobram e se separam na obra agambeniana.

Para começar, vejamos quatro passagens na obra de Agamben que parecem confundir genealogia e arqueologia, mas que, na verdade, revelam algumas delicadas diferenças entre ambas. A primeira está em *O uso dos corpos*: “É nessa perspectiva que procuraremos traçar — ainda que sob a forma de um esboço sumário — uma arqueologia da ontologia ou, mais precisamente, uma genealogia do dispositivo ontológico que funcionou por dois milênios como *a priori* histórico do Ocidente” (Agamben, 2014a, p. 154). Esse excerto funciona como pequeno ajuste conceitual para apresentar um esboço

---

<sup>7</sup> Com exceção de Walter Benjamin, sobre o qual comentaremos algo nesta seção, os outros pensadores não são discutidos neste trabalho em virtude de suas respectivas densidades teóricas, sendo reservados a outros momentos de nossas pesquisas.

sumário do dispositivo ontológico no Ocidente sob a forma não da arqueologia, mas da genealogia. Anos antes dessa publicação, Agamben já distinguira genealogia e arqueologia em *O reino e a glória*: “Quando se faz uma pesquisa arqueológica, é preciso considerar que a genealogia de um conceito ou de uma instituição política pode se encontrar em um campo diferente daquele que se presumira de antemão [...]” (2018a, p. 485). Em seguida, Agamben (2017) realizou, na conferência *Arqueologia da obra de arte*, uma arqueologia da obra de arte sem contar, necessariamente, com uma genealogia prévia do conceito de “obra”. Ele afirmou, inclusive, que a existência dessa genealogia seria útil para auxiliar na compreensão da inteligibilidade que resulta da arqueologia que desvelou o funcionamento da máquina artística moderna. Com o intuito de amenizar essa lacuna, o autor apresentou saltos histórico-conceituais da “obra de arte” em Aristóteles, na teologia medieval e nos movimentos artísticos das vanguardas europeias do século XX, o que entendemos como uma genealogia parcial ou inacabada. Por último, Agamben (2018b, p. 726) afirma em *Opus Dei* que o procedimento genealógico consiste num exame minucioso dos pormenores e dos acontecimentos, das artimanhas e das táticas, das mentiras e das verdades, dos desvios e dos caminhos centrais das ações e dos saberes.

Com base nesses excertos e em tudo que restou dito na seção anterior, podemos tentar esclarecer o que compreendemos por genealogia e arqueologia no pensamento de Giorgio Agamben. Segundo entendemos, a genealogia se volta à tradição por meio do exame crítico de documentos *lato sensu*, com o intuito de dissolver o mitologema de uma origem isolada ou anterior aos fenômenos empíricos. Como relembra o próprio Agamben (2019c), sua pesquisa envereda pela destruição, estando voltada à produção de ruínas na herança cultural consagrada, tratando-se assim de uma forma de

(re)acessar a “origem” de maneira analógica. Portanto, a genealogia opera com a evocação-expulsão do cânone para exhibir as aporias de discursos naturalizados. A arqueologia, por sua vez, emerge de um problema atual e, graças aos caminhos abertos pela genealogia, regressa ao passado para responder às questões abertas pelo genealogista no contexto da indizibilidade de tais questões. Nesse retorno, o filósofo-arqueólogo se depara com uma inteligibilidade plasmada nos acontecimentos que ainda opera no presente. Dessa feita, a narrativa arqueológica trabalha por meio da produção de conceitos e da recapitulação de exemplos históricos soterrados a fim de captar, precariamente, a condição de possibilidade vacilante, heterogênea e complexa da rede de fenômenos em jogo. Por isso, uma de suas táticas é justamente a de assinalar o esgotamento da “história oficial”, desativando-a para que novos usos e formas de transmissão possam aparecer no cruzamento entre o passado e o presente.

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

eventuais pontos de insurgência, voltar-se novamente para o agora com o objetivo de ressignificá-lo.

Como demonstram brevemente Carlo Salzani e Ermano Castanò (2024), para compreender a diferença entre genealogia e arqueologia em Agamben é preciso ter em vista outra diferença, ou seja, aquela entre o *arquivo* — que compõe um sistema de relações entre o dito e o não dito, entre o fora e o dentro da linguagem — e o *testemunho*, que se volta para o indizível e não simplesmente para o que está dentro ou fora da língua, buscando antes o que se põe entre o dizível e o indizível, entre uma possibilidade e uma impossibilidade de dizer (Agamben, 1998, p. 134-135). Nesse sentido, a arqueologia parece se iniciar onde termina a genealogia, ou seja, quando faltam documentos concretos em que o dito e o não dito se põem de maneira explícita ou implícita, tornando-se necessário interrogar os pontos de insurgência que, não sendo necessariamente documentais e estando muito próximos das noções de pré-história (*Urgeschichte*) de Overbeck e de franja de ultra-história de Dumézil — que comentaremos à frente —, articulam o dizível e o indizível. Tal procedimento dá lugar, a cada vez, a um (des)sujeito do conhecimento que não é mero vazio ou função, como propunha Foucault, mas o terreno ontológico sempre movediço em que se problematizam sem cessar a ética e a política (Matos, 2025).

