



SEÇÃO: ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

O Nietzsche de Agamben e sua crítica à política como fisiologia

Nietzsche's Agamben and his critics of politics as physiology

Nietzsche de Agamben y su crítica de la política como fisiología

Márcia Rosane Junges¹

orcid.org/0000-0001-9224-2071

mjunges@unisinis.br

Castor Mari Martín

Bartolomé Ruiz¹

orcid.org/0000-0002-6826-1560

castor@unisinis.br

Recebido: 08 set 2023

Aprovado: 12 jan 2024

Publicado: 9 maio 2024.

Resumo: Neste artigo, analisamos algumas das peculiaridades da leitura que Agamben faz de Nietzsche, isto é, o uso que faz das ideias do pensador alemão para constituir a sua própria filosofia política. Assim, refletimos acerca do tensionamento e da polifonia entre a *vontade de potência* em sua configuração fisiopsicológica, e a *grande política* a partir da *transvaloração dos valores*. Indicamos essa tensão e polifonia tendo em vista o outro tipo de potência ao qual Agamben se inscreve, a aristotélica, para pensarmos sobre as aberturas políticas que se descortinam a partir da crítica nietzschiana à política e à democracia liberal. Convém atentar ao argumento de Piazzesi de que a *vontade de potência* sintetiza os âmbitos mecanicista e valorativo que, em relação agonística, explicam a *vontade de potência*. O projeto *Homo sacer* começa e termina com uma crítica à biopolítica que Agamben compreende como sendo aquela nietzschiana. Esse é um tensionamento entre a concretização da *transvaloração dos valores* como possibilidade de superar o niilismo e criar o lastro para a *grande política*, pois insere no campo da fisiologia uma questão política, do paradigma da autonomia. Nietzsche e Agamben, com suas concepções divergentes de potência, apontam as possibilidades da política e os limites da democracia liberal.

Palavras-chave: Nietzsche. Agamben. política. fisiologia. potência.

Abstract: In this article, we analyze some peculiarities of Agamben's reading of Nietzsche: his use of the German thinker's ideas to constitute his political philosophy. Thus, we reflect on the tension and polyphony between the will to power in its physiopsychological configuration and great politics based on the transvaluation of values. We indicate this tension and polyphony given the other type of potency to which Agamben subscribes, the Aristotelian one, to think about the political openings revealed by the Nietzschean critique of politics and liberal democracy. It is worth paying attention to Piazzesi's argument that the will to power synthesizes the mechanistic and evaluative scopes, which explain the will to power in an agonistic relationship. The Homo Sacer project begins and ends with a critique of biopolitics that Agamben understands as Nietzschean. This is a tension between the realization of the transvaluation of values as a possibility of overcoming nihilism and creating the ballast for great politics, as it inserts a political issue in physiology, the paradigm of autonomy. With their divergent conceptions of potency, Nietzsche and Agamben point to the possibilities of politics and the limits of liberal democracy.

Keywords: Nietzsche; Agamben; politics; physiology; potency.

Resumen: En este artículo analizamos algunas de las peculiaridades de la lectura que Agamben hace de Nietzsche, es decir, el uso que hace de las ideas del pensador alemán para constituir su propia filosofía política. Así, reflexionamos sobre la tensión y polifonia entre la voluntad de poder en su configuración fisiopsicológica y la gran política basada en la transvaloración de valores. Señalamos esta tensión y polifonia en vista del otro tipo de poder al que suscribe Agamben, el aristotélico, para pensar las aberturas políticas que se revelan a partir de la crítica nietzscheana de la política y la democracia liberal. Vale la pena prestar atención al argumento de Piazzesi de que la voluntad de poder sintetiza los al-



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

¹ Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

cances mecanicista y evaluativo, que en una relación agonística explican la voluntad de poder. El proyecto Homo sacer comienza y termina con una crítica a la biopolítica que Agamben entiende como nietzscheana. Se trata de una tensión entre la realización de la transvaloración de los valores como posibilidad de superar el nihilismo y la creación del lastre para la gran política, en la medida que inserta una cuestión política en el campo de la fisiología, el paradigma de la autonomía. Nietzsche y Agamben, con sus concepciones divergentes del poder, señalan las posibilidades de la política y los límites de la democracia liberal.

Palabras clave: Nietzsche; Agamben; política; fisiología; potencia.

1 Introdução

Nietzsche (1999) não desenvolveu uma teoria política ao modo clássico, e nem mesmo a política era objeto de interesse central em sua obra. Desse modo, não se pode falar em uma filosofia política de Nietzsche. Contudo, seus escritos apontam para implicações políticas a partir de seus posicionamentos filosóficos que precisam ser consideradas e problematizadas no contexto civilizacional do século XIX. No século XXI, Agamben se ocupa em realizar um diagnóstico político a partir de uma genealogia das categorias em operação na democracia liberal, e critica o autor alemão quando este afirma que a *grande política* é aquela que irá tornar a fisiologia senhora de todas as outras questões².

No entendimento de Nietzsche, a política era secundária à cultura, resultado de um reatamento entre natureza e vida. Para que houvesse um melhoramento da política, era preciso, primeiro, revitalizar a cultura e privilegiar a arte como expressão máxima das capacidades humanas, como a mais elevada forma de trazer ao mundo a visão dionisiaca e afirmativa da vida. Para Agamben (2014a), contudo, é perturbadora a aproximação que Nietzsche promoveu ao compreender a potência como fisiologia, sobretudo nas obras da maturidade. Aquela vida natural no centro de interesses da *oikos* grega foi deliberadamente deixada de lado pela *polis*. Assim, ela volta a ser objeto de inquietação na civilização moderna, quando o paradigma do campo passa

a operar, produzindo a vida nua pelas formas de exceção e tornando-se explicativo para como a política se concretiza.

Justamente uma das preocupações que Agamben, enfrenta desde *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua* (2005a) é essa deriva da vida natural, a *zoè*, para o centro de interesses da política soberana que a transforma em vida nua, ou vida abandonada à violência: a biopolítica que se descortina no campo como paradigma da política e da exceção modernas. No *Homo sacer*, seu intento é compreender o deslocamento da política, pois em seu lugar originário foi inserida a vida natural em uma *ex-ceptio*, isto é, uma exceção na qual essa vida é incluída como vida nua. Para o filósofo, a vida é impolítica e politizada mediante a exceção jurídico-política que o Ocidente opera atendendo à política do ordenamento jurídico-administrativo. Ele localiza a *stasis*, isto é, a guerra civil, no umbral da despolitização como "solidariedade familiar" (AGAMBEN, 2015d), expressa pela atimia grega, dispositivo jurídico político similar ao *homo sacer* romano. Em *Uma biopolítica menor*, Agamben (2017) responde à questão da existência de um paradigma biopolítico desse tipo, dizendo que o Estado é uma máquina de dessubjetivar e que os novos conflitos se dão no terreno da *zoè*, da vida biológica. Sua potência-do-não é resposta a esse estado de coisas e se constrói a partir da herança aristotélica na qual a potência não se dissolve no ato, mas repousa intacta quando esse se concretiza, ou não. É a partir dessa compreensão que consolidará sua concepção de potência-do-não como uma forma de resistência imbricada com a inoperosidade e a possibilidade de não passar ao ato, contra o imperativo do dever-ser enraizado desde Kant.

