



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA

O Circuito do Poder

Soberania e governo em Giorgio Agamben

Alex Gonçalves Pin

Brasília

2017

Alex Gonçalves Pin

O Circuito do Poder

Soberania e governo em Giorgio Agamben

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília como requisito à obtenção do título de Mestre em Metafísica.

Linha de Pesquisa: Ontologias contemporâneas.

Orientador: Prof. Dr. Gabriele Cornelli

Brasília

2017

Ao mestre João Batista Libanio, S.J

(1932-2014)

Dissertação apresentada em 28/03/2017 para Banca Examinadora constituída pelos professores:

Prof. Dr. Gabriele Cornelli (Orientador) – UnB

Prof. Dr. Paulo Nascimento – UnB

Profº. Dr. Fermin Roland Schramm – FIOCRUZ

Agradecimentos

Ao professor Gabriele Cornelli, pela disponibilidade em me orientar nesse trabalho, pelo respeito, atenção dedicada e liberdade confiada ao longo do mestrado.

À Companhia de Jesus, pela aposta e confiança em me destinar a esse estudo. E aos jesuítas que trabalham no Centro Cultural de Brasília, com os quais compartilho a vida e a missão.

Aos meus pais, Cleuzio e Ivanete, minha irmã, Priscila, que sempre se esforçaram por oferecer a melhor educação, humana e acadêmica, além do carinho nas horas difíceis e incentivo ao estudo.

À professora doutora Adriana Pin, do Instituto Federal do Espírito Santo, pela amizade e apoio.

À CAPES, pelo incentivo financeiro que contribuiu significativamente para a pesquisa.

E agora é glorificado o Filho do Homem, e Deus é glorificado nele. Se Deus foi glorificado nele, também Deus o glorificará em si mesmo.

Ev. Jo 13, 31

Quis custodiet ipsos custodes?

Resumo

Pretende-se, aqui, explicar a relação entre soberania e governo e evidenciar sua mútua inflexão, conforme o pensamento do filósofo italiano G. Agamben. Essa inflexão está mediada pelas ideias de *οἰκονομία* e *δόξα*. Para tanto, foi necessário, em um primeiro momento, explicar a metodologia agambeniana, e em seguida visitar a leitura da história do pensamento político-teológico. O método agambeniano é arqueológico e paradigmático, isto é, diante das dicotomias estruturantes da cultura ocidental, ir além das exceções que as produz, não para encontrar um estado originário, mas para compreender a situação hodierna. Assim, a arqueologia é uma via de acesso ao presente. Trata-se de superar a lógica binária transformando-a em bipolaridades, passar das oposições substanciais para campos de forças, percorridos por tensões polares, sem traçar linhas claras de demarcação. Quando Agamben fala da compreensão paulina do “messiânico” e sua capacidade de derrubar qualquer representação através da “divisão da própria divisão”, sinaliza o cerne “teológico” do mais básico empreendimento filosófico. A mais filosófica obra de Agamben sempre terá correlato teológico, assim como seus escritos sobre teologia sempre terão importantes conclusões filosóficas. Em consequência, a bipolaridade *auctoritas e potestas* assume agora a forma da articulação entre *reino e governo* e faz questionar a relação entre *οἰκονομία* e *δόξα*, entre o poder como governo e gestão eficaz e o poder como realeza cerimonial e litúrgica. O paradigma político estaria atravessado, desde a origem, pelo paradigma econômico. O ponto oculto entre ambos consiste no conceito, jurídico e político, de estado de exceção. Em suma, aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *pólis*, em si antigüíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal; decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção.

Palavras-chave: Agamben, soberania, governo, *οἰκονομία*, glória.

Abstract

It is intended here to explain the relationship between sovereignty and government and to show their mutual inflection, according to the thought of the Italian philosopher Giorgio Agamben. This inflection is mediated by the ideas of *ὀκονομία*, glory. In order to do so, it was necessary, at first, to explain the Agambenian methodology, and then visit the reading of the history of political-theological thinking. The Agambenian method is archaeological and paradigmatic. It is, in the face of the structuring dichotomies of Western culture, to go beyond the exceptions that produce them, not to find an original state but to understand the situation in which we find ourselves. Archeology is the only way to access the present. Overcoming binary logic means turning the dichotomies into bipolarities, the substantial oppositions in the field of forces, traversed by polar tensions that are present at each point, without tracing clear lines of demarcation. Field logic versus substance logic. In turn, when Agamben speaks of the Pauline understanding of the "messianic" and its ability to overturn any representation through the "division of division itself", it is signaling the "theological" core of the most basic philosophical enterprise. Agamben's most philosophical work will always have its theological correlate, just as his writings on theology will always have important philosophical conclusions. As a consequence, the bipolarity *auctoritas* and *potestas* now takes the form of the articulation between Kingdom and Government and makes question the relation between *ὀκονομία* and *δόξα*, between the power like government and effective management and the power as ceremonial and liturgical royalty. The political paradigm would be traversed, from the origin, by the economic paradigm. The hidden point between the two consists in the concept, legal and political, of state of exception. In short, what characterizes modern politics is not so much the inclusion of *zoé* in the polis, in itself very old, or simply the fact that life as such becomes an eminent object of calculations and predictions of state power; It is decisive, above all, that alongside the process by which the exception becomes the norm everywhere, the bare life space originally situated on the fringes of the order is progressively coinciding with the political space , And exclusion and inclusion, external and internal, *bíos* and *zoé*, law and fact enter a zone of irreducible indistinction.

Keywords: Agamben, sovereignty, government, *ὀκονομία*, glory.

Sumário

Introdução	10
Capítulo I – M. Foucault e C. Schmitt: governo dos homens e teologia econômica	
1. Um conjunto de ferramentas para reler a história	14
1.1. Um olhar sobre o método ou um uso possível da caixa de ferramentas	15
1.2. O exemplo da secularização	18
1.3. A genealogia do governo no Ocidente: O Reino e a Glória	22
2. A morosidade do fim desencadeia o Estado de exceção	29
2.1. Paradigma	29
2.2. Sobre a exceção	30
2.3. Κατέχων: esboço de uma democracia gloriosa	35
3. Limiar	43
Capítulo II – Reino e Governo: o caso da soberania no Ocidente	
4. Entre a teologia e a política	48
4.1. O kabôd e a δόξα	49
4.2. Política e Teologia	53
4.3. A vida terrena e a vida eterna	56
5. Da caixa de ferramentas ao uso da máquina governamental	59
5.1. O paradigma político e a soberania	59
5.2. A relação de bando	62
5.3. O homo sacer	65
6. Limiar	70
Capítulo III – Reino e Governo: o caso do governo no Ocidente	
7. Fratura entre paradigmas	72
7.1. A glória como dispositivo articulador	76
7.2. A performatividade gloriosa	80
7.3. Máquina	82
8. Desdobramentos da máquina governamental	85

8.1. Erik Peterson e a impossibilidade de uma teologia política	86
8.2. Johann Baptist Metz e a possibilidade de uma teologia política	88
8.3. Diferenciação sem distanciamento	94
9. Limiar	98
Conclusão	103
Bibliografia	108

Introdução

Em *Homo Sacer I, Il Potere Sovrano e la nuda vita* (1995) e *Homo Sacer II, 1 Stato di Eccezione* (2003), G. Agamben explicou que a teoria biopolítica de M. Foucault (1926-1984) converge com aquela desenvolvida por H. Arendt (1906-1975) em *The Human Condition* (1958), segundo a qual a progressiva importância que o *animal laborens* passa a ocupar na sociedade faz com que a *vida nua* ocupe o vértice das relações de poder, derruindo o espaço público. Contudo, apesar da convergência entre o pensamento de M. Foucault e de H. Arendt, ambos jamais foram desenvolvidos de modo a ensejar interpretação conjunta e harmônica das relações políticas na modernidade.

Por isso, retomando a conhecida tese político-teológica de C. Schmitt (1888-1985) sobre a soberania, segundo o qual soberano é aquele que tem o poder de decidir em última *ratio* sobre o estado de exceção, G. Agamben desvela a face oculta da biopolítica: visto que o soberano possui o poder de legislar sobre o caos e decidir se a vida em sociedade está sendo vivida segundo os padrões de normalidade ou não; ele se encontra em uma posição *sui generis*: está dentro e fora, ao mesmo tempo, do ordenamento jurídico – paradoxo inclusão-exclusão.

O soberano tem o poder de exclusão-inclusão. Ao legislar sobre o caos, captura a *vida nua*, dando-lhe existência política. O homem ingressa na vida política através da inclusão-exclusiva: é *incluído* na *πόλις* através de sua *exclusão* do mero existir biológico. Mas como também pode decidir sobre o estado de exceção, o soberano tem o poder de excluir do direito a sua vigência: o direito é *incluído* pela sua exclusão. Assim, conhecer a natureza do poder soberano, bem como do estado de exceção é condição necessária para que se possa distinguir efetivamente, e não somente de forma retórica, o totalitarismo da democracia.

A prática política na modernidade demonstra que entre totalitarismo e democracia existe pouca ou nenhuma diferença, o que W. Benjamin (1892-1940) caracterizara como permanente estado de exceção. Se essa afirmação soa teratológica, é porque se torna claro o indício não só da consumada separação entre cultura filosófica e cultura jurídica, como também a decadência dessa última. Com efeito, quer o homem viva sob o regime totalitário, quer sob o regime democrático, o exercício do poder político sobre a sua vida

torna-o sujeito a ser despido de sua humanidade, atributo conferido pelo direito, tornando-se, assim, mero ser vivente.

A continuidade do estado de exceção se torna mais clara quando se observa que o problema central da soberania não é *quem* a exerce, mas sim sobre *o que* ela é exercida: sendo o estado de exceção inclusão-exclusiva, é a própria vida a sua preocupação última. Disto surge o questionamento relacionado à vida do homem numa sociedade que se encontra em contínuo estado de exceção: qual a relação existente entre pessoas tão diferentes e distantes no tempo e no espaço e sujeitas a situações fáticas tão díspares como os presos dos campos de concentração nazistas, os condenados à pena de morte, os doentes terminais, os detentos, os moradores de rua, os refugiados, pessoas transexuais? A relação existente é que todos eles são pessoas reduzidas à mera existência biológica. São *homo sacer* entregues ao abandono em razão daquilo que M. Foucault denomina biopolítica, mas que G. Agamben melhor define como tanatopolítica: “o poder que o soberano tem de decidir sobre quem tem o direito ou não de viver, ou seja, em decidir qual vida merece ser vivida” (Agamben, 2014a: 119). E não é esta a principal característica do homem sob regime de *anomia* que não sendo mais exceção é regra, e torna-nos a todos *homo sacer*?

A finalidade deste trabalho é refletir, na companhia do filósofo italiano G. Agamben (Roma, 22 de abril de 1942), sobre a relação entre soberania e governo, para o que conhecer a natureza do poder soberano e do estado de exceção é *conditio sine qua non* para que se possa distinguir, efetivamente, o totalitarismo da democracia e lançar alguma luz de entendimento sobre a situação política contemporânea no Ocidente.

