



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/etv59i2.3486>

A ANTROPOGÊNESE ENTRE A TEOLOGIA E A ONTOLOGIA: DISPOSITIVO ONTOLÓGICO E FORMA-DE-VIDA¹

*The Anthropogenesis between Theology and Ontology:
Ontological dispositive and form-of-life*

**Marcus Vinicius de Souza Nunes²
Vicente Artuso³**

Resumo: Os escritos do filósofo Giorgio Agamben dialogam com as mais diversas áreas do conhecimento e, dentro do campo filosófico, com as mais diversas escolas. Neste trabalho apresentamos um ponto de articulação entre a obra de Agamben e de Hegel a partir da noção de antropogênese, o processo de engendramento dos conceitos de humano e de vida na ontologia e teologia ocidentais. A compreensão daquilo que Agamben chama “dispositivo ontológico” nos leva ao redimensionamento do papel do pensador, filósofo ou teólogo na sociedade contemporânea. A ontologia, a teologia, a práxis e a política formam no Ocidente um único feixe de relações que cabe ser desarticulado para liberar-nos para uma nova forma-de-vida.

Palavras-chave: Ontologia. Dispositivo. Antropogênese. Forma-de-vida.

Abstract: The writings of the philosopher Giorgio Agamben dialogue with many areas of knowledge and, within the philosophical field, with many schools. In this paper, we present a point of articulation between the work of Agamben and that of Hegel from the notion of anthropogenesis, the process of engendering the concepts of human and life in the Western ontology and theology. The understanding of what Agamben calls an “ontological dispositive” leads us to re-dimension the role of the thinker, philosopher or theologian, in contemporary society. The ontology, the theology, the praxis, and the politics, generate in the West of a single beam of relations that must be disjoined to free ourselves into a new form-of-life.

Keywords: Ontology. Dispositive. Anthropogenesis. Form-of-life.

¹ O artigo foi recebido em 20 de outubro de 2018 e aprovado em 14 de junho de 2019 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Mestre. *Studium Theologicum*. Curitiba, PR. E-mail: mvinicius.snunes@gmail.com

³ Doutor. Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, PR. E-mail: vicenteartuso@gmail.com

Introdução

Nosso trabalho pretende apresentar a íntima vinculação que há entre o pensamento de Hegel e o de Agamben. Deste sabemos a ligação, em especial, com a obra de Heidegger e de Foucault, do qual continuam as problemáticas, ainda que em outro registro. De Heidegger, Agamben toma a questão da história do ser, mas enquanto constituição de um *dispositivo ontológico*, isto é, enquanto pensa a cisão entre ser e potência, que constitui a máquina linguística e política ocidental. De Foucault, a genealogia das tecnologias de poder e a arqueologia dos saberes, o que faz do trabalho agambeniano uma *arque-genealogia*. No que tange à filosofia de Hegel, Agamben parece situar-se no campo da *arqueologia da ontologia*, enquanto pensamento *onto-lógico*, pensamento da coisa enquanto dita na linguagem e da linguagem enquanto diz a coisa.

Para Agamben⁴, Hegel teria percebido, na dialética da *Certeza Sensível*, que o desenvolvimento da ontologia se deu sobre um processo de *antropogênese* que lhe é correspondente, que como *onto-logia* só funciona como linguagem que pré-supõe o não humano no humano: “Por que o humano só pode encontrar-se pressupondo o não-verdadeiramente-humano, e a ação política livre e a obra do homem só excluindo – e ao mesmo tempo incluindo – o uso do corpo e a inoperosidade do escravo?”⁵.

Queremos indicar como e por que Agamben reconhece em Hegel a revelação dessa pressuposição na linguagem. Trata-se de perceber, na obra de Agamben, o quanto a situação política dos corpos, matáveis ou não, entregues à destruição ou preservados, enraíza-se em um problema ontológico já apontado por Hegel. Parece-nos indubitável que o aprofundamento dessa questão pode lançar novas luzes sobre a compreensão da obra de ambos e, ao mesmo tempo, oferecer elementos teóricos para pensarmos a filosofia e a política contemporâneas sob nova ótica. Entretanto, falar a *obra de Hegel*, ou a *obra de Agamben* é propor um esforço demasiado hercúleo e, talvez, irrealizável. Por isso nossa leitura se centra nos seguintes pontos.

Primeiro, apresentar a noção de *dis-positivo onto-lógico*⁶ em Agamben a partir de Hegel. Para isso é necessário apresentar os *Escritos Teológicos da Juventude*, textos do chamado “jovem Hegel”, compilados e publicados em 1907 por H. Nohl, e que tiveram importante impacto na recepção da obra hegeliana após sua publicação. Também é indispensável metermo-nos à leitura da *Fenomenologia do Espírito*, na medida em que para Agamben é na dialética da *Certeza Sensível* que se reconhece uma grande contribuição de Hegel à questão.

⁴ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos: Homo sacer IV, 2*. São Paulo: Boitempo, 2017b.

⁵ AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento: Ensaio e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017a. p. 67.

⁶ *Dis-positivo onto-lógico* aparece assim grafado sempre que queremos referir-nos não apenas ao conceito agambeniano, mas à proximidade etimológica de *dis-positivo* com os correspondentes germânicos *Ge-stell* (usado por Heidegger) e *Gestalt* (usado por Hegel). É um dis-pôr, um pôr-para, um pôr-junto. *Onto-lógico*, por sua vez, quer manter presente a ambiguidade entre o *ente (ontos)* e a *linguagem (logos)* que marcam o pensamento ocidental. Mais que um preciosismo, a precisão que fazemos tem uma função didática.