Apresentamos como as filosofias de Nietzsche e Agamben estão vinculadas e tensionadas, principalmente pelo sentido da potência. Em um primeiro ponto, analisamos o conceito de vontade de potência e a grande política em

² O presente artigo reflete aspectos abordados na tese *A potência em Nietzsche e Agamben: aberturas da política e críticas à democracia liberal*, defendida em 2018 junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unisinos, orientada pelo Prof. Dr. Castor Mari Martin Bartolomé Ruiz, em cotutela com a Università degli Studi di Padova – UNIPD, Itália, coorientada pelo Prof. Dr. Sandro Chignola.

Nietzsche, apontando inquietações internas ao pensamento desse autor entre a vontade de potência como potência para transvalorar e a vontade de potência identificada com a potência fisiológica. Já no segundo momento, buscamos as raízes em Aristóteles para a construção e o desenvolvimento da categoria de potência em Agamben. Como última etapa, apresentamos uma pesquisa sobre as tensas conexões do pensamento nietzschiano na filosofia de Agamben, destacando como esse autor também encontra na potência um dos conceitos fundamentais de sua filosofia. Em nosso estudo, mostramos como o conceito de potência desenvolvido por ele tensiona, em parte, a vontade de potência e até se contrapõe ao conceito de potência fisiológica, ao ponto de definir a potência humana como uma potência-do-não.

Assim, os objetivos deste artigo são: i) indicar as peculiaridades da leitura que Agamben faz de Nietzsche e como esse autor influencia na construção da filosofia política do italiano; ii) mapear a herança aristotélica na concepção agambeniana de potência; e iii) apontar em que sentido o "Nietzsche de Agamben" indica a crítica do filósofo italiano à política como fisiologia, configuração que ele entende como biopolítica e que, dentro do paradigma da soberania, articula-se como operativa nas democracias liberais modernas.

1.1 Vontade de potência e grande política

Crítico do modelo democrático liberal de seu tempo, Nietzsche (1999) apontava a transposição da degeneração cristã ressentida para a política por meio da igualdade de direitos e nivelamento na sociedade. Contudo, sua preocupação nunca foi colocar a política em primeiro plano, posto que ele se considerava, inclusive, "apolítico" (BROBJER, 2008, p. 206) ou antipolítico. Desde os primeiros escritos, Nietzsche aponta como incompatível a relação entre cultura e Estado, uma vez que a primeira é a expressão da banalidade

do formigueiro, a reunião dos tipos ressentidos que se unem em torno de uma representação de seu devir-escravo, em desforra contra os tipos de espírito aristocrático.

Brobjer (2008) salienta que, na filosofia de Nietzsche, não há uma preocupação objetiva com a política em sua concepção comum. Pode-se falar em uma indiferença em relação à política como tal, embora seja plausível que suas preocupações de cunho estético, como aquelas já apresentadas em *O nascimento da tragédia*, resultem em implicações políticas potentes. Para compreender esse posicionamento, vale considerarmos o interesse de Nietzsche nos gregos como inspiradores da revitalização da cultura. Na terceira fase de sua obra, o filósofo cria o termo *grande política*³ para se referir àquele tipo de política que se contrapõe ao ressentimento e ao niilismo passivo, que caracterizavam a pequena política do *Novecento* como lógica unívoca e expressiva da mentalidade judaico-cristã. Nesse contexto, a concepção de *vontade de potência* e suas conexões com a *grande política* também necessitam ser consideradas, seguindo a percepção de Colli de que há muitos aspectos de ligação entre ambas (CAMPIONI, 1992).

Se Nietzsche não tem uma teoria tradicional de poder, é preciso compreendermos a inscrição da potência em sua esfera vital e biológica e, portanto, expansionista do ponto de vista de desejar que a vida tenha um valor mais elevado. Wotling explica que a *vontade de potência* em Nietzsche diz muito mais respeito ao autodomínio e força superabundante (WOTLING, 2011). A conexão entre forças, conforme explicam Deleuze e Bataille (2016), é definida como vontade em Nietzsche, o que deve ser considerado para evitar compreensões inadequadas sobre a *vontade de potência*, argumentando que "Este princípio não significa que a vontade *quer* a potência ou *deseja* dominar" (p. 24). Se fosse o caso de pensar a *vontade de potência* em termos de dominação, isso incorreria em depender de valores estabelecidos, aqueles

³ Conforme salienta Brobjer (2008), há dois sentidos fundamentais a serem levados em consideração na *grande política*. O primeiro deles é pensando-a como um expediente espiritual, cultural e de valores, relacionados com a *transvaloração* e seu rechaço ao Cristianismo e sua herança. O segundo, refere-se à fisiologia. Ambos os vieses se distanciam de um senso comum político, mas muito próximos de seu projeto de transvaloração dos valores.

em que a *transvaloração* quer revogar e substituir. A compreensão correta da *vontade de potência* é aquela de um "princípio plástico de todas as nossas valorações, como o princípio nascido para a criação de novos valores não reconhecidos"⁴. Os filósofos esclarecem que, para Nietzsche, a *vontade de potência* não se resume a desejar e ter, nem mesmo dominar, mas em criar e dar: a potência não é aquilo que quer a vontade, mas sim aquilo que quer na vontade. Segundo Marton, "mais próximo da *arché* dos pré-socráticos do que da *entelechiá* de Aristóteles, o conceito nietzschiano de vontade de potência constitui um dos principais pontos de ruptura em relação à tradição filosófica" (MARTON, 2016, p. 425).

Há que se pensar, igualmente, na força reativa e na vontade de negação que compõem o niilismo e o triunfo dos escravos na moral. Ainda que a potência queira uma vontade de vida afirmativa, que coloque a vida no mais alto patamar, é preciso ter em mente a advertência nietzschiana para essa outra vontade, movida pelo ressentimento e decadência. Assim, o triunfo não se dá pela potência em si, mas em oposição à força de seu contágio, de seu ressentimento que se une em uma só direção. Morto o Deus niilista, o último homem toma seu lugar, aquele para quem tudo é um grande em vão, cuja vontade é uma vontade de nada. Esse último homem precisa ser substituído pela sua contrafigura, o além-do-homem, capaz de conceber a *transvaloração*. Afirmar a vida e a Terra são as grandes tarefas desses novos valores criados pelos filósofos do futuro. "Em sua doutrina da *vontade de potência*, Nietzsche identifica o próprio impulso com essa busca por intensificação, o que elimina o sentido tradicional de vontade, isto é, o sentido teleológico de se "querer" algo, pois o impulso não pode "escolher" se intensificar ou não" (FREZZATTI JR., 2003, s. p).

Dominante no "último Nietzsche" (CAMPIONI, 1992, p. 133), o conceito de *vontade de potência* é um projeto não concretizado objetivamente na forma de uma obra publicada. Contudo, é preciso levar em consideração a ideia que norteava o

centro da obra, inicialmente pensada como *Vontade de potência*, anunciada em 1886. No plano da escrita, havia uma importância igual entre o *eterno retorno*, a *vontade de potência* e a *grande política* (PIAZZESI, 2017). Porém, conforme o filósofo, no começo de setembro de 1888, em Turim, a ideia da obra com esse título é abandonada e, no final do referido mês, Nietzsche menciona ter concretizado o primeiro livro da *Transvaloração de todos os valores*, ou seja, *O Anticristo*. Era como se o projeto antigo, da *vontade de potência*, tivesse sido substituído pelo novo, o da *transvaloração*.

