

A TRANSVALORAÇÃO DOS VALORES, EM NIETZSCHE, E A PROFANAÇÃO, EM AGAMBEN

Márcia Rosane Junges¹

Resumo: Pretende-se realizar uma investigação inicial acerca das filosofias de Nietzsche e Agamben em seus aspectos políticos. Interessa-nos analisar os conceitos de transvaloração dos valores e profanação, e em que sentido estes são decisivos para a compreensão das ideias de grande política e política que vem. Refletimos acerca das críticas de Nietzsche e Agamben à democracia, guardadas as peculiaridades de cada projeto filosófico e suas matrizes teóricas. A pequena política reativa era apontada por Nietzsche como um dos sintomas do niilismo. A grande política seria seu contraponto, resultado de uma elevação da cultura. Com a categoria da profanação, Agamben menciona que as coisas, inclusive a política, devem ser retiradas do templo, profanadas. Nesse sentido, através das formas-de-vida, abre-se a possibilidade para resistências e linhas de fuga pela da potência do não, buscando uma nova política.

Palavras-chave: transvaloração dos valores – profanação – grande política – política que vem.

Com este trabalho compartilhamos algumas investigações sobre as filosofias de Friedrich Nietzsche² e Giorgio Agamben em seus aspectos políticos. Neste espaço interessamos analisar acerca dos conceitos transvaloração dos valores e profanação, e refletir em que sentido estes são importantes para a compreensão das ideias de grande política e política que vem, respectivamente.

Em nosso horizonte de pesquisa está a crítica que ambos pensadores realizaram à democracia. No caso de Nietzsche aquela de modelo liberal, no século XIX; no caso de Agamben, a democracia de massas, em nossos dias.

A transvaloração dos valores

A pequena política reativa, expressão de uma mentalidade de rebanho, era apontada por Nietzsche como um dos sintomas do niilismo que ele diagnosticou em seu tempo e previa para os próximos séculos. Entre as bases desse fenômeno, o pensador

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos, São Leopoldo, RS, orientanda do Prof. Dr. Castor Bartolomé Ruiz; professora nessa instituição. E-mail: mjunges@unisinos.br.

² Nas citações das obras de Friedrich Nietzsche nos referimos nos rodapés primeiramente à edição em alemão da Kritische Studienausgabe, mencionando a sigla da obra, ano de publicação na KSA, página, aforismo e volume. Em seguida mencionamos a versão em língua portuguesa. A sigla GM se refere à obra *Zur Genealogie der Moral*, ao passo que a sigla JGB se reporta à obra *Jenseits von Gut und Böse*.

alemão acentuava a disseminação dos valores do Cristianismo, transposto para o campo político através da democracia liberal como expressão do niilismo imperfeito. A grande política expressa um contradiscurso, formulada nesses termos na terceira fase da produção intelectual de Nietzsche. O crítico dinamarquês George Brandes, com quem Nietzsche se correspondeu, denominou essa concepção política como radicalismo aristocrático. Nesse aspecto é fundamental refletir sobre a transvaloração dos valores como possibilidade de criar condições para o surgimento de uma nova moral, de cunho aristocrático e agonístico, e que sedimentasse o surgimento da grande política.

Deve-se esclarecer desde logo que a política em si não é uma preocupação central para Nietzsche. Sua crítica fundamental se endereça à cultura niilista europeia, ressentida e vingativa, marcada pela compaixão, inclusive na política. Uma gestão econômica da sociedade, com a desvalorização da cultura e o governo de uma lógica utilitária são alvos de seu desagravo à política do novecento³. Nesse cenário, ao se referir aos tipos nobres como o além do homem, Nietzsche tensiona o espaço para um outro modelo político, no qual a cultura e novos valores como o autodomínio ocupam posição central. Essa ressalva é destacada por comentadores como Patrick Wotling, Thomas Brobjer e Keith Ansell Pearson.

Nietzsche retoma uma antiga compreensão da política, diferente daquela que temos desse fenômeno atualmente. A concepção de justiça que a fundamenta é aquela tributária de uma moral agonística, que privilegiava a hierarquização e a competição, e pelo embate entre inimigos respeitáveis. A justiça trágica⁴ compreende o *agon* como fundamento último existencial, apondo à vida um caráter heroico, de autoconstrução e de luta pela autoafirmação.