De Agamben, o eixo de análise se baseia em *O uso dos corpos, Homo Sacer IV, 2*, que finaliza a série *Homo Sacer* e que é como uma *summa agambeniana*, que resume todas as suas mais importantes questões. Daí procedemos à indicação dos elementos mínimos para análise do dispositivo ontológico e da forma-de-vida. Para esta, ainda acrescentamos a leitura de *Altíssima Pobreza, Regras monásticas e forma de vida*.⁷ Isso fazemos porque após a análise de como o *dis-positivo onto-lógico* é desarticulado a partir da forma-de-vida, queremos, seguindo uma tipologia entre àquelas agambeniana e hegeliana, descer ao nível do paradigma na sua concretude histórica. Sem dúvida, dada a densidade da obra de ambos, será necessário o recurso a diferentes textos (principalmente no que se refere a Agamben) para situarmos a problemática em um contexto mais amplo.

Dispositivo onto-lógico e teologia hegeliana

O primeiro ponto de nossa pesquisa é o desenvolvimento da noção de dispositivo ontológico, ou, como viemos destacando aqui, *dis-positivo onto-lógico*. Uma mais recente elaboração desse conceito se encontra em *O uso dos corpos. Homo Sacer VI, 2*, último livro lançado da série *Homo Sacer*. Na primeira parte do livro, partindo da noção de *homem sem obra* rumo à definição do grego *chresis*, uso, e as consequências nos modos do relacionamento que temos com o corpo como si e outro (o corpo do escravo tornado outro no uso do senhor). Na segunda parte *O uso dos corpos* desenvolveu uma *arqueologia da ontologia*. A noção de dispositivo ontológico aparece nessa segunda parte como o modo de Agamben compreender o fato marcante da história do pensamento, que tem grandes consequências para o Ocidente: para a política, direito, religião, arte, ciência. Esse evento fundamental é a cisão entre *ato* e *potência*, ou dito em termos quase idealistas, entre *ser-em-si* e *pôr-em-obra*, reconhecida e descrita a partir da obra de Aristóteles.

Antes de adentrarmos essa cisão e sua ligação à obra de Hegel, é preciso esclarecer o primeiro termo desse binômio (ou talvez trinômio, ou ainda quatrínômio), que é o *dis-positivo onto-lógico*. O texto mais conciso, e ao mesmo tempo fundamental, dessa discussão terminológica em Agamben é *O que é um dispositivo?*⁸. Ali afirma que “as questões terminológicas são importantes em filosofia”⁹. E questão terminológica, em filosofia, confunde-se (para bem ou para mal) com uma filologia moderada, uma história dos termos em seu desenvolvimento. Quanto ao termo dispositivo, Agamben parece admiti-lo, primeiramente, em sentido *foucaultiano*: um conjunto heterogêneo de instituições que inclui elementos linguísticos e não linguísticos, sempre usados em

⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: Regras monásticas e forma de vida* [Homo Sacer, IV, 1]. São Paulo: Boitempo, 2014.

⁸ AGAMBEN, Giorgio. *O que é um dispositivo? Outra travessia*, Florianópolis: UFSC, n. 5, 2005. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/12576/11743>>. Acesso em: 01 mar. 2018.

⁹ AGAMBEN, 2005, p. 9.

uma função estratégica dentro de certas relações de poder formando um tipo de rede generalizada que legitima ou deslegitima saberes e práticas.¹⁰

Esse termo foucaultiano seria formado a partir de duas fontes. Uma, hegeliana, mediada por Jean Hyppolite, e outra de origem heideggeriana. Essa seria principalmente ligada ao conceito de *Ge-stell*, com o sentido de técnica, de aparato (*Gerät*). É etimologicamente equivalente ao latim *dispositio*. Não pode ser desprezada a “parte heideggeriana” do uso do termo, mas aqui centramo-nos nos elementos da filosofia hegeliana.

Hyppolite em *Introdução à filosofia da história de Hegel*¹¹ faz a apresentação da filosofia do jovem Hegel, como é chamado o período da escrita dos *Theologische Jungendschriften*, os *Escritos Teológicos da Juventude*¹². Nesses textos, entre os quais se encontram *Religião Popular e Cristianismo* e *A positividade da religião cristã*, aparece o termo *Positivität*, *positividade*, desde a oposição entre religião natural e religião positiva, estendendo-se a todo o âmbito de conflito entre natureza e história. Mas, como termo ambíguo, positividade também referir-se-ia à instância de reconciliação entre natureza e história no pensamento. Isso ficou conhecido no romantismo como *Filosofia da Reconciliação* (*Philosophie der Versöhnung*).

Agamben procura fazer uma breve história do termo dispositivo no seu principal âmbito de desenvolvimento: o *teológico*. *Dispositio* foi o termo latino preferido pelos padres do Ocidente para a tradução do grego *oikonomia*. Esse conceito, profundamente estudado por Agamben em *O Reino e a Glória*, foi a saída teológica do Oriente para pensar o problema de uma cisão em Deus entre ser e agir, entre sua natureza e o modo de sua ação no mundo. Assim, quando se referia a Deus em si, ou como ficou conhecida, à *teologia das processões*, falava-se simplesmente de *teologia*, enquanto para referir-se à ação de Deus no mundo criado usava-se o termo *oikonomia*.