No primeiro capítulo, procura-se apresentar as fontes metodológicas e genealógicas que levaram G. Agamben a desenvolver a pesquisa que resultou na fundamentação teológica da economia e do governo exposta em *Homo Sacer II, 2, Il Regno e la Gloria, Per una genealogia teologica dell'economia e del governo* (2007). Com efeito, esse livro pode ser considerado um tríptico, no qual, na plataforma central, está o resultado da pesquisa e nos vértices direito e esquerdo as obras de M. Foucault e C. Schmitt – em seu diálogo com E. Peterson. A intensão é evidenciar o motivo pelo qual G. Agamben, após análise do estado de exceção (Agamben, 2004), decidiu revisitar textos tão díspares e elaborar releitura da história do pensamento político desde sua origem na Grécia, passando pelas contribuições do cristianismo antigo, até chegar a nossos dias.

O segundo capítulo aborda o problema da soberania desde a perspectiva histórica. A questão abordada é o fenômeno da transmutação da política em economia – em gestão dos seres humanos e das coisas. Se a economia suplantou a política, chega-se, então, ao fim da política e entra-se numa espécie de ingerência econômica, governo dos corpos – da vida nua. G. Agamben oferece nova chave para entender esse fenômeno. Chave que retrocede no tempo muito antes da modernidade, vai até a elaboração do mistério trinitário do cristianismo antigo. Ora em acordo, ora em desacordo com M. Foucault, a respeito do conceito de biopolítica, G. Agamben busca o umbral da política contemporânea do Ocidente, isto é, o ponto de inflexão entre a soberania do Estado e a política do governo.

A terceira parte apresenta o deslocamento das investigações de G. Agamben, que levaram seus trabalhos dedicados à soberania ao problema do governo, respectivamente, a partir da matriz schmittiana até a matriz foucaultiana, o que não consiste, em ruptura, mas sinaliza continuidade e complementaridade. A inflexão do governo sobre a soberania e vice-versa. Para isso, foi preciso analisar a genealogia do governo e da glória, que passa pela relação entre teologia e política no pensamento agambeniano.

A dupla estrutura da máquina governamental, que em *Homo Sacer II*, 1, *Stato di Eccezione* (2003) apareceu na correlação entre *auctoritas* e *potestas*, assume aqui a forma da articulação entre *Reino* e *Governo* e, por fim, questiona a própria relação (que no início não foi levada em conta) entre *ὀικονομία* e *δόξα*, entre poder como governo e gestão eficaz e poder como realeza cerimonial e litúrgica, dois aspectos que curiosamente foram menosprezados tanto pelos filósofos da política quanto pelos politólogos (Agamben, 2011a: 9-10).

Que a vida humana é sacra, que os atributos da humanidade sejam todos eles sancionados pelo direito, não existe dúvida alguma. Não é corrente na doutrina constitucional a afirmação de que a vida é o direito fundamental que toda pessoa detém pelo fato de existir? Não obstante, é este mesmo ordenamento jurídico que estabelece o início da vida e o seu término; é este mesmo direito que estabelece quem pode ou não gozar de sua sexualidade, e do modo que decidir; é este mesmo direito que estabelece como, quando e de que forma se poderá exercer atividade laborativa. A lei capta de tal forma a vida humana que ela mesma possibilita tanto a sua insacriabilidade como a sua matabilidade.

Se o mundo moderno vive numa permanente situação de anomia, em que é o campo de concentração e não a πόλις, o local em que se decide qual vida humana merece ou não ser vivida, então ele se encontra em situação na qual não existe alternativa. Enquanto a indiscernibilidade entre a vida e a lei, entre o direito e o estado de exceção, entre a natureza e a cultura for regra, e não exceção, não será possível ao homem alcançar, em uma comunidade política, aquele *belo dia* de que falou Aristóteles (*Política*, 127,8b).

Capítulo I – M. Foucault e C. Schmitt: Governo dos homens e teologia econômica

1. Um conjunto de ferramentas para reler a história

Inspirado pela genealogia nietzschiana, pela epistemologia francesa de G. Canguilhem (1904-1995) e G. Bachelard (1884-1962), M. Foucault propôs a construção de uma *ontologia do presente* e desenvolveu metodologia que sem ser conjunto de regras universais e imutáveis, revelou-se profícua ao explicar as condições de possibilidade da produção de diferentes tipos de conhecimentos e experiências e suas *relações de poder* em dispositivos políticos, arqueologia e genealogia.

Como é sabido, o método de M. Foucault tem sido modificado. Não só há distância explícita entre a arqueologia dos primeiros textos e a genealogia apresentada em *Surveillance et Punir* (1975), mas ambos adquirem diferentes nuances em trabalhos posteriores. Segundo Roberto Machado, trata-se de método que se deixa instruir por suas fontes, e que mostra a aparência reflexiva e provisória da análise (Machado, 1999: 15-30).

R. Machado explica que em *Histoire de la Folie à l'Âge Classique* (1972), a arqueologia tem por objetivo explicar o discurso científico e sua pretensão de cientificidade de maneira específica; em *Naissance de la clinique, Une archeologie du regard medical* (1963), investiga o específico *a priori* da medicina, isto é, as condições de possibilidade da experiência médica; em *Des Mots et des Choses, une archéologie des sciences humaines* (1966), o objeto de estudo é a *episteme*: o conhecimento tem positividade e só pode tomar a si mesmo por referência, aqui arqueologia torna-se busca de ordem interna constitutiva do conhecimento (Machado, 1999: 15).

Assim, a *arqueologia* é concebida por M. Foucault como história das condições históricas de possibilidade de conhecimento: é método de análise, não formal e tampouco interpretação, do *a priori* histórico que fez com que em determinado momento só alguns pontos e declarações fossem possíveis e outros não. A *genealogia*, por sua vez, refere-se ao trabalho de análise das formas de governança e explica a existência e transformação dos saberes, situando-os como peças dentro de relações de poder e incluindo-os em dispositivo político.

Em *L'usage des plaisirs* (1984), encontra-se indicação definitiva do seu trabalho, no qual são reunidas a *arqueologia* e a *genealogia*: o trabalho histórico consiste em problematizar o objeto, em perguntar-se como este foi pensado em dada época, tarefa da *arqueologia*, e analisar as diversas práticas sociais, científicas, éticas, punitivas, médicas, entre outras, que tiveram como consequência de se ter pensado aquele *objeto* como foi pensado, tarefa da *genealogia*. M. Foucault diz que sua pesquisa “é um exercício filosófico: sua articulação foi a de saber em que medida o trabalho de pensar sua própria história pode liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, e permitir-lhe pensar diferentemente” (Foucault, 1984: 14).

A tarefa do diagnóstico não é, pois, exclusivamente negativa, é esforço por pensar e fazer de outra maneira que permita, eventualmente, o ‘vir a ser’ distinto do que é. Diante dos modos de subjetivação através dos dispositivos, existirá sempre, para o pensamento, a liberdade de tomar uma perspectiva crítica a respeito de sua própria constituição que permita a transformação de si por si mesmo. Desse modo, a atitude crítica promulgada por M. Foucault é operação teórico-política, cuja função é ampliar as possibilidades da liberdade em modalidades concretas de nossa existência. Nesse sentido, “a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se concede o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e ao poder sobre seus discursos acerca da verdade; a crítica seria a arte da insubmissão voluntária, a indocilidade refletida” (Foucault, 1990: 85).

A partir dos anos noventa, o “fantasma” da insubmissão se infiltra na reflexão política da filosofia italiana (G. Agamben, T. Negri, R. Esposito): o “fantasma” da indocilidade refletida. Com efeito, G. Agamben recupera aquela arte da insubmissão voluntária ao fazer uso, talvez heterodoxo, da obra de M. Foucault, condizente com o que o próprio filósofo francês alertava, “meus textos são como caixas de ferramentas que permitem “curto-circuitar”, desqualificar, romper sistemas de poder” (Droit, 2006: 57). A obra de M. Foucault é condição de possibilidade teórica e metodológica do pensamento político-filosófico de G. Agamben.

1.1. Um olhar sobre o método ou um uso possível da caixa de ferramentas

Embora se deva ter em conta a influência preambular de outros pensadores, como M. Heidegger (1889-1976) e W. Benjamin (1892-1940), as leituras de M. Foucault se tornaram fundamentais para o desenvolvimento da série *homo sacer*. A primeira menção

a M. Foucault, na obra agambeniana, encontra-se no prefácio da tradução francesa de *Infanzia e storia, Distruzione dell'esperienza e origine della storia* (1978), que se repete em *Homo Sacer I, Il Potere Sovrano e la nuda vita* (1995), no qual são desenvolvidas as implicações do pensamento foucaultiano em relação à técnica biopolítica como forma de funcionamento do poder nas sociedades modernas. A partir desse livro, as referências a M. Foucault se tornam cada vez mais frequentes e centrais nas argumentações agambenianas.

Homo Sacer III, Quel che resta di Auschwitz (1998) retoma as implicações ontológicas do método proposto em *L'Archéologie du savoir* (1969), que faz dos enunciados funções da existência, para a construção de uma teoria do sujeito como testemunha; em *L'aperto. L'uomo e l'animale* (2002), a presença do pensamento foucaultiano permite considerar a “máquina antropológica” como dispositivo irônico, que remete à busca heideggeriana da origem; em *Profanazioni* (2005), recorre ao problema foucaultiano do autor, continua a ideia do sujeito como resultado do corpo a corpo com os dispositivos e voltará a essa temática na conferência *Che cos'è un dispositivo* (2006); em *La potenza del pensiero* (2005), a imanência absoluta volta sobre o conceito de vida de M. Foucault e G. Deleuze, cifrando a tarefa da filosofia que vem em um trabalho sobre esse legado. Finalmente em *Homo Sacer II, 2 Il Regno e la Gloria* (2007), faz continuação aos estudos foucaultianos sobre o governo e sua origem.

Além do seguimento de problemáticas centrais na obra foucaultiana, é possível assinalar outro rastro de M. Foucault em G. Agamben: certa concepção ontológica e paradigmática compartilhada. Com efeito, em *La comunità que viene* (1990), a filosofia de G. Agamben se propõe ao mesmo que em *L'Ordine du discours* (1971), no qual M. Foucault havia sugerido como tarefa da filosofia fazer uma ontologia do presente e perguntar-se pelo campo atual das experiências possíveis na linha aberta por I. Kant (1724-1804) e seguida por G. Hegel (1770-1831), K. Marx (1818-1883), F. Nietzsche (1844-1900) e a escola de Frankfurt. Para levar a termo essa tarefa na série *Homo Sacer*, G. Agamben emprega o método arqueológico-genealógico, próprio do filósofo francês, ainda que com modificações.

G. Agamben explica que seu método é arqueológico e paradigmático num sentido muito próximo ao de M. Foucault, mas não completamente coincidente com ele. Trata-se de, diante das dicotomias que estruturam nossa cultura, ir além das exceções que as têm

produzido; porém, não para encontrar um estado cronologicamente originário, mas, ao contrário, para compreender a situação na qual nos encontramos. A arqueologia é, nesse sentido, a única via de acesso ao presente (Agamben, 2005:10).

