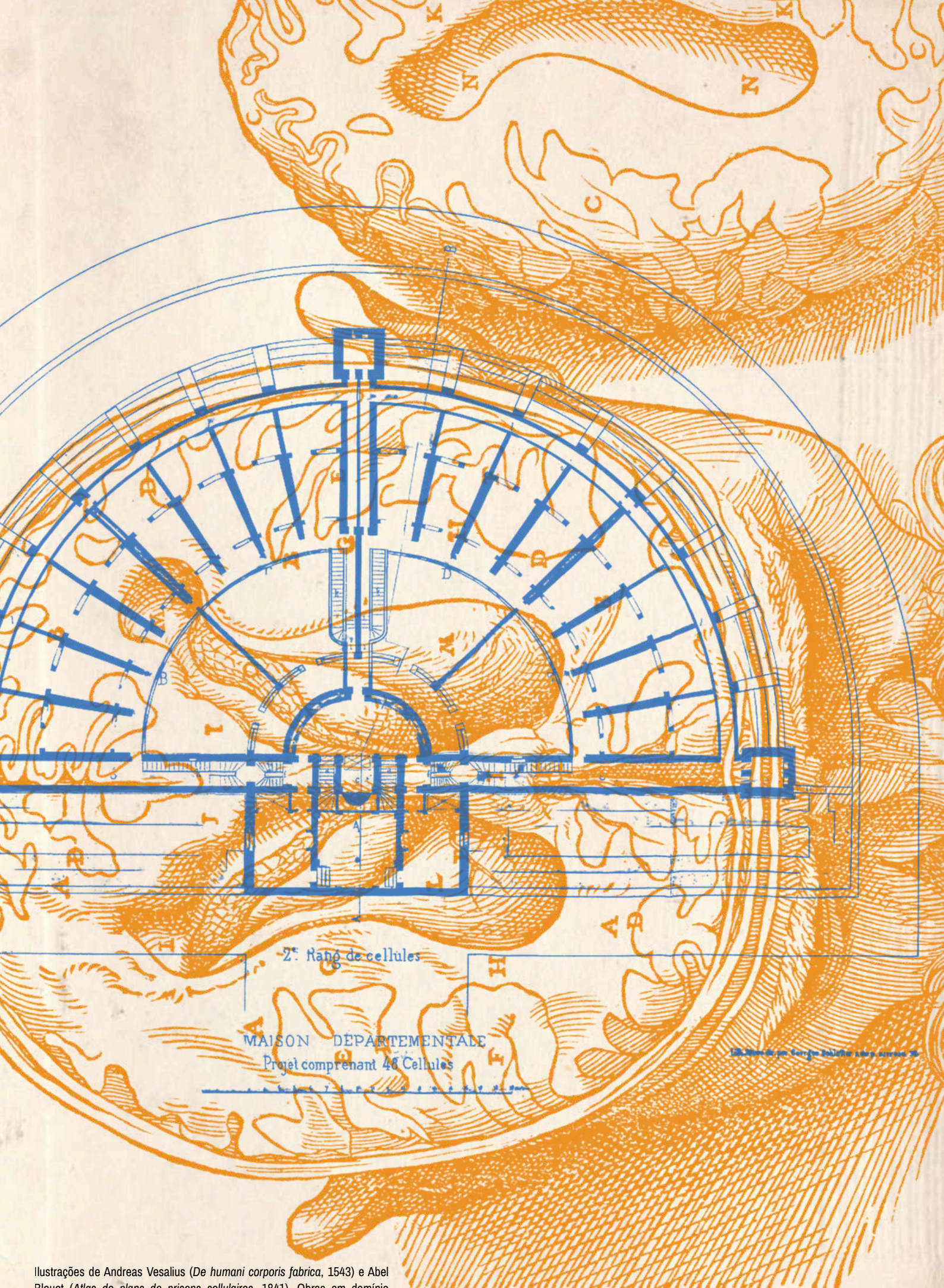




Ilustrações de Andreas Vesalius (*De humani corporis fabrica*, 1543) e Abel Blouet (*Atlas de plans de prisons cellulaires*, 1841). Obras em domínio público. Composição visual remixada.

DOSSIÊ ESPECIAL

GENARQUEOLOGIA? FRICÇÕES ENTRE MICHEL FOUCAULT E GIORGIO AGAMBEN

*GENARCHEOLOGY? FRICTIONS BETWEEN MICHEL FOUCAULT AND GIORGIO AGAMBEN**¿GENARQUEOLOGÍA? FRICCIONES ENTRE MICHEL FOUCAULT Y GIORGIO AGAMBEN*

Andityas Soares de Moura Costa
Matos  

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG,
Brasil

Submetido em: 27/05/2026

Aceito em: 05/06/2026

Publicado em: 07/08/2026

Como citar: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Genarqueologia? Fricções entre Michel Foucault e Giorgio Agamben. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 7, n. 2, p. e66369, jul./dez. 2026.

DOI: [10.53981/destrocos.v7i2.66369](https://doi.org/10.53981/destrocos.v7i2.66369)



Licenciado sob a [CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Andityas Soares de Moura Costa

Matos é doutor em Direito e Justiça pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), doutor em Filosofia pela Universidade de Coimbra e pós-doutor em Filosofia do Direito pela Universitat de Barcelona. É professor Titular de Filosofia do Direito e disciplinas afins na UFMG, tendo atuado como professor visitante na Universitat de Barcelona (2015–2016) e na Universidad de Córdoba, Espanha (2021–2022). Foi pesquisador residente do Instituto de Estudos Avançados Transdisciplinares (IEAT/UFMG) entre 2017 e 2018 e é bolsista de produtividade em pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Mais artigos em: <https://ufmg.academia.edu/AndityasSoares>.

Contribuição (CRediT)

A.S.M.C.M.: Investigação; Escrita (original).

Resumo

Este artigo propõe uma leitura comparativa dos projetos filosóficos de Michel Foucault e Giorgio Agamben a partir do uso que ambos fazem das noções de arqueologia e genealogia. Sustenta-se que, embora esses termos sejam compartilhados pelos dois autores, seus sentidos e funções metodológicas diferem de modo significativo, refletindo tradições filosóficas distintas. Após reconstruir o percurso de Foucault, que parte de uma arqueologia das formações discursivas para desenvolver, a partir dos anos 1970, uma genealogia atenta às relações entre saber, poder e subjetivação, o texto analisa o movimento inverso realizado por Agamben, que parte de investigações genealógicas dos dispositivos jurídico-políticos para alcançar uma arqueologia entendida como investigação do *arkhé*, ou seja, de um princípio não cronológico que permanece operante no presente. A partir dessa comparação, introduz-se a noção de genarqueologia para designar uma zona metodológica intermediária, definida tanto pela recusa do rigorismo historiográfico quanto pela crítica a uma ontologia desvinculada da história. Conclui-se que a genarqueologia constitui uma chave interpretativa privilegiada para compreender a proximidade e as tensões entre Foucault e Agamben.

Palavras-chave

Michel Foucault; Giorgio Agamben; arqueologia; genealogia; *an-arquia*.

Abstract

This article proposes a comparative reading of the philosophical projects of Michel Foucault and Giorgio Agamben based on their respective uses of the notions of archaeology and genealogy. It argues that, although these terms are shared by both authors, their meanings and methodological functions differ significantly, reflecting distinct philosophical traditions. After reconstructing Foucault's trajectory from an archaeology of discursive formations to the development, from the 1970s onward, of a genealogy attentive to the relations between knowledge, power, and subjectivation, the text analyzes the inverse movement carried out by Agamben, who begins with genealogical investigations of juridical-political apparatuses in order to arrive at an archaeology understood as an inquiry into the *arkhé*, that is, a non-chronological principle that remains operative in the present. On the basis of this comparison, the notion of genarcheology is introduced to designate an intermediate methodological zone defined both by the refusal of historiographical rigorism and by the critique of an ontology detached from history. The article concludes that genarcheology constitutes a privileged interpretive key for understanding both the proximity and the tensions between Foucault and Agamben.