A *Positivität* hegeliana, tal qual aparece nos textos da juventude, tem essa densidade teológica (repitamos, são textos chamados *teológicos*). E toda essa densidade com origem na *oikonomia* e na teologia trinitária, na filosofia de Hegel e na de Heidegger (que não é nosso intuito explanar) sobrevive, arqueologicamente, no instrumental teórico foucaultiano que Agamben assume. Entretanto, o resultado a que Agamben chega em *O que é um dispositivo?* sobre a filosofia hegeliana é que:

¹⁰ CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

¹¹ HYPOLITE, Jean. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Rio de Janeiro: Elfos; Lisboa: Edições 70, 1995.

¹² A constituição do texto dos *Theologische Jungendschriften* é por si mesma uma questão intrincada. O texto recebido por Hyppolite, por Kojève, por Lukacs, por Marcuse, por Foucault, é o que foi compilado por H. Nohl em 1907. Na *Gesammelte Werk* de Hegel, publicada em Hamburg por Felix Meiner, se encontra sua versão crítica. Nós, contudo, optamos pela edição de Nohl e isso por uma razão muito simples. O que nos interessa não é tanto descer ao nível da crítica redacional, mas o quanto pode ser percebido a partir da obra que foi recebida. Junto com a edição alemã de Nohl, utilizamos a edição italiana *Scritti Teologici Giovanili*, traduzida por N. Vaccaro e E. Mirri e publicada em Nápoles pela Guida Editori em 1977. Além de constituir uma excelente tradução em língua romana, possui excelente aparato crítico composto de notas, notas introdutórias e comentários.

Se “positividade” é o nome que, segundo Hyppolite, o jovem Hegel dá ao elemento histórico, com toda a sua carga de regras, ritos e instituições impostas aos indivíduos por um poder externo, mas que se torna, por assim dizer, interiorizada nos sistemas das crenças e dos sentimentos, então Foucault, tomando emprestado este termo (que se tornará mais tarde “dispositivo”), toma posição em relação a um problema decisivo, que é também seu problema mais próprio: a relação entre os indivíduos como seres vivos e o elemento histórico, entendendo com este termo a conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder. O objetivo último de Foucault não é, porém, como em Hegel, aquele de reconciliar os dois elementos. E nem mesmo o de enfatizar a conflito entre estes. Trata-se para ele antes de investigar os modos concretos em que as positivities (ou os dispositivos) atuam nas relações, nos mecanismos e nos “jogos” de poder¹³.

Nossa questão com relação à interpretação agambeniana é de ultrapassar o limite que ela nos impõe. Não obstante o tema da reconciliação estar presente no jovem Hegel, não cremos poder ler a positividade a partir do resultado da filosofia hegeliana (o que seria um procedimento hegeliano). É necessário descer à profundidade desse conceito, mediante o qual se pode reconstituir o modo pelo qual Hegel analisa a Modernidade (noção caríssima ao seu pensamento) a partir da ambiguidade fundamental das positivities que apresenta, a saber, a teologia cristã, a arte, o direito. Descer à ambiguidade fundamental é reconhecer a máquina bipolar que opera a separação entre vida sensitiva e vida intelectual (forma em que se expressa o problema da cisão na Modernidade), vida animal e homem, como o fundamento e motor da história.

O fato é que com toda a evidência os dispositivos não são um acidente no qual os homens caíram por acaso, mas eles têm a sua raiz no mesmo processo de “hominização” que tornou “humanos” os animais que classificamos sob a rubrica *homo sapiens*.¹⁴

Esse processo de hominização, de antropogênese, Hegel lê à luz da separação entre razão e sentimento, entre moral e vida¹⁵, entre religião positiva e religião natural¹⁶. É nessas “máquinas bipolares” hegelianas que podemos encontrar, em ligação com sua história teológica, um elemento de crítica ao dispositivo onto-lógico. Ademais, outro aspecto que, ao que nos parece, não foi suficientemente aclarado por Agamben e que não é de somenos para compreendermos a constituição de tal dispositivo é um conceito não descurável na *Fenomenologia do Espírito*¹⁷: a noção de *Figura*. Figuras são as determinações históricas que o Espírito, ou a Ideia, ou o Saber Absoluto, assume. O termo alemão usado na *Fenomenologia* é justamente *Gestalt*, que compõe o mesmo campo semântico de *Ge-stell* e que poder-se-ia ler, em chave

¹³ AGAMBEN, 2005, p. 11.

¹⁴ AGAMBEN, 2005, p. 13.

¹⁵ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Scritti teologici giovanili*. Guida Editori, 1977. p. 33.

¹⁶ HEGEL, 1977, p. 28.

¹⁷ A *Fenomenologia* constitui um ponto de inflexão no pensamento hegeliano. A rigor, pode ser considerado o último texto da juventude e é a porta de entrada para o *sistema*.

quase teológica, o que é *dis-posto pelo Espírito de si mesmo*. Vemos, por aqui, o quão profícuca pode ser a precisa compreensão do desenvolvimento do conceito de positividade em Hegel, como *arqueologia da ontologia*.