Porém, superar a lógica binária significa, sobretudo, ser capaz de transformar cada vez as dicotomias em bipolaridades, as oposições substanciais num campo de forças percorrido por tensões polares que estão presentes em cada um dos pontos, sem que exista alguma possibilidade de traçar linhas claras de demarcação. Lógica do campo contra lógica da substância. Significa, entre outras coisas, que entre A1 e A2 se dá um terceiro elemento que não pode ser um novo elemento homogêneo e similar aos anteriores: ele não é outra coisa que a neutralização e a transformação dos dois primeiros. Significa trabalhar por paradigmas, neutralizando a falsa dicotomia entre universal e particular. Um paradigma (o termo em grego quer dizer simplesmente “modelo”) é um fenômeno particular que, enquanto tal, vale por todos os casos do mesmo gênero e adquire assim a capacidade de construir um conjunto problemático mais vasto.

Nesse sentido, o panóptico em M. Foucault e o duplo corpo do rei em E. Kantorowicz (1895-1963) são paradigmas que abrem um novo horizonte para a investigação histórica, subtraindo-a aos contextos metonímicos cronológicos (França, o século XVIII). No mesmo sentido, G. Agamben serve-se, constantemente, do paradigma o *homo sacer* que não é somente uma figura obscura do direito romano arcaico, senão também a cifra para compreender a biopolítica contemporânea.

O mesmo pode ser dito de *o muçulmano* em Auschwitz e do *estado de exceção* (Agamben, 2005:12). A publicação *Signatura Rerum, Sul metodo* (2008), juntamente com a introdução ao livro de E. Melandri (1926-1993), *La Linea e Il Circolo, Studio logico-filosofico sull'analogia* (2004), permite-nos reconstruir a influência de Foucault no procedimento filosófico de G. Agamben e apreciar sua combinação com outras perspectivas metodológicas. G. Agamben defende que a arqueologia é a única forma de investigação do presente. Com claras ressonâncias benjaminianas, mostra-nos que nela se entrecruza investigação histórica e interrogação teórica do presente que formam uma constelação entre os momentos do passado e atuais.

Seguindo indicação de *Des Mots et Des Choses* (1966), sobre a qual chama atenção E. Melandri, G. Agamben desvela que a arqueologia é fundamentalmente o trabalho sobre

a *assinatura*, operador que desloca sem transformar ou mudar o sentido, um conceito que se move para outro distinto. Como os transcendentais, as *assinaturas* não são conceitos ou categorias, são algo que está presente em toda categoria sem agregar predicção real. O que elas operam é o deslocamento na função estratégica dos conceitos em seu transpassar de uma esfera a outra. “Em primeiro lugar, a *assinatura* já não está apenas naquilo que, ligando vários campos, mostra a força oculta das coisas; mas é o operador decisivo de todo o conhecimento, que se torna mundo inteligível, isto é, em si [...]” (Agamben, 2008: 43). Um exemplo, frequentemente mencionado por G. Agamben, é evidenciado com o problema de secularização, no qual há mudança de certos termos ou sinais do campo teológico para a política.

1.2. O exemplo da secularização

Em meados dos anos sessenta, teve lugar, na Alemanha, animada discussão envolvendo personalidades como H. Blumenberg (1920-1996), K. Löwith (1897-1973) e C. Schmitt (1888-1985). A discussão estava viciada pelo fato de que nenhum dos participantes parecia se dar conta do fato de que secularização não era conceito no qual estivesse em questão identidade estrutural entre conceitualidade teológica e conceitualidade política (tese de C. Schmitt) ou descontinuidade entre a teologia cristã e modernidade (tese H. Blumenberg contra K. Löwith), senão um operador estratégico, que marcou os conceitos políticos, remetendo-os à sua origem teológica. A modernidade significou a secularização da ética, já que não estaria mais embasada em realidades transcendentais e heterônomas, como a natureza ou a revelação divina, mas na própria consciência do sujeito, que, a partir de máximas, formularia autonomamente o imperativo, o dever a ser seguido (Jungues, 2016: 22).

A secularização é fenômeno sociocultural e político de grande complexidade, sendo necessário distinguir suas diferentes dimensões e facetas, a fim de relacioná-la com a moralidade. C. Taylor, em *Uma era secular*, distingue três significados para esse fenômeno: 1) secularização dos espaços públicos, já que a religião perdeu a função e o papel público na sociedade, ficando reduzida ao âmbito privado; 2) declínio da crença e da prática religiosa, que não têm mais força para definir valores e fazer que sejam aceitos pela sociedade; e, como consequência, 3) surgimento de novas condições subjetivas para a crença, determinando a nova configuração da experiência religiosa (Taylor, 2010: 35). O acento nesse último significado, que define o verdadeiro sentido de secularização, a ser

compreendido mais em nível experiencial que institucional, como acontece com os dois primeiros sentidos. Por outro lado, alguns autores afirmam que, no Ocidente, não existiu uma autêntica secularização por não se constatar o desaparecimento do sagrado, mas sua transformação em algo imanente à realidade, superando suas formas transcendentais religiosas (Webb, 2012). Portanto, a presença do sagrado não se extinguiu nos tempos modernos, apenas se tornou imanente, determinando novas condições para a experiência religiosa. O sagrado, hoje, se manifesta nas realidades da natureza e dos ecossistemas naturais, dando aos movimentos ambientalistas cunho de imanência religiosa.

G. Agamben chega a essa mesma constatação ao analisar a presença do sagrado, desvestido de sua roupagem religiosa, no exercício atual do poder, valendo-se de uma genealogia teológica dos conceitos fundamentais, ritos e liturgias da política e da economia na modernidade. Tendo presente essa permanência de sagrados em um mundo pretensamente secularizado, G. Agamben propõe sua profanação, a fim de que sejam devolvidos ao seu uso comum, do qual foram retirados pela sua sutil e travestida sacralização em algo separado. Nesse sentido, há importante distinção entre secularização e profanação. A primeira é uma forma de remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar a outro (Agamben, 2007: 60). O poder travestido de sagrado deixou de pertencer ao âmbito transcendente religioso para se imanentizar em realidades terrenas e profanas do político. A profanação implica, por sua vez, uma neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao uso (Agamben, 2007:61).

A secularização tem a ver com o exercício do poder sacralizado, que deixa de ter conotação religiosa e transcendente, tornando-se imanente e terreno, mas permanecendo com sua aura sacral. A profanação, por sua vez, desativa esses dispositivos de poder sacralizados e separados, devolvendo-os ao uso comum do qual foram confiscados. O sagrado se expressa naquela realidade que é tirada da operação e da vida cotidiana, bem como do uso comum, tornando-se algo indisponível e separado, sobre o qual é necessário ter autoridade para poder manejá-lo, já que depende de um sistema de verdades e ritos do qual se deve ter o domínio.

Religião não vem do verbo latino *religare*, religar o humano com o divino, mas de *relegere*, hesitar e ter escrúpulos diante de e apartar o que pertence aos deuses (Agamben,

2007: 59). Por isso, é preciso ter autoridade para lidar com essas realidades que não pertencem ao âmbito do domínio comum.

A secularização imanentizou a manifestação do sagrado, uma vez que as condições subjetivas de sua experiência não se dão mais em um contexto transcendente religioso. Embora sendo um sagrado imanente, deixa de fazer parte da usança rotineira, porque separado e indisponível ao uso comum (Junges, 2016: 23).

A secularização atua, pois, no sistema de conceitos da modernidade como *assinatura*, que a remete à teologia. G. Agamben explica que do mesmo modo que, de acordo com o direito canônico, o sacerdote secular deve usar um signo da ordem a qual pertenceu, assim o conceito secularizado expõe como *assinatura* sua anterior filiação à esfera teológica. A secularização é, por consequência, *assinatura* que, em signo ou em conceito, marca e excede para remetê-lo à interpretação particular ou a determinado âmbito, sem deixá-lo, para constituir novo conceito ou novo significado (Agamben, 2008: 77-78). Na caracterização da *assinatura*, a herança da *episteme* renascentista está presente, para a qual não há distinção entre semiótica e hermenêutica, entre o que é *signo* e o que *significa*: há algo nos signos que remete àquilo que significam.

Na introdução à obra de E. Melandri, G. Agamben reconstrói a ideia de método arqueológico proposto por E. Melandri com base em M. Foucault e P. Ricoeur (1913-2005), mas também na filosofia crítica kantiana e na história crítica de F. Nietzsche, que poderíamos considerar como indicação sobre o próprio procedimento filosófico (Agamben, 2004b: 18-24). Elaborado em correlação à *Archeologie du savoir* (1969), *La Linea e Il Circolo* funda a arqueologia nos enunciados, não no sentido dito em discurso, mas em seu puro ter-lugar, e se provê com ele certo paradigma ontológico cuja proposta é encontrar a lógica da arqueologia, a lógica da analogia.

A arqueologia seria, assim, ciência híbrida, transcendental e fenomenológica ao estilo de I. Kant, cujo procedimento consiste em dar a explicação de um fenômeno imanente à sua descrição, sem recorrer a código de ordem superior, o que pressupõe regressão, porém não do consciente ao inconsciente, senão além desta distinção, fazendo bifurcação entre ambos. Assim como a *história crítica* de F. Nietzsche, a arqueologia recorre em sentido inverso a real *genealogia* dos eventos que se ocupa. Nem transcendental e nem teleológica, a arqueologia é indeterminação de ἀρχή e τέλος e seu objeto é a *assinatura* que, tal como a define E. Melandri, “é uma espécie de signo no signo; é como o índice que [...] remete à interpretação dada. A *assinatura* adere e confere

ao signo um código com o qual decifrá-lo por meio de uma fratura” (Melandri, 1970: 147).

No livro sobre o método, G. Agamben volta sobre estas questões, revisa o conceito de paradigma, traça uma história da *assinatura* a partir da *episteme* de Paracelso (1493-1541), e compõem sua ideia de *arqueologia filosófica*. O método de investigação é, sobretudo, arqueológico e genealógico, paradigmático, ou seja, procedimento que busca sair da lógica binária que produz as dicotomias estruturantes da cultura ocidental, apresentadas sempre como oposições substanciais, para transformá-las em bipolaridades, isto é, campo de forças permeado por tensões polares, as quais perdem sua identidade substancial.

Essa lógica do exemplo, esse fenômeno particular que, enquanto tal, vale para todos os casos do mesmo gênero, que aparece em muitos lugares da obra de G. Agamben, juntamente com o conceito de *campo* proveniente da física, pode suspender a lógica substancial e mostrar sua pertença às categorias antinômicas, chamadas *máquina bipolar*, zona de *indecidibilidade* da qual provém seu sentido. Assim como a *panóptico* foucaultiano é um paradigma, cifra para compreender o presente, também o são as figuras agambenianas da *singularità qualunque*, o *homo sacer*, o *mulçumano* e o *estado de exceção* (Agamben, 2005: 11-12). Essas figuras, não obstante, relativa historicidade, apresentam-se como paradigmas, exemplos que tornam inteligíveis o contexto histórico em que se apresentam. Por isso, não são redutíveis ao caráter historiográfico, mas são todas entidades de uma ontologia paradigmática.