Keywords

Michel Foucault; Giorgio Agamben; Archaeology; Genealogy; *An-archy*.

Resumen

Este artículo propone una lectura comparativa de los proyectos filosóficos de Michel Foucault y Giorgio Agamben a partir del uso que ambos hacen de las nociones de arqueología y genealogía. Se sostiene que, aunque estos términos son compartidos por ambos autores, sus significados y funciones metodológicas difieren de manera significativa, reflejando tradiciones filosóficas distintas. Tras reconstruir el recorrido de Foucault, quien parte de una arqueología de las formaciones discursivas para desarrollar, a partir de la década de 1970, una genealogía atenta a las relaciones entre saber, poder y subjetivación, el texto analiza el movimiento inverso realizado por Agamben, quien parte de investigaciones genealógicas sobre los dispositivos jurídico-políticos para alcanzar una arqueología entendida como investigación del *arkhé*, es decir, de un principio no cronológico que permanece operante en el presente. A partir de esta comparación, se introduce la noción de genarqueología para designar una zona metodológica intermedia, definida tanto por el rechazo del rigorismo historiográfico como por la crítica a una ontología desvinculada de la historia. Se concluye que la genarqueología constituye una clave interpretativa privilegiada para comprender la proximidad y las tensiones entre Foucault y Agamben.

Palabras clave

Michel Foucault; Giorgio Agamben; arqueologia; genealogia; *an-arquia*.

Introdução¹

Embora frequentemente mencionadas nos textos de Michel Foucault das décadas de 1960 e 1970, as metodologias que ele chamou de arqueologia e genealogia jamais receberam tratamento sistemático em sua obra. Tal lacuna levou parte da literatura secundária a sustentar a inexistência de distinções significativas entre os dois procedimentos. Este trabalho propõe uma hipótese diversa, ao argumentar com a especificidade de cada uma dessas abordagens na investigação foucaultiana, discutindo simultaneamente sua atualidade, limitações e possibilidades de reformulação no contexto da releitura operada por Giorgio Agamben.

O texto apresenta inicialmente um breve mapeamento histórico-conceitual do pensamento de Foucault dedicado ao sentido, às estratégias e ao estatuto teórico da arqueologia e da genealogia. Ainda que seja possível identificar, ao longo da sua obra, um mosaico metodológico que entrelaça semelhanças, sobreposições e deslocamentos entre as séries genealógicas e arqueológicas, pode-se sustentar que as arqueologias foucaultianas dos anos 1960 se orientam para a análise das condições de possibilidade dos saberes modernos sobre o ser humano, frequentemente oscilando entre determinações internas e externas ao discurso como forma de confrontar os efeitos de naturalização próprios dos saberes “clássicos”. Por seu turno, a genealogia dos anos 1970 busca descrever o surgimento de saberes locais coimplicados em modalidades específicas de poder normativo e em processos de assujeitamento.

Essa distinção inicial, no entanto, se torna mais problemática quando ambos os procedimentos são submetidos a uma arqueologia filosófica capaz de revelar sua filiação ambígua ao projeto nietzschiano — e, em certa medida, heideggeriano — de superação da metafísica, tema da segunda parte do artigo, na qual se apresentam de maneira breve as noções de genealogia e arqueologia na obra de Giorgio Agamben, as quais não se confundem com as concepções de Foucault. Tal análise permite evidenciar certas limitações do pensamento foucaultiano, sobretudo no que diz respeito à sua relação com a ontologia e com certa noção de “história”, bem como criticar a excessiva fixação de Agamben no campo da ontologia, apontando — e isso é o mais importante — para uma espécie de compromisso ou compatibilização entre dois modos bem diferentes de fazer filosofia e que aqui recebe o nome de genarqueologia, tema da parte conclusiva do trabalho. Nesse sentido, é importante desde já frisar que com esse termo não se pretende neste texto fazer referências a articulações internas à obra de Foucault, a exemplo do que fazem Araújo (2007)² e Ferreira, Paixão e Oliveira (2022),³ que usam a ideia de arqueogenealogia para tanto, tratando-se antes de uma proposta de conjunção das últimas ideias genealógicas de Foucault com a arqueologia de Agamben, conforme será explicitado ao longo do texto.

¹ As duas primeiras seções deste artigo retomam, modificando-as, passagens contidas em Almeida Neto; Matos, *Figurae archaeologiae*.

² Araújo, *Formação discursiva como conceito chave para a arqueogenealogia de Foucault*.

³ Ferreira; Paixão; Oliveira, *Elementos de linguagem e arqueogenealogia em Michel Foucault*.

1. Arqueologia e genealogia em Foucault

Os métodos chamados de “arqueologia” e “genealogia” percorreram muitos caminhos na filosofia contemporânea. Mais do que simples aplicações da razão sobre a empiria, ambos problematizam a história, a linguagem e a constituição dos saberes. Em Friedrich Nietzsche, a genealogia surge inicialmente no contexto de sua crítica radical aos valores morais da tradição ocidental, revelando sua procedência política e sua ligação com forças vitais.⁴ Já em Michel Foucault, a recepção da genealogia se traduz, em um primeiro momento, na análise das condições de possibilidade dos discursos e, posteriormente, na exposição dos dispositivos de saber-poder enquanto modos de subjetivação.

Na passagem dos anos 60 para os anos 70, os conceitos de “arqueologia” e “genealogia” desenvolveram uma importante função na filosofia europeia graças a Michel Foucault. Em uma entrevista de 1968, Foucault (1994e)⁵ reconhece que o interesse pela descontinuidade histórica estava sendo ventilado pelas disciplinas que se (auto)denominavam “história das ideias” em Paris. Apesar dessa “inovação”, o autor verifica que o manuseio das unidades e sínteses, efetivadas em meio à dispersão de acontecimentos e às forças históricas que escapam ao sujeito, estava sendo reconciliado em uma atividade epistemológica que promovia terraplenagens. Assim, a história das ideias mantinha sua continuidade ao apresentar rupturas por meio de unidades naturalizadas, tais como a coesão de uma época, a evolução de uma ciência, a obra de um autor, o grupo de proposições lógicas, a reunião de estruturas gramaticais, o conceito, uma família de estratégias e, finalmente, ao reenvio à primazia do não-dito, ao misterioso aquém da linguagem que fundaria todo o dizível.

Por seu turno, ao invés de aderir ao senso comum teórico do giro linguístico do século XX, Foucault (1994a e 1994e)⁶ opta pelo afastamento e pela reduplicação, de maneira a não tratar a linguagem enquanto objeto universal. De fato, a linguagem é um ente incapturável, pois quando nos aproximamos dela há uma diluição das suas fronteiras, o que Agamben chamará de poder autopressuponente. Aliás, segundo o filósofo italiano, a linguagem é o único ente que, ao ser dito, se presentifica, indicando assim, de maneira irônica, que o Deus da prova ontológica de Santo Anselmo não é mais do que linguagem.⁷ Ademais, não há fora ou dentro da linguagem, pois os falantes estão entrelaçados em suas malhas. Dessa feita, a linguagem, entendida enquanto uma espécie de plasma que está em tudo o que se estuda, deve ser tratada na sua irrepresentabilidade e impessoalidade. Por isso o pensamento foucaultiano sempre renunciou ao estabelecimento de princípios formais a partir de qualquer língua, ciência ou domínio perene, tendo em vista que a lógica “oficial” e prescritiva da gramática, das regras de validação e dos ritos sociais é insuficiente e inadequada para lidar com o já referido fenômeno de constante reduplicação da linguagem.

⁴ Em razão de limitações de espaço, este texto não se ocupa da versão nietzschiana da genealogia.

⁵ Foucault, *Réponse au cercle d'épistémologie (à propos de l'archéologie des sciences)*.