Linguagem pressuponente

Só conseguimos apreender a efetividade do dispositivo a partir de seu caráter *onto-lógico*. Com isso se explica nossa insistência em cunhar a expressão separando as duas raízes. O dis-positivo onto-lógico, como já sublinhamos, trata dessa cisão fundamental que ocorre na história do pensamento ocidental e que chegará ao seu paroxismo na filosofia hegeliana da cisão subjetiva que só é superada na reconciliação com o Absoluto.

Quaisquer que sejam os termos em que a divisão se articula no decurso da história (essência primeira/essência segunda, existência/essência, *quod est/quid est, anitas/quidditas*, natureza comum/suposto, *Dass sein/Was sein*, ser/ente) o decisivo é que, na tradição da filosofia ocidental, o ser, assim como a vida, sempre será interrogado com base na cisão que o atravessa.¹⁸

Agamben reporta-se às *Categorias* de Aristóteles e faz a seguinte constatação: apesar de ser o texto por excelência de lógica no *corpus aristotelicus*, há ali a formulação de muitas teses em ontologia. E a razão disso é formalmente simples, ainda que de difícil elucidação quanto ao seu alcance, a saber, que Aristóteles trata “dos entes enquanto significados pela linguagem e da linguagem enquanto se refere às coisas”¹⁹. Ontologia e lógica vivem em uma ambiguidade constante, que é constituinte da filosofia, ao ponto que “as categorias serão apresentadas tanto como gêneros da predicação quanto como gêneros do ser”²⁰.

Essa relação está longe de ser explícita ao longo da história da filosofia. Ao contrário, uma arqueologia da ontologia só pode ser articulada a partir da tarefa da desarticulação do *onto-lógico*, para percebermos o vazio operado no meio dessa máquina. O caráter não tematizado do *onto-lógico* é o que Agamben chama *linguagem pressuponente*. É a linguagem enquanto *pré-supõe*, põe como um su-posto (*hypokeimenon*) uma coisa nomeada que escapa à linguagem. Su-põe-se a coisa nomeada como não-linguística. Articula-se assim uma máquina na qual o fundamento não pode ser objeto de crítica, já que *funda*. É sobre essa pressuposição que se estabelece a ambiguidade entre ser e linguagem, ontologia e lógica. Para Agamben, é tarefa do pensamento reconduzir o pressuposto à linguagem para tornar inoperante o dis-positivo. Mas de que forma isso é possível? Em que campo isso se dá?

A separação entre o dizer e aquilo-sobre-o-que-se-diz é o modo pelo qual o dis-positivo é posto em movimento. Retomando a dialética da certeza sensível na

¹⁸ AGAMBEN, 2017b, p. 139.

¹⁹ AGAMBEN, 2017a, p. 140.

²⁰ AGAMBEN, 2017b, p. 141.

Fenomenologia, Agamben reconhece o desvelar do “caráter pressuponente da linguagem”²¹. Quando simplesmente perguntamos “aqui! Qual aqui?”, “agora! Qual agora?”, de repente a imediatez da linguagem na sua pressuposição sobre o que se diz passa a ser mediada pela história. O desvelamento do pressuposto põe à luz, junto com a linguagem, a própria antropogênese. No dispositivo onto-lógico se repete o próprio processo da antropogênese, o processo que nos faz entes de linguagem, entes que enunciam.

O que está em questão no dispositivo, assim como em toda sua nova declinação histórica, é a articulação entre linguagem e mundo, que a antropogênese abriu como “história” para os seres da espécie *Homo Sapiens*.²²

Mas com que alcance isso poderia ser compreendido em Hegel? Para Agamben, Hegel consegue pôr em evidência a pressuposição linguística. Mas poderíamos dizer que ao pô-la em evidência teria conseguido desarticular o poder de captura do *dis-positivo*? Ao recordarmos que a sua filosofia é *filosofia do Espírito*, parece-nos razoável dizer que nela o indivíduo é capturado no interior de uma máquina ainda mais totalizante, isto é, capturado no próprio Espírito.

O singular deve também percorrer os degraus-de-formação-cultural do espírito universal, conforme seu conteúdo; porém, como figuras já depositadas pelo espírito, como plataformas de um caminho já preparado e aplainado.²³

Por outro lado, podemos tomar o caminho da *Fenomenologia* como a reversão da pressuposição linguística até chegarmos ao pressuposto último. Aliás, o próprio Agamben nos faz atentar para uma importante precisão terminológica hegeliana. Ao tratar no epílogo de *O uso dos corpos* de uma *potência destituente*, a potência que desarticula os dispositivos, lerá essa destituição que é um *tornar inoperante* a partir do verbo grego usado na *Carta aos Romanos* por Paulo: *katargein*. Ora, segundo ele, não passou despercebida a Hegel a tradução que Lutero faz por *aufheben*, um superar que é um guardar.²⁴ A *Fenomenologia* é justamente, em todo o seu caminho, o tornar inoperante conservando: um *dis-positivo* (*Gestalt*) é conservado na sua desativação. Temos de nos haver com o fato que o sistema da *Fenomenologia*, como sistema que é, termina numa conciliação última, o *absolute Wissen*. Mas esse não é uma *Gestalt* no mesmo sentido das anteriores, um *dis-positivo*, mas aquele que dispõe, enquanto o que põe para si mesmo o seu con-figurar.