De toda forma, a doutrina da *vontade de potência* ganha um peso importante nos escritos em *Aurora* do final de 1880 e nos fragmentos dessa época, bem como na segunda parte de *Assim falou Zaratustra* e nas três dissertações de *Para uma genealogia da moral*. Nesses escritos, vida é vontade e, mais especificamente, *vontade de potência* na sua conexão entre força e fraqueza, "mas sobretudo vontade de superação de si" (CAMPIONI, 1992, p. 134). Na mesma obra (p. 137), o autor aponta que no corpo humano e suas funções orgânicas imperam "um sistema de obediência e de comando" e as vontades mais fortes conduzem aquelas mais fracas, não havendo outro tipo de causalidade do que aquela da vontade. Esse agonismo fisiológico, como salienta Piazzesi (2017), conduz a uma eterna luta entre forças, uma tensão constante cuja meta é a afirmação e o crescimento, uma relacionalidade universal. Para esse autor, o mundo, para Nietzsche, é *vontade de potência* em contínua afirmação. Tudo é *vontade de potência* no sentido de um agonismo universal e, dessa forma, todas as vontades competem entre si para se afirmarem e potencializarem cada vez mais. E falar em *vontade de potência* também é falar em hierarquia, pois interpretação e valoração estão conexas com esse âmbito fisiológico. Em terceiro, é preciso atentar para a pluralidade da *vontade de potência*, e não para uma compreensão que a pense como princípio, ser ou manifestação, uma vez que a ela, como um ente metafísico,

⁴ Fleisner tem a mesma opinião de Lemm, afirmando que o Nietzsche de Agamben é "difuso, oscila, perde-se e reaparece em lugares inusitados" (FLEISNER, 2015, p. 83) com a interferência de Heidegger, Foucault e Campana.

não existe. Ao invés disso, o mundo é *vontade de potência* quando é "o resultado da *somma* dinâmica do êxito de inumeráveis, sempre novos e móveis confrontos entre a *vontade de potência* singular, que se agregam através das ligações entre tensão agonística de um com o outro" (p. 215). O corpo é uma "organização pulsional hierarquizada, que obedece à lógica da *vontade de potência*, e não é menos psicológica do que fisiológica" (SALANSKIS, 2016, p. 159, conforme MARTON, 2016), chegando mesmo a fundir-se. A *vontade de potência* se expressa na pluralidade de forças conflitivas, que estão em relação e embate constantes para afirmar e expandir sua existência (MÜLLER-LAUTER, 1998).

No Prólogo de *Para uma genealogia da moral*, Nietzsche questiona as condições sob as quais foram criados os juízos de valor "bom" e "mau", e se eles expressam pujança, coragem e plenitude, ou se são indícios de "miséria, empobrecimento, degeneração da vida". A moral da compaixão, sintoma de adoecimento e vileza, pode conduzir a um "novo budismo", (NIETZSCHE, 2009, p. 9 e 11) de onde surge a exigência de se criticar os valores morais e transvalorá-los, subvertendo a mentalidade judaico-cristã. Na obra, Nietzsche questiona "Não estariam a moderna democracia, o anarquismo e a própria 'raça de conquistadores e senhores, a dos arianos', sucumbindo fisiologicamente?" (p. 20). Ainda na primeira dissertação, o filósofo detecta a característica insalubre do sacerdote ascético e seu modo de vida, em contraposição àquele tipo do cavaleiro-aristocrata, cujos juízos de valor primam pela saúde transbordante. Os sacerdotes são os "mais terríveis inimigos", pois são impotentes e, dessa situação, origina-se um ódio avassalador, de cunho espiritual e venenoso, que se dissemina nas mais invisíveis frestas da existência. Nietzsche acrescenta que o povo sacerdotal *par excellence*, o judeu, foi o autor da inversão dos valores aristocráticos, e a partir deles é que se dá "a *revolta dos escravos na moral*" (p. 23), salientando que tal revolução se saiu vitoriosa e segue seu curso quando tudo se "judaíza, cristianiza, plebeíza", quando o ressentimento cria valores (p. 25).

Quando se apresenta no homem nobre, Nietzsche (2009, p. 28) afirma que o ressentimento não tem o matiz venenoso que possui no homem vil, posto que se derrama e exaure, e não prossegue em infinitas vinganças imaginárias, que podem degenerar em doenças. No aforismo 13 da primeira dissertação (p. 32-33), o autor argumenta que não é surpreendente que as ovelhas se ressentam das aves de rapina, assim como não se pode esperar que a força não se expresse como tal, "que *não* seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos". Isso seria tão contraditório quanto querer que a fraqueza se exprimisse como força. O surgimento do sujeito capaz de fazer promessas, mas também de esquecer, é o horizonte no qual se delineia a segunda dissertação, acerca da culpa e da má consciência e seus correlatos. Esquecer, afirma, é não somente uma força inercial, mas "uma força inibidora ativa" (p. 43) que bloqueia a consciência para que as coisas sejam assimiladas e "digeridas" fisicamente. O esquecimento é sintoma de uma saúde forte, e, ao mesmo tempo, de desenvolvimento de uma forma de sobrevivência humana, em que nasce a faculdade oposta, a da memória, a capacidade de prometer. Talvez nada se equipare ao surgimento da *mnemotécnica* na humanidade enquanto algo terrível na constituição do homem, espécie de psicologia duradoura concretizada mediante sofrimento, martírio e sacrifício, mecanismo que fez da dívida uma culpa. No aforismo 12 da segunda dissertação, Nietzsche (2009, p. 62) reitera que a essência da vida é a vontade de potência, na qual há uma "primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções, forças cuja ação precede necessariamente a 'adaptação'".

Cabe destacar que tais ideias estavam em estreita conexão com o pensamento fisiologista do século XIX, em específico no que diz respeito à aplicação de conceitos como o de degeneração. Assim como Bourget, o filósofo alemão se refere à decadência enquanto um "fenômeno fisiológico de perda de potência" (PIAZZESI, 2017, p. 224),

no qual acontece uma desagregação oriunda de um enfraquecimento mais geral em termos fisiológicos, que pode acometer indivíduos, povos inteiros ou uma civilização em termos mais amplos. Nesse sentido, o niilismo não seria a causa, mas a lógica da decadência e ajudaria a compreender em que medida a *transvaloração* funciona como uma espécie de contramovimento a esse fenômeno. Contudo, a decadência possui uma ambiguidade porque pode cumprir a *transvaloração* e originar um contexto cultural repleto de possibilidades, inclusive no âmbito político.

A partir desses elementos, pensamos que há pistas intrigantes para refletirmos acerca do tensionamento e da polifonia entre a *vontade de potência* em sua configuração fisiopsicológica, e a *grande política*, que surgiria a partir da *transvaloração dos valores* em uma contraposição à democracia arrebanhada e niveladora. Indicamos essa possível tensão e polifonia, tendo em vista o outro tipo de potência ao qual Agamben (2015a) se inscreve, para examinarmos as possibilidades políticas que se descortinam a partir da crítica nietzschiana à política e à democracia liberal. Nesse contexto, é preciso atentar ao argumento de Piazzesi (2017) de que a *vontade de potência* sintetiza dois âmbitos diversos, o mecanicista e o valorativo, isto é, aquele que diz respeito ao campo fisiológico, e aquele outro que se reporta ao aspecto da possibilidade, da contestação de estruturas niilistas. Em separado, essas instâncias não se sustentam, ao passo que, em relação agonística, são complementares e explicam o cerne da *vontade de potência*.