Não obstante, por mais frutífero que seja o ponto de convergência entre os procedimentos genealógicos e arqueológicos na obra do filósofo italiano, eles não podem ser tomados como etapas fixas de um mesmo método. Quando meditamos sobre o percurso intelectual de Agamben (2008a), entendido como ruínologia, percebemos que, às vezes, uma única ruína — um fragmento, um resto — basta para atravessar o limiar entre o dizível — o dito e o não dito — e a impossibilidade de dizer, exibindo, assim, a origem

arqueológica. Por isso, não é incomum que suas arqueologias se apoiem em genealogias parciais, ainda em andamento ou apresentadas de modo sumário. O que importa, mais do que uma sequência rígida, é o *contato* entre esses dois modos distintos de investigação, tal como aquele presente em *O reino e a glória*. Nesse sentido, genealogia e arqueologia podem ser praticadas sem compor uma unidade, uma vez que não operam em um plano externo de análise, como se fossem uma metalinguagem, tratando-se, antes, de paralinguagens ou intensidades que se mantêm “ao lado” de um único plano imanente de linguagem e que se tornam plenas quando se tocam. Vejamos como isso se dá com mais vagar.

Segundo Stephen Howard (2018) e Ido Govrin (2023), Agamben filtra a ontologia da atualidade de Michel Foucault para dar lugar ao “índice histórico” e ao “tempo-de-agora” referidos por Walter Benjamin. Nessa linha, o autor italiano perceberia os acontecimentos soterrados enquanto obras *lato sensu* que, por não terem sido atualizadas em seu contexto cronológico, ainda conservaram uma potência capaz de transcender imanentemente suas determinações históricas. É justamente nessa virtualidade inesgotável, nessa (sobre)vida fantasmal das obras, que reside a espera por uma apreensão adequada: ler a débil verdade nelas incrustada para, então, narrá-las na contração com outras conjunturas. Um exemplo está em *Altíssima pobreza*, livro no qual a investigação, efetivada a partir da retomada de documentos sobre o “uso” em cenóbios e ordens medievais, indica tanto um movimento de percepção da condição de possibilidade daquela formação discursiva inscrita localmente na vida monástica, quanto uma abertura daquilo que foi soterrado pela tradição em favor da propriedade, revelando-se como movimento destituente e uso profanatório (Agamben, 2011).

Frente ao exposto, nos parece adequado acolher a constatação de Howard e Govrin sobre a calibração

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

Nada obstante, é plausível sustentar que o procedimento genealógico se baseia na exploração filológica e histórica de documentos em meio às capturas hermenêuticas, aos desvios de função, às naturalizações, à produção de sujeitos e às dessubjetivações que se dão na história e nos discursos que a atualizam e legitimam, considerando também os silêncios presentes no desdobramento de uma série de fenômenos. Segundo Agamben (2008a), o contato com as fontes se dá pela evocação-expulsão de uma identidade substancial, o que significa que o genealogista retoma os fantasmas da origem árquica para desativá-los por meio da exibição da sua fabricação estratégica e localizada em certo âmbito de saber-poder. Daí decorre a necessária finitude desse procedimento. Com efeito, a genealogia pretende destruir *certa* tradição e *certa* cronologia, bem como (re)configurar eventuais caminhos capazes de abrir acesso à proveniência e aos pontos de insurgência de certos fenômenos em meio aos dispositivos e às ruínas que eles produzem. Instaure-se, assim, uma zona de inteligibilidade que abarca e aciona todos os conjuntos fenomênicos listados pela genealogia agambeniana no limiar

entre o dizível e a impossibilidade de dizer, entre a memória e o esquecimento, a subjetivação e a dessubjetivação.

Surge, então, a possibilidade de “salvar” a história quando Agamben abandona Foucault — e, por consequência, Nietzsche — para fazer emergir, como sói acontecer em sua filosofia, os ecos do pensamento benjaminiano, de modo a transpor “personagens” e “cenas” para o agora de sua cognoscibilidade, de maneira a pensar aquilo que está no limiar entre o presente e o passado. Nessa perspectiva, a saída de Agamben para contar e escrever a história em meio ao silêncio das fontes se dá mediante a noção teológica da apocatástase, já trabalhada por Benjamin. Antes de abordá-la, contudo, é preciso lembrar que a genealogia e a arqueologia em Agamben têm os mesmos inimigos combatidos por Nietzsche e Foucault, qual seja, a origem mítico-fundadora e o tratamento cronológico-moralizante do tempo entendido enquanto *continuum* que se encaminha para um *telos*. Como bem observou Esposito (2010), esse tipo de pensamento abre caminhos para a exibição do extemporâneo no dinâmico, no imanente e no histórico, o que, todavia, não deve nos levar a desconsiderar as importantes diferenças entre eles. Em primeiro lugar, é evidente que o pensador italiano, tal qual Foucault, se afasta de Nietzsche, por não vincular a sua arqueologia e a sua genealogia aos elementos inorgânicos ou cosmológicos. Mas Agamben não representa, só por isso, um tipo de “reedição” de Foucault. Conforme ensina Freitas: “a saída agambeniana se constrói na busca pela fonte de toda *arché* com o intuito de superá-la — o que levará o filósofo ao tema do destituente —, ao passo que a foucaultiana sempre diz respeito às estratégias de resistir, desfazer, modificar uma ‘certa’ relação de poder” (2023, p. 406). Em outros termos, Agamben dedicou-se a esboçar campos bipolares que operam nas vacuidades ontológicas de nossa existência, por meio de uma regressão a um passado remoto capaz de nos oferecer

elementos não apenas para compreender os condicionamentos do presente, mas também para desativá-los.