Sobretudo em *Aurora*, em *Para além do bem e do mal* e em *A genealogia da moral*, Nietzsche fala acerca de uma reversão dos valores, recuperando um primado da aristocracia grega trágica e do Renascimento, cuja moralidade não conhecia e não reconhecia a categoria cristã dos valores, respectivamente. A democracia liberal e o igualitarismo são doenças insufladas pelo Cristianismo, tidas pelo filósofo como nocivas, massificadoras e expressão do ressentimento do último homem. A grande política poderia ocupar o seu lugar, conduzida pelos aristocratas do espírito, os filósofos legisladores que, como acentua Bruce Detwiler, apenas indiretamente poderiam ser considerados líderes políticos, já que a política não era a preocupação primeira de Nietzsche, mas sim a cultura⁵. Uma política “revigorada” surgiria como consequência, sem estabelecer alianças com o sistema degenerado da pequena política e de uma democracia niveladora e reativa, própria dos espíritos de gravidade.

O projeto da transvaloração dos valores e da afirmação da vida enquanto vontade de poder repousam no âmago da filosofia de Nietzsche. Em *Para Além do Bem e do Mal*, o

³ PEARSON. Nietzsche como pensador político, p. 53.

⁴ MELO. *Nietzsche e a justiça*.

⁵ DETWILER. *Nietzsche and the politics of aristocratic radicalism*.

pensador questiona quais são nossos critérios para valorar algo, bem como quais eram os valores vigentes, o valor destes valores. Assim, criar novos valores é imperativo, mas algo que não é destinado a todos, mas tão somente aos fortes de espírito, e não para as ovelhas do rebanho que seguem a farsa democrática que o filósofo tanto deplora, junto da imprensa como uma das expressões da rebelião dos escravos na moral.

Além da crítica ao filisteísmo de uma política democrática em cuja forma histórica o Estado entra em decadência, Nietzsche denuncia o uso da cultura como um bem monetário. A pequena política das negociatas é compreendida como uma espécie de “loucura” que acomete grupos, partidos, povos e épocas⁶, e a política dos Estados é apontada como uma política de mercador.

Contudo, mesmo que tenha tecido críticas severas à moral cristã e à democracia liberal de seu tempo, Nietzsche tem em mente o perspectivismo que norteia sua transvaloração dos valores⁷.

Deve-se ter sempre em mente que a pluralidade agonística própria do perspectivismo e condicionante da Grande Política, conflui para uma determinada espécie de vida que Nietzsche tem em vista, que por sua vez, difere e muito daquela espécie de vida produzida no contexto da pequena política, em que a igualdade e, conseqüentemente, a ausência de conflito entre perspectivas, produziria um homem do qual Nietzsche foi fatalmente contemporâneo.⁸

Porém, o filósofo deixa em aberto uma aporia para a reflexão política de seus escritos acerca da necessidade de que estratos sociais deveriam existir para que pudessem ser dadas as condições de cultivo dos homens nobres, daqueles que iriam assumir o comando dessa grande política transvalorada. “Devemos livrar-nos do mau gosto de quereremos estar de acordo com muitos”, escreve em *Além de Bem e Mal*⁹.

O filósofo alerta para que sua fórmula de “para além do bem e do mal” não seja confundida com os defensores das ideias modernas¹⁰. Em sua compreensão, a moral europeia poderia ser classificada como uma moral de rebanho¹¹, que deveria conviver ao lado de outras tantas morais, mas que termina por sobrepujar toda e qualquer outra iniciativa de valoração:

⁶ JGB, 1968, p. 100, 156, V. 5; BM, 2002, p. 97, 156.

⁷ VIESENTEINER. *A grande política em Nietzsche*, p. 182

⁸ VIESENTEINER. *A grande política em Nietzsche*, p. 182

⁹ JGB, 1968, p. 60, 43, B5; BM, 2002, p. 69, 43.

¹⁰ JGB, 1968, p. 62, 44, B5; BM, 2002, p. 71, 44.

¹¹ JGB, 1968, p. 124, 202, B5; BM, 2002, p. 116, 202.