1.2 A potência em Nietzsche como fisiologia e a crítica de Agamben

A filosofia de Nietzsche encontra-se presente na obra de Agamben como um interlocutor importante. Nesse contexto, encaixa-se a contraposição do filósofo à centralidade da biopolítica como preponderante em nosso tempo. Analisar as referências a Nietzsche na filosofia de Agamben é uma tarefa desafiadora porque não há uma linearidade em sua compreensão sobre diversos conceitos nietzschianos. Lemm (2017,

p. 151) afirma que as referências ao filósofo alemão perpassam toda obra de Agamben, porém é preciso perceber que são "leituras oscilantes, multifacéticas e inerentemente plurais que ele faz de Nietzsche" e que o eterno retorno ocupa o patamar central de suas preocupações, mudando de compreensão à medida que sua obra é escrita. O autor italiano assume outro posicionamento a respeito do eterno retorno a fim de propor uma filosofia da potência que se harmonize com o passado. Portanto, não se pode falar em uma interpretação unívoca das menções de Agamben a Nietzsche, mas de nuances, de *usos* estabelecidos no decorrer de sua reflexão, culminando com sua concepção de potência e política em *O uso dos corpos*, última obra do projeto *Homo Sacer*.

Em *O homem sem conteúdo*, há não apenas concordância de Agamben em relação à vontade de potência, mas um reconhecimento da importância dessa ideia nietzschiana, notadamente em relação à *arte*. Scheibenberger (2017) argumenta que a potência-do-não surge em uma fase tardia na obra agambeniana, chamando a atenção para um duplo sentido da potência em seus escritos: a compreensão correta só ocorre se for sopesado o distanciamento que Agamben tomou daquelas concepções iniciais de Nietzsche. Em *Poder soberano e vida nua*, 25 anos após o lançamento de *O homem sem conteúdo*, ele parece estar decidido a se afastar das concepções nietzschianas ao alertar para a importância do surgimento de outra ontologia da potência, que supere a preponderância do ato sobre a potência, dentro da tradição aristotélica à qual se filia. Aqui, percebe-se seu distanciamento em relação à potência naturalizada, em que o ato se esvanece e esgota na potência. Uma hipótese explicativa é que, à época de *O homem sem conteúdo*, Agamben não havia desenvolvido sua teoria da potência como *potência-do-não*, e isso o aproximava de Nietzsche nesse contexto. Com o desenvolvimento de sua reflexão teórica, zonas de indistinção se apresentam quanto ao pensamento nietzschiano, oscilando entre aproximações e distanciamentos, a exemplo de sua compreensão sobre o eterno retorno. Nossa hipótese é que Nietzsche ocupa

um lugar importante na filosofia de Agamben, o que, paradoxalmente, pode ser expresso pela ruptura que a *potência-do-não* promove, abrindo espaço para a *política-que-vem*. Assim, seria a tentativa contida no “último Nietzsche” com o *eterno retorno*, uma impossibilidade de distinguir potência e ato.

No capítulo 4, I de *Opus Dei* (2012), Agamben aponta uma lacuna que percebe na *Genealogia da moral*, pois, ao longo das três dissertações da obra, não aparece uma genealogia do conceito de dever, “fundamental ao menos a partir de Kant” e que precisaria ser examinada em uma quarta dissertação. Todavia, o tema é tangenciado na segunda dissertação, na qual é reconstruída a etimologia da palavra *Schuld*, cujo duplo significado aponta para as palavras culpa e débito. A temática, porém, é analisada na perspectiva da consciência cativa, da culpa e do remorso, registra Agamben. Acreditamos que a crítica de fundo que esse autor tece é aquela de Nietzsche de não ter apresentado a genealogia do dever como formativa da matriz ocidental do dever-ser, que move não só a filosofia kantiana como sua espinha dorsal, mas a ética moderna. Nietzsche se concentra na noção do dever, na perspectiva da culpa e do débito e dos mecanismos fisiopsicológicos do ressentimento, memória e esquecimento, e assim não adentra no campo assinalado por Agamben, que é a análise do dever concebido como ação humana em forma de *officium*, a coincidência moderna entre dever e ofício, interpelada pelo funcionário e pelo burocrata, que incorporam funções que se confundem com seu ser.

Na obra que encerra o projeto *Homo sacer* (2014a), intitulada *O uso dos corpos*, Nietzsche é referenciado cinco vezes. Para fins deste artigo, pontuamos a primeira e a última dessas menções. Na primeira delas, quando faz alusão à temática da existência em Aristóteles, Agamben recupera uma formulação nietzschiana conhecida de que a representação do ser e da vida se dão a partir das figuras da autossuperação e devir e acrescenta, na seara de sua compreensão da indiscernibilidade da *forma-de-vida*, que a tarefa do pensa-

mento e da política de nosso tempo são “trazer à luz – fora de cada vitalismo – a relação íntima entre ser e viver” (AGAMBEN, 2014a, p. 15). A última citação, por sua vez, recupera a problemática de *Poder soberano e vida nua* e pergunta pelo significado de um modo de vida cujo objetivo seja somente ela própria, o que a política ocidental tradicionalmente interpretou como vida nua, isto é, uma forma inseparável entre *bios* e *zoè*. Nesse ponto, Agamben sublinha o limiar, ou talvez mais radicalmente o abismo, que constitui o conceito de *grande política* como fisiologia e, em última instância, indica para a vida nua como centro da política. A crítica agambeniana, no epílogo do projeto *Homo sacer*, situa, portanto, a redução da grande política ao seu aspecto fisiológico, imbricando *bios* e *zoè* em um umbral, imiscuidas, difusas, sobrepostas. Assim, o *Homo sacer* como percurso do pensamento político desse filósofo inicia e termina significativamente com uma crítica à biopolítica contida em Nietzsche. Pensamos que se trata de uma forma de tensionamento entre a possibilidade de realização da *transvaloração dos valores* como tentativa de superação do niilismo e o surgimento da *grande política*, uma vez que o escopo político é inserido no paradigma fisiológico, fora do âmbito da autonomia e do dissenso.

No epílogo de *Uso dos corpos* (2014a), Agamben oferece aquilo que ele nomeia como elementos para uma teoria da potência destituente, que guardam centralidade na análise sobre os sentidos da política em seu pensamento. O filósofo assinala que seu objetivo com a arqueologia da política feita em *Homo Sacer* não era a correção de conceitos ou instituições da política ocidental, mas deslocar o lugar e a estrutura originária da política. Então, relembra que a *exceptio* é a estrutura original da política com a inclusão exclusiva da vida nua, paradoxalmente um *Impolítico* que funda o espaço da política. A vida nua é aquela que é separada de sua forma, dispositivo que deve ser desativado para pensar outra dimensão da política. Ele rememora que, em *Estado de exceção*, a descrição da máquina jurídico-política ocidental era aquela de uma estrutura dupla, com elementos coordenados, mas heterogê-

neos: normativo e jurídico (*potestas*) e anômico e extrajurídico (*auctoritas*). A articulação entre ambos ocorre com a operatividade do dispositivo do estado de exceção, impondo-se um limiar de indistinção entre anomia e *nomos*, vida e direito, *auctoritas* e *potestas*. Essa máquina se torna letal quando ambos os elementos coincidem e, combinados, tornam-se uma regra. Situação semelhante é apresentada em *O Reino e a Glória* (2007a), quando a *inoperosidade* da vida é capturada pela máquina econômico-governamental, preenchendo seu vazio com a glória, aclamações e suporte midiático (AGAMBEN, 2014a).