Todo esse processo, que, sim, culmina em uma conciliação, é permeado de negatividade. Agamben percebe-o e o apresenta em *A linguagem e a Morte, um seminário*

²¹ AGAMBEN, 2017a, p. 152.

²² AGAMBEN, 2017a, p. 153.

²³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p. 41.

²⁴ AGAMBEN, 2017b, p. 132.

sobre o lugar da negatividade²⁵. A negatividade em Hegel como o processo de reconhecimento da inefetividade da linguagem em capturar o indizível, ou, o que é pré-suposto como não dito toda vez em que a linguagem, como o mais universal, diz: “Nós denominamos um *universal* um tal *Simples* que é por meio da negação”²⁶. Esse *nós* hegeliano é justamente o filósofo quando assume a potência desveladora do pensamento.

Na própria medida que o indizível foi, até certo ponto, para o jovem Hegel, um problema vital, o modo pelo qual ele, no posterior desenvolvimento de seu pensamento, elucidou o seu mistério torna-se ainda mais significativo e deveria ser objeto de uma consideração problemática.²⁷

Tal problematização Agamben realiza em *A linguagem e a morte* e, de certa maneira, em *O uso dos corpos*. Levá-la à frente no sentido de determinar o alcance do desvelamento da linguagem pressuponente enquanto *dis-positivo onto-lógico* é de inegável importância para compreender como se gestou no Ocidente um dispositivo *biopolítico* que captura a vida em seu interior. A antropogênese pensada a partir de Hegel nos *Escritos Teológicos* e na dialética da *Certeza Sensível* na *Fenomenologia* nos permitiria desarticular a articulação entre linguagem e vida, que redundaria em prejuízo para o vivente, na medida em que a linguagem se constitui como conjunto de relações objetivas de poder que *con-formam* a vida a partir de sua cisão.

Forma de vida

Uma das questões centrais da obra de Agamben é a articulação entre *vida* e *vida nua*, entre *bíos* e *zoé*, isto é, o *dispositivo biopolítico*. Aparece de forma premente em *Homo Sacer, o poder soberano e a vida nua I* e constitui o cerne de toda a série *Homo Sacer*. Aparece também em diversos outros textos seus, como em *Meios sem fim, notas sobre a política*, que funciona como uma série de apontamentos sobre o sentido técnico de alguns termos usados por Agamben.

O sintagma *vida nua*, uma mera vida biológica, foi a grande criação da máquina biopolítica no Ocidente. Que se possa reconhecer a existência de uma dinâmica biológica na vida do homem é inegável. Mas a máquina biopolítica pressupõe que não apenas se possa reconhecer, mas se possa isolar algo como uma mera vida, para fora do fato político, para fora da linguagem. Como captar esse não captável que se encontra excluído do discurso? Ora, não se pode. É o discurso mesmo que produz a nudez dessa vida. É um fato de linguagem a criação de um espaço não linguístico que toma a palavra ao ser humano.

O que significa essa tomada de palavra? Esse silêncio produzido migra os corpos do campo das possibilidades para o dos *atos brutos*. Uma vida nua, uma vida bio-

²⁵ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte*: Um seminário sobre o lugar da negatividade. Belo horizonte: UFMG, 2006.

²⁶ HEGEL, 2008, p. 87.

²⁷ AGAMBEN, 2006, p. 23.

lógica capturada no interior da máquina biopolítica, é a vida condenada ao determinismo de sua condição factual. Ora, nesse determinismo não é mais possível política em sentido pleno, isto é, como práxis autêntica em que o ser falante do que fala é posto em questão no próprio discurso, o ser agente do que age posto em questão na ação mesma. O império do direito que captura a vida no seu interior é o fim da ação política. O que constitui o paradigma da soberania é o determinismo da natureza biológica produzido no interior do dispositivo jurídico. Esse é o determinismo do direito que se mantém sobre a conservação de seu poder de vida e de morte.²⁸

Mas o que significa essa consciência sempre presente de sermos constantemente ameaçados pela morte soberanamente exercida? Segundo Agamben, a vida nua, isto é, a vida separada de sua forma na máquina biopolítica, sempre foi o fundamento oculto da soberania. O estado-de-exceção tornado paradigma biopolítico da contemporaneidade é o explicitar-se do que se encontrava oculto na soberania. É o estado-de-exceção, não como possibilidade iminente, mas como a norma da soberania, em que a lei decide pela sua própria supressão, que nos põe de frente com o risco de morte que corremos

Temos de ficar alertas, entretanto, para o perigo que representa a mera menção de uma separação, de uma oposição, entre vida e morte. A vida biológica, segundo Agamben, “forma secularizada de vida nua²⁹”, não é, por si mesma, nenhum indicativo preciso para a nossa discussão. Ao contrário, a sacralidade da vida biológica oposta à morte biológica é também linguisticamente e politicamente produzida, e é sobre essa produção que se articula o paradigma biopolítico. Não se trata, então, de produzir uma forma de vida que se oponha à condenação à morte que diariamente sofremos. As coisas são mais complicadas que isso. Trata-se mais de compreender o funcionamento e desativar um dispositivo que separa a vida da sua forma, articulando-a numa oposição vida-morte que dá sustentação ao exercício do poder. Fazer da vida biológica um laboratório experimental e defender a sacralidade, a intocabilidade da vida, situam-se dentro do mesmo marco paradigmático.³⁰

O sintagma *forma-de-vida* se refere à superação dessa cisão. A uma vida que escapa a toda soberania, a uma política feita fora da política, uma vida que é inseparável de sua própria forma. Mas como se faz concretamente isso? Aí nós encontramos mais uma sofisticação da reflexão de Agamben. Uma resposta imediata nos apontaria certo tipo de militância, o exercício de uma tarefa, uma missão histórica. O filósofo italiano faz opção por uma resposta mais complexa, como complexo é o paradigma da soberania que produz a vida nua. Essa superação passa por um *experimentum do pensamento*. Pensamento não é aqui a mera atividade psíquica. Pensamento é um *evento do pensar* que redescobre a potência do viver em cada vida singular. Trata-se então não de uma forma universalmente determinada da vida, mas de uma “vida que

²⁸ AGAMBEN, 2017b, p. 15.