Essa moral diz teimosa e implacavelmente ‘eu sou a própria moral, e não há moral fora de mim!’ Tudo isso com o auxílio de uma religião que se sujeitava aos mais sublimes desejos do animal de rebanho lisonjeando-os, chegou a ponto de encontrar mesmo nas instituições políticas e sociais, uma expressão cada vez mais visível desta moral: o movimento *democrático* é o herdeiro do movimento cristão.¹²

Esse excesso de compaixão é típico de uma época democrática. Em sua concepção, o movimento democrático não passava de uma forma decadente de organização política, de mediocrização e desvalorização, embora haja obras nas quais essa crítica seja matizada, como no período intermediário, representado, sobretudo, por *Humano, demasiado humano*. Assim é que se põe a necessidade dos filósofos legisladores, em quem depositava suas esperanças, donos de uma maneira de pensar aristocrática, e que admitiam a escravidão como condição necessária para uma cultura elevada, superior. A alma aristocrática, escreve Nietzsche, é aquela que tem respeito por si mesma, é capaz de determinar valores e não precisa de aprovação. É a alma que engendra o autodomínio, a superabundância e o transbordamento. O ressentimento, tão presente na moral dos escravos, quando surge entre os homens nobres, é de outra natureza e expõe a diferença entre a forma como tais tipos se posicionam frente à vida:

O próprio ressentimento do homem nobre, quando aparece nele, cumpre-se e esgota-se, com efeito, em uma reação de imediato, por isso não *emvenena*: por outro lado, não aparece em inúmeros casos em que, em todos os fracos e impotentes, é inevitável. Não pode levar a sério por muito tempo seus inimigos, seus acidentes, mesmo seus *malefícios* – é um signo de naturezas fortes, plenas, em que há um excedente de força plástica, conformadora, regeneradora, e que também faz esquecer (...) ¹³

Após diagnosticar o niilismo no qual a Europa se encontrava mergulhada, acometida de uma paralisia¹⁴ e fraqueza da vontade¹⁵, Nietzsche menciona a comédia da divisão do continente em pequenos Estados e ambições dinásticas e democráticas. Dessa forma, escreve, é chegado o fim do tempo da pequena política: “O século que se anuncia já traz consigo a luta pelo domínio da terra, a obrigatoriedade de praticar uma política de respeito”¹⁶.

¹² JGB, 1968, p. 124, 202, B5; BM, 2002, p. 116, 202.

¹³ GM, 1968, p. 273, 10, B5; GM, 1978, p. 302-303, 10.

¹⁴ JGB, 1968, p. 138, 208, B5; BM, 2002, p. 128, 208.

¹⁵ JGB, 1968, p. 146, 212 B5; BM, 2002, p. 135, 212.

¹⁶ JGB, 1968, p. 140, 208, B5; BM, 2002, p. 129, 208.

A política massificada através da democracia liberal é colocada em questão: “Estamos na era das massas. Prostram-se de barriga para baixo perante tudo que seja massivo. O mesmo acontece *in politicis*”¹⁷. E continua:

Estas novas condições sob as quais se processará um nivelamento a uma mediocrização do homem – um homem animal de rebanho útil, trabalhador, multiplamente utilizável e obediente –, são no mais elevado grau, próprias para dar origem a homens excepcionais do tipo mais perigoso e atraente.¹⁸

Então, sobre o solo composto pelos homens laboriosos, ovelhas úteis e domesticadas, vicejam os tipos nobres capazes de realizar a grande política a partir dessa transvaloração dos valores: o além do homem anunciado por Zaratustra.

Nota-se, a partir desses excertos, o quanto o projeto transvalorador de valores de Nietzsche possui nexos e consequências políticas que se imbricam ao longo de seus escritos. Como pondera Jorge Luíz Viesenteiner, a grande política é, ao mesmo tempo, integrante tanto do projeto genealógico, quanto do projeto de transvaloração dos valores¹⁹. Por outro lado, Thomas Brobjer alerta para duas compreensões da grande política: a primeira, de viés espiritual/cultural e que se refere à transvaloração dos valores, e a outra, mais tardia, ligada a um domínio fisiológico.

De toda sorte, para pensar as implicações políticas na filosofia de Nietzsche é preciso considerar a transvaloração dos valores como fundamento para romper com a degeneração e rebaixamento cristão que se disseminaram na política europeia de seu tempo através da democracia liberal, bem como estar ciente das aporias oriundas de seu radicalismo aristocrático.