Do mesmo modo como a cidade se funda sobre a bipartição da vida em vida nua e vida politicamente qualificada, o autor, nessa mesma obra, alerta que "o humano se define através da exclusão-inclusão do animal, a lei através da *exceptio* da anomia, o governo através da exclusão da inoperosidade e sua captura na forma da glória" (p. 336). O problema central é a *inoperosidade* e a exibição do vazio que reside no centro da máquina da cultura ocidental: normalmente, pensa-se a política na Modernidade a partir da categoria de poder constituinte, que pressupõe o poder constituído, dele originário. Por essa razão, se o que está em discussão é a *inoperosidade*, é preciso que se reporte a uma nova figura política como contraponto, a ser chamada, ainda que em sentido provisório, de *poder destituente*, não tendo como cerne a violência constituinte do direito, mas estratégias novas "cuja definição é a tarefa da *política-que-vem*" (AGAMBEN, 2014a, p. 337).

Contudo, há uma dificuldade de pensar a *potência destituente* para além da relação soberana de bando em relação ao poder constituído. Seria importante formular uma política que transcendesse o estatuto de relação, para que o *poder destituente*, assim chamado pelo filósofo, pudesse se concretizar e que a relação ontológica não se configurasse em relação. O autor define *potência destituente* como "aquela capaz de depor a cada vez a relação ontológico-política para fazer aparecer entre seus elementos um contato [...] definido unicamente pela ausência de representação" (AGAMBEN, 2014a, p. 345).

Delineia-se, então, a proximidade entre a *inoperosidade* e a *potência destituente* porque ambas têm a capacidade de desativar e tornar as estruturas inoperosas, abrindo para novos usos possíveis, como a estratégia destituente de Paulo de Tarso e seu *katargein*, ao viver a *forma-de-vida* de modo *como se não* (*hōs mē*), o que equivale a depor sem abdicar, ultrapassando as condições sociais sem negá-las, vivendo-as tão somente. Desativar a operosidade é uma experiência da potência com a característica de ser uma *potência-do-não*. Ao desativar um dispositivo, a potência se converte em *forma-de-vida destituente* unindo *inoperosidade* e desativação (AGAMBEN, 2014a).

1.3 A potência em Agamben: heranças aristotélicas

A fim de mapearmos as heranças aristotélicas dentro da concepção de potência agambeniana e dimensionarmos o distanciamento conceitual que provoca com o conceito de potência vital de Nietzsche, recuperamos, inicialmente, a obra de Melville (2005), inspiradora para Agamben por meio do personagem *Bartleby*, figura crucial que norteia a obra de idêntico nome, na qual analisa o copista como aquele ser primeiro da filosofia que se aventura por um experimento de contingência absoluta. Assim pode ser definida a grandeza de *Bartleby*: aquele que pode ser e não ser, ao mesmo tempo, convertendo-se e modelando-se para a conexão que Agamben estabelece entre a potência do pensamento e sua herança aristotélica que não se esgota na ação. A *potência-do-não* guarda centralidade para a concretização da *forma-de-vida* e da *política-que-vem*: essa tríade opera em estreita conexão, porquanto ao sermos dotados desse tipo de potência aristotélica que esse filósofo reabilita em termos de filosofia política, podemos delinear a partir dela uma nova *forma-de-vida* e, com isso, engendrar uma *política-que-vem*, para dar direcionamentos outros a nossa existência na *oikos* e na *polis*.

"Acho melhor não", ou "I would prefer not to". Com essa frase concisa e aparentemente apática,

Bartleby, o copista que preferia não copiar, passou a desconcertar seu contratante, um advogado cujo nome jamais aparece na obra *Bartleby, o escrivão: Uma história de Wall Street*, de Herman Melville. Certo dia, em resposta a um anúncio, surge o jovem silencioso, "levemente arrumado, lamentavelmente respeitável, extremamente desamparado! Era *Bartleby*" (MELLVILE, 2005, p. 7). Pensando ser o novato alguém que comporia um equilíbrio no ambiente de trabalho, em contraposição aos outros dois escrivães, o advogado o empregou.

No terceiro dia de trabalho, ao ser chamado para receber uma tarefa a ser cumprida, *Bartleby* disse: "Acho melhor não" (MELLVILE, 2005, p. 9). A resposta deixou o homem da lei atônito, mas ele repete o pedido. Pela terceira vez, a solicitação foi negada. Começava ali uma situação peculiar, com a qual o contratante não estava preparado para lidar e não imaginava os rumos que tomaria. Trata-se do *turning-point* da trama, conforme escreve Modesto Carone, no posfácio *Bartleby, o escrivão fantasma* (MELLVILE, 2005, p. 44). A todos os pedidos, daquele dia em diante, o personagem respondia "acho melhor não", e não os cumpria, em uma mistura de rebeldia com mansidão. Não ia mais embora do escritório, dormindo escondido, no chão, atrás de um biombo. E a tudo ele seguia, recusando-se a fazer de modo absoluto.

Certo dia, o advogado aparece no escritório e o encontra dormindo. Exasperou-se. Porém, sua extraordinária mansidão o desarmou e o acovardou (MELLVILE, 2005, p. 16). Se morar no escritório por si só já poderia ser considerado um problema, *Bartleby* "achava melhor" não ir embora. Com o passar dos dias, o advogado decidiu despedi-lo, pois, além da situação de inação em que o escrivão havia se colocado, nada se sabia a seu respeito: o rapaz achava melhor não revelar qualquer coisa que fosse acerca de sua vida. E, no escritório, os outros copistas já repetiam o mesmo argumento; o próprio homem da lei, inclusive, usava-o para declinar algo. A resistência mansa do escrivão parecia ter deitado raízes pelo chão do escritório. Por fim, decidido a mandá-lo embora, o advogado deu-se conta

de que o escrivão exercia sobre ele um "triunfo macabro" (MELLVILE, 2005, p. 25). Suas tentativas de demitir o empregado eram infrutíferas, pois *Bartleby* continuava vivendo no local de trabalho e recusava-se a cumprir qualquer tarefa que fosse. Como nada surtia efeito, o homem da lei resolveu deixá-lo e foi embora do endereço de *Wall Street*.

Ocorre que *Bartleby* continuou alojado naquele prédio e não tardou a procurarem o advogado para pedir-lhe satisfações acerca da estranha figura que se recusava a sair de lá. Inquirido, o escrivão recusou-se novamente a aceitar qualquer ajuda, emprego ou a sair de onde estava. Por fim, ele foi preso e, lá, recusava-se inclusive a comer. Morreu de inanição: "*Bartleby* vai morrer de fome junto aos muros da prisão: de *Wall Street* até *Tombs* é só um passo e o enclausuramento de um *homem livre* como o escrivão é benéfico à força vital do advogado" (MELLVILE, 2005, p. 46).

Com sua máxima repetida incessantemente, *Bartleby* é aquele ser contingente da filosofia primeira, que, ao mesmo tempo, pode ser e não ser. "O experimento em que *Bartleby* se arrisca é um experimento de *contingência absoluta*" (AGAMBEN, 2015b, p. 38). O filósofo verifica, ainda, a "íntima correspondência entre cópia e eterno retorno", reportando-se à descoberta de Benjamin, quando este autor

comparou este último à *Strafe des Nachsitzens*, isto é, à punição que o mestre inflige aos alunos negligentes que consiste em copiar inúmeras vezes o mesmo texto. ("O eterno retorno é a cópia projetada no cosmos. A humanidade deve copiar o seu texto numa interminável repetição"). A infinita repetição do que foi abandonada por completo a potência de não ser. No seu obstinado copiar, como no contingente de Aristóteles, 'nada há de potente não ser'. A *vontade de potência* é, na verdade, vontade de vontade, ato eternamente repetido, e apenas desse modo potenciado. Por isso o escrevente deve parar de copiar, "renunciar à cópia" (AGAMBEN, 2015b, p. 48).