Dessa maneira, enquanto Nietzsche e Foucault permaneceram limitados à apresentação das descontínuas e múltiplas forças em luta, antevistas nos documentos *lato sensu* da história, Agamben (2000, 2014a) dá um passo a mais — que não deixa de ser perigoso — ao sugerir uma atitude político-messiânica diante da história, na qual os operadores metafísicos por excelência estão encerrados. Aqui se percebe a herança benjaminiana traduzida na noção de apocatástase, ideia que envolve uma espécie de salvação profana da história, nada tendo a ver com o sentido originalmente teológico do termo pensado por Orígenes, no século III, quando designava a reunião final de todas as coisas em Deus no fim dos tempos. Mas como se dá esse procedimento em Agamben? É possível resumir sua estratégia, que sempre se inicia com uma hipótese sobre um mecanismo de captura coetâneo ao seu momento de reflexão. Em seguida, ele regride até os antigos — geralmente os gregos, os romanos ou os medievais — para mostrar como eles eram capturados, dentro do recorte proposto, de outra maneira. Mais tarde, Agamben assume uma prática histórico-linguística moderna — pertencente ao conjunto em análise — enquanto paradigma de descontinuidade em relação aos antigos e a interpreta como um dispositivo que nos rege. Nesse momento, o filósofo italiano “guia” seu desdobramento até um ponto dramático nos séculos XX ou XXI, passando a descrever a diferença entre antigos e modernos enquanto sintoma da operação de uma máquina bipolar em que um polo opera obscurecendo o outro, o qual, contudo, funciona como seu secreto fundamento. Logo, não faz sentido optar por um dos polos — reino ou governo, animal ou humano, *zoē* ou *bíos*, norma ou anomia etc. — como alternativa. Ademais, Agamben afirma que atualmente esses extremos estão colapsando e intensificando o declínio da humanidade.

Considerando, portanto, a iminência do desastre — tema, por excelência, benjaminiano —, Agamben retorna a um passado “ignorado”, recupera um estilo de existência diferente — pensemos, por exemplo, na vida franciscana — e o traz para o agora, de modo a abrir um acesso ao limiar da máquina. Com isso, produz-se uma espécie de contração do tempo, na qual emergem possíveis táticas de neutralização da captura, capazes de abrir um *novum* em meio às ruínas de uma história que já se cumpriu.

Como dissemos, essa visão apocaláptica da história se deve a Walter Benjamin. Seu modo de interpretar a história não se liga a um *continuum* infinito nem a uma síntese superior, culminando antes em uma contração profana e heterogênea do passado no presente para possibilitar o novo. Com a ajuda de Gagnebin (1994), mas também dos ensaios *A imagem de Proust* (1991f), *Experiência e pobreza* (1991c), *O contador de histórias* (1991b) e a anotação N la, 3 das *Passagens* (1991a), parece-nos evidente que a apocatástase benjaminiana consiste em uma arte de contar histórias pelo avesso do nada. De forma sucinta, o negativo não expressa apenas os pontos de descontinuidade de certa cultura, ligando-se antes a uma situação que se impõe no nosso presente por meio do intenso sofrimento e da incomunicabilidade que caracteriza esta época pobre de experiência. Diante da impossibilidade de contar histórias por meio das modalidades tradicionais e de apreciar a sua sabedoria, a apocatástase parece sugerir uma via de fuga em meio às angústias e hesitações de um tempo que, embora já tendo se cumprido, ainda não passou.

Esse movimento epistemológico mantém um pacto secreto com o parágrafo X de *O contador de histórias* e com o parágrafo I de *A imagem de Proust*, quando Benjamin se refere à impossibilidade de falar não enquanto simples experiência de silêncio típica da teologia negativa, tratando-se antes de

uma condição para se pensar *outra* narração do moderno, que seja ao mesmo tempo criativa, nômade, errante e aberta. Nesse horizonte, origem e fim tornam-se indiscerníveis na medida em que apontam para uma condição *an-árquica* em que nos vemos liberados de toda coação imposta pela origem e pelo comando, ou seja, pela *arkhé*. Não à toa, a pobreza de experiência e o esquecimento coincidem com o fim da narrativa tradicional, abrindo-se para aquilo que Agamben (2001) chama de *in-fância*.<sup>8</sup> É apenas nesse anoitecer da origem metafísica, na inviabilidade de sua restauração, que tanto Benjamin (1991d, 1991g) quanto Agamben (2002) encontram a “recordação” que salva a história, pois já não a direciona para uma iminente catástrofe planetária — o nazifascismo que vitimou Benjamin e a crise climático-biológica que Agamben denuncia sem meias palavras —, mas para um ingovernável, no qual o tempo do fim se contrai no fim dos tempos. Abre-se, assim, a possibilidade de surgimento do novo, problema central da filosofia, como Deleuze e Guattari (2005) repetiam obsessivamente.