⁶ Foucault, *La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui"*; *Réponse au cercle d'épistémologie (à propos de l'archéologie des sciences)*.

⁷ “A linguagem é o único ente cuja nomeação-essência implica necessariamente a existência” (Agamben, *Quaderni II*, p. 266).

Nessa perspectiva, Foucault (1994e)⁸ faz da arqueologia uma análise dos discursos frente às suas existencialidades acumuladas sob a forma de arquivos. Ou melhor, ele compreende a história enquanto uma superfície heterogênea de aglutinações, substituições, esquecimentos e transformações irreduzíveis a qualquer cronologia, dissecando as formas de racionalidade e de produção de verdades e sujeitos para então revelar de que maneira os seres humanos se tornam algo. Dessa sorte, a arqueologia não é uma simples metáfora geológica destinada a escavar os subsolos transcendentais e transcendentais dos fenômenos. Com efeito, graças à publicação de *A arqueologia do saber* em 1969, ficou claro que o arquivo possui correlatos: episteme, formação discursiva, formação de saberes, *a priori* histórico, positividade, conjunto de enunciados, sistema de enunciatividade, atualidade do enunciado-coisa, sistema de funcionamento enunciativo ou sistema geral de formação e transformação dos enunciados etc. Mesmo que essas etiquetas possam levar a acreditar que Foucault (1969)⁹ repetiu as unidades que tanto repudiava, a verdade é que ele parece privilegiar um jogo *an-árquico* – ou seja, sem princípio primeiro¹⁰ – de dispersão, transformação e contradição dos enunciados. Em Foucault o enunciado indica o indeterminável ou o excesso de elementos semióticos a ser apreendido enquanto pura função de existência, a fim de entender o seu (des)aparecimento em meio à linguagem, fazendo assim emergir o sujeito no instante em que se adentra a instância discursiva. Em outras palavras, trata-se da condição de possibilidade *an-árquica* de uma materialidade incorpórea que repousa na indissociabilidade entre as categorias linguísticas e históricas localizadas no limiar da passagem do semiótico ao semântico. Nessa perspectiva, o arquivo e os enunciados acabam fundidos na sua emergência e dispensam qualquer responsabilidade personificada, conforme ensinara Nietzsche.

Na aula inaugural de Foucault (1971)¹¹ no Collège de France em 1970 abriu-se um desvio no seu percurso intelectual. A partir daquela conferência, Foucault apresenta novos léxicos e exigências metodológicas para a investigação de uma região discursiva que tradicionalmente estaria sob o domínio da arqueologia, mas que aparece naquele momento no campo da genealogia. No que concerne aos novos instrumentos epistemológicos, tem-se o acontecimento (neutralização da criação *ex nihilo* em favor da formação discursiva e seus exemplos históricos), a série (desativação do sistema enunciativo como unidade homogênea e consideração de sua unidade heterogênea), a regularidade (suspensão da origem idêntica a si mesma dos enunciados para substituí-la pelo jogo ou pelo acaso singular das suas transformações) e a condição de possibilidade (desvio do enfoque dos caracteres inefável, superior e inicial de um fenômeno discursivo para vê-lo enquanto zona de indeterminação entre a sua ideia e a sua manifestação sensível). Quanto aos "princípios" epistemológicos, pode-se listar a inversão de procedimentos históricos de canonização de um recorte e estabelecimento de regras para o acesso a certa instância discursiva; a descontinuidade entendida enquanto ausência de princípio organizacional, tendo em vista a ambivalência de práticas que se cruzam e se excluem; a especificidade na descrição dos enunciados como se fossem menos

⁸ Foucault, *Réponse au cercle d'épistémologie (à propos de l'archéologie des sciences)*.

⁹ Foucault, Michel. *L'archéologie du savoir*.

¹⁰ Não há espaço para desenvolver aqui a noção de *an-arquia*. Para tanto, cf. Matos, *A an-arquia que vem*.

¹¹ Foucault, Michel. *L'ordre du discours*.

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

Chega-se então ao incontornável debate sobre a diferença entre a arqueologia e a genealogia em Michel Foucault. Há tentativas, como a de Reiner Schürmann (1986),¹² de separar didaticamente ambos os campos, indicando que a arqueologia se aplica a discursos enquanto a genealogia diz respeito ao poder. Todavia, neste ponto parecem ser mais adequadas as leituras de Gilles Deleuze (1990), Roberto Machado (1981) e Marco Antônio de Sousa Alves (2021)¹³ que, cada qual a seu modo, indicam haver um único mosaico metodológico que agrega semelhanças, complementações e distanciamentos nas séries arqueológicas e genealógicas do filósofo francês. Em síntese, pode-se sustentar que as arqueologias dos anos 60 se direcionavam à análise das condições de possibilidade — não raro oscilantes entre o interno e o externo — dos saberes sobre o ser humano na Modernidade a fim de se opor à sua naturalização, operação característica dos saberes “clássicos”. Por sua vez, a genealogia da década de 70 busca indicar o aparecimento de saberes locais coimplicados com certas modalidades de poder normativo e assujeitamento. No final dos anos 70 até a sua morte em 1984, Foucault recua até a Antiguidade para problematizá-la — algo que ele não fez nos anos 60 — e compreender as técnicas de elaboração de si. Assim, não se constata um abismo ou uma evolução, mas tipos de reflexão e de escrita que se complementam.

Nessa perspectiva, há uma entrevista de Foucault concedida a Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow que é esclarecedora. Nela Foucault (1983)¹⁴ considera que seu projeto genealógico pode ser entendido a partir de três perspectivas principais: a primeira é uma “ontologia histórica” – note-se a aparente contradição nessa expressão – que relaciona os sujeitos à verdade, permitindo sua constituição enquanto detentores de conhecimento; a segunda envolve uma ontologia histórica ligada às relações de poder pelas quais os sujeitos se configuram como agentes que exercem influência sobre os outros; e a terceira consiste em uma ontologia histórica relacionada à ética que permite aos indivíduos se reconhecerem sob a forma de agentes morais. Dessa maneira, a arqueologia e a genealogia implicam uma “trindade profana” no seio da ontologia histórica.¹⁵

Com o objetivo de elucidar melhor esse conceito, é importante retornar a um dos últimos escritos do autor. Em *O que são as luzes?*, Foucault (1994d)¹⁶ vê na filosofia kantiana a primeira ontologia do presente — correlato de ontologia histórica — a partir da irrupção que se visualiza no agora. Para tanto, é imprescindível

¹² Schürmann, *On constituting oneself as an anarchist subject*.

¹³ Deleuze, *Portrait de Foucault*; Machado, *Ciência e saber*; Alves, *Uma genealogia do autor*.

¹⁴ Foucault, *On the genealogy of ethics*.

¹⁵ Ao refletir sobre arqueologia e genealogia no curso *Em defesa da sociedade*, Foucault (1997, pp. 11-12) sugere que a genealogia atua como uma tática voltada ao desassujeitamento dos saberes históricos, permitindo sua oposição ao discurso científico formal e hierarquizado. Desse modo, a genealogia busca reativar saberes locais e “menores” em contraste com os efeitos de poder do saber institucionalizado. Já a arqueologia seria o método de descrição dessas discursividades locais. Apesar dessa tentativa de distinção — que parece convalidar até certo grau a leitura de Schürmann acima comentada —, a passagem indica que arqueologia e genealogia integram um mesmo projeto crítico.

¹⁶ Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières ?*.

ideológicas, teóricas etc., identificando fissuras e derrotas esquecidas sob o verniz da continuidade.