De evidente filiação foucaultiana, o conceito de *paradigma* é devedor também da *epistemologia do exemplo* de Aristóteles e sua radicalização elaborada por E. Melandri; da concepção kantiana do juízo estético e certa interpretação da relação entre o mundo eidético e mundo sensível do pensamento platônico. Com todas estas fontes, G. Agamben consegue construir um método arqueológico-paradigmático que funciona como lógica da analogia para tornar legível o presente através do passado. Por sua vez, este método corresponde a uma “ontologia exemplar, de entes singulares que, como o sol no poema de Wallace Stevens, são em seu parecer” (Agamben, 2008: 32-34).

Agamben reivindica a *lógica opaca* na tradição por meio das lógicas dedutivas e indutivas: a lógica da analogia, que não estuda a relação do geral com o particular nem o

contrário, mas a relação do próprio particular consigo mesmo. A analogia opera, transformando oposições dicotômicas rígidas, graduais e contraditórias da velha lógica binária em oposições bipolares, tensionais, vetoriais e contrárias, sem exibir um princípio superior lógico, mas mostrando apenas o seu sentido absurdo (ausência de sentido).

É a partir dessas considerações sobre o método que talvez possamos analisar a apropriação feita por G. Agamben dos textos da tradição ocidental cristã e considerar o projeto agambeniano de repensar as categorias da política e seu aparente pessimismo diante dela. Não se trata, G. Agamben o diz, de “sair das dicotomias estruturantes da cultura ocidental para recuperar um estado original cronológico, mas ao contrário, compreender a situação em que nos encontramos (Agamben, 2005:12).

1.3. A genealogia do governo no Ocidente: O Reino e a Glória

A série de livros que integra a obra *Homo Sacer* tem como objetivo pensar com especial cautela arqueológica certos aspectos que permanecem esquecidos no desenvolvimento da ordem política global das sociedades ocidentais contemporâneas.

Ainda com os matizes e as transformações de perspectivas que esta obra em progresso foi evidenciando desde seu começo, em termos gerais se trata de trabalho genealógico sobre o funcionamento do poder no Ocidente em seus distintos aspectos – metafísico, político, jurídico, histórico, econômico. Em sintonia com a linha de pensamento que concebe a tarefa filosófica como exercício de diagnóstico do presente, podemos dizer que G. Agamben faz *uso instrumental da história*, no qual, segundo reza a genial fórmula foucaultiana, “a análise tática e estratégica permite mostrar as engrenagens pelas quais se produz o impossível que se tornou necessário” (Droit, 2006: 102).

Assim como *Homo Sacer I, Il Potere Sovrano e la nuda vita* (1995) constitui investigação em torno ao ponto oculto no que confluem os dois grandes modelos do poder: jurídico-institucional e o biopolítico. O segundo tomo do projeto *Homo Sacer* desenvolve arqueologia da biopolítica composta por duas investigações correlatas: em primeiro lugar, a arqueologia do direito exposta em *Homo Sacer II, Stato di Eccezione* (2003), que encontra no estado de exceção o dispositivo que articula os dois aspectos antinômicos do sistema jurídico ocidental: a *potestas* e a *auctoritas*; em segundo lugar, a genealogia da economia e da glória empreendida em *Homo Sacer II, 2, Il Regno e la*

Gloria, Per una genealogia teológica dell'economia e del governo (2007), que expõe, sob a forma de articulação entre reino e governo, o funcionamento do que G. Agamben chama de *máquina governamental*, restituindo-a em seu caráter teológico inicial e mostrando sua eficácia ainda intacta nas democracias consensuais contemporâneas. Esta perspectiva teológica permite, por sua vez, fazer ver a relação entre o poder como governo e gestão eficaz, a *ὀκονομία* e o poder como realeza cerimonial e litúrgica, a *δόξα*, evidenciando a estrutura bipolar da máquina de governar: o centro vazio, impensado, inoperante do poder, revestido da suntuosidade da glória, em cujo esplendor, reino e governo, teologia e política, parecem coincidir em sua divisão incessante.

Importa rastrear as pegadas da *história da governamentalidade* foucaultiana que G. Agamben diz seguir neste livro (Agamben, 2011a: 9-11). Por isso, esta pesquisa deixa agora a argumentação acerca da *arqueologia da glória*, que será retomada no segundo e terceiro capítulo, para ocupar-se das análises das referências explícitas a M. Foucault, referências que, no que diz respeito ao problema do governo, curiosamente, limitam-se ao curso de 1977-1978, *Sécurité, territoire, population*, e deixam de lado o curso de 1978-1979, *Naissance de la biopolitique*, em que M. Foucault abordou o estudo do *marco de racionalidade política* dentro do qual se manifestaram e adquiriram sua grandeza os problemas da biopolítica, isto é, do liberalismo (Foucault, 2008: 307-310).

Do ponto de visto do método, e em consonância com o assinalado previamente, é plausível afirmar que em *Homo Sacer II, 2, Il Regno e la Gloria, Per una genealogia teológica dell'economia e del governo* (2007) se empreende trabalho filosófico que abandona a pergunta pela essência do poder e deixa de lado os *mitologemas* abstratos que *assinaram* a filosofia política, tais como a lei, a vontade geral e a vontade popular, para questionar quais são e como se construíram as relações e as operações do poder. Assim, a *ordem* (*τασίς*), operador fundamental no dispositivo econômico, a *secularização* que explica a relação sagrado e profano, e inclusive a *glória*, o critério de politicidade de nossa cultura, são *assinaturas*: operadores que desenvolvem, sem transformar nem mudar seu sentido, conceito que se deslocam de um âmbito para outro, alterando sua função estratégica. Dessa forma, a ontologia dos atos de governo (*ὀκονομία*) e a arqueologia da glória (*δόξα*) se apresentam também como reflexão acerca do que podem as palavras, dos distintos usos que a linguagem possui, e das diversas relações entre as palavras e as coisas.

G. Agamben inscreve sua investigação no incurso aberto pela pesquisa que se propõe a investigar os modos e os motivos pelo quais o poder foi assumindo no Ocidente a forma de uma *ὀκovoμία*, ou seja, de um governo dos homens. Situa-se, portanto, no rastro das pesquisas de M. Foucault sobre a genealogia da governamentalidade (Agamben, 2011a: 9). Porém, como já sucedera em *Homo Sacer I*, com a introdução do paradigma biopolítico no pensamento aristotélico, estende-se também os limites cronológicos da investigação foucaultiana até a formulação do dogma trinitário em termos de uma *ὀκovoμία* dos primeiros séculos da era cristã. A primeira distinção é que onde a preocupação de M. Foucault centra-se para identificar as rupturas ou descontinuidades históricas, G. Agamben vê apenas uma cifra secreta, oculta, que explica as continuidades históricas. Enquanto para aquele a modernidade é ruptura e início de ‘algo novo’, para este é continuidade.

Essa divergência implica compreensão diferente do funcionamento das sociedades modernas? Essa busca agambeniana compartilha a restituição da pergunta ontológica fundamental que necessariamente deve abandonar a história? Ou poderia pensar-se que se trata da inclusão do âmbito do discurso teológico naquilo que fora abordado por M. Foucault? A hipótese é que se trata de um mesmo método que recorre fontes diversas e constrói ontologias similares. Trata-se, portanto, de inquietante assimilação entre os diagnósticos, no século XX, de C. Schmitt (1888-1985) e M. Foucault (1926-1984) acerca do lugar da teologia e pastoreio cristão na formação do paradigma do conceito moderno de reino e governo e do racismo, como dispositivos mediante os quais o poder soberano se refaz no biopoder (Agamben, 2011a: 88-92).

M. Foucault distingue três modalidades de relações de poder, cada uma das quais é tecnologia política dominante em distintas épocas: o sistema legal, modelo institucional do Estado territorial de soberania; os mecanismos disciplinares, das sociedades modernas de disciplinas; e os dispositivos de segurança, estado de população contemporâneo e prática do governo dos homens, como sugere o título das aulas *Sécurité, territoire, population*, de 1977-1978. O surgimento da preocupação com *territoire* e *population* põe em evidência o problema político mais importante da modernidade, que não é o do *imperium*, senão o da governamentalidade. A origem das técnicas governamentais está no pastoreio cristão que, com sua dupla capacidade de articulação individualizante e totalizante, transmuta-se em modelo do governo político e do Estado moderno (Foucault, 2008).

Além disso, e é fundamental para a continuação desta genealogia agambeniana, M. Foucault adverte que o pastoreio e o governo dos homens compartilham a ideia de uma *ὀκονομία* entendida como gestão ordenada do modelo de família, e conclui que o “governo pastoral e política eclesiástica estão colocados dentro de um paradigma substancialmente econômico” (Agamben, 2011a:126). Seguindo esse diagnóstico, G. Agamben propõe trazer à luz as implicações teológicas do termo *ὀκονομία* implicações que M. Foucault parece ter ignorado, e as quais permitem contextualizar, modificar as coordenadas cronológicas e dar um melhor fundamento a esta hipótese foucaultiana.

Retomando E. Peterson (1890-1960) e C. Schmitt (1888-1985), com o debate sobre a possibilidade de uma teologia política cristã, G. Agamben adverte que a teologia cristã, além do paradigma da *teologia política* que funda no Deus a base da transcendência do poder soberano, fornece também o paradigma da *teologia econômica*, que, concebido como ordem imanente doméstica e não política, tomada em sentido estrito, estabelece as bases de *biopolítica moderna*, até o triunfo atual da economia em todos os aspectos da vida social. A ampliação agambeniana consiste, então, em identificar a origem da noção de governo econômico dos homens e do mundo e o gérmen da divisão entre reino e governo na elaboração do paradigma trinitário.

Os primeiros capítulos de *Homo Sacer II, 2 Il Regno e la Gloria* introduzem a uma exaustiva investigação acerca do lugar estratégico do pensamento acerca da *ὀκονομία* primitiva na concepção cristã da natureza divina (em latim *deidade*, no grego *θεαρχία*) e de sua relação com o criado. A *ὀκονομία* aparece no pensamento cristão como a disposição e organização interna da própria vida divina trinitária. Serviu de paradigma de elaboração de dispositivos e mecanismo teórico e práticos para a efetiva organização da disposição teológica e eclesiástica da Idade Média. Convertida em dispositivo econômico providencial através dos séculos, esse paradigma se traslada para a esfera profana, onde é modificado e serve de dispositivo para pensar a relação do soberano com seus ministros e súditos, sendo transmitido à política moderna com a função estratégica de conciliar a soberania e a generalidade da lei com a economia pública e o governo eficaz dos singulares (Agamben, 2011a: 132).