O filósofo alerta para o fato de que *Bartleby* é um *law-copist*, isto é, um escriba em sentido evangélico, "e o seu renunciar à cópia é também um renunciar à Lei, um liberar-se da 'antiguidade' da letra". Críticos teriam visto no personagem,

assim como em Josef K., de Kafka, e no Príncipe Michkin, de Dostoiévski, da obra *O Idiota*, uma metáfora para Jesus Cristo, "aquele que vem abolir a velha Lei e inaugurar um novo mandato". A diferença é que, caso *Bartleby* fosse um novo Messias, adverte Agamben, "ele não vem, como Jesus, para redimir o que foi, mas para salvar o que não foi" (AGAMBEN, 2015b, p. 51). Em *A potência do pensamento*, o filósofo escreve que Aristóteles opõe e liga a potência (*dynamis*), a possibilidade e o ato (*energeia*), "e essa oposição, que atravessa tanto sua metafísica como sua física, foi transmitida por ele como herança, primeiro à filosofia e depois à ciência medieval e moderna" (AGAMBEN, 2015a, p. 243). Além disso, a essa potência se deve relacionar sempre o conceito fundamental de impotência (*adynamia*), ou seja, "que todo poder fazer seja também desde sempre um poder não fazer" (AGAMBEN, 2014b, p. 71).

A "arqueologia da subjetividade" à qual se refere Aristóteles está contida em sua doutrina da potência, "é o modo como o problema do sujeito se anuncia a um pensamento que não tem ainda esta noção". Essa ausência, essa falta que se apresenta no sujeito é uma privação, uma *steresis*, algo que atesta a presença do que falta ao ato. Ter uma potência, ter uma faculdade, significa ter uma privação. Por isso, a sensação não se sente a si mesma, como o combustível não queima por si. A potência é, portanto, a *hexis* de uma *steresis*" (AGAMBEN, 2015a, p. 245). Contudo, acostumado com a grandiosidade da palavra *potência*, o Ocidente parece não se dar conta justamente da carga filosófica que a impotência (*adynamia*) carrega em si com uma pregnância de possibilidades. Aristóteles alerta que a grandeza, mas igualmente a miséria da potência humana, "é que ela é, também e sobretudo, potência de não passar ao ato, potência para as trevas". Agamben (2015a, p. 249) salienta que o homem está "entregue e abandonado" à potência, podendo ou não agir, e isso, em ambos os casos, não constitui e nem esgota o ato da potência em si próprio: "A passagem ao ato não anula nem esgota a potência, mas esta se conserva no ato como tal e, particularmente, em sua forma eminente

de potência de não (ser ou fazer)" (AGAMBEN, 2015a, p. 253).

A adynamia, "impotência", não significa que haja uma ausência de toda potência, mas é sempre uma relação imbricada com potência de ser e não ser, potência de fazer e de não fazer. "É essa relação que constitui, para Aristóteles, a essência da potência. O vivente, que existe no modo da potência, pode sua própria impotência, e só desse modo possui sua potência" (AGAMBEN, 2015a, p. 249). No Livro IX da Metafísica, "potência e ato vão além da esfera dos termos que somente se referem ao movimento" (ARISTÓTELES, 2012, p. 229-1046a1). Há uma tendência geral do Estagirita, a partir deste ponto escreve o tradutor em nota de rodapé em conceituar a dualidade *entelekheia* (realização/realidade consumada) por *energeia* (ato). Assim, a potência, em Aristóteles, pode ter inúmeros outros sentidos. Um deles descreve "é um estado positivo de impassividade com respeito à mudança para a deterioração ou destruição por outra coisa, ou por si *enquanto* alguma outra coisa, isto é, por um princípio de transformação" (ARISTÓTELES, 2012, p. 230). Esse é um dos sentidos primários da potência.

Nessa obra, Aristóteles considera absurda a teoria dos megáricos, para quem aquele que é capaz de construir e não o está fazendo é, verdadeiramente, incapaz. Essa seria uma teoria que separa potência e ato. O Estagirita argumenta que "portanto, é possível que uma coisa possa ser capaz de *ser*, e, ainda assim, *não ser*, e capaz de *não ser* e, ainda assim, *ser*". Ele assinala, ainda, para que "a palavra *ato*, implicando em realização (realidade consumada), foi estendida dos movimentos, ao que diz respeito, propriamente, para outras coisas". Assim, as pessoas não atribuem movimento àquilo que não possui substância.

A razão disso é que embora estas coisas não existam em ato existiriam em ato se fossem movidas; de fato, algumas coisas não existentes existem em potência, ainda que não existam, porque não existem como realidade consumada. (ARISTÓTELES, 2012, p. 233).

Tal contribuição "é decisiva da teoria da potência que Aristóteles desenvolve no Livro IX da

Metafísica" (AGAMBEN, 2014b, p. 71). Portanto, o ser humano é o único ser que pode sua impotência: tanto tem condições de realizar determinado ato, quanto pode decidir não o fazer. Enquanto a ave só pode voar e construir seu ninho de certo modo; a serpente, rastejar e se mover somente da forma como se move e os demais seres possam apenas realizar aquilo que possuem como potência específica, "o homem é o animal que pode a sua própria impotência" (AGAMBEN, 2014b, p. 72). Isso quer dizer que, mesmo sabendo construir uma casa, projetar um motor de um carro ou eleger um candidato fascista para ocupar um cargo democrático, o ser humano pode não fazer nada disso. Sua potência dá-lhe capacidade de não construir a casa, desistir de confeccionar o motor e repensar acerca de seu candidato. Essa janela de potência aristotélica serve de base ao conceito criado por Agamben, a *potência-do-não*, que oferece ao sujeito a capacidade de traçar rotas de fuga, linhas de ruptura que desafiem a preconceção ou a condução e manipulação de opiniões mediante um sistema político como o democrático atual, aferrado à glória e à aclamação como dispositivos de legitimação. Tal sistema político tem no consentimento por meio de pesquisas de opinião pública e controle da mídia de massas o grande trunfo para manter-se preponderante e inquestionável, mesmo que opere sob um véu autoritário sob o qual não nos é agradável vislumbrar.

Em inúmeras ocasiões, Agamben examina a *potência-do-não* em seus escritos. Assim, em *Bartleby*, é conferida centralidade ao escrevente que "prefere não" ou "acha melhor não" escrever e copiar. "O escriba que não escreve, do qual o personagem é a última e extrema figura, é a potência perfeita, que apenas um nada separa agora do ato de criação" (AGAMBEN, 2015b, p. 18). Ao negar-se a realizar inúmeras tarefas, *Bartleby* personifica a *potência-do-não*, o "preferir não" fazer algo, a absoluta potência, uma vez que pode escrever, mas pode querer não o realizar. Nessa lógica, o autor adverte que "uma experiência da potência como tal é possível apenas se a potência for sempre também potência de não (fazer ou

pensar algo), se a tabuleta para escrever pode não ser escrita". Em *Bartleby*, ele rememora que

decisiva não é tanto a imagem do escriba da natureza (que já se encontra em Ático), quanto o fato de que o *nous*, o pensamento ou a mente, seja comparado a um tinteiro em que o filósofo molha a própria pena. A tinta, a gota de trevas com a qual o pensamento escreve, é o próprio pensamento (AGAMBEN, 2015b, p. 12).