Nesse sentido, a proveniência (*Herkunft*) revela uma rede heterogênea de forças singulares subindividuais que não se separa do devir dos corpos. Já a emergência ou ponto de insurgência (*Entstehung*) marca o palco assimétrico onde essas forças se confrontam historicamente. Nessa perspectiva, compreende-se por que a genealogia, diferente da história tradicional, opera com a desestabilização, a interrupção e a exposição das vísceras do passado. Ademais, Foucault (1994c)²² esquematiza três tendências na genealogia: ateleologia, ou seja, o reconhecimento dos acontecimentos em sua singularidade, enfatizando o acaso tanto no surgimento quanto no desaparecimento das formações históricas; aproximação histórica consistente em olhar diretamente para as coisas corporificadas a fim de expor sua irrepetibilidade e, assim, ampliar a potência da diferença sem pressupor verdades fixas ou essências imóveis; e, por último, o perspectivismo, quer dizer, a negação do mito acerca da existência de um ponto de vista neutro e simétrico, assumindo-se o caráter situado e plural de qualquer investigação.

No desfecho do ensaio, Foucault (1994c)²³ propõe três usos da história que se movam na linha de uma contramemória. O primeiro se define pelo lugar paródico ou burlesco, ou seja, a explosão e a implosão das identidades e dos monumentos sérios no devir por meio da imitação cômica de personagens históricos, a ponto de revelar que não existe um rosto originário. Por seu turno, o segundo manuseio da história exige a diluição do princípio da individuação que resiste sob a proteção da identidade. Assim, deve-se colocar em questão todos os "solos" apontados como base de nossas edificações, a exemplo da língua, da nação e do território. Por fim, o terceiro uso se concretiza no "rito" genealógico, um tipo de sacrifício do sujeito do conhecimento para que a pesquisa genealógica permita ao investigador perceber as inúmeras violências impostas em nome do conhecimento que fundaria verdades metafísicas, destronando assim a neutralidade axiológica e, com ela, o sujeito transcendental moderno.

Ainda na esteira genealógica, registra-se a eclosão de outro operador, qual seja, o dispositivo. Na entrevista *O jogo de Michel Foucault*, Foucault (1994b)²⁴ relata que a *epistême*, tão abordada na arqueologia, foi substituída pelo dispositivo porque este traduz melhor a heterogeneidade de forças e racionalidades em meio às modalidades de poder, tanto na emergência dos saberes quanto nas estratégias não discursivas, isto é, nas instituições ou nos sistemas paralelos aos enunciados. Em suma, esse novo instrumento genealógico designa o conjunto de práticas ditas e não ditas que respondem a certa urgência histórica capaz de moldar comportamentos.

Roberto Esposito (2010)²⁵ assinala que os projetos filosóficos de Nietzsche e Foucault não são propriamente históricos nem fundados em absolutos linguísticos, e sim exemplos de *collages*, consistindo em um complexo de traços tonais, linguísticos e ambientais que não se confunde com a cultura, a língua e as fronteiras nacionais demarcadas na história dita "oficial". Com efeito, ambos os

²² Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*.

²³ Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*.

²⁴ Foucault, *Le jeu de Michel Foucault*.

²⁵ Esposito, *Pensiero vivente*.

precisamente, uma genealogia do dispositivo ontológico que funcionou por dois milênios como *a priori* histórico do Ocidente”.³¹ Esse excerto parece ser um pequeno ajuste conceitual para apresentar um esboço sumário do dispositivo ontológico no Ocidente sob a forma não da arqueologia, mas da genealogia. Anos antes dessa publicação, Agamben já distinguira genealogia e arqueologia em *O reino e a glória*: “Quando se faz uma pesquisa arqueológica, é preciso considerar que a genealogia de um conceito ou de uma instituição política pode se encontrar em um campo diferente daquele que se presumira de antemão [...]”.³² Em seguida, Agamben (2017)³³ realizou, na conferência *Arqueologia da obra de arte*, uma arqueologia da obra de arte sem contar, necessariamente, com uma genealogia prévia do conceito de obra. Ele inclusive afirmou que a existência dessa genealogia seria útil para auxiliar na compreensão da inteligibilidade que resulta da arqueologia que desvelou o funcionamento da máquina artística moderna. Com o intuito de amenizar essa lacuna, o autor apresentou breves elementos histórico-conceituais relativos à “obra de arte” em Aristóteles, na teologia medieval e nas vanguardas artísticas europeias do século XX, desvelando assim uma genealogia parcial ou inacabada. Por último, Agamben³⁴ afirma em *Opus Dei*, que tem por subtítulo “arqueologia do ofício”, que o procedimento genealógico consiste em um exame minucioso dos pormenores e dos acontecimentos, das artimanhas e das táticas, das mentiras e das verdades, dos desvios e dos caminhos centrais das ações e dos saberes.

Com base nesses excertos e em tudo que restou dito na seção anterior, pode-se tentar esclarecer o que se compreende por genealogia e arqueologia no pensamento de Giorgio Agamben. Em um primeiro momento, parece razoável sustentar que a genealogia se volta à tradição por meio do exame crítico de documentos *lato sensu*, com o intuito de dissolver o mitologema de uma origem isolada ou anterior aos fenômenos empíricos. Conforme relembra o próprio Agamben (2019),³⁵ sua pesquisa envereda pela destruição, estando voltada para a produção de ruínas na herança cultural consagrada, tratando-se assim de uma forma de (re)acessar a “origem” de maneira analógica. Portanto, a genealogia opera com a evocação-expulsão do cânone para exibir as aporias de discursos naturalizados. A arqueologia, por sua vez, emerge de um problema atual e, graças aos caminhos abertos pela genealogia, regressa ao passado para responder às questões abertas pelo genealogista no contexto da indizibilidade de tais questões. Nesse retorno, o filósofo-arqueólogo se depara com uma inteligibilidade plasmada nos acontecimentos que ainda opera no presente. Dessa feita, a narrativa arqueológica trabalha por meio da produção de conceitos e da recapitulação de exemplos históricos soterrados a fim de captar precariamente a condição de possibilidade vacilante, heterogênea e complexa da rede de fenômenos em jogo. Eis porque uma de suas táticas é justamente a de assinalar o esgotamento da história oficial, desativando-a para que novos usos e formas de transmissão possam aparecer no cruzamento entre o passado e o presente.

Nessa perspectiva, apesar de seu nome, a regressão arqueológica é profundamente *an-árquica*, pois parte do pressuposto de que não é possível atingir

³¹ Agamben, *L'uso dei corpi*, p. 154.

³² Agamben, *Oikonomia. Il regno e la gloria*, p. 485.

³³ Agamben, *Archeologia dell'opera d'arte*.

³⁴ Agamben, *Opus Dei*, p. 726.

³⁵ Agamben, *L'archeologia*.

nenhum princípio, nenhuma *arkhé*. Diferentemente das teorias áruicas comuns no pensamento ocidental, que arbitrariamente pressupõem um início no passado e se dirigem ao presente para explicá-lo, a arqueologia parte do presente e se volta para o passado não para descobrir um início, e sim objetivando expor os pontos de insurgência de certos fenômenos que, muitas vezes soterrados pelos discursos e práticas oficiais placidamente aceitas pela filosofia tradicional, tornam possíveis *outras* — e não *outra*, no singular universalizante — leituras do presente. Dessa feita, o pensamento áruico vai do passado oficialmente aceito para se dirigir linearmente ao presente, enquanto a arqueologia parte do presente para, atingindo no passado eventuais pontos de insurgência, voltar-se novamente para o agora com o objetivo de ressignificá-lo.