A construção do paradigma econômico permitiu, por um lado, resolver o problema da relação entre planos inicialmente opostos: desordem e governo do mundo; ontologia e história; unidade do ser e pluralidade de ações; organização interna da divindade e história

da salvação. Por outro lado, esse paradigma permitirá pensar de modo novo o entrecruzamento teologia e política, apresentando sob a forma de complexa relação entre *reino* (o Deus-rei, máxima dignidade, transcendente e sem ocupação) e o *governo* (atividade imanente de um demiurgo ocupado com a administração das coisas mundanas). A *τασίς* (ordem) será a categoria chamada a conciliar esses polos, fazendo-os formar único sistema de aporéticas relações recíprocas. É o modo que a substância separada atua no mundo, é o nome da atividade de governo que pressupõe e continuamente recompõe a fratura entre transcendência e imanência, é o que mantém junto o dividido. A *máquina governamental-providencial bipolar*, cujo funcionamento reproduz a racionalidade governamental moderna, não só articula os planos inconciliáveis, tornando-os mutuamente funcionais, mas também explica os atos de governo em termos de efeitos colaterais. Implícita está a divisão de poderes, a imanência executa o disposto pela transcendência, põe em evidencia o caráter vicarial, insubstancial, econômico do poder e, finalmente, supõe a liberdade dos governados, é poder democrático.

Na aula de 1 de março de 1978, M. Foucault assinala que foi Gregório de Nazianzo (329-389) quem deu às técnicas de pastoreio o nome de *οικονομία ψύχων*, isto é, economia das almas, em clara sintonia com a perspectiva aristotélica do manejo da casa, o *management* doméstico. Essa noção grega de economia que encontrávamos em Aristóteles e que designava, naquele momento, a gestão particular da família, dos bens da família, das riquezas da família, a gestão, a direção dos escravos, da mulher, dos filhos, eventualmente a gestão, o *management* da clientela, essa noção de economia adquire com o pastoreio uma dimensão e um campo de referências totalmente diferentes (Foucault, 2008: 254).

Porém, objeta G. Agamben, M. Foucault não tem em conta a conotação teológica do uso desse termo por parte de Gregório, para quem *οικονομία* tem a função específica de evitar que através da trindade seja introduzida em Deus uma fratura política (Agamben, 2011a: 126). É Deus mesmo, sob a elaboração do paradigma trinitário, a origem da noção de governo econômico dos homens e do mundo. Os procedimentos e técnicas do pastoreio são um reflexo da consideração teológica da relação entre Deus e o mundo. Este é o cerne da conclusão da pesquisa agambeniana, uma *θεορχία* absolutamente transcendente e para além de qualquer causa cumpre, na verdade, o papel de princípio de ordem e governo imanente do mundo e dos homens (Agamben, 2011a: 173).

Na aula de 8 de março de 1978, ao analisar o tratado tomista *De Regno*, M. Foucault assinala a continuidade entre soberania e governo, na medida em que não há especificidade entre ambas funções. No tratado, Tomás de Aquino (1225-1274) compara o governo do monarca com o governo de Deus, com a natureza do vivente e, finalmente, com o pastor e o pai de família. M. Foucault vê nisso um contínuo teológico cosmológico que se interrompe no século XVI, com o surgimento de novos paradigmas (a astronomia de N. Copérnico e J. Kepler, a física de G. Galileu, a história natural de J. Ray e a gramática de Port Royal), que veem em Deus um reino através de leis gerais e não um governo ao modo pastoral (Foucault, 2008: 305-331).

Resulta evidente que G. Agamben, primeiro, rechaça essa leitura na medida em que toda sua investigação concerne em mostrar que a cisão entre *Reino* e *Governo* está presente já no problema da *òkovovoúia* trinitária que divide em Deus *ser* e *práxis*; segundo, apresenta objeção metodológica à opção foucaultiana de limitar sua fonte de análise a um tratado político em sentido estrito, impedindo-o de encontrar nos tratados teológicos sobre o governo do mundo e sobre a providência o gérmen da cisão política entre Reino e governo. A ciência das *assinaturas* que revelam os conceitos de um âmbito a outro deveria havê-lo advertido. Justamente no tratado *De gubernatione mundi* de Tomás de Aquino, *gubernatio* é sinônimo de providência, de ação providencial. Para G. Agamben, “o nascimento do paradigma governamental torna-se compreensível apenas se se o situa sobre o transfundo econômico teológico da providência da qual é solidário” (Agamben, 2011a: 127-128).

Não refletir sobre a noção de providência, impossibilitou M. Foucault entender que aquilo que lhe parecia novo paradigma (N. Copérnico, J. Kepler, G. Galileu, J. Ray, P. Royal) era apenas a radicalização de uma distinção entre providência geral e providência especial. A passagem do poder pastoral à governamentalidade não se explica com o surgimento das contracondutas de resistência, coisa que nem M. Foucault afirmara de modo taxativo, mas como secularização da minuciosa fenomenologia de causas primeiras e segundas, da vontade geral e particular.

Onde M. Foucault analisa rapidamente práticas e maneiras de atuar orientadas por objetivos e reguladas por uma reflexão, G. Agamben se detém na análise do discurso teológico, nas justificativas teológicas daquelas práticas. G. Agamben volta-se sobre a leitura de J.-J. Rousseau que M. Foucault propõe na aula de 1 de fevereiro de 1978, para

elucidar sua aproximação com a caracterização da máquina bipolar de governo: a relação funcional entre soberania e arte de governar longe de substituir o paradigma soberano, mostra sua analogia estrutural com a doutrina teológica da providência geral e a providência especial, tal como a fórmula N. Malebranche (Apud: Agamben, 2011a: 294-300).

Nessa aula, M. Foucault definiu o projeto político rousseauiano como a dedução de uma forma jurídica e de uma teoria da soberania a partir da supremacia das artes de governo, o que implicava certa continuidade. De sorte que as coisas não devem de forma nenhuma ser compreendidas como a

Substituição de uma sociedade de soberania por uma sociedade de disciplina, e mais tarde por uma sociedade de governo. Tem-se de fato um triângulo: soberania, disciplina, gestão governamental cujo alvo principal é a população e cujos mecanismos essenciais são os dispositivos de segurança (Foucault, 2008: 142-143).

É nesse ponto, ao assinalar a relação funcional da teoria da soberania com a do governo, que M. Foucault se acerca da intuição do funcionamento bipolar da máquina governamental. Porém, é à luz de suas próprias investigações que se encontra seu fundamento no modelo teológico que J.-J. Rousseau herdou integralmente de N. Malebranche, a distinção e articulação entre soberania e governo como partes de um único e indivisível poder supremo, é a visão política moderna do paradigma econômico providencial, no qual providência geral e providência especial se dividem e articulam em única vontade divina.

Esse paradigma, que assegurava a unidade de ser e ação divinas, tem aqui a “função estratégica de conciliar a soberania e a generalidade da lei com a economia pública e o governo eficaz dos singulares” (Agamben, 2011a: 302-303). Desse modo, a tradição democrática moderna deixou impensado o governo, já que no mesmo gesto em que J.-J. Rousseau o concebe como o problema político essencial, minimiza o problema de sua natureza e o reduz à mera atividade de execução da autoridade soberana.

2. A morosidade do fim desencadeia o Estado de exceção

O pensamento de G. Agamben tem marcado, desde os anos finais do século XX, novo amanhecer de problemáticas que cruzam a filosofia e o pensamento político, no qual o direito, a religião e a linguagem são fundamentos de complexidade. O opúsculo *Signatura Rerum, Sul método* (2008) consiste em reflexão metodológica sobre a própria obra. Tão inacabado quanto provocador, o pequeno livro introduz a figura do *paradigma* como núcleo de seu aparato conceitual, e é este mesmo conceito o que nos permitirá repensar sua própria obra como também as tradições que se lhe entrecruzam e, assim, constituir sua identidade filosófica.

A forma paradigmática com que tratou de compreender e analisar figuras como o *homo sacer* ou o *estado de exceção* torna inteligíveis e possibilita construir um todo mais amplo no próprio contexto histórico problematizado. O paradigma não é forma de conhecimento indutiva ou dedutiva, mas analógica. Diz-se de modo de conhecer que se move de singularidade para singularidade, neutraliza e substitui a dicotomia entre geral e particular por um modelo analógico bipolar (Agamben, 2008: 32)

2.1. Paradigma

A obra agambeniana comporta bipolaridades, parceiros categoriais que delimitam a existência; não se trata de identificar diferenças ou igualdades, mas complementaridades distintas. São figuras que se excluem e ao mesmo tempo se incluem, no mesmo sentido que se expressam e se fazem necessárias para seu próprio ser (por exemplo, o esquerdo e o direito, ou o dentro e o fora). A essa bipolaridade, G. Agamben chama *paradigma da exceção*,

o homo sacer e o campo de concentração, o mulçumano e o campo de concentração – e recentemente, a oikonomia trinitária ou a aclamação – não são hipóteses através das quais tentei explicar a modernidade, reconduzindo-a a algo como uma causa ou origem histórica. Ao contrário, como sua própria multiplicidade poderia sugerir, se tratava em todo momento de paradigmas, cujo objetivo era tornar inteligíveis uma série de fenômenos cuja relação havia escapado ou podia escapar do olhar do historiador (Agamben, 2008: 33).

Porém, ainda que G. Agamben considere cada figura como paradigma, pode-se dizer que toda a maquinaria filosófica agambeniana está inscrita em determinado *paradigma excepcional*. Isto é, do mesmo modo que ele faz com cada figura, é possível

estabelecer certa *paradigmatização* da exceção que, como tela de fundo, constitui a própria filosofia agambeniana.

Ao analisar o panóptico de M. Foucault (1977: 177-180), é o *sentido* desse panóptico o que exemplifica sua construção filosófica da exceção: uma torre central com seu vigia, um núcleo duro de conhecimento, ao redor do qual se edificam as diferentes colunas com janelas, com abertura para o interior e exterior, fazendo com que tenha campo de visão de parte a outra. G. Agamben encontra no *nómos* oculto da modernidade (o controle), aquele paradigma pelo qual, como vigilantes das janelas da torre central, cada analogia bipolar está custodiada em sua própria lógica paradigmática. A lógica da exceção, a lógica do estado de exceção que C. Schmitt (1888-1985) definiu, W. Benjamin (1892-1940) converteu em regra, e M. Foucault (1926-1984) analisou genealógicamente. O paradigma da exceção não é, pois, apenas objetivo singular a ser compreendido, senão a singularidade oculta que faz a possibilidade de pensar esse modelo analógico bipolar que G. Agamben investiga.

Na paradigmatização da exceção e na busca da teologia política, C. Schmitt e M. Foucault assumem papel exponencial. Como em um teatro de sombras, a fantasmagoria dos espíritos desses pensadores oculta seus rostos, porém deixa a intermitência de suas pegadas.

2.2. Sobre a exceção

O paradigma da exceção gira em torno a dois eixos que se entrecruzam: a secularização de conceitos teológicos, juntamente, com a excepcionalidade da situação do soberano; o controle e a dominação exercidos sobre os corpos.

Em *Politische Theologie* (1922), C. Schmitt expressa dois postulados fundamentais, “o soberano é aquele que decide sobre o Estado de exceção” (Schmitt, 2006: 7), e ainda, “todos os conceitos políticos da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados” (Schmitt, 2006: 30). Ao partir desse ponto, além de repensar a tese weberiana sobre a soberania e o monopólio sobre a violência física legítima do Estado, o que faz C. Schmitt é pôr no centro do debate político sobre o poder soberano o tema da decisão e da exceção como fundamentos para o funcionamento político (Löwith, 2006).