Agamben, no terceiro livro (430a), esclarece que Aristóteles "compara o intelecto, ou o pensamento em potência, a uma tabuleta para escrever sobre a qual nada está escrito ainda". Escrever em papiro era uma das formas tradicionais de se perpetuar ideias na Grécia do século IV antes de Cristo, além de usar uma fina camada de cera sobre uma tabuleta e nela gravar as letras. Recorrendo a essa imagem, Aristóteles tenta contornar a ideia de uma

pura potência do pensamento e de como seja concebível a sua passagem ao ato. Pois, se o pensamento já tivesse em si alguma forma determinada, já fosse sempre alguma coisa (como é uma coisa a tabuleta para escrever), ele necessariamente se manifestaria no objeto inteligível e impediria, assim, sua intelecção. Por isso, Aristóteles tem o cuidado de especificar que o *nous* 'não tem outra natureza senão a de ser em potência e, antes de pensar, não é em ato absolutamente nada' (AGAMBEN, 2015b, p. 14).

Assim, argumenta ele, a mente não é uma coisa, mas "um ser de pura potência", tabuleta na qual se pode escrever, criar em pura potência. Contudo, na filosofia do Estagirita, toda potência de ser ou fazer algo é, também, "potência de não ser ou de não fazer, uma vez que, de outro modo, a potência passaria desde sempre ao ato e com este se confundiria" (AGAMBEN, 2015b, p. 14). Além disso, na mesma página, cita explicitamente que essa "potência-de-não" se configura no "segredo cardeal da doutrina aristotélica de potência, que faz de toda potência, por si mesma, uma impotência". Menciona, assim, o arquiteto que pode, ou não, construir uma casa, e o tocador de cítara, que pode, ou não, tocar o instrumento: "(...) assim o pensamento existe como uma potência de pensar e de não pensar, como uma tabuleta encerada sobre a qual nada continua escrito

(o intelecto possível dos filósofos medievais)". Importa ainda indicar que o escriba é a figura antitética dos teólogos sunitas, os *motecallemin* do Islã. Para esses, "quando o homem quer algo e o faz, isso significa que primeiro foi criada para ele a vontade, depois a faculdade de agir e, por último, a própria ação". O que tais teólogos querem, objeta Agamben, é "quebrar para sempre a tabuleta de escrever de Aristóteles, apagar do mundo qualquer experiência da possibilidade" (AGAMBEN, 2015b, p. 19). Contudo, o exemplo de Ghazali que, em suas andanças pela madrassa de Bagdá sustenta a posição dos *asharitas*, defronta-se com a imagem do escriba, aquele que pode não escrever sobre a tabuleta. Os *falasifa*, ao contrário dos *asharitas*, permanecem fiéis ao legado aristotélico e reivindicam a potência, "a construção de uma experiência do possível enquanto tal. Não o pensamento, mas a potência de pensar; não a escritura, mas a cândida folha, é o que a filosofia não quer de nenhuma maneira esquecer" (AGAMBEN, 2015b, p. 20). Segundo esse pensador, é somente ao descer ao Tártaro e "fazer a experiência da nossa própria impotência, que nos tornam capazes de criar, tornamo-nos poetas" (p. 26). O grande desafio se concentra em aniquilar esse nada, rompê-lo e assim construir alguma coisa a partir dele. Romper a inação, ou mesmo poder não a romper – essa é a grande potência que possuímos enquanto seres humanos. Assim, *Bartleby*

é a figura extrema do nada do qual procede toda criação e, ao mesmo tempo, a mais implacável reivindicação desse nada como pura e absoluta potência. O escrevente que tornou-se a tabuleta de escrever, não é, a partir de agora, nada mais do que a sua folha em branco (AGAMBEN, 2015b, p. 26).

A redução da potência aos termos da vontade e da necessidade é outro tópico importante sobre o qual ele se debruça: a tradição nos diz o que *devemos*, e não o que *podemos*, e isso em última instância é um problema moral. Ele pontua, também, "crer que a vontade tenha poder sobre a potência, que a passagem ao ato seja o resultado de uma decisão que põe fim à ambiguidade da potência – essa é, precisamente, a perpétua

ilusão da moral" (AGAMBEN, 2015b, p. 27). O fato é que *Bartleby* coloca em xeque a supremacia da vontade sobre a potência: "Se Deus (ao menos *de potentia ordinata*) pode verdadeiramente apenas aquilo que quer, o personagem pode apenas sem querer, pode somente *de potentia absoluta*" (p. 28). Como reflete Agamben, não se trata de não querer copiar, ou não querer ir embora do escritório transformado em residência provisória: *Bartleby* *prefere* não o fazer. Na verdade, o escrivão não aceita, nem recusa; avança, mas se retira nesse avançar. Para Deleuze, conforme Agamben, essa postura abre uma "zona de indiscernibilidade entre o sim e o não, o preferível e o não preferido. Mas também, na perspectiva que aqui nos interessa, entre a potência de ser (ou de fazer) e a potência de não ser (ou de não fazer)" (AGAMBEN, 2015b, p. 29). O autor analisa a experiência de *Bartleby* como uma das mais extremas a que alguém possa se submeter. Fazendo menção a Nietzsche, o filósofo italiano diz que "ater-se ao nada, ao não-ser, é por certo difícil, mas é a experiência própria daquele hóspede ingrato, o nihilismo, com o qual, já há algum tempo, nos familiarizamos" (AGAMBEN, 2015b, p. 35). *Bartleby* é aquele que tem a coragem de olhar a Górgona nos olhos, fitar o abismo e receber de volta seu olhar devorador.

Conclusão

Após essa breve análise sobre a potência em Agamben, bem como a respeito das concepções de vontade de potência e transvaloração dos valores em Nietzsche, devemos retomar os pontos de proximidade e tensionamento entre ambos os autores.

Um primeiro ponto de tensionamento aparece explícito no sentido da potência em cada um dos autores. Enquanto para Nietzsche a potência tem um sentido até paradoxal por ser uma potência da vontade no sentido fisiológico com uma potência da transvaloração enquanto potência aberta, em Agamben a potência é compreendida exclusivamente como potência aberta que abrange tanto a potência de fazer algo como a possibilidade de não fazê-lo. Para o último, a potência é aberta,

é o aberto: o ser humano não está determinado pela fisiologia, nem por quaisquer outros fatores, e a potência brilha como possibilidade de ser, ou não ser.

Sem dúvida, o pensamento de Nietzsche não pode ser entendido somente a partir da perspectiva da vontade de potência em termos fisiológicos, porquanto a transvaloração dos valores e o perspectivismo são contrapontos que podem requalificar a vida e a política através da elevação da cultura. Precisamos recordar, ainda, da conotação específica do termo fisiologia em Nietzsche (FREZZATTI JR., 2016), que necessita ser pensada no contexto da doutrina da vontade de potência, ligada à ideia de fisiopsicologia e da luta entre os *quanta* de potência, passando pela afirmação e superação dos corpos até alcançar instituições como o Estado, a religião e a filosofia. Dessa perspectiva, a grande política é compreensível no pensamento nietzschiano, mas representa uma aporia do ponto de vista de Agamben. De qualquer forma, este demarca uma nova e importante separação em relação a Nietzsche, reiterando sua posição sobre a potência contida em *Poder soberano e vida nua*, seu rechaço ao eterno retorno em *O que resta de Auschwitz* e a crítica em *Opus Dei* à inexistência de uma genealogia do dever em *Genealogia da moral*, assim reafirmando seu conceito de potência-do-não como decisivo para engendrar a política-que-vem e, desse modo, uma política fora da operosidade ocidental, da soberania e da captura biopolítica.