²⁹ AGAMBEN, 2015, p. 43.

³⁰ AGAMBEN, 2015, p. 18.

gera sua forma no próprio viver”³¹. Nesse *experimentum* é impossível separar a vida da sua forma.

O *experimentum* do pensamento é, sobretudo, um *experimentum* de comunicação. Em Agamben, pensamento e comunidade se identificam. A potência do pensamento só pode ser potência na comunidade, onde nem tudo é ato, porque a comunidade não é possível a partir da participação em um *comum em ato*, mas é possível pela participação na própria comunicabilidade. “Podemos nos comunicar com os outros só através daquilo que em nós, assim como nos outros, permaneceu em potência.”³²

É necessário articular dois momentos do próprio *experimentum* de Agamben em que a revelação da pressuposição linguística do *dis-positivo onto-lógico* aparece como *forma-de-vida*, *comunidade* sem pressupostos. A primeira parte, a mais “teorética”, é desenvolvida em *O uso dos corpos*. Nessa obra, sobretudo, é preciso ressaltar o vínculo determinante entre *antropogênese*, *arqueologia* e *forma-de-vida*.

Temos de compreender porque o projeto agambeniano redundou em uma *arqueologia*. Não é um método exterior, por assim dizer, à coisa mesma. Forma-de-vida e arqueologia se interpenetram. Uma forma-de-vida, uma vida inseparável de sua forma, é aquela que põe em questão sua própria *antropogênese*, seu processo de hominização. Um processo se coloca fora das preocupações de sentido da metafísica tradicional. Nessa, há a preocupação em torno de um mistério: como podem coincidir, no homem, vida e língua? Pressupõem-se uma língua “sobrenatural”. A metafísica repete o mito do deus que ensina o homem a falar, que dá a linguagem ao homem. Na arqueologia a pergunta é pelo homem que se dá na linguagem, isto é, a pergunta de como pôde ocorrer uma cisão entre vida e língua, de que forma uma máquina política, ou melhor, biopolítica, engendra essa cisão. É uma pergunta que enquanto mostra o *dis-positivo onto-lógico* tem a possibilidade de desativá-lo.

Sendo assim, trata-se, antes de tudo, de neutralizar o dispositivo bipolar *zoé/bíos*. Como acontece todas as vezes que nos encontramos frente a uma máquina dupla, aqui é preciso precaver-nos tanto da tentação de jogar um polo contra outro quanto daquela de contrair simplesmente um no outro em nova articulação. Trata-se, pois, de tornar inoperosos tanto o *bíos* quanto a *zoé*, para que a forma-de-vida possa aparecer como o *tertium* que se tornará pensável unicamente a partir dessa inoperosidade, a partir desse coincidir – ou seja, cair juntos – de *bíos* e *zoé*.³³

Paradigma: regras monásticas e *novitas franciscana*

O segundo momento está na análise de um paradigma, isto é, de um modelo histórico de *forma-de-vida* para Agamben. Trata-se da relação entre as *regras monásticas* e a *vida* que faz em *Altíssima Pobreza*, em especial da consideração que faz do *movimento franciscano*.

³¹ AGAMBEN, 2017a, p. 247.

³² AGAMBEN, 2017a, p. 19.

³³ AGAMBEN, 2017b, p. 252.

A grande diferença do movimento franciscano, como a principal ordem mendicante no início do século XII e que faz dele, historicamente, uma anomalia dentro do direito é sua autocompreensão como *novitas*. Essa novidade seria o próprio *descobrimento da vida*. A *vida* já aparecia na tradição monástica anterior, mas em outro sentido. *Regula vitae* é vida normatizada por um direito. Os cenóbios e os mosteiros não desconheciam uma forma de vida, entretanto essa era tecnicamente regulada. O exercício de uma *askeseis*, o empreendimento de uma tecnologia sobre a vida mesma que busca aproximá-la de um modelo extrinsecamente posto. Estamos, aqui, dentro do paradigma clássico do direito, onde norma e ação são como dois espaços completamente distintos, mas articulados entre si gerando um vazio sempre pressuposto, jamais tematizado.³⁴ Mas é nesse vazio mesmo que o *movimento* franciscano vai operar. Os *movimentos*, em geral, representam uma mudança radical em relação ao paradigma monástico anterior. Tanto as ordens mendicantes, que permanecem fiéis ao centro de poder romano, quanto os tantos outros movimentos pauperísticos que foram considerados heréticos, são *novitas* em sentido amplo.