A profanação

A profanação é um dos fios condutores da obra de Giorgio Agamben. Quando formula essa categoria, menciona que as coisas, inclusive a política, devem ser retiradas do templo, porquanto foram afastadas do uso comum e assim estão inacessíveis e distantes de um significado que faça sentido às pessoas²⁰. É preciso que tais coisas sejam profanadas, dessacralizadas, fazendo delas um novo uso. Nesse sentido, abre-se a possibilidade para uma resistência, para uma “nova política, um novo ser humano, uma nova comunidade, pensando e promovendo o avesso da vida nua, a potência da vida, e a vida humana como potência de ser e de não ser”²¹.

¹⁷ JGB, 1968, p. 181, 241, B5; BM, 2002, p. 161-162, 241.

¹⁸ JGB, 1968, p. 183, 242, B5; BM, 2002, p. 163, 242.

¹⁹ VIESENTEINER. A grande política em Nietzsche, p. 16

²⁰ RUIZ. Giorgio Agamben, controvérsias sobre a secularização e a profanação política, s/p.

²¹ AGAMBEN. Profanações, p. 8-9

Seja nos totalitarismos ou nas democracias da modernidade, esse filósofo localiza a mesma matriz biopolítica constitutiva do poder soberano. A partir dessas premissas, é preciso retirar a assinatura de sacralidade que conserva as esferas de poder e instituições inacessíveis e assim restituir seu uso comum. De acordo com Ruiz,

a secularização seria uma assinatura moderna que transferiu para dentro das instituições contemporâneas o aparato da sacralidade teológica sem modificar seu sentido originário, ou seja, a separação das coisas, pessoas ou instituições do alcance das pessoas comuns. A tese de Agamben mostraria que o objetivo formal da secularização era tornar acessíveis as instituições sociais ao povo, apagando o caráter de inatingíveis com que a marca da sacralidade as revestia. Ao sacralizar a monarquia ou os estamentos sociais, por exemplo, a soberania e a estrutura social ficam fora do alcance do poder do povo.²²

Ruiz explica que a sacralização funciona como um dispositivo que opera uma ruptura entre a realidade do poder das pessoas:

A sacralização do real tem consequências éticas e políticas graves porque retira das pessoas a potência do agir transferindo-a para outras instâncias que não alcança.²³

Para Agamben, o objetivo da secularização em aproximar a realidade e a política não se concretizou. Isso porque tal processo “manteve intacto o dispositivo da sacralidade dentro das instituições, só que agora de forma secular”²⁴. Ruiz acentua que “uma das principais características do sagrado é que aquilo que é declarado sacro fica imediatamente retirado do uso comum e passa a pertencer a uma outra esfera (sagrada) inacessível para as pessoas comuns”²⁵. O sagrado é acessível somente às pessoas “adequadas” ou devidamente preparadas, caso dos sacerdotes e dos tecnocratas, respectivamente. A hipótese de Agamben

é que a secularização transferiu, na forma de assinatura, os dispositivos da sacralidade para dentro das instituições modernas: Estado, mercado, lei, autoridade, etc., aparecem como entidades secularizadas, porém a secularização lhes conferiu uma espécie de natureza própria, uma essência

²² RUIZ. Giorgio Agamben, controvérsias sobre a secularização e a profanação política, s/p.

²³ Ibid., s/p.

²⁴ RUIZ. Giorgio Agamben, controvérsias sobre a secularização e a profanação política, s/p.

²⁵ Ibid., s/p.

natural a partir da qual estas instituições, agora secularizadas, parecem ter leis próprias e normas inerentes à sua essência.²⁶

Naturalizadas, as instituições modernas conservam uma “transcendentalidade que nada mais é do que a continuidade da velha assinatura do sagrado”²⁷. Quando isso ocorre, elas mantêm seu “caráter de inacessibilidade para as pessoas comuns do povo. O naturalismo próprio de certa secularização moderna propicia a continuidade da assinatura do distanciamento entre o povo e muitas instituições”²⁸.