### 3. Figuras da arqueologia filosófica

É preciso reconhecer que, apesar dos termos “genealogia” e “arqueologia” aparecerem indistintamente nas reflexões de Giorgio Agamben, é a arqueologia que adquire maior densidade conceitual e argumentativa ao longo de sua obra. A genealogia, como tivemos a oportunidade de ver, não foi tematizada de maneira sistemática, funcionando antes como um gesto que desestabiliza os alicerces da tradição. Já a

---

<sup>8</sup> O conceito de *in-fância* é extremamente complexo e, portanto, não podemos abordá-lo aqui, por isso sugerimos a leitura do artigo *A Voz e o Nada: a ontolinguística an-árquica de Giorgio Agamben*, de nossa autoria, em que nos debruçamos acerca da *in-fância* na ontolinguística de Agamben (Matos & Almeida Neto, 2025).

arqueologia, ao contrário, ocupa o centro dos escritos de Agamben, sendo continuamente retomada sob a forma de via de acesso ao presente, ou melhor, à inteligibilidade que atravessa os dispositivos histórico-linguísticos que operam na atualidade, a fim de perscrutar táticas de inoperabilidade e de abertura para novos usos. Por isso, um trabalho que discute a perspectiva epistemológica da obra de Agamben não pode deixar de fazer breves referências a algumas figuras arqueológicas que, pensadas por outros autores, não só inspiraram o filósofo italiano, mas são constantemente por ele revisitadas. São elas: paradigma, exemplo-*regula*, fenômeno originário (*Urphänomen*), assinatura, *a priori* histórico, ponto de insurgência (*Entstehung*), pré-história (*Urgeschichte*), franja de ultra-história (*frange d'ultra-histoire*) e vórtice. Vejamos brevemente o que significam esses termos.

A partir dos estudos de Vitor Goldschmidt sobre Platão, Agamben (2008c) identifica no *paradigma* platônico um ponto paradoxal de contato que articula uma dialética irresolúvel entre o sensível e o inteligível. Trata-se de um modelo concreto que encarna uma inteligibilidade irreduzível à dedução lógica ou à indução empírica. Ademais, o paradigma não é dado à cognoscibilidade, mas exige exposição — muitas vezes complexa — por parte de quem o enfrenta em sua manifestação. Dessa maneira, Agamben diferencia o paradigma dos pressupostos abstratos e fixos das ciências formais, como a Matemática ou a Geometria, atribuindo-lhe o mesmo estatuto do exemplo, uma vez que se recusa a associá-lo à metáfora (extensão semântica) ou à metonímia (substituição da parte pelo todo). Ao invés de se submeterem à dicotomia indução (da parte ao todo) e dedução (do todo à parte), tanto o paradigma quanto o exemplo funcionam analogicamente, ou seja, vão de uma parte a outra. No entanto, essa parte não é lida pelo crivo do particular — que nada mais é do que a contraface do universal

—, e sim pela noção de singularidade, isto é, aquilo que não possui propriedades essenciais separadas da sua existência, constituindo um *unicum*. Com o auxílio de Enzo Melandri, Agamben (2004) afirma que a analogia, em contraste com a lógica aristotélica, opera por vetores tensivos — o terceiro incluído, a contrariedade e a continuidade —, os quais permitem uma dipolarização das ideias sem que se alcance uma síntese superior, como na lógica hegeliana. Dessa feita, a leitura analógica é capaz de neutralizar separações estanques, ou supostamente substanciais, na história da filosofia e, conseqüentemente, de constituir um limiar que opere a desativação simultânea desses polos.

Se o paradigma e o exemplo são objetos de interesse do autor italiano, então nos parece indispensável esclarecer qual é o tipo de regra intrínseca a ambos. Para tanto, Agamben (2008c) oferece um exemplo no campo da educação. Quando um professor enuncia “eu juro” para explicar a classe dos performativos, ele não realiza efetivamente o ato de jurar, mas desloca o enunciado do plano factual para exibir sua razão de ser. Esse trânsito opera, então, uma inclusão-exclusiva — operação inversa à exceção, que se resolve em uma exclusão-inclusiva —, de modo que o exemplo dá a conhecer o conjunto ao qual pertence na medida em que se retira de sua aplicação normatizada. Em outros termos, o exemplo neutraliza sua função habitual para visibilizar a regra que lhe co-pertence, transformando-se em uma espécie de exemplo-*regula*. Entretanto, não se trata aqui da regra tal como pensada pelo direito e outras disciplinas normativas, e sim de algo similar à regra constitutiva de que fala Wittgenstein (1997, § 202) em suas *Investigações filosóficas*. Inspirado pela reflexão estética de Kant e pelas comunidades monásticas medievais, o filósofo italiano afirma que a regra oriunda do juízo do belo ou da *forma vitae* não possui universalidade nem necessidade prática, não determinando um código de conduta, e sim

constituindo um *medium*, um estilo de vida que se distancia do rigor lógico ou da função prescritiva. Nesse sentido, a origem indagada pelo exemplo-*regula* nada tem de fixo, não podendo ser pensada enquanto ponto de partida lógico ou comando superior, mas se projetando como condição de possibilidade sempre presente — porém, não idêntica — nos fenômenos histórico-linguísticos.