Conforme comentam brevemente Carlo Salzani e Ermano Castanò (2024),³⁶ para compreender a diferença entre genealogia e arqueologia em Agamben é preciso ter em vista outra diferença, ou seja, aquela entre o *arquivo* — que compõe um sistema de relações entre o dito e o não dito, entre o fora e o dentro da linguagem — e o *testemunho*, que se volta para o indizível e não simplesmente para o que está dentro ou fora da língua, buscando antes o limiar que se põe entre o dizível e o indizível, entre uma possibilidade e uma impossibilidade de dizer.³⁷ Nesse sentido, a arqueologia parece se iniciar onde termina a genealogia, ou seja, quando faltam documentos concretos em que o dito e o não dito se põem de maneira explícita ou implícita, tornando-se necessário interrogar os pontos de insurgência que, não sendo necessariamente documentais e estando muito próximos das noções de pré-história (*Urgeschichte*) de Franz Overbeck e de franja de ultra-história de Georges Dumézil, articulam o dizível e o indizível. Tal procedimento dá lugar, a cada vez, a um (des)sujeito do conhecimento que não é mero vazio ou função como propunha Foucault, mas o terreno sempre movediço em que se problematizam sem cessar a ontologia, a ética e a política.³⁸

Nada obstante, por mais que a complementação entre os procedimentos genealógicos e arqueológicos seja uma dimensão frutífera na obra do filósofo italiano, eles não podem ser tomados enquanto etapas necessárias e fixas de um mesmo método. Quando meditamos sobre o percurso intelectual de Agamben (2008a)³⁹ entendido sob a chave da ruinologia, percebemos que às vezes uma única ruína — um fragmento, um resto — basta para atravessar o limiar entre o dizível — o dito e o não-dito — e a impossibilidade de dizer e, assim, exibir a origem arqueológica. Dessa feita, não é incomum que suas arqueologias se apoiem em genealogias parciais, em andamento ou dispostas sumariamente. O que importa, mais do que uma sequência rígida, é o *contato* entre esses dois modos distintos de investigação. Nesse sentido, a genealogia e a arqueologia podem ser praticadas sem compor uma unidade, mas se tornam plenas quando, tornando-se uma genarqueologia — tema da próxima seção — se comunicam em um estudo de fôlego, tal como aquele presente em *O reino e a glória*, eis que elas não operam em um plano externo de análise, como se fossem um tipo de metalinguagem. Ao contrário,

³⁶ Castanò; Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*.

³⁷ Agamben, Giorgio. *Quel che resta di Auschwitz*, pp. 134-135.

³⁸ Matos, *A sabedoria por meio da experiência*.

³⁹ Agamben, *Archeologia filosofica*.

trata-se de paralinguagens ou intensidades que estão ao lado de um único plano imanente de linguagem. Vejamos com mais vagar de que maneira isso se dá.

Segundo Stephen Howard (2018) e Ido Govrin (2023),⁴⁰ Agamben filtra a ontologia da atualidade de Michel Foucault para dar lugar ao “índice histórico” e ao “tempo-de-agora” referidos por Walter Benjamin. Nessa linha, o autor italiano perceberia os acontecimentos soterrados enquanto obras *lato sensu* que, por não terem sido atualizadas em seu contexto cronológico, ainda conservaram uma potência capaz de transcender imanentemente suas determinações históricas. É justamente nessa virtualidade inesgotável, nessa (sobre)vida fantasmal, diria Warburg, que reside a espera pela apreensão adequada, de modo que, lendo a débil verdade dessas obras, torna-se possível narrá-las em contração com outras conjunturas. Um exemplo está em *Altíssima pobreza*, livro em que a investigação efetivada a partir da retomada de documentos sobre o uso nos cenóbios e nas ordens medievais indica tanto um movimento de percepção das condições de possibilidade das formações discursivas inscritas localmente na vida monástica quanto uma abertura do que foi soterrado pela tradição a favor da propriedade, revelando-se na atualidade enquanto movimento destituente e uso profanatório independente de qualquer conteúdo religioso.⁴¹

Frente ao exposto, parece adequado acolher a constatação de Howard e Govrin sobre a calibração benjaminiana que Agamben impõe à arqueologia e à genealogia foucaultianas. Mesmo assim, a decifração da relação entre os movimentos arqueológicos e genealógicos permanece um desafio. Conforme já dito, há uma espécie de salto delicado da genealogia à arqueologia que, pela própria natureza dessas práticas, não pode ser apreendido de maneira tradicional. Isso porque a arqueologia *pode* operar sem a genealogia. E, em segundo lugar, porque a genealogia é um procedimento que *pode* desembocar no olhar arqueológico (note-se aqui o uso do verbo da potência e não da necessidade: *pode*). Portanto, apesar de caminharem *pari passu* no pensamento de Agamben, ambas podem se limitar a regiões e objetivos distintos.

Nada obstante, é plausível sustentar que o procedimento genealógico em Agamben se baseia na exploração filológica e histórica de documentos em meio às capturas hermenêuticas, aos desvios de função, às naturalizações, à produção de sujeitos e às dessubjetivações que se dão na história e nos discursos que a atualizam e legitimam, considerando também os silêncios presentes no desdobramento de uma série de fenômenos. Segundo Agamben (2008a),⁴² o contato com as fontes se dá pela evocação-expulsão de uma identidade substancial, o que significa que o genealogista retoma os fantasmas da origem árquica para desativá-los por meio da exibição da sua fabricação estratégica e localizada em certo âmbito de saber-poder. Daí decorre a necessária finitude desse procedimento. Com efeito, a genealogia pretende destruir *certa* tradição e *certa* cronologia, bem como (re)configurar eventuais caminhos capazes de abrir acesso à proveniência e aos pontos de insurgência de *certos* fenômenos em meio aos dispositivos e às ruínas que eles produzem. Instaura-se assim uma zona de inteligibilidade que abarca e aciona todos os conjuntos fenomênicos listados pela genealogia agambeniana no

⁴⁰ Howard, *Archaeology and/or genealogy*; Govrin, *Philosophical archaeology*.

⁴¹ Agamben, *Infanzia e storia*.

⁴² Agamben, *Archeologia filosofica*.

diferenças entre antigos e contemporâneos enquanto sintomas da operação de uma máquina bipolar em que um polo opera obscurecendo o outro, o qual, contudo, funciona enquanto seu secreto fundamento. Logo, não faz sentido optar por um dos polos — reino ou governo, animal ou humano, *zoé* ou *bíos*, norma ou anomia etc. — como alternativa. Ademais, Agamben afirma que atualmente esses extremos estão colapsando e intensificando o declínio da humanidade. Considerando, portanto, a iminência do desastre — tema, por excelência, benjaminiano —, Agamben retorna a um passado ignorado, recupera um estilo de existência diferente — pensemos, por exemplo, na vida franciscana — e o traz para o agora, abrindo um acesso ao limiar da máquina. Com isso, se dá um tipo de contração do tempo em que surgem possíveis táticas de neutralização da captura capazes de abrir um *novum* em meio às ruínas de uma história que já se cumpriu e ameaça se converter em tragédia.

Evidentemente, essa visão apocalíptica da história se deve a Walter Benjamin. Seu modo de interpretar a história não se liga a um *continuum* infinito nem a uma síntese superior, culminando antes em uma contração profana e heterogênea do passado no presente para possibilitar o novo. Com a ajuda de Gagnebin (1994),⁴⁵ mas também tendo em vista os ensaios *A imagem de Proust* (1991f), *Experiência e pobreza* (1991c), *O contador de histórias* (1991b) e a anotação N 1a, 3 das *Passagens* (1991a), tem-se que a apocatástase benjaminiana consiste em uma arte de contar histórias pelo avesso do nada. De forma sucinta, o negativo não expressa apenas os pontos de descontinuidade de certa cultura, ligando-se antes a uma situação que se impõe no presente por meio do intenso sofrimento e da incomunicabilidade que caracteriza esta época pobre de experiência. Diante da impossibilidade de contar histórias por meio das modalidades tradicionais e de apreciar a sua sabedoria, a apocatástase parece sugerir uma via de fuga em meio às angústias e hesitações de um tempo que, embora já tenha se cumprido, ainda não passou.