Conceito romano, profanar pressupõe a existência do sagrado (*sacer*), e seu objetivo é libertá-lo. Todavia, não se pode reivindicar um retorno simples ao uso antigo daquilo que foi metaforicamente retirado do templo, mas um novo uso. Para tal, é fundamental que se compreenda o conceito aristotélico de potência, que Agamben retoma como potência do não²⁹. Tal prerrogativa, na política do nosso tempo, em democracias neoliberais cooptadas pela hegemonia econômica por sobre a política, pode ser a chave para um novo agir a fim de “profanar o improfanável”. Assim, há que se pensar uma nova forma-de-vida, em uma vida que dê a si própria a sua forma e a sua regra. Portanto, profanar tem um sentido iminentemente político em Agamben, porquanto essas novas formas-de-vida possam romper com um ditame econômico e jurídico que norteia a vida em sociedade.

Tal iniciativa de rompimento, ou de profanação, para nos atermos à ideia agambeniana, pode ser localizada entre os franciscanos na querela eclesial vivida quanto ao uso e à propriedade³⁰, no século XIII. Usar algo, sem ser efetivamente seu proprietário, como os religiosos dessa ordem propunham para escândalo da Igreja, era algo extremamente transgressor. Em nossos dias tal concepção continua sendo “ameaçadora”, sobretudo porque ter está ligado decisivamente ao consumo e à alimentação ininterrupta da engrenagem neoliberal. Assim, a decisão dos franciscanos acerca da propriedade é profanadora, pois a dessacraliza do patamar no qual a Modernidade a colocou.

Em Agamben, frente à vida nua e aos dispositivos biopolíticos de normalidade aos quais estamos submetidos, profanar é o ato político supremo. É a potência do não que se apresenta em uma política que não seja mais aquela abalizada pelo direito e pela economia como seus garantidores de efetividade. Em uma tradição que retoma a filosofia em relação com a forma de vida, Agamben trilha caminho contíguo ao de Michel Foucault e Pierre Hadot, recuperando essa vinculação que foi sendo deixada de lado na tradição filosófica.

Porém, Agamben percorre caminho diverso desses dois autores ao realizar uma arqueogenealogia no monacato cristão em sua relação com a norma como uma forma-de-vida na qual o sujeito deve criar sua norma-de-vida sem submeter-se a uma norma

²⁶ Ibid., s/p.

²⁷ Ibid., s/p.

²⁸ Ibid., s/p.

²⁹ AGAMBEN. *A potência do pensamento. Ensaios e conferências*

³⁰ AGAMBEN. *Profanações*, p. 11

preestabelecida. Com isso, o sujeito inaugura uma forma-de-vida que é sua própria norma de viver, reagindo à submissão da *bios* à *zōé*, desativando os dispositivos que não cessam de produzir vida nua.

A partir deste cenário, a filosofia de Agamben, sobretudo na última parte do projeto *Homo Sacer*, com as obras *Altíssima pobreza*, *Opus dei* e *O uso dos corpos*, se propõe a oferecer vislumbres de linhas de fuga possíveis, nas quais a ética como prática de vida funcione como alternativa ao pesado jugo dos dispositivos biopolíticos de controle aos quais estamos submetidos objetiva ou subjetivamente. Tal reflexão oferece possibilidades de se pensar uma nova política, ou a política que vem, como o filósofo italiano menciona. A partícula “que vem” não é senão uma brecha nesse cenário catastrófico. Um “que vem” que pode ser um “agora”, expresso por uma inconformidade e rompimento com o sistema por meio de uma vida que cria a sua própria norma. Para Agamben,

o pensamento é forma-de-vida, vida insegregável da sua forma, e em qualquer lugar em que se mostre a intimidade dessa vida inseparável, na materialidade dos processos corpóreos e dos modos de vida habituais não menos do que na teoria, ali e somente ali há pensamento. E é esse pensamento, essa forma-de-vida que, abandonando a vida nua ao ‘homem’ e ao ‘cidadão’, que a vestem provisoriamente e a representam com os seus ‘direitos’, deve tornar-se o conceito-guia e o centro unitário da política que vem.³¹

No ensaio *Para além dos direitos do homem*, Agamben sugere que, caso se queira assumir as tarefas que se colocam como novos desafios em nosso tempo, talvez seja necessário deixar de lado conceitos centrais “com os quais até o momento representamos os sujeitos do político”³². É o caso dos conceitos de homem e o cidadão com seus direitos, o povo soberano, o trabalhador. Assim, faz-se necessário reconstruir toda a filosofia política tendo como elemento norteador a figura do refugiado, fazendo com o que o Estado-nação repense a categoria da natividade e do nascimento como fundamento da soberania³³. A advertência de Agamben é enfática:

Somente numa terra na qual os espaços dos Estados tiverem sido, desse modo, perfurados e topologicamente deformados e nos quais o cidadão terá sabido reconhecer o refugiado que ele mesmo é, é pensável hoje a sobrevivência política dos homens.³⁴

³¹ AGAMBEN. Meios sem fim. Notas sobre a política, p. 20-21

³² Ibid., p. 24

³³ Ibid., p. 28

³⁴ Ibid., p. 33

No escrito *O que é um povo?* o filósofo define as categorias da miséria e da exclusão como eminentemente políticas. Para ele, “todo o economicismo e o ‘socialismo’ que parecem dominar a política moderna têm, na realidade, um significado político, aliás, *biopolítico*”³⁵. É nesse sentido que Agamben delinea mais especificamente a sua política que vem como não mais “a luta pela conquista ou pelo controle do Estado por parte de novos ou velhos sujeitos sociais, mas a luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade) disjunção irremediável entre as singularidades quaisquer e a organização estatal”³⁶. Os protagonistas dessa política são personificados pela “singularidade qualquer, que quer se apropriar do próprio pertencimento, do seu próprio ser-na-linguagem e que recusa, por isso, toda identidade e toda condição de pertencimento, é o novo protagonista, nem subjetivo nem socialmente consistente, da política que vem”³⁷.

Alinhamentos

Tendo no horizonte as diferenças e a peculiaridade do pensamento de Nietzsche e Agamben, notamos que ambos os filósofos apontam para a necessidade de uma outra política. No século XIX Nietzsche já alertava para o nivelamento por baixo promovido pela democracia liberal, cuja prerrogativa fundamental era dar direitos iguais a todos. Como demonstramos, essa crítica estava baseada naquilo que o pensador acreditava ser uma transposição da moral judaico-cristã para o escopo da arena política. Para Oswaldo Giacoia, trata-se de um “projeto civilizatório”, expressão do niilismo imperfeito ao efetivar no mais alto grau a dinâmica niilista de isolamento, negação e extermínio das diferenças através da igualdade como princípio norteador³⁸.

Atualmente, Agamben aponta para as limitações de um sistema massificado que se diz democrático, mas que não consegue sê-lo efetivamente e encontra-se eivado de contradições e mal disfarçado de totalitarismo. A cooptação da política pela economia, pelo direito e por um sem número de dispositivos aponta para o enfraquecimento e esvaziamento a que as democracias se encontram submetidas.

Se a crítica nietzschiana ao apequenamento e à mediocrização dos valores nos parece adequada porque detecta o vazio e a banalização da política como expressões de uma cultura decadente e que precisa de reabilitação através de uma aristocracia “do espírito”, a transvaloração dos valores que a fundamenta é um desafio numa sociedade que se diz secular, mas que continua a ser influenciada de modo profundo pela matriz judaico-cristã em seus mais diversos aspectos.

Outro ponto nevrálgico da compreensão nietzschiana da política é sua concepção de hierarquia, fundamentada no radicalismo aristocrático, como demonstra Bruce Detwiller.

³⁵ AGAMBEN. Meios sem fim. Notas sobre a política, p. 38

³⁶ Ibid., p. 85

³⁷ Ibid., p. 86

³⁸ VIESENTEINER, p. 61

Evidentemente, isso não pressupõe, por si só, uma política de opressão e assujeitamento. Conforme pontua Maudemarie Clark, o aristocratismo nietzschiano não significa, necessariamente, uma rejeição completa à democracia, mas aponta para sua revitalização. Lawrence Hatab sustenta que é possível, inclusive, tecer uma sustentação a esse sistema político a partir do pensamento do filósofo alemão³⁹.