Para entender a diferença estrutural entre a exceção e o exemplo é preciso colocar tais figuras em relação com a regra. Na exceção, a regra é tomada como seu secreto fundamento e existe sob a forma da suspensão, enquanto no exemplo a regra se revela na sua singularidade, corporificando-se sem a necessidade de se universalizar em uma proposição abstrata do tipo “todo X é Y”. O exemplo aparece, assim, como o único de sua classe. Compreende-se, então, por que a *regula vitae* estudada em *Altíssima pobreza* é, antes de tudo, um exemplo que revela a regra em si mesma, sem lançar mão de qualquer proposição universal, diferentemente do direito. Contudo, essa configuração exemplificativo-regular não prevaleceu no Ocidente e só foi retomada na filosofia por figuras idiossincráticas como Foucault. Para ele, as figuras do pensamento não se identificam com reconstruções historiográficas, mas com paradigmas ou exemplos, que, em seu léxico, recebem nomes como “positividades”, “problematizações”, “dispositivos”, “formações discursivas” etc. São esses operadores que tornam possível uma montagem extemporânea de eventos históricos, abandonando as linearidades cronológicas e as categorias fixas tão caras aos historiadores.

Agamben (2008c, 2008e) também associa a arqueologia à ideia goethiana de *fenômeno originário*, ou *protofenômeno*, buscando-se um ponto (i)localizável entre o sensível e a razão, que mostra que a origem é histórica, mas não datável e que, por isso mesmo, só se revela nas regras imanentes à sua

emergência existencial. Paralela a essa reencarnação da origem arqueológica, temos também a noção de *assinatura*, que indica como certos elementos empíricos se inscrevem em regimes discursivos. A assinatura se desenvolve enquanto um limiar que opera a passagem do significante (semiótico) — por exemplo, o tecido listrado dos uniformes dos campos de concentração nazistas — para o significado (semântico), revelando assim o contexto de desumanização, brutalidade e opressão que passa a “assinar” tais uniformes. Se considerarmos esse intercâmbio, a assinatura se localiza, por assim dizer, entre o “não mais” do mero signo e o “ainda não” da mensagem que pode ser compreendida por certo sujeito. Surge daí um excesso de significação que indica a rede de conexões entre elementos empíricos aparentemente díspares, tais como, no exemplo acima, entre roupa e opressão. Desse modo, compõe-se uma rede oscilatória e não linear, em que o presente e o passado não são pontos irreduzíveis e independentes, mas zonas polares de tensão em que se desenvolvem as assinaturas que, uma vez identificadas pelo filósofo-arqueólogo, tornam possíveis novas leituras daquilo que está diante de seus olhos. Outrossim, a identificação de uma assinatura em uma obra de arte antes anônima pode abrir todo um novo campo de significações — históricas, pessoais, estéticas, estilísticas etc. — para a compreensão dessa pintura, renovada no presente por um elemento colhido no passado, mas que reverbera na atualidade.

Duas outras figuras da arqueologia em Agamben (2004, 2008a, 2008e) são o *a priori histórico* e o ponto de insurgência, ambos presentes na filosofia de Michel Foucault. O *a priori histórico*, expressão aparentemente contraditória já trabalhada por Kant e Husserl, é usada por Foucault, mas nunca explicada por ele de modo satisfatório. De qualquer maneira, pode-se entender o *a priori histórico* como um conjunto de ideias características de certa época — por isso é

“histórico” — que não são discutidas nem questionadas, e sim tomadas como autoevidentes, fundantes de certa experiência e possibilitadoras de determinado regime de sentido (*epistème*), derivando daí seu caráter apriorístico. Em poucas palavras, consiste em algo que não é explicado, mas que, em certa época, explica tudo. Já o *ponto de insurgência*, de marcada inspiração nietzschiana, indica uma zona de indiscernibilidade entre a fonte cronológica de certo fenômeno e sua transmissão oficial. Tal limiar não é imediatamente visível, posto que o acesso a tal zona se faz a partir do presente, seguindo, de maneira crítica, o fio condutor instituído pela narrativa oficial, até desembocar na inteligibilidade incrustada nas ruínas do que foi naturalizado e, por conseguinte, na própria escassez de documentos empíricos.

As ideias anteriores se ligam diretamente às noções de *pré-história*, utilizada por Franz Overbeck, e de *franja de ultra-história*, de Georges Dumézil, que esboçam a “origem” arqueológica como um mais-que-passado, um superpassado ou um passado à segunda potência, que não podem ser registrados empiricamente (Agamben, 2008a, 2008d). Apesar dos prefixos “pré” e “ultra” que constituem essas palavras, elas não se prestam a pressupor um indistinto primordial, mas indicam que toda investigação histórica deve esperar um momento em que já não há documentos, devendo então encarar o limite historiográfico como um convite para acessar a *arkhé* que, em sua sutileza, ainda está em curso no presente. Daí a tarefa arqueológica de localizar, precária e qualitativamente, a força que move o campo de correspondências entre vários fenômenos histórico-linguísticos vizinhos, mas que, para um olhar positivista, parecem acontecimentos isolados.