Esse movimento epistemológico mantém um pacto secreto com o parágrafo X de *O contador de histórias* e com o parágrafo I de *A imagem de Proust*, quando Benjamin se refere à impossibilidade de falar não enquanto simples experiência de silêncio típica da teologia negativa, tratando-se antes de uma condição para se pensar *outra* narração do contemporâneo que seja ao mesmo tempo criativa, nômade, errante e aberta. Nesse horizonte, origem e fim tornam-se indiscerníveis na medida em que apontam para uma condição *an-árquica* em que nos vemos liberados de toda coação imposta pelo princípio e pelo comando, ou seja, pela *arkhé*. Não à toa, a pobreza de experiência e o esquecimento coincidem com o fim da narrativa tradicional, abrindo-se para aquilo que Agamben (2001) chama de *in-fância*.⁴⁶ É apenas nesse anoitecer da origem metafísica e na inviabilidade de sua restauração que tanto Benjamin (1991d e 1991g)⁴⁷ quanto Agamben (2002)⁴⁸ encontram a recordação que salva a história na medida em que a direciona já não mais para uma iminente catástrofe planetária — o nazifascismo que vitimou Benjamin e a crise climático-biopolítica que Agamben denuncia sem meias palavras

⁴⁵ Gagnebin, *História e narração em Walter Benjamin*.

⁴⁶ Trata-se de um tema de imensa complexidade que não podemos tratar aqui, razão pela qual remetemos a outro trabalho em que nos debruçamos sobre a in-fância na ontolinguística de Agamben: Almeida Neto; Matos, *Figurae archaeologiae*.

⁴⁷ Benjamin, *Theologisch-politisches Fragment*; Benjamin, *Zum Planetarium*.

⁴⁸ Agamben, *L'aperto*.

—, mas para um ingovernável em que o tempo do fim se contrai no fim dos tempos, abrindo a possibilidade para que o novo surja, problema central da filosofia, conforme Deleuze & Guattari (2005)⁴⁹ repetiam obsessivamente.

Em síntese, deve-se reconhecer que, apesar dos termos "genealogia" e "arqueologia" aparecerem indistintamente nas reflexões de Giorgio Agamben, é a arqueologia que adquire maior densidade conceitual e argumentativa ao longo de sua obra. A genealogia não foi tematizada de maneira sistemática por ele, funcionando antes como um gesto que desestabiliza os alicerces da tradição. Já a arqueologia, ao contrário, ocupa o centro dos escritos de Agamben, sendo continuamente retomada sob a forma de via de acesso ao presente, ou melhor, à inteligibilidade que atravessa os dispositivos histórico-linguísticos que operam na atualidade. De fato, a arqueologia filosófica surge enquanto gesto capaz de expor as operações *árkhicas* dos dispositivos e da máquina antropológica, o que a diferencia da genealogia, que parece não ter potência para tanto. A regressão arqueológica não busca apenas descrever as inteligibilidades que tornam possíveis práticas similares à linguagem e ao conhecimento humano. Para além dessa tarefa, o filósofo-arqueólogo busca desmi(s)tificar as naturalizações do presente, abrindo espaço para novos usos. Mas de que maneira ele consegue enxergar tais paradigmas e, coetaneamente, tecer perguntas e buscar indícios capazes de destituí-los? O primeiro passo consiste em abrir-se para um (re)elaborado trabalho no tocante às perspectivas linguísticas e históricas. Aliás, para os fins práticos de quem deseja empreender uma arqueologia, a linguagem e a história só podem ser pensadas de forma coimplicada, de maneira que nenhuma delas funcione enquanto origem. Somente quando o filósofo-arqueólogo souber lidar com a delicadeza dos enunciados e a complexidade dos saltos históricos estará habilitado para proceder à regressão sem perder o rigor conceitual necessário para destacar o princípio enquanto mitologema e perceber a ausência de qualquer *fiat* substancial no mundo dos sentidos humanos.

A arqueologia se faz então em meio à força extemporânea que não está esgotada no passado cronológico nem se identifica com a atualidade, antes se movendo continuamente na e pela suspensão do devir histórico. Desse modo, o filósofo-arqueólogo se inclina a encontrar o não-vivido no vivido exorcizado de substancialidades e fatalidades, podendo assim propor novos usos de si, das coisas e do mundo. Ademais, a regressão arqueológica, em aliança com a genealogia – com o que se pode falar de uma genarqueologia, tema da seção conclusiva – não visa restaurar um início originário ou descobrir um inconsciente, mas deslocar toda fundamentação para expor o vazio velado pela máquina antropológica e seus dispositivos que dissimulam a cesura sob a forma ficcional da continuidade histórica. Inspirado pelo § 6 de *Ser e tempo* e pela obra de Franz Overbeck, Agamben (2008a)⁵⁰ propõe uma regressão destrutiva da tradição capaz de trazer à tona os pontos de insurgência, de maneira a não se limitar a uma interpretação literal ou verdadeira, trabalhando antes para uma neutralização da transmissão *consagrada*. Da mesma maneira, o cuidado arqueológico com as fontes não pode se limitar a questões meramente cronológicas, filológicas ou documentais, dado que seu objetivo é tensionar paradigmas, técnicas e sujeitos discursivos usados até

⁴⁹ Deleuze; Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*.

⁵⁰ Agamben, *Archeologia filosofica*.

então na canonização, abrindo assim possibilidades para se visualizar o limiar onde sujeito e objeto, por um lado, e linguagem e história, por outro, caem conjuntamente, sem o que não se pode desativar tais díades.

De acordo com Agamben, a arqueologia dissolve a leitura estrutural que certa tradição edificou de maneira enrijecida com base nas fontes. Assim, o novo acesso proposto não visa uma leitura literal mais correta ou alternativa, e sim a abertura da transmissão histórica das fontes, coetânea ao descobrimento do ponto de insurgência. Outra ressalva é que esse corpo a corpo com as fontes não equivale, necessariamente, ao manuseio da primeira versão cronológica de um documento *lato sensu*, ainda que ocasionalmente tal possa se dar. Por último, deve-se atentar para o fato de que o regresso arqueológico às fontes não se reduz à mera coleta empírica integrante da investigação, tendo em vista que seu intuito maior é tensionar os paradigmas, as técnicas e os sujeitos cognoscentes empregados até então na narrativa canonizada, a fim de visualizar o limiar ontológico da máquina antropológica que, uma vez desativada, permite um novo uso de si e do mundo, algo que, deve-se admitir, passa bem longe das preocupações de Foucault.

Conclusão: genarqueologia

Ainda que Foucault não tenha pretendido desenvolver uma ontologia em sentido estrito para além daquela talvez mal denominada "ontologia do presente", a recusa desse horizonte metodológico acaba, por vezes, limitando o alcance crítico de suas investigações, circunscrevendo-as ao plano do arquivo e dificultando a elaboração de uma crítica mais radical das formas de vida contemporâneas. Nesse ponto, impõe-se uma retomada, em chave ontológica forte, da arqueologia de Giorgio Agamben. Embora Agamben, assim como Foucault, utilize os dois termos de maneira intercambiável em alguns momentos, trata-se de procedimentos distintos que cumprem funções diversas em sua obra. Conforme visto, a genealogia agambeniana opera com documentos em sentido amplo, voltando-se à destituição de tradições e identidades substancializadas. Já a arqueologia filosófica se configura sob a forma de uma regressão que, partindo de um problema ou dispositivo contemporâneo, investiga os pontos de insurgência por eles recobertos, porém sem se restringir à materialidade historiográfica. Tal regressão permite alcançar um plano ontológico que assume a forma de uma *an-arquia*, ou seja, uma "origem" sem início ou fundamento na qual se delineia a potência crítica de uma genarqueologia que, contudo, não pode dispensar as contribuições de Foucault, sob pena de se tornar vácuca.