Por outro lado, pensando ainda na herança cristã como base das sociedades ocidentais, como muito oportunamente Agamben expõe, é certo que a política precisa ser profanada, uma vez que a assinatura da sacralidade que a retira do uso comum a torna inacessível. Dessa forma, refletindo no diagnóstico agambeniano, nos parece importante compreender a profanação do espaço da política, repensando-a a luz de eventos que colocam nossas democracias em crise: a aplicação do estado de exceção como técnica de governo, a existência do *homo sacer* em suas mais diferentes variações, com a fantasmagoria de uma inclusão política democrática e de garantia de direitos humanos que têm validade muitas vezes apenas nos documentos. De modo emblemático, Agamben escreve que “não há Estado dito democrático que não esteja atualmente comprometido até o pescoço com essa fabricação maciça de miséria humana”⁴⁰.

A crise como motor interno e ininterrupto do capitalismo e o estado de exceção formam a estrutura normal do poder político. O filósofo alerta para a “organização democrático-espetacular-mundial”⁴¹ que periga tornar-se a pior tirania que já houve na humanidade, quando é praticamente impossível apresentar resistência e dissenso. Ao criticar o fato de que a democracia foi incapaz de proteger a vida humana, Agamben escreve que estar ciente dessa aporia

não significa desvalorizar as conquistas e as dificuldades da democracia, mas tentar de uma vez por todas compreender por que, justamente no instante em que parecia ter triunfado sobre seus adversários e atingido o seu apogeu, ela se revelou inesperadamente incapaz de salvar de uma ruína sem precedentes aquela *zōē* a cuja liberação e felicidade havia dedicado todos os seus esforços.⁴²

Assim, pensar uma nova forma de vida, numa existência que dê a si própria a sua forma e a sua regra é o desafio que temos pela frente no *agon* democrático. Profanar a política em seu modelo democrático e, em certa medida, transvalorar seus valores, revitalizando-a, rompendo com um modelo enfraquecido cerceado por dispositivos como o econômico apresenta-se como a tarefa hercúlea das próximas gerações.

³⁹ A esse respeito, é elucidativa a obra HATAB, Lawrence J. *A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics*. Illinois: Open Court Publishing Company, 1995.

⁴⁰ AGAMBEN. Meios sem fim. Notas sobre a política, p. 120

⁴¹ Ibid., p. 83

⁴² AGAMBEN. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*, p. 17

TRANSMUTATION OF VALUES, IN NIETZSCHE, AND PROFANATION, IN AGAMBEN

Abstract: We aim to realize a primary investigation about Nietzsche's and Agamben's philosophies on its political aspects. Concern us analyse the concepts of transvaluation of values and profanation, and in which sense they are crucial to the comprehension of ideas of great politics and coming politics. We reflect about Nietzsche's and Agamben's critics to democracy, regarding the singularities of each philosophical project and its theoretic arrays. The petty politics reactive were pointed by Nietzsche as a symptom of nihilism. The great politics could be a counterpoint, result of an elevation of culture. With profanation category, Agamben mentions that things, including politics, must be withdrawal of temple, desecrated. In this sense, beyond the forms-of-life, opens the possibility to resistances and lines of flight by the potency of "not", searching for a new politics.

Keywords: transvaluation of values – profanation – great politics – coming politics.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento. Ensaios e conferências*. Trad. António Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. 2ª ed. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

_____. *Meios sem fim. Notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. Trad. Selvino José Assmann. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.

ARALDI, Clademir. *Nihilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo; Ijuí: Discurso; Editora UNIJUÍ, 2004.

COLLI, Giorgio; MONTINARI,azzino (Org.). *Nietzsche Werke: Kritische Studienausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter, 1967-77 und 1988. 15 v.

DETWILER, Bruce. *Nietzsche and the politics of aristocratic radicalism*. Chicago: Chicago University Press, 1990.

HATAB, Lawrence J. *A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics*. Illinois: Open Court Publishing Company, 1995.

MELO, Eduardo Rezende. *Nietzsche e a justiça*. São Paulo: Perspectiva, FAPESP, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. (Os Pensadores). *Nietzsche. Obras Incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *Para além do bem e do mal*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

PEARSON. Keith Ansell. *Nietzsche como pensador político*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

RUIZ, Castor Bartolomé. *Giorgio Agamben, controvérsias sobre a secularização e a profanação política*. Revista IHU On-Line, ed. 414, 15-04-2013, disponível em <http://bit.ly/1NaW8pH>, acesso em 29-10-2015

VIESENTEINER, Jorge Luiz. *A grande política em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 2006.