A última figura arqueológica é o *vórtice*. Impulsionado por Walter Benjamin, Agamben (2014b) o descreve como uma

região autônoma e peculiar que irrompe no interior do fluxo total. Com isso, singularidade e totalidade entram numa zona de indeterminação, evidenciando que a “origem” de um fenômeno não está separada do devir histórico, mas se situa, antes, num tipo de redemoinho que extrai matéria da correnteza factual e, ao mesmo tempo, a interrompe, gerando especificidades históricas. Por isso, a *arkhé* pode ser apreendida, paradoxalmente, como uma força imanente e ativa nos processos históricos situados.

#### **4. Dispositivo, máquina e salvação profana**

Partindo da tensão entre inteligibilidade e reincidência histórica dos fenômenos, as figuras arqueológicas brevemente indicadas na seção anterior possibilitam desativar o que Agamben chama de máquina antropológica, a qual opera separando a experiência factícia de sua vivibilidade na medida em que engessa a realidade em díades como *zoē* e *bíos*, animal e humano etc. Contra essa conformação, abre-se a tarefa do filósofo-arqueólogo contemporâneo, que, ao atentar para a origem, percebe no presente o não-vivido do passado, podendo então abrir vias para se acessar aqui e agora as potências não atualizadas no passado.

Se a “origem” representa o ponto de contato entre uma operação inteligível e suas manifestações singulares no tempo, sendo acessível apenas por uma cognoscibilidade de tipo exemplificativa, então o dispositivo é, em Agamben (2006), a estrutura que age nesse meio para capturar o vivente mediante a ocultação da “origem”. A noção agambeniana de dispositivo depende fortemente daquela de Foucault, sofrendo ainda influências heideggerianas que não podemos retomar

aqui.<sup>9</sup> Nada obstante, uma das inovações de Agamben no trato com a noção de dispositivo deriva exatamente de sua particularíssima arqueologia filosófica, dado que ele regressa até o passado para observar a aparição do *dispositio* nos primeiros séculos do Cristianismo, quando a *oikonomía* passa a designar a divisão entre o ser divino uno e sua práxis trinitária na história. Tendo em vista essa tradição, Agamben compreende o dispositivo como uma espécie de fratura entre ser e agir que marca a cultura ocidental. Para tanto, a definição colhida no passado retorna ao presente e se amplia para além das tradições mencionadas, entendendo o autor que o dispositivo é tudo que orienta, captura ou modela gestos e discursos, não se resumindo às clássicas figuras foucaultianas da prisão e da escola, mas incluindo também a linguagem, a literatura, o cigarro, o celular etc. Essa extensão permite compreender que todo vivente é suscetível de ser subjetivado por esses mecanismos, levando Agamben a concluir que o capitalismo atual se caracteriza como uma acumulação massiva de dispositivos. Porém, a novidade mais intensa está no fato de que os dispositivos não apenas produzem sujeitos, mas os dessubjetivam, homogeneizando os viventes em códigos, números e funções dentro de um sistema técnico de controle e cálculo.

É nesse contexto que se insere também a máquina antropológica abordada por Agamben em várias obras, mas com maior especificidade em *O aberto* (2002). Em resumo, tal

---

<sup>9</sup> Conforme Gomes & Matos (2024), essa interpretação do dispositivo enquanto algo que separa o ser e o agir vem do conceito heideggeriano de maquinação (*Machenschaft*). Diante do esquecimento da questão sobre o ser e da prevalência de uma visão antropológica em nossa época, o ser (ontologia das criaturas) é submetido a um fazer (*oikonomía*) e, conseqüentemente, a era da técnica e do niilismo se instalam quando destinamos a *phýsis* à mera operosidade e a avaliamos pela sua eficácia.

máquina, inspirada nas ideias de Furio Jesi, opera no hiato entre a vida natural (*zoē*) e a vida qualificada (*bíos*), de maneira que o *Homo sapiens* não é um mero dado biológico, e sim o produto de uma separação articulada que borra a animalidade para constituir o humano. Assim, a máquina oscila entre dois eixos históricos: determinar o animal no humano, como faz a ciência moderna, e localizar o humano nos animais, a exemplo da cultura grega antiga. Esse movimento pendular, já descrito por Prósperi (2015), alimenta a própria máquina que, destituída de qualquer substancialidade, revela seu vazio operacional quando submetida a uma análise arqueológica. Podemos sustentar, nesse sentido, que a máquina antropológica e o dispositivo são equivalentes, já que operam por exclusões-inclusivas e não podem ser simplesmente destruídas, apenas desativadas mediante a exibição do vazio que as constitui, da ausência de origem, da *an-arkhé* que pretendem velar.