W. Benjamin (1892-1940) recuperou os postulados schmittianos, e em diálogo de sombras construiu sua última obra, talvez a heresia mais encriptada da filosofia do século XX, com a tese *Über den Begriff der Geschichte* (1942), na qual responde às palavras de C. Schmitt com a afirmação “a tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’, no qual vivemos, é, sem dúvida, a regra” (Benjamin, 2006: 486). A partir da ideia de secularização, exposta anteriormente, e da relação dialógica entre C. Schmitt e W. Benjamin, G. Agamben desenvolve seus postulados acerca da *exceção* e explica que o poder profano se edifica sobre a ideia de Reino, porém, não como teocracia, mas na relação entre a glória e a democracia, a teologia econômica (ὀικονομία) e a biopolítica.

O Estado de exceção surge, pois, como núcleo central da história do direito e do poder soberano. Com a ideia de *estado de exceção* (Schmitt) e *tempo messiânico* (Benjamin), e a apropriação da metodologia foucaultiana, o filósofo da política que vem articula o projeto *Homo Sacer*. Explica G. Agamben que o fato novo da política que vem é que ela não será mais luta pela conquista ou pelo controle do Estado, mas a luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade), disjunção irremediável entre as singularidades quaisquer e a organização estatal (Agamben, 2013a: 78). O Estado é a ideia (instituição) sobre a qual se sustenta e desenrola a tese schmittiana de constituição de ordem com respeito a localização. Através da figura do *campo*, entende-se que o estado de exceção é o vócuo político de nosso tempo e é a instituição que situa a ruptura entre a violência e o direito. Significa que o estado de exceção é, em primeiro lugar, zona na qual a aplicação da lei, dos ordenamentos ou normas ficam suspensas, porém, a lei permanece como tal em vigor. Não é direito especial (como o direito da guerra), mas, enquanto suspensão da própria ordem jurídica, define seu patamar ou seu conceito-limite (Agamben, 2004a: 15).

A questão é que o estado de exceção, na verdade, não é nem exterior nem interior ao ordenamento jurídico e o problema de sua definição diz respeito ao patamar, ou à zona de indiferença, em que dentro e fora não se excluem, mas se indeterminam. A suspensão da norma não significa sua abolição e a zona de anomia por ela instaurada não é, ou pelo menos, não pretende ser, destituída da relação com a ordem jurídica (Agamben, 2004a: 39). Nesse umbral de indistinção se produz o duplo paradigma que marca o campo do direito com uma ambiguidade essencial: de um lado, a tendência normativa em sentido estrito, que tende a cristalizar-se num sistema rígido e normas cuja conexão com a vida é, porém, problemática, senão impossível – o estado de direito no qual tudo se regula pelas normas, judicialização da vida comum; de outro lado, a tendência anômica que

desemboca no estado de exceção ou na ideia de um soberano como lei viva, em que a força de lei privada de norma age como pura inclusão da vida.

As festas anômicas dramatizam essa irreduzível ambiguidade dos sistemas jurídicos e, ao mesmo tempo, mostram que está em jogo, na dialética entre essas duas forças, a própria relação entre o direito e a vida. Celebram e reproduzem, sob a forma de paródia, a anomia em que a lei se aplica ao caos e à vida sob a única condição de tornar-se ela mesma, no estado de exceção, vida e caos vivo. “Chegou o momento, sem dúvida, de tentar compreender melhor a ficção constitutiva que, ligando norma e anomia, lei e estado de exceção, garante também a relação entre o direito e a vida” (Agamben, 2004a: 111). A zona de indistinção na qual procedimentos de fato, em si extra ou antijurídicos, transformam-se em direito e onde as normas jurídicas se indeterminam em mero fato; um limiar, portanto, onde fato e direito parecem tornar-se indiscerníveis (Agamben, 2004a: 45).

O Estado de exceção com sua intrincada genealogia proveniente do direito romano e a história do direito possuem importantes implicações para a política na era moderna.

Em primeiro lugar, o conceito de estado de exceção se origina durante a Revolução Francesa e tem um percurso histórico como norma constitucional da maioria dos países ocidentais em seu ingresso à modernidade. Trata-se, basicamente, de um dispositivo institucional muito importante para a instauração dos Estados nacionais. Ao contrário do que se poderia supor, tem sua origem nos regimes democráticos e revolucionários, e não nos regimes totalitários. A primeira Guerra Mundial aparece, nessa perspectiva, como o “laboratório em que se experimentam e se aperfeiçoam os mecanismos e dispositivos funcionais do Estado de exceção como paradigma de governo [...] com tendência a transformar-se em prática duradoura de governo” (Agamben, 2004a: 19).

Em segundo lugar, para além do tempo que as legislações atuais contenham a possibilidade de um estado de exceção, a Primeira e a Segunda Guerra Mundial marcaram ponto de quebra e aceleração no estabelecimento deste mecanismo e sua impossibilidade de ser cancelado pelos órgãos institucionais competentes. Caracterizam o século XX a emergência militar e crise econômica, some-se a isso os desejos e determinismo político de uma lógica da exceção – de alguma coisa que é incluída somente através de uma

exclusão –, a partir da qual os mais radicais comportamentos são levados adiante (Agamben, 2014a: 22-73).

Não sem razão, G. Agamben assinala que os homens a quem se cancela radicalmente todo estatuto jurídico de indivíduo, transformando-os em, juridicamente, inomináveis e inclassificáveis (*homo sacer*), são aqueles que ficaram dentro da lógica e do domínio do estado de exceção, da mesma forma que os judeus no *Lager nazis*, que juntamente com a cidadania, haviam perdido toda identidade jurídica, mas conservavam pelo menos a identidade de judeus (Agamben, 2004a: 14-15). O exemplo que ocorre no Brasil atual é a situação das pessoas transexuais, já que são excluídos da condição política, embora sejam objeto de políticas, e estão reduzidos à condição de vida biológica, são existentes não-existentes.

O estado de exceção é, pois, a estrutura originária na qual o direito inclui em si o ser vivente através de sua suspensão enquanto direito. É o que G. Agamben, retomando W. Benjamin, identifica como *vida nua*, aquilo que é capturado no *bando* soberano, uma vida humana matável e insacrificável: o *homo sacer*. Vida nua ou vida sacra a esta vida que constitui o conteúdo primeiro do poder soberano (Agamben, 2014a: 91). A vida nua é o conteúdo primeiro da soberania, e é assim que o soberano tem a possibilidade de decidir sobre a vida dos homens. O *homo sacer* é uma figura do direito clássico no qual a vida humana se inclui na ordem jurídica unicamente sob a forma de sua exclusão, ou seja, a possibilidade absoluta de que qualquer um o mate sem ser responsabilizado juridicamente ou punido. Segundo o direito romano clássico, o *homo sacer* pertence à esfera do sagrado, porém sem entrar no sacrifício, produz-se desta forma um paradoxo pelo qual se consagra a vida à divindade, porém, ao realizar a consagração, essa vida fica fora do direito divino e do direito humano (Agamben, 2014a: 74-82).

Em terceiro lugar, o conceito de estado de exceção é em si um conceito político e refere-se, especificamente, à política levada adiante pelo Estado. Essa política, porém, é exercida sobre o caráter da excepcionalidade. Isto é, a relação de exceção é uma forma extrema de relação segundo a qual algo só é incluído pela sua exclusão. O estado de exceção moderno é tentativa de incluir na ordem jurídica a própria exceção, criando uma zona de diferenciação (Agamben, 2004a: 42). Se a soberania, como diz G. Agamben ao citar C. Schmitt, apresenta-se como forma de decisão sobre a exceção, então, o soberano

não decide sobre o lícito ou ilícito, mas sobre a implicação originária da vida na esfera do direito (Agamben, 2011a: 35).

Com a conformação do Estado de direito, que se apoia a estrutura fundante do Estado moderno, o poder soberano reduz a vida a uma textualidade interpretativa e decisória, constituída por um código de leis e normas. Perverte o sentido mutável do homem à imutabilidade do texto, e reprime seu comportamento à incorporação de uma carga de valores e costumes formulados pelo próprio homem no afã de construir ordem. Por isso, o estado de exceção é também a maneira em que modernamente se faz efetivar a violência em mãos do poder soberano. E, especificamente, é o momento em que o poder soberano decide efetivamente o uso da violência e assim confirma a exceção como estado. Nessa lógica da exceção como estado, o espaço do campo é entendido como o *locus* de aplicação do estado de exceção. Porém, é preciso detalhar e mostrar sua especificidade, porque somente, diz G. Agamben, produz-se quando o campo de concentração e o campo de extermínio coincidem.

A centralidade da leitura sobre Auschwitz: “o campo de concentração é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a converter-se em regra” (Agamben, 2014a: 175), porque o campo é o híbrido entre fato e direito, no qual os dois termos se fazem indiscerníveis, conformando desse modo um espaço indiferenciado no que se instaura a vida da modernidade. Por outro lado, no campo existia uma ordem que excluía de sua condição de homem-político aquele que ali fora levado. Os que estavam a cargo do campo tomaram para si a violência soberana porque neste contexto o poder soberano fixa o momento em que a vida deixa de ser politicamente relevante. É o fato biopolítico por excelência de nosso tempo.

A palavra do *Führer* era a lei e não poderia ser questionada. Cria-se uma radicalização da situação de direito encarnada na palavra do soberano, uma defasagem entre a decisão e a execução na qual o executor era o braço de ação de uma *lei vivente*. Se o *Führer* passa o poder de execução a outros – agentes fiéis –, estes são agora portadores políticos da *lei vivente*. O portador da *lei vivente* é um ‘outro’ soberano, e como tal, pode decidir sobre outros sem responder a ninguém. Esse soberano não representa um único homem, mas a possibilidade de agir sobre outros sem limites. Essa indeterminação acaba por radicalizar a situação normativa, sem suspendê-la, e dessa forma não há comportamento fora do que o *Führer* ordena.

É possível ampliar essa perspectiva, tendo em conta o volume *Homo Sacer II, 3, Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento* (2008) no que se adentra na arqueologia do juramento. Retomando a relação excepcional entre direito e religião através da figura do juramento, G. Agamben explica que “talvez o juramento nos apresente um fenômeno que não seja, em si, nem (só) jurídico, nem (só) religioso, mas que, precisamente por isso, possa nos permitir repensarmos desde a sua raiz o que é o direito, o que é a religião” (Agamben, 2011b: 27), e que se encontra na base do problema da natureza do homem como ser falante e como animal político (Agamben, 2011b: 19). Porque a linguagem e o direito se entrecruzaram e o juramento, como eixo dessa inflexão, faz da linguagem direito, da mesma forma que a figura de Hitler fazia de sua palavra lei.