Pode-se concluir que, embora Foucault e Agamben recorram aos mesmos termos — genealogia e arqueologia — em seus respectivos projetos filosóficos, tais conceitos operam segundo sentidos profundamente distintos e, em certos pontos, tensionados entre si. Em linhas gerais, Foucault inicia sua trajetória nos anos 1960 a partir de um método arqueológico voltado para a análise das formações discursivas, deslocando-se, nas duas décadas seguintes, em direção a uma genealogia inspirada em Nietzsche e cada vez mais atenta às relações entre saber, poder e subjetivação. Agamben, por sua vez, percorre um caminho quase inverso: parte de uma genealogia das instituições e dos dispositivos — sobretudo jurídicos, teológicos e políticos — para alcançar rapidamente uma arqueologia que visa não a

reconstrução de séries históricas, mas a investigação do princípio (*arkhé*) que torna tais dispositivos pensáveis e operativos, com o objetivo de desativá-los.

Esses trajetos não são gratuitos, eis que remetem às tradições filosóficas às quais cada autor se vincula. Embora ambos se inscrevam no horizonte europeu-continental, Foucault mantém uma relação muito mais estreita com a história e com a materialidade empírica dos saberes. Sua arqueologia se constitui, antes de tudo, enquanto um conjunto rigoroso de procedimentos epistemológicos ancorados no trabalho com arquivos concretos — textos, práticas, instituições, documentos — submetidos, todavia, a uma problematização filosófica que interroga suas condições de possibilidade. É nesse sentido que se revelam imprecisas as críticas que reduzem Foucault à condição de historiador, ignorando que sua relação com o arquivo nunca é positivista, mas sempre atravessada por uma reflexão filosófica sobre o saber, o poder e a verdade. Curiosamente, uma crítica simétrica, embora inversa, costuma ser dirigida a Agamben, acusado de negligenciar a história em favor de construções excessivamente abstratas. Nada obstante, o ponto decisivo é que a arqueologia em Agamben não se organiza a partir do arquivo, e sim a partir de sua ausência ou insuficiência. Diferentemente de Foucault, Agamben não entende a arqueologia enquanto método de ordenação de materiais históricos, e sim como uma investigação da *arkhé*, isto é, do princípio originário — simultaneamente lógico, ontológico e histórico — que estrutura certo campo de experiência. Trata-se de uma arqueologia que não objetiva reconstituir o passado empírico, mas tornar legível aquilo que, operando desde o início, permanece ativo no presente sob a forma de pressuposto não tematizado.

Essa diferença metodológica remete, em última instância, a uma divergência mais profunda quanto ao estatuto da filosofia. A tradição à qual Agamben se vincula é marcadamente ontológica, tendo por referências centrais Walter Benjamin e Martin Heidegger. Dessa feita, sua arqueologia se articula à problemática do ser, da potência, do uso e da forma-de-vida, ainda que tal ontologia seja sempre relacionada a figuras históricas concretas. Foucault, ao contrário, permanece deliberadamente distante de uma interrogação ontológica explícita, privilegiando abordagens histórico-(pós)estruturais e críticas das práticas e dos regimes de verdade. Embora Foucault tenha reconhecido Heidegger como uma de suas “fontes secretas”, tal influência não se traduziu em uma preocupação direta com questões semelhantes à da *Seinsfrage*, manifestando-se antes, de modo muito mais discreto, na atenção às condições históricas de emergência dos modos de pensar e de viver. É nessa diferença — entre uma arqueologia do arquivo e uma arqueologia do princípio — que se joga uma das mais fecundas fricções entre os projetos de Foucault e de Agamben.

Desse modo, a arqueologia de Agamben, diferentemente daquela elaborada por Foucault, opera a partir de uma *Urgeschichte*, ou seja, uma pré-história que não se confunde com um estágio cronologicamente anterior, indicando antes uma dimensão na qual não há história propriamente dita, na medida em que faltam textos, documentos e testemunhos, pouco importando que tal se dê há milênios ou anteontem. Trata-se de uma dimensão não cronológica que se difunde pelos fenômenos históricos e permanece operante no presente sem jamais se deixar reduzir a certo evento datável, só podendo ser apreendida a partir da ideia de presença constante, em claro diálogo com Heidegger. Tal prática também encontra

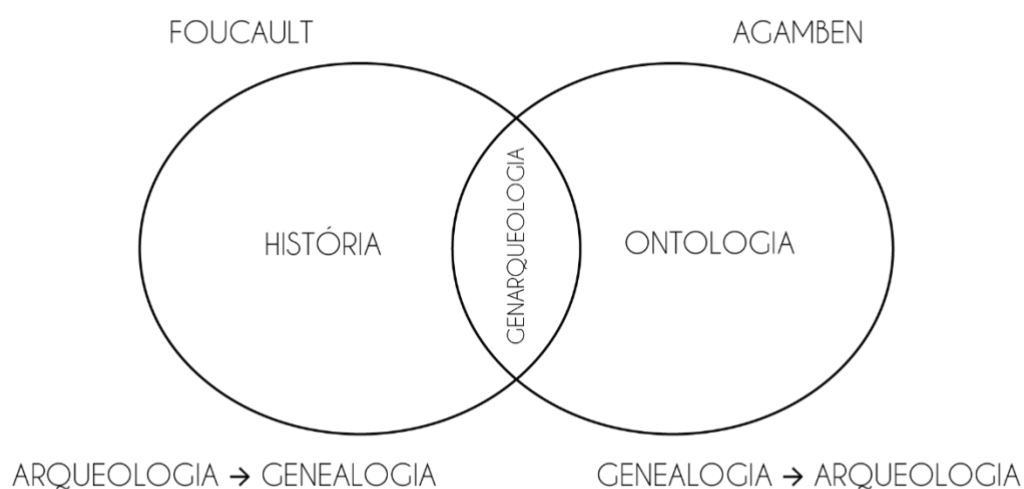
ressonância na noção linguística de raiz, na ideia filológica de arquétipo e no conceito psicanalítico de recalque, na medida em que designam a persistência ativa do passado no presente, de tal modo que aquele não apenas precede, mas estrutura e determina este.

Essa concepção de arqueologia poderia soar estranha ou mesmo inaceitável para o Foucault arqueólogo dos anos 1960, comprometido com a análise das formações discursivas e com o rigor metodológico exigido pelo arquivo. Contudo, ela talvez pareceria mais inteligível a Foucault à luz dos deslocamentos operados em seus últimos anos, quando sua prática genealógica assume conscientemente certo anacronismo ao se emancipar tanto do historicismo quanto do pós-estruturalismo estritos. É nesse contexto que se inscrevem suas teses sobre a existência de figuras contemporâneas do cinismo grego, a exemplo do militante radical, do intelectual dissidente ou do artista escandaloso, pensando a herança antiga não apenas como (des)continuidade histórica, mas enquanto reativação de formas-de-vida que, ao invés de simplesmente atravessar o tempo, o rearticulam. Assim, embora seja artificial estabelecer uma separação rígida entre genealogia e arqueologia no pensamento foucaultiano, pode-se sustentar que os últimos empreendimentos genealógicos de Foucault se aproximam, sem jamais se confundir, com a arqueologia de Agamben. Inversamente, a arqueologia agambeniana, ao menos em suas obras mais densas, incorpora elementos propriamente genealógicos no sentido quase técnico que caracteriza o Foucault dos anos 1970 ao investigar as emergências, as mutações e os efeitos históricos concretos dos dispositivos que analisa. No interior dessa zona de convergência parcial, marcada tanto por afinidades quanto por irreduzíveis diferenças, se delineia um possível diálogo entre ambos os filósofos que vai muito além das já batidas teses sobre biopolítica e quejandos.