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

com a delicadeza dos enunciados e com a complexidade dos saltos históricos estará habilitado a proceder à regressão sem perder o rigor conceitual necessário para destacar o início enquanto mitologema e, assim, perceber a ausência de qualquer origem substancial no mundo dos sentidos humanos.

Em *O que resta de Auschwitz*, podemos averiguar com mais clareza como se dá esse rico processo. Em sua reflexão sobre o testemunho, Agamben (1998) diz que a arqueologia persegue algo que está para além ou aquém de qualquer identidade, dirigindo-se ao puro acontecimento da linguagem. Não se trata aqui da fácil mística do não-dito, mas da aventura — do *ad-venire*, do ter lugar junto — do dizer em meio ao obstáculo do “indizível” que só pode ser acessado arqueologicamente. Diante disso, o filósofo-arqueólogo precisa tentar enxergar, com a ajuda das figuras arqueológicas apresentadas na seção anterior, a inteligibilidade disposta no ter lugar da linguagem ao lado da história empírica e dos elementos semióticos. Para tanto, ele deve notar que textos, proposições, atos linguísticos e outras estruturas, que porventura sejam a regra nas disciplinas históricas, filosóficas, científicas etc., somente são possíveis graças ao fato de que “há linguagem!”. Trata-se, então, de uma tarefa propriamente filosófica, capaz de mostrar que o *factum loquendi* não conta com qualquer origem cronologicamente localizável. Também é necessário, em certa medida, descentralizar o sujeito transcendental e o indivíduo psicossomático, dado que o que se evidencia na origem é uma função produzida sobre o vazio ontológico pelos dispositivos e as máquinas, fenômeno que se lê erroneamente como a autoria de pessoas ou grupos históricos. Por fim, é preciso lembrar sempre que não há um fora ou um dentro na linguagem, mas uma *intensidade comum* da qual o filósofo-arqueólogo participa, sem, contudo, dela se apropriar.

Abre-se, portanto, a mais autêntica dimensão do contemporâneo que, segundo Agamben (2008b), é aquele ente que, não se adequando perfeitamente às “luzes” de seu tempo, percebe a escuridão epocal. De fato, o filósofo-arqueólogo contemporâneo se interessa pela escuridão do seu tempo para interpretá-la, tendo em vista que tais sombras possuem algo que ainda não foi visto. Daí surge a sua peculiar inquietude investigativa, que o leva a discernir certa luz em meio às trevas. Tal postura requer coragem porque capta algo transformador que, efetivamente presente, reside na descontinuidade entre o “já passou do tempo” e o “ainda muito cedo”. A arqueologia se faz então em meio à força extemporânea que não está esgotada no passado cronológico nem se identifica com a atualidade, antes se movendo continuamente na e pela suspensão do *continuum* histórico. Desse modo, o filósofo-arqueólogo se inclina a encontrar o não vivido no vivido, exorcizado de substancialidades e fatalidades, e pode, assim, propor novos usos de si, das coisas e do mundo.

Ademais, a regressão arqueológica, em aliança com a genealogia, não visa restaurar um início originário ou descobrir um inconsciente, mas deslocar toda fundamentação para expor o vazio velado pela máquina antropológica e seus dispositivos, que dissimulam a cesura sob a forma ficcional da continuidade histórica. Inspirado pelo § 6 de *Ser e tempo* e pela obra de Franz Overbeck, Agamben (2008a) propõe uma regressão destrutiva da tradição capaz de trazer à tona os pontos de insurgência, de maneira a não se limitar a uma interpretação literal ou verdadeira, trabalhando antes para uma neutralização da transmissão *consagrada*. Da mesma forma, o cuidado arqueológico com as fontes não pode se limitar a questões meramente cronológicas, filológicas ou documentais, uma vez que seu objetivo é tensionar os paradigmas, as técnicas e os sujeitos discursivos mobilizados

na canonização, abrindo a possibilidade de visualizar o limiar em que, de um lado, sujeito e objeto e, de outro, historiador e história coincidem e, nesse sentido, caem juntos, sendo desativados.

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

Tal procedimento se liga à célebre ideia agambeniana de *profanação*, ou seja, a restituição ao uso comum das coisas e seres que antes foram sacralizados e separados. Em *Elogio da profanação*, Agamben (2005b) retoma o Direito Romano para explicar o *sacrare* como ato de retirada de algo do uso comum para destiná-lo aos deuses, instaurando assim uma esfera de indisponibilidade. Nesse contexto, a profanação consiste em restituir ao uso comum, não se tratando, todavia, de um simples retorno, mas de um gesto transformador. É exatamente a mesma lógica da regressão arqueológica, que não busca reintegrar algo a um pretense estado natural ou puro, mas tornar inoperosos os discursos separadores instaurados pela máquina antropológica. Com efeito, a arqueologia filosófica não restaura nada, e sim profana,

visibilizando o que foi capturado ao se debruçar e implodir dispositivos de (des)subjetivação, possibilitando o uso *an-árquico* dos viventes.