É a lógica que determina o estado de exceção e que define o campo como o espaço da política moderna. O nazismo (e com ele toda forma de domínio) faz da vida nua do *homo sacer*, definida em termos biopolíticos e eugênicos, o lugar de incessante decisão sobre o valor e desvalor, em que a política se transmuta permanentemente em tanatopolítica e o campo de concentração passa a ser, em consequência, o espaço político κατέχον¹ (Agamben, 2014a: 149).

2.3. Κατέχον: esboço de uma democracia gloriosa

Dentre as ideias mais interessantes e misteriosas que Paulo de Tarso legou ao mundo vindouro está a do κατέχον. Figura essencial que aparece pela primeira vez na *Segunda Epístola aos Tessalonicenses*² e que foi retomada por vários caminhos e de diferentes formas desde a fundação do cristianismo primitivo e a igreja até o pensamento político e filosófico do mundo moderno. Como já destacou Romandini, “através do *dictum* paulino, boa parte da teoria política, desde o medievo até o presente, tentou fundar a legitimidade ou ilegitimidade de todo poder constituído” (Romandini, 2010: 33).

Para C. Schmitt e G. Agamben, o κατέχον se refere ao que retém o advento do fim. O κατέχον retarda a *escatologia concreta*, ou seja, a vinda do Reino de Deus. Em seu

¹ Aquilo ou aquele que detém, retém, retarda o fim. O κατέχον retém a chegada do ἔσχατον (Pereira, 1984: 313)

² Em *2 Ep. Tes 2, 6-7*: “καί νυν το κατέχον οιδατε εις το αποκαλυφθηναι αυτον εν τω εαυτου καιρω τό γάρ μυστηριον ηδη ενεργειται της ανομιας μονον ο κατέχων αρτι εως εκ μεσου γενηται” (E agora o que retém sabeis, para o ser revelado ele em o dele momento. O com efeito mistério já é em ato da ausência de lei; somente aquele que retém agora para que de meio seja [afastado]) (Agamben, 2016: 204). A primeira ocorrência no v. 6 é um particípio presente ativo acusativo neutro singular; e o segundo, v.7 é particípio presente ativo nominativo masculino singular.

livro *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (1950), Schmitt considerou sua função de retenção em relação à instituição político-religiosa do Império cristão. Para o jurista alemão, a demora do Reino coincidiria com a formação do poder político cristão – o império.

Fora ideia comum entre os *padres da igreja* que o império cristão da Idade Média perdurava ainda em decorrência do κατέχων, que detém a chegada do fim dos tempos (ἔσχατον), C. Schmitt releu essa ideia como maneira por meio da qual o κατέχων retarda o *apocalipse*. Segundo Romandini, “Schmitt considera o κατέχων como força positiva, que coincide com o Império, capaz de deter a força anárquica da *anomia*, do anticristo e identifica essa interpretação com toda a tradição dogmática da patrística” (Romandini, 2010: 35). C. Schmitt entende a figura paulina relacionada ao Império por percebê-lo capaz de deter a aparição do anticristo e o fim do αἰών³ presente (Schmitt, 2005: 40). Caracteriza o Império cristão sua caducidade, o conhecimento de seu próprio fim ao mesmo tempo que atua e retém como força histórica. É a união entre Império cristão e o reino territorial o que se consagra na realização do κατέχων, ou seja, o sentido de freio e retenção da vinda escatológica concreta. Há que se esclarecer que a força do κατέχων é completamente distinta da força e dignidade da noção de Reino de Deus (Schmitt, 2005:43).

C. Schmitt elaborou conciliação da aliança escatológica com a consciência histórica, segundo ele, relação quase sempre negada. Para isso foi preciso estabelecer uma ponte, que consiste na ideia de força que retém o fim e derrota o mal: o κατέχων (Schmitt, 2005: 252). Em seu núcleo essencial, o cristianismo é evento histórico único. E assim a força histórica originária da figura do κατέχων permanece invariável, é a condição para superar a paralisia escatológica do contrário inevitável (Schmitt, 2005: 253). G. Agamben retoma a figura paulina em torno da análise do mistério da anomia e através de leitura profunda da epístola aos Romanos, e continua no caminho aberto por C. Schmitt. Entretanto, G. Agamben entende o κατέχων não apenas como força, mas também como toda autoridade constituída que se opõe e esconde ao “estado da anomia tendencial que caracteriza o tempo messiânico” e é por ele que “retarda o desvelamento do mistério da

³Schmitt usa o termo grego αἰών em sentido bíblico judaico, significando imensa extensão temporal ou eternidade. No *Novo Testamento*, quando acompanhado de οὐτος e μελλων, também pode significar, respectivamente, *época presente* ou *futura*. Dionísio, o areopagita (séc.VI), em *Nomes Divinos*, 502d, confere sentido de imutabilidade, assim como o concebiam Platão, Plotino e Proclo (Berardino, 2002: 64).

anomia”. Mas, é preciso destacar que por anomia não se pode entender iniquidade ou pecado, mas, tão simplesmente, *aquilo ou aquele que está na ausência de lei*. O *κατέχον* é assim a força que esconde o estado de anomia tendencial que caracteriza o tempo messiânico. O desvelamento desse “mistério significa o vir à luz da inoperosidade da lei e da ilegitimidade substancial de todo poder no tempo messiânico” (Agamben, 2016: 127-128).

Segundo F. Romandini, G. Agamben propôs também identificar a anomia como o anticristo; porém, ao contrário de C. Schmitt, considera o *κατέχον* como força negativa, o Império ou toda autoridade constituída. O tempo messiânico é, assim, o tempo do estado de exceção paulino, estado que ele analisa paralelamente ao observar o que fora elaborado por C. Schmitt. Por isso, é justamente no mesmo movimento em que ressignificou os postulados schmittianos sobre a teoria moderna do Estado como teologia secularizada, aberta a uma teologia política, que G. Agamben se pergunta se o messianismo não encontrará também sua secularização na modernidade (Romandini, 2010:35).

A leitura realizada por C. Schmitt dos textos patrístico sobre o *κατέχον* sugere ainda outra ideia, que torna possível nova perspectiva para a interpretação do *dictum* paulino. Para isso é preciso uma visita aos textos de E. Peterson (1890-1960). Entre os textos de Agostinho de Hipona (354-430) está o *Tractatus Adversus Iudaeos* (provavelmente de 418, embora seja difícil precisar as datas do teólogo africano). O objetivo do tratado é, primeiro, evidenciar como as profecias e ensinamentos do *Antigo Pacto* se cumpriram com a chegada de Cristo e da Igreja, e, segundo, mostrar que tais profecias tornaram-se inoperantes e inúteis para aqueles novos tempos. Agostinho utiliza a parábola do irmão mais velho (*Ev. Lucas 15*), para referir-se à imagem que representa o povo judeu. O povo judeu, irmão mais velho, que primeiro permaneceu junto a Deus, não aceitou a chegada do Cristo e, por isso, distancia-se da Igreja, a casa paterna. No decorrer do tratado, Agostinho interpela o povo judeu através de sua ação pastoral para que voltem para junto do Pai. O retorno à casa paterna significa o reconhecimento de Cristo como filho de Deus, e do cristianismo como nova e verdadeira religião, fato, que como assinalara Paulo, só se dará no fim dos tempos, o dia do juízo.

Mas quando se fala disso aos judeus, desprezam o evangelho e o apóstolo, e não escutam o que falamos, porque não entendem o que leem. E certamente que se entendessem o que predisse o profeta a quem leem: ‘coloquei-vos para luz dos gentios, de tal modo que sejais minha salvação até os confins da terra’, não estariam tão cegos nem tão enfermos que não reconheceriam em Cristo o Senhor, nem a luz, nem a salvação (Agostinho, 1990a: I, 2).

Agostinho defende a importância do *Antigo Pacto*, contudo, insiste que os judeus devem ler agora a salvação trazida pelas palavras de Cristo e daí extrair os testemunhos e atos de sua existência manifestada. O sentido do *Antigo Pacto* era a promessa, agora a promessa foi realizada, por isso, insiste que o povo de Deus, que agora são os cristãos, já não está sujeito a observar o que se observava nos tempos da promessa. Não porque foram proibidos, mas porque foram realizados (Agostinho, 1990a: III, 4). A segunda função do povo judeu se refere, segundo Agostinho, a seu testemunho. A referência encontra-se em *De Civitate*, tratado que permite entrever que os judeus têm o dever de dar testemunho vivo do *Antigo Pacto* e da verdade realizada no *Novo Pacto*, pelo que se torna permitido, desde um ponto de vista teológico, não matá-los, mas dispersá-los pelos confins da terra, fora dos territórios cristãos (Agostinho, 1990b: 365 ou XVIII, 46).

Agostinho considera o povo judeu como o carnal frente à significação espiritual do cristianismo, e na leitura da saída do Egito para a terra de Canaã, não vê um chamado, mas uma dispersão do Oriente para o Ocidente. Assim, o povo judeu deve testemunhar o *Novo Pacto*, ou seja, o cristianismo e, por isso, não voltarão a ter um Estado, porque Deus já não recebe sacrifícios do povo judeu. A função do templo, representação emblemática do povo judeu, tornou-se obsoleta. Entretanto, o povo judeu não pode ser dizimado, devem, pois, ser convidados com caridade à fé cristã:

de nenhuma maneira vamos exultar orgulhosamente contra os ramos quebrados, mas temos de pensar que pela graça em que raiz fomos enxertados, para que, não saber coisas altas, senão por estarmos mais perto aos humildes, dizer-lhes sem insultar presunçosamente, mas pulando de alegria com tremor: ‘Venha, vamos caminhar na luz do Senhor, porque seu nome é grande entre as nações’ (Agostinho, 1990a: X,15).

Assim, o povo judeu aparece em Agostinho como κατέχων e é essa ideia que, ao ser defendida com específicas consequências, provocou o diálogo entre C. Schmitt e E. Peterson, na primeira metade do século XX. E. Peterson nega a tese schmittiana sobre a possibilidade de uma teologia política, em seu livro *Der Monotheismus als politisches Problem*, de 1935, e deixa entrever, destacando palavras do próprio Schmitt, uma atualização moderna da leitura agostiniana.

Nesse texto, E. Peterson argumenta, para demonstrar a impossibilidade da teologia política cristã fora da Igreja, que o monoteísmo como problema político surgiu da elaboração helenista da fé judaica, através do conceito de monarquia divina. Ideia teológico-política que a Igreja assume de modo propagandista ao expandir-se através do Império romano, e que logo colidiu com a concepção pagã de teologia política.

Para se opor à teologia pagã, feita à medida do Império romano, os cristãos responderam que os deuses nacionais não podiam governar, porque o Império significava a liquidação do pluralismo. Se em um primeiro momento explicou o sentido da *pax augusta* como cumprimento das profecias escatológicas do *Antigo Pacto*, em um segundo momento, ainda conforme E. Peterson, a doutrina da monarquia divina tropeçou no dogma trinitário e a interpretação da *pax augusta* como escatologia cristã. Assim, não apenas se acabou teologicamente com o monoteísmo como problema político e se liberou a fé cristã do encadeamento ao Império romano, mas também se levou a cabo a radical ruptura com uma teologia política (Peterson, 1999:94-95). Por isso, para além do embate teológico-político com C. Schmitt, a ideia de E. Peterson da necessidade de distinguir e distanciar a fé cristã do Império romano é também a forma pela qual já não pode a figura do κατέχων ser pensada como o fez C. Schmitt.