Estava em jogo nos movimentos não a *regra*, mas *vida*, não o fato de poder professar este ou aquele artigo de fê, mas de poder viver de maneira determinada, praticando alegre e abertamente uma determinada forma de vida.³⁵

A regra, na tradição monástica, é, em sentido foucaultiano, uma prática de *veridicção*. É um esforço de articular a vida com um discurso sob o qual a própria vida cai, sob o qual é declinada. Produzir a verdade, dizer a verdade, como prática religiosa, é uma constante preocupação com uma ortodoxia a qual a regra faz aspirar. A regra é um suspiro pelo *orthés*, para produzir em si o verdadeiro. Nos movimentos do século XII não é mais a veridicção a questão, mas o *viver uma vida, vivere vitam sancti Evangelii*. Este retorno ao *Evangelho* como *forma vivendi* é comum a todas essas expressões.

O que diferencia o franciscanismo é uma consciência mais elaborada a respeito dessa *novitas*. Não só se apresenta como *novitas*, como a compreende a partir do sintagma *forma vitae*. É só no franciscanismo que *forma vitae* se torna um “termo técnico”³⁶. Mas o que é *forma* no sintagma franciscano? *Forma* é *paradigma, exemplo, modelo*: “*Forma vitae* designa, nesse sentido, um modo de vida que, ao aderir estritamente a uma forma ou modelo, de que não pode ser separado, se constitui por isso mesmo como exemplo”³⁷. É curioso o fato que Agamben não tenha ressaltado

³⁴ Na vida monástica já se pode ler uma indeterminação entre norma e vida, já que a vida se faz norma. O paradigma de ação não é uma norma jurídica, mas a vida do fundador, dos santos, do evangelho. Sua tese vê no franciscanismo a radicalidade da *novitas* que extrapolou os limites do direito vigente. Mas, parece-nos, não é apenas a autoproclamação da *novitas* que o distingue do monasticismo anterior. As regras monásticas não teriam sido açambarcadas pelo direito? Uma leitura da *Regula Benedicti* e da *Regula Fratrum Minorum* lado a lado nos pode revelar a diferença.

³⁵ AGAMBEN, 2014, p. 99.

³⁶ AGAMBEN, 2014, p. 100.

³⁷ AGAMBEN, 2014, p. 101.

aqui a importância do termo *aderir*, *adherire*, termo que aparece diversas vezes nas *Fontes Franciscanas* e que constitui uma chave de acesso indispensável para a auto-compreensão do movimento franciscano.³⁸

É necessário atentarmos ao alcance do movimento franciscano como paradigma daquela comunidade, daquele *experimentum* que desativa o *dis-positivo onto-lógico* enquanto faz coincidir vida e vida nua fora do direito. No movimento franciscano, a norma cede lugar à *performatividade* e a interpretação, fundada na cisão ontológica da filosofia ocidental, é substituída pela *exposição*, ou, o pôr-a-partir-de-si-mesmo. Se Agamben está correto ao afirmar que “a exposição é o lugar da política”³⁹, queremos ver o alcance disso ao analisar uma *regula vitae* que só pode ser *exposta* e nunca comentada.⁴⁰

Considerações finais

Podemos perceber que pensar o *dis-positivo onto-lógico* e pensar a *forma-de-vida* é um único *experimentum* em Agamben. É mister notar que tanto ele como Hegel perceberam o entrelaçamento do direito e da política em uma comum origem religiosa.⁴¹ Tanto um como outro encontram na análise de paradigmas religiosos a desarticulação da pressuposição linguística. Em Agamben é o paradigma *Homo Sacer* e a *forma-de-vida*. Em Hegel, a religião cristã pensada em sua positividade histórica. Dois paradigmas *antropogenéticos*.

Não podemos, todavia, supor que Agamben uso o termo *dis-positivo* em sentido hegeliano. Tampouco podemos deixar de notar a proximidade entre as duas concepções. Em um e outro está patente que não se pode proceder uma análise das instituições fora do paradigma onto-linguístico que domina o Ocidente. Ser é ser dito na linguagem. A pretensão naturalista e determinista que se erigiu em padrão de cientificidade na realidade corresponde a um paradigma de dominação. A afirmação da pura vida, da vida nua, como ente fora da linguagem, é um factóide usado na dominação dos corpos.

Nossa tese pode parecer árida, mas é profícua. Reconhecer em ambos o paradigma da antropogênese é encontrar os meios de realizar um experimento de linguagem que é, por isso mesmo, experimento político que desarticula a aparente obviedade do pensamento ocidental: o que é esse homem sobre o qual falamos? Que vida é essa que conforma a nossa linguagem, mas que a consideramos fora da linguagem? É necessário sair do homem como sujeito já constituído biopoliticamente e no qual

³⁸ Quanto a esse tema em específico: DESBONNETS, Théophile. *Da intuição à instituição*. Petrópolis: Vozes; Cefepal, 1987; e de FLOOD, David. *Frei Francisco e o movimento franciscano*. Petrópolis: Vozes; Cefepal, 1986.

³⁹ AGAMBEN, 2015, p. 88.

⁴⁰ É proverbial a resistência de Francisco a qualquer possível interpretação da Regra. Esta, como o evangelho, deveria ser vivida, não comentada. *Sine glossa* é um mote do movimento franciscano, a tal ponto que até hoje a tradição franciscana se recusa a fazer interpretações da Regra, preferindo as *exposições*. O alcance disso para pensar a política contemporânea não passou despercebido a Agamben, mas foi pouco aprofundado. Por exemplo, falta uma análise consistente do *Testamento de Francisco* em que a proibição de glosar a Regra aparece com uma força quase jurídica, o que não deixa de constituir um interessante paradoxo.