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

## **Considerações finais**

Giorgio Agamben propõe uma nova maneira de pensar o método nas Ciências Humanas e na Filosofia, a qual exige abandonar a busca por substâncias, essências ou eventos fundacionais que obscurecem os limiares da história. Com isso, torna-se possível descartar narrativas lineares e progressivas que, embora já sejam objeto de crítica nesses campos, ainda operam como verdadeiros arquitecônicos na constituição de suas próprias estruturas epistêmicas. Para tanto, o filósofo italiano destaca diversas figuras arqueológicas anônimas e dispersas que conectam forças

histórico-linguísticas heterogêneas em campos tensivos, abrindo a investigação a uma intensidade que, apesar de poder ser interpelada pelos documentos da genealogia, não se esgota nessa direção, necessitando do jogo entre a perspicácia situada e o aceno fugidio das assinaturas típicas da arqueologia filosófica. Como parece ter restado claro, esse gesto não objetiva restaurar ou substituir fundamentos, mas desativar a máquina antropológica e seus dispositivos ao expor suas inteligibilidades e, com isso, possibilitar novos usos.

Tal proposta de deslocamento metodológico se vincula a uma noção de ciência que escapa aos limites disciplinares, tal como sugerido por Agamben (2005a) ao analisar o projeto inclassificável de Aby Warburg. De fato, no ensaio *Aby Warburg e a ciência sem nome*, o filósofo italiano destaca a maneira pela qual esse inquieto historiador da arte — que jamais se acomodou às categorias de sua disciplina — recusou a análise estilístico-formal em favor da transversalidade. A partir disso, Warburg habitou o intervalo entre os saberes, movendo-se por um limiar que, chamado de *Mnemosyne* em seus últimos anos, buscava reunir imagens capazes de manifestar os fantasmas da tradição ocidental, isto é, as forças que, sob aparência de unidade, revelam rachaduras e tensões. Na linha de Warburg, Agamben também reivindica uma *indisciplina* para lidar com o incapturável, fundando-se na recusa do *a priori* disciplinar e na coimplicação desativadora entre objeto, método e sujeito, com o que, conclui o filósofo italiano na abertura de *Signatura rerum*, não se pode assumir qualquer metodologia como ponto de partida de dada investigação. De fato, o método se constrói no decorrer da pesquisa, a qual, ademais, nunca termina de verdade, podendo apenas ser abandonada em certo ponto por um pesquisador e legada como *herança comum* aos que virão depois.

Apesar de parecer arbitrária aos olhos do *establishment* universitário, a metodologia “mínima”, *a posteriori* e potencialmente inesgotável de Agamben exige um pensamento corajoso que saiba errar sobre territórios instáveis, arriscando-se à perda e ao fracasso. Trata-se então de uma travessia pela região incógnita do saber que se revela como limiar de (in)cognoscibilidade refratário à linearidade e à teleologia, só podendo ser *tocado* — jamais representado ou apropriado — por gestos ao mesmo tempo rigorosos, criativos e alegremente *an-árquicos*. Em suma, o filósofo-arqueólogo agambeniano habita os escombros da história em ruínas, mas ao invés de ver nelas apenas os destroços da catástrofe, tal como afirma Benjamin (1991e) em sua conhecidíssima Tese VIII, ele também *pode* — porque é potente — vislumbrar o divino vazio que desafia toda separação ontotemporal. É com essa atitude intensamente filosófica e perigosamente política que se pode liberar o uso *an-árquico* de si e do mundo.

## Referências

AGAMBEN, Giorgio. Aby Warburg e la scienza senza nome. In: AGAMBEN, Giorgio. **La potenza del pensiero**: saggi e conferenze. Vicenza: Neri Pozza, 2005a. p. 123-146.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

AGAMBEN, Giorgio. L'archeologia. **L'archeologia**. 14 mai. 2019c. Vídeo (1h 38min 36s) publicado pelo canal AccademiaIISF. Disponível em:

<<https://www.youtube.com/watch?v=Qkvlp4hUpL4&t=233s>>. Acesso em: 18 mai. 2025.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

FREITAS, Lorena Martoni de. Agamben e Foucault: explorando os limites dessa aproximação a partir do tema do 'destituínte'. **Kriterion: Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 64, n. 155, ago. 2023. DOI [10.1590/0100-512X2023n15504lmf](https://doi.org/10.1590/0100-512X2023n15504lmf). Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/kr/a/Pc48Jnb5fksbTmWvjQVqZF/G/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 23 mai. 2025.

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

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

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

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

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

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

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. A sabedoria por meio da experiência: resenha de *Introduzione a Giorgio Agamben* de Carlo Salzani e Ermanno Castanò. **(Des)troços: revista de pensamento radical**, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e57893, 2025. DOI [10.53981/destrocos.v6i1.57893](https://doi.org/10.53981/destrocos.v6i1.57893).

Disponível

em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadestrocos/article/view/57893>. Acesso em: 15 dez. 2025.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; ALMEIDA NETO, Antônio Lopes de. A Voz e o Nada: a ontolinguística anárquica de Giorgio Agamben. **Veritas**, Porto Alegre, v. 70, n. 1, p. e47833, 2025. DOI 10.15448/1984-6746.2025.1.47833. Disponível

em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/article/view/47833>. Acesso em: 27 jan. 2026.

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

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

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

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

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

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

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

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

**(Submissão: 19/07/25. Aceite: 28/01/26)**