Em concordância com as leituras agostinianas, E. Peterson pensa que os judeus retardam, por sua incredulidade, o retorno do Senhor, impedem a chegada do Reino e asseguram necessariamente a perpetuação da Igreja (Peterson, 1999: 19). Em *Il mistero degli Ebrei e dei gentili nella chiesa*, outro escrito de 1946, cujo prefácio foi escrito por J. Maritain (1882-1973), E. Peterson desenvolve a mesma ideia em um estudo sobre o mistério dos judeus e os gentios na igreja no qual relê o texto paulino *Carta aos Romanos*. E. Peterson esclarece que a Igreja não pode querer a destruição do povo judeu, visto que a sua perfeição futura está sujeita à conversão desse povo.

Assim, a sinagoga vive junto à Igreja, o que não consiste em contingência histórica, mas por decisão divina. Este é o sentido teológico das figuras da Sinagoga e da Igreja colocadas próximas na Idade média. Próximas, mas sob aspectos muito distintos: a Sinagoga leva consigo uma venda nos olhos, não pode ver. O verdadeiro Israel é a Igreja, que olha com olhos da fé, enquanto os judeus olham com olhos da carne e procuram sinais. Não lhes é concedido outro signo que não a cruz de Cristo. Onde reina a Igreja, a Sinagoga é escrava, isto por razão teológica e não política (Peterson, 1946: 66).

Retomando com acuidade a polêmica entre C. Schmitt e E. Peterson, em *Homo Sacer II, 2, Il Regno e la Gloria, Per una genealogia teológica dell'economia e del governo* (2007), G. Agamben, mais que analisar a possibilidade ou não de uma teologia política cristã, desvela que a realidade profunda do debate não é, em si, a natureza e identidade do κατέχων, do poder que retarda e elimina a escatologia concreta.

O escrito schmittiano de 1922 não deixa dúvida de que a Igreja só pode existir porque os judeus, como povo eleito de Deus, não creram no Senhor e, como consequência, *o fim do mundo não é iminente*. Similarmente, E. Peterson pensa que só pode haver uma Igreja a partir do pressuposto de que a vinda de Cristo não será imediata; em outras palavras, de que a *escatologia concreta foi eliminada* e, em seu lugar, temos a doutrina das coisas últimas. Assim, o que está realmente em jogo no debate não é tanto a admissibilidade ou não da teologia política, mas a natureza e a identidade do κατέχων, do poder que retarda e elimina a *escatologia concreta*.

No ponto em que o plano divino da οὐκοβομία havia chegado à sua conclusão com a vinda do Cristo, produziu-se um evento (a não conversão dos judeus, o império cristão...) que tem o poder de manter em suspenso o ἔσχατον – o fim dos tempos, a extremidade última dos tempos (Pereira, 1984: 233). A exclusão da escatologia concreta transforma o tempo histórico em tempo suspenso, no qual toda dialética é abolida e o grande usurpador vela para que a parúsia não se produza na história (Agamben, 2011a: 19-20).

Enquanto para C. Schmitt o κατέχων é o império cristão como aquilo que se soma ao Reino, para E. Peterson é o povo judeu em sua recusa à fé cristã, o que permite a existência da Igreja. Ou seja, o pensamento de ambos possui vertente positiva acerca da recusa do povo judeu, porém, contém um condicionamento ambíguo que está dado em que, nessa perspectiva, o advento escatológico do Reino se dará somente quando o povo judeu se tenha convertido. Por isso, como escreve G. Agamben, a destruição dos judeus não pode ser indiferente para o destino da Igreja. Porém, a tese teológica de E. Peterson gera certa ambiguidade, porque une a existência e o cumprimento da missão da Igreja à sobrevivência do povo judeu. Nas palavras de G. Agamben,

Peterson encontrava-se provavelmente em Roma quando ocorreu, em 16 de outubro de 1943, sob o silêncio cúmplice de Pio XII, a deportação de um milhar de judeus romanos para os campos de extermínio. É lícito perguntar se, naquele momento, ele se deu conta da terrível ambiguidade de uma tese teológica que ligava a existência e a realização da Igreja à sobrevivência ou ao desaparecimento dos judeus. Talvez essa ambiguidade possa ser superada apenas se o katechon, o poder que, adiando o fim da história, abre o espaço da política mundana, for restituído à sua relação originária com a oikonomia divina e com a sua Glória (Agamben, 2011a: 29).

Segundo G. Agamben, essa ambiguidade está no fato, não percebido pelo teólogo e pelo jurista, de que se derivam da teologia cristã dois paradigmas, e não um como sugeriu C. Schmitt, o que produziu uma confusão conceitual. O primeiro paradigma é a

teologia do poder soberano que funda no Deus único a ideia da transcendência ao poder soberano; desta se constrói, de forma secularizada, a filosofia política e a teoria moderna do estado soberano. O segundo paradigma, menos explícito, encontra-se na teologia trinitária, sustenta-se na ideia de *ὀκνονομία* concebida como ordem imanente e doméstica da vida divina e humana. O segundo paradigma é a novidade na análise que G. Agamben propõe ao retomar os espaços vazios, deixados por M. Foucault, na análise do governo desenvolvida em *Sécurité, territoire, population* (1977-1978), que desvela a biopolítica moderna como o triunfo da economia e do governo sobre outros aspectos da vida social (Agamben, 2011a: 123).

A construção que G. Agamben realiza, vinculando o *κατέχον*, o estado de exceção e a biopolítica explica de que forma se abre o espaço e a possibilidade da política mundana ‘prolongando’ o fim da história e a chegada do Reino de Deus. Em relação a isso, desenvolve a tese sobre o papel da glória enquanto aclamação e doxologia, explica de que modo as democracias ocidentais tornaram obsoleta a função política da glória ao simplificar crenças e liturgias e reduzir as insígnias do poder à mínima expressão, sobretudo, a partir dos regimes totalitários do início do século XX, quando encontramos os maiores abusos de poder e domesticação da vida pública (Agamben, 2011a: 276-277).

As democracias modernas ou o devir moderno das democracias paralisaram a atividade aclamatória direta do povo. Assim, G. Agamben volta a C. Schmitt e sua *teoria da constituição*, na qual vincula a aclamação democrática à esfera pública, mostra como se, por um lado, nas democracias contemporâneas se fez impossível a assembleia do povo, ao estilo J.-J. Rousseau, assim como todo tipo de aclamação, por outro, entretanto, explica G. Agamben, “aclamação sobrevive na esfera da opinião pública, e só partindo do vínculo constitutivo entre povo, aclamação e opinião pública é possível reintegrar em seus direitos o conceito de publicidade, hoje bastante ofuscado, mas essencial para toda a vida política e, em particular, para a democracia moderna” (Agamben, 2011a: 277).

Mais importante que a adscrição da aclamação à tradição democrática é a evidenciação de que a esfera da glória não desapareceu das democracias modernas, mas deslocou-se para o âmbito da opinião pública. É aí que o filósofo da política que vem considera que os problemas de nossos dias se encontram. Importa reconsiderar com urgência o significado da função política das mídias nas sociedades contemporâneas.

As democracias contemporâneas, na perspectiva da *òkovovmía* são “democracias integralmente fundadas na glória, ou seja, na eficácia da aclamação, multiplicada e disseminada pelas mídias para além de toda imaginação (Agamben, 2011a:278). A democracia consensual de G. Debord (1931-1994) é democracia gloriosa, na qual a *òkovovmía* se resolve integralmente na glória (*δóξα*) e a função doxológica, emancipando-se da liturgia e da cerimônia, absolutiza-se em medida inaudita e penetra todo âmbito da vida social (Agamben, 2011a: 281-282).

G. Agamben refaz o caminho percorrido por C. Schmitt, porém não do mesmo modo, visto que recupera os estudos de E. Peterson sobre a glória e, arrancando os arcanos das autoridades da Igreja, pensa-a através das democracias ocidentais pós-guerras. Democracias gloriosas, ou talvez *pós-democracias*, nas quais é exigido pensar o lugar do político, como biopolítica e como *impolítico* que agora é a politização realizada, não pelo *Führer*, mas pelas mídias.

3. Limiar

É possível considerar que C. Schmitt antecipou a biopolítica foucaultiana em *Staat, Bewegung, Volk* (1935). Um de seus escritos mais importantes e polêmicos, sobretudo, na relação com o nazismo e o futuro do século XX. Através desse texto, é introduzido, entre outros elementos fundamentais para entender a política nazista, o vínculo insondável entre o conceito de raça, de povo e de Estado, assim como também à variação que desde o nacional-socialismo Schmitt identifica como característica da política ocidental.

Já no início do pequeno livro, o jurista demonstra de que forma a constituição de Weimar perde vigor frente ao novo governo, como suas debilidades e neutralidades, assim como suas incapacidades produzem a necessidade de revitalizar a política e voltar a politizar o povo impolítico através do “movimento nacional-socialista” (Schmitt, 2001: 3-8). Foi assim que por meio da eleição do parlamento de 5 de março de 1933, o povo (*Volk*) alemão concedeu a A. Hitler (1889-1945) a condução (*Führung*) do movimento nacional-socialista, a condução do povo alemão (Schmitt, 2001: 5).

O texto de C. Schmitt demonstra, no que se refere a relação entre direito e política, a união dentre o chanceler do *Reich*, Hitler, e o *Führer* do povo alemão, que coincidem. O povo e o direito no novo Estado se encontram completamente unidos através do movimento nacional-socialista. Existe tríplice articulação da unidade política: o Estado, movimento e povo (Schmitt, 2001: 11).

A vida biológica do povo está unida ao Estado constitucional alemão devido ao movimento nacional-socialista, e quem o vincula ‘politizando-o’, para C. Schmitt, é o povo tornado impolítizado. A democracia liberal neutralizou o povo, e só o movimento pode despertá-lo como unidade política – a relação entre as três articulações movimento, Estado, povo. Portanto, os três elementos não se encontram num mesmo patamar, porque o *movimento* sustenta o Estado e o povo, ao penetrá-los e conduzi-los.

Enquanto palavras Estado, movimento, povo podem ser utilizadas isoladamente para designar o conjunto da unidade política. Ao mesmo tempo, no entanto, indicam um elemento específico de um todo. Dessa forma, o Estado pode ser considerado como o

estritamente político estático; o movimento, como o elemento político dinâmico; e o povo, como o lado impolítico, crescendo sob a proteção e à sombra das decisões política.

Mas seria falso, alternando-as, fazer sofisma e, opondo-as, produzir uma exclusão mútua, ou colocar o Estado contra o movimento, ou o movimento contra o Estado, o povo contra o Estado, ou o Estado contra o povo, o povo contra o movimento e vice-versa. O movimento, em particular, é tanto do Estado como é do povo e nem o Estado (no sentido da unidade política) nem o povo alemão de hoje (o assunto da política que