⁴¹ HEGEL, 1977.

há uma vida nua que é excluída da política, para o *vivente*, no qual vida animal, nua, e vida política coincidem e onde essa vida que coincide é sua própria forma. Essa é a tarefa de pensar da modernidade à política contemporânea um dispositivo que se radicaliza e a possibilidade de torná-lo inoperante.

Agamben repete um procedimento que já se encontra em Hegel, tanto nos textos da juventude quanto em sua obra madura, que é considerar a íntima solidariedade de origem entre os conceitos teológicos e os do direito. A arqueologia da antropogênese, o caminho feito ao contrário, do homem contemporâneo à origem de sua conformação histórica, não pode ser feita sem reconhecer essa íntima solidariedade.

Reconhecemos, não obstante, que houve um processo no Ocidente, acentuadamente a partir do século XVIII, que resultou em verdadeira “guinada antropológica”⁴², que operou um deslocamento nas problemáticas da filosofia. Mas não nos basta ficar apenas nisso. Não se trata de um olhar para a antropologia, na medida em que usamos os conceitos da teologia e da filosofia para perguntar “o que é o homem?”: suas preocupações, suas necessidades e mesmo sua relação com o infinito. A pergunta não é antropológica, mas antropogenética. Quase kantianamente, perguntamos com Agamben quais são as condições teóricas de possibilidades para que emerja o conceito “homem”. Perguntamos ainda, e junto com Agamben, quais são as práticas, políticas, jurídicas e religiosas, que permitem que apareça esse homem contemporâneo, esse sujeito biopolítico no qual a vida mesma se encontra cindida.

Segundo Pannenberg, o sistema de Hegel foi o último que tentou “fundamentar a consciência pública da cultura em Deus em vez de no ser humano”⁴³. Isso não significa que Hegel não tenha conhecido uma problemática antropológica, aliás, tal problemática é uma reivindicação da esquerda hegeliana. Mas no sistema do idealismo absoluto encontramos uma síntese de conceitos fundamentais da história da teologia. Agamben parece reconhecer nos *Escritos da Juventude até a Fenomenologia* os conceitos que elaboram um caminho pelo qual o homem aparece como um problema.

Os termos propostos por Agamben desde Hegel, mas também desde Foucault, Heidegger, Aristóteles, passando por boa parte do pensamento ocidental, não podem ser tomados apenas como categorias intelectuais. São, acima de tudo, *experimentum*, um *expôr-se*, em que também o filósofo se põe na esfera pública quando assume a tarefa do pensamento, tarefa compartilhada, comunidade.

Reconhecer essa interdependência originária dos conceitos que conforma o nosso modo de vida ocidental, que sustentam o paradigma biopolítico que tornam a vida manipulável, matável, violentável, é o primeiro passo para a sua articulação. E dentre todas as matrizes possíveis de pensamento que nos são oferecidas hoje, é apenas um processo arqueológico que se dá contemporaneamente na atividade filosófica e teológica que chegamos à compreensão da potência destituente. O teólogo e o filósofo-

⁴² PANNENBERG, W. *Filosofia e Teologia: Tensões e convergências de uma busca comum*. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 269.

⁴³ PANNENBERG, 2008, p. 270.

fo como destituidores: tornam inoperante a lei do pensamento que subjuga por meio do pensamento da lei que liberta para uma nova práxis.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte*: Um seminário sobre o lugar da negatividade. Belo horizonte: UFMG, 2006.
- _____. *Altíssima pobreza*: Regras monásticas e forma de vida [Homo Sacer, IV, 1]. São Paulo: Boitempo, 2014.
- _____. *A potência do pensamento*: Ensaios e conferências. Belo Horizonte: Autêntica, 2017a.
- _____. *Homo Sacer*: O poder soberano e a vida nua, I. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- _____. *Meios sem fim*: Notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- _____. O que é um dispositivo? *Outra travessia*, Florianópolis: UFSC, n. 5, 2005. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/12576/11743>>. Acesso em: 01 mar. 2018.
- _____. *O reino e a glória*: Uma genealogia teológica da economia e do governo [Homo Sacer, II, 2]. São Paulo: Boitempo, 2011a.
- _____. *O uso dos corpos*: Homo sacer IV, 2. São Paulo: Boitempo, 2017b.
- CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben*: Uma arqueologia da potência. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- DESBONNETS, Théophile. *Da intuição à instituição*. Petrópolis: Vozes; Cefepal, 1987.
- FLOOD, David. *Frei Francisco e o movimento franciscano*. Petrópolis: Vozes; Cefepal, 1986.
- FONTES FRANCISCANAS. Celso Márcio Teixeira et al. (Orgs.). Petrópolis: Vozes, 2004.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.
- _____. *Hegels theologische Jungendschriften*. Tübingen: Verlag, 1907.
- _____. *Scritti teologici giovanili*. Napoli: Guida Editori, 1977.
- HYPOLITE, Jean. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Rio de Janeiro: Elfos; Lisboa: Edições 70, 1995.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Filosofia e teologia*: Tensões e convergências de uma busca comum. São Paulo: Paulinas, 2008.