Entendemos que a potência-do-não ocupa papel central na possibilidade de concretização da política-que-vem, aquela que não coincide tão somente com a política soberana, estatal, mas que põe em movimento a máquina da democracia liberal e suas contradições. A exemplo da grande política e da transvaloração dos valores, a política-que-vem e a potência-do-não operam imbricadas, engendram rupturas e desconstruções no arcabouço político ocidental, de cujas rachaduras podem surgir formas outras de vida, que se misturam e se reconfiguram com outra política, uma política da vida, e não apenas uma

política sobre a vida. A partir de concepções distintas de potência que apontam para novas formas de política, bem como para os limites da democracia liberal no Ocidente, Nietzsche e Agamben compartilham de uma sintonia crítica. Seus diagnósticos do presente convergem em alguns pontos e desvelam aspectos indesejáveis de nossas democracias, como a massificação, a decadência, a aclamação e a burocracia, atravessadas pelo hóspede incômodo do nihilismo: um abismo para o qual lançamos o olhar na expectativa de não sermos por ele devorados.

Acreditamos que essa análise política alicerçada nas filosofias de Nietzsche e Agamben nos oferece elementos importantes para repensarmos os desafios da política e da democracia liberal, refletindo acerca do lugar da representação e da economia como critério norteador da política e sobre como a construção de novas formas-de-vida pode abrir espaço para uma política revitalizada e distante da mediocridade e de sua captura pela institucionalização como horizonte último. O conceito de soberania, em específico, é confrontado por Agamben, pois se alicerça naquele tipo de política cujo norte é a operatividade, o imperativo de conversão em ato como obrigatoriedade que, no caso específico da soberania, produz inevitavelmente a vida nua como seu correlato. Sua proposta é pensar a política-que-vem levando em consideração o modelo aristotélico de potência-do-não, que se abre para a impotência e para a contingência, ou seja, a potência destituente, a fim de desativar os dispositivos de controle impostos e abrir perspectivas para a irrupção do novo em uma imanência radical. Além disso, é considerar a perspectiva utópica da possibilidade de uma revolução permanente e de uma potência que coincide com uma forma-de-vida que se emancipa da soberania e da biopolítica.

A contundência da crítica realizada por Nietzsche descortina, em pleno século XIX, as dificuldades de se pensar a democracia em uma sociedade massificada e aferrada ao nivelamento e à mediocridade dos enfrentamentos políticos. Seu pensamento aristocrático não quer reabilitar

a democracia, entretanto, a elevação cultural que surge de sua filosofia abre a perspectiva de se pensar um cultivo do espírito que ultrapasse as limitações igualitárias negativas da democracia que conheceu. Sua cultura aristocrática, portanto, traz consigo um espírito crítico que opera como uma contraforça frente ao depauperamento político moderno, criando oportunidades de liberdade e práticas de sociabilidade e superação do ressentimento (LEMM, 2010, p. 9). A polifonia entre a vontade de potência que busca a vida como critério mais elevado em um âmbito fisiopsicológico e a transvaloração dos valores enquanto espaço para a eclosão do dissenso e da possibilidade de resistência pode ser o campo fértil para uma existência que mantenha o conflito agonístico que rege as relações humanas, uma forma-de-vida multifacetada que brota em solo democrático.

Referências

- AGAMBEN, G. *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo Sacer* II, 2. Vicenza: Neri Pozza, 2007a.
- AGAMBEN, G. *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio. Homo Sacer* v. II, 5. Torino: Bollati Boringhieri, 2012.
- AGAMBEN, G. *L'uso dei corpi. Homo sacer*. v. IV, 2. Vicenza: Neri Pozza, 2014a.
- AGAMBEN, G. *Nudez*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2014b.
- AGAMBEN, G. *A potência do pensamento*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015a.
- AGAMBEN, G. *Bartleby, ou da contingência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015b.
- AGAMBEN, G. *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer*. v. II. Torino: Bollati Boringhieri, 2015d.
- AGAMBEN, G. *Uma biopolítica menor*. São Paulo: Série Pandemia, 1, Edições, 2017.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. 2ª ed. São Paulo: Edipro, 2012.
- BATAILLE, G.; DELEUZE, G. *Nietzsche e i fascisti*. Milano: Greco, 2016.
- BROBJER, T. Critical Aspects of Nietzsche's Relation to Politics and Democracy (p. 205-227). In: SIEMENS, H. W.; ROODT, V. *Nietzsche, power, and politics: rethinking Nietzsche's legacy for political thought*. New York: Eds. Siemens, H. W.; Roodt, V and Berlin: Walter de Gruyter, 2008.
- CAMPIONI, G. *Leggere Nietzsche. Alle origini dell'edizione critica Colli-Montinari*. Pisa: ETS, 1992.
- FLEISNER, P. Haeckel e Nietzsche: aspectos da crítica ao mecanicismo no século XIX. *Scientiae Studia*. v. 1, n.º. 4, São Paulo, 2003.
- FLEISNER, P. La vida entre estética y política. En busca de las posibles herencias nietzscheanas en el pensamiento de Giorgio Agamben. *Pléyade: Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, Santiago, Chile, n.º. 17, p. 65-88, 2016, ISSN 0719-3696.
- FREZZATTI JR. Fisiopsicologia (p. 236-238). In: Grupo de Estudos Nietzsche (GEN). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola (Coleção Sendas & Veredas), 2016.
- LEMM, V. Más allá de una política de la dominación: la cultura aristocrática en Nietzsche. *Alpha*. Osorno, n.º. 31, p. 9-24, 2010, ISSN 0718-2201. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22012010000200002>. Acesso em: março de 2024.
- LEMM, V. Agamben como lector de Nietzsche: una visión de conjunto. *Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria*, Ciudad de Rosario, n.º. 18, p. 151-160, 2017.
- MARTON, S. Verbetes/Psicologia (Psychologie). In: Grupo de Estudos Nietzsche (GEN). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola (Coleção Sendas & Veredas), p. 348-349, 2016.
- MELVILLE, H. *Bartleby, o escrivão. Uma história de Wall Street*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.
- MÜLLER-LAUTER, W. *Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*. Trieste: Parnaso, 1998.
- PIAZZESI, C. *Nietzsche*. Roma: Carocci, 2017.
- SALANSKIS, E. Organismo. In: Grupo de Estudos Nietzsche (GEN). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola (Coleção Sendas & Veredas), p. 330-332, 2016.
- SCHEIBENBERGER, S. *Giorgio Agamben als Leser von Nietzsche. Programm 2017 Kolleg Friedrich Nietzsche*. Weimar: Klassik Stiftung Weimar, 2017.
- WOTLING, P. Vontade de poder. In: *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- WOTLING, P. *Nietzsche e o problema da civilização*. São Paulo: Sendas e Veredas, 2013.

Márcia Rosane Junges

Doutora em Filosofia Política pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), em cotutela com a Università degli Studi di Padova (UNIPD), Itália, por meio do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE), Capes. Professora titular do PPG em Filosofia da UNISINOS.

Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz

Doutor em Filosofia pela Universidad de Deusto, Espanha. Professor titular do PPG em Filosofia da UNISINOS.

Endereço para correspondência

MÁRCIA ROSANE JUNGES

Universidade do Vale do Rio dos Sinos
Avenida Unisinos, 950
Bairro Cristo Rei, 93022 000
São Leopoldo, RS, Brasil

CASTOR MARI MARTÍN BARTOLOMÉ RUIZ

Universidade do Vale do Rio dos Sinos
Avenida Unisinos, 950
Bairro Cristo Rei, 93022 000
São Leopoldo, RS, Brasil

*Os textos deste artigo foram revisados pela Mais
H Consultoria Linguística Ltda. e submetidos para
validação dos autores antes da publicação.*