Dessa feita, sem que se confundam, é possível sustentar que Foucault e Agamben compartilham uma mesma zona de problematização que este texto propõe chamar de genarqueologia e que se define menos por aquilo que inclui do que por aquilo que deliberadamente exclui. Não fazem parte dela, em primeiro lugar, os excessos historiográficos do primeiro Foucault arqueólogo, progressivamente refinados, reestruturados e, ao final, quase abandonados ao longo dos anos 1980, quando o arquivo deixa de ser uma categoria central em seu método. Por outro lado, a genarqueologia que aproxima Foucault e Agamben tampouco pode ser confundida com a arqueologia agambeniana em sentido estrito, ou seja, com operações em que toda relação significativa com a história empírica parece ser suspensa em favor da construção de uma ontologia política de inspiração benjaminiana e heideggeriana centrada sobretudo nas categorias de messianismo, salvação e profanação. Apenas quando esse ímpeto ontológico-messiânico — que já rendeu a Agamben duras críticas, incluindo sua caracterização como um suposto “franciscano anarquista” — é mediado por procedimentos propriamente genealógicos, no sentido rigoroso que lhes conferiu Foucault nos anos 1970, é que se pode falar com propriedade em uma genarqueologia. É precisamente essa postura metodológica que sustenta os livros mais importantes de Agamben, a exemplo de *O reino e a glória* e *Altíssima pobreza*, nos quais a investigação ontológica não se dissocia da reconstrução histórica minuciosa dos dispositivos teológicos, jurídicos e políticos analisados. Algo análogo ocorre, ainda que de maneira mais modesta e hesitante, em certos momentos tardios da obra de Foucault, especialmente em *A coragem da verdade*. Nessa obra,

a análise genealógica se abre, ainda que com cautela, a uma problemática ontológica ligada às formas de vida, à verdade e à existência, dimensão que jamais foi plenamente tematizada pelo meticuloso filósofo francês. Em síntese, quando Foucault se afasta da obsessão historiográfica e se permite um breve respiro ontológico, ele pratica uma forma de genarqueologia; por sua vez, quando Agamben suspende momentaneamente o mergulho ontológico puro e se reaproxima da história efetiva ao lançar mão de arquivos, debates e disputas concretas, ele também pratica uma forma de genarqueologia. Esses deslocamentos cruzados, assimétricos e sempre instáveis correspondem aos momentos mais fecundos e intelectualmente estimulantes das obras de ambos.

Por fim, para ilustrar o que é a genarqueologia, propõe-se a seguinte representação gráfica:



Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*. Vicenza: Neri Pozza, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. Archeologia dell'opera d'arte. In: AGAMBEN, Giorgio. *Creazione e anarchia*. L'opera nell'età della religione capitalista. Vicenza: Neri Pozza, 2017. pp. 9-28.
- AGAMBEN, Giorgio. Archeologia filosofica. In: AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum: sul metodo*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008a. pp. 82-111.
- AGAMBEN, Giorgio. *Che cos'è il contemporaneo?* Roma: Nottetempo, 2008b.
- AGAMBEN, Giorgio. *Il tempo che resta: un commento alla Lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.
- AGAMBEN, Giorgio. *L'archeologia*. Vídeo, YouTube, postado em 14 mai. 2019 por AccademialISF. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Qkvlp4hUpL4&t=233s>.
- AGAMBEN, Giorgio. *Infanzia e storia: distruzione dell'esperienza e origine della storia*. Torino: Einaudi, 2001.
- AGAMBEN, Giorgio. *L'aperto: l'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. *L'uso dei corpi*. Vicenza: Neri Pozza, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. *Oikonomia*. Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo. In: AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Edizione integrale: 1995-2015. Macerata: Quodlibet, 2018a. pp. 375-646.
- AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: archeologia dell'ufficio*. In: AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Edizione integrale: 1995-2015. Macerata: Quodlibet, 2018b. pp. 251-310.
- AGAMBEN, Giorgio. *Quaderni II (1981-1984)*. Macerata: Quodlibet, 2025.
- AGAMBEN, Giorgio. *Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone*. Bologna: Bollati Boringhieri, 1998.
- ALMEIDA NETO, Antônio Lopes; MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Figurae archaeologiae: genealogia e arqueologia no pensamento de Giorgio Agamben*. No prelo. 2026.
- ALVES, Marco Antônio Sousa. *Uma genealogia do autor: a emergência e o funcionamento da autoria moderna*. Belo Horizonte: UFMG, 2021.
- ARAÚJO, Inês Lacerda. Formação discursiva como conceito chave para a arqueogenealogia de Foucault. *Revista Aulas*, v. 1, n. 3, 19, pp. 291-314, mar. 2007. Disponível em: https://www.unicamp.br/~aulas/revista_aulas/foucault/dossieFoucault.pdf.
- BENJAMIN, Walter. Das Passagen-Werk. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Ed. Rolf Tiedemann. Vol. 5.1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991a.
- BENJAMIN, Walter. Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Ed. Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Vol. 2.1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991b. pp. 438-465.

- BENJAMIN, Walter. Erfahrung und Armut. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Ed. Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Vol. 2.1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991c. pp. 213-219.
- BENJAMIN, Walter. Theologisch-politisches Fragment. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Ed. Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Vol. 2.1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991d. pp. 203-204.
- BENJAMIN, Walter. Über den Begriff der Geschichte. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Ed. Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Vol. 1.1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991e. pp. 691-704.
- BENJAMIN, Walter. Zum Bilde Prousts. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Ed. Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Vol. 2.1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991f. pp. 310-324.
- BENJAMIN, Walter. Zum Planetarium. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Ed. Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser. Vol. 4.1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991g. pp. 146-148.
- BUTLER, Judith. What is critique? An essay on Foucault's virtue. *Transversal Texts*, 2001. Disponível em: <https://transversal.at/transversal/0806/butler/en>.
- CASTANÒ, Ermanno; SALZANI, Carlo. *Introduzione a Giorgio Agamben*. Genova: Il Melangolo, 2024.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 2005.
- DELEUZE, Gilles. Portrait de Foucault. In: DELEUZE, Gilles. *Pourparlers* (1972-1990). Paris: Minuit, 1990. pp. 139-161.
- ESPOSITO, Roberto. *Pensiero vivente: origine e attualità della filosofia italiana*. Torino: Einaudi, 2010.
- FERREIRA, Michel de Vilhena; PAIXÃO, Carlos Jorge; OLIVEIRA, Damião Bezerra. Elementos de linguagem e arqueogenealogia em Michel Foucault. *Revista da Anpoll*, v. 53, n. 2, p. 85-99, 2022. DOI: 10.18309/ranpoll.v53i2.1759. Disponível em: <https://revistadaanpoll.emnuvens.com.br/revista/article/view/1759>.
- FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France (1975-1976). Paris: Seuil/Gallimard, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours*. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970. Paris: Gallimard, 1971.
- FOUCAULT, Michel. La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui". In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits: 1954-1988*. Vol. I. Paris: Gallimard, 1994a. pp. 580-585.
- FOUCAULT, Michel. Le jeu de Michel Foucault. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits: 1954-1988*. Vol. IV (1980-1988). Paris: Gallimard, 1994b. pp. 298-329.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, la généalogie, l'histoire. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits: 1954-1988*. Vol. II (1970-1975). Paris: Gallimard, 1994c. pp. 136-156.
- FOUCAULT, Michel. On the genealogy of ethics: an overview of work in progress. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago, 1983. pp. 229-252.

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

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

FREITAS, Lorena Martoni de. Agamben e Foucault: explorando os limites dessa aproximação a partir do tema do "destituinte". *Kriterion: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 64, n. 155, pp. 399-416, ago. 2023. DOI [10.1590/0100-512X2023n15504lmf](https://doi.org/10.1590/0100-512X2023n15504lmf). Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/Pc48Jnb5fksbTmWvjQVqZFG/abstract/?lang=pt>.

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

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

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

HOWARD, Stephen. Archaeology and/or genealogy: Agamben's transformation of foucauldian method. *Journal of Italian Philosophy*, Newcastle upon Tyne, v. 1, pp. 12-21, 2018. Disponível em: <https://research.ncl.ac.uk/italianphilosophy/previous%20issues/current%20issue/>.

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

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

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *A an-arquia que vem: fragmentos de um dicionário de política radical*. São Paulo: sobinfluencia, 2022.

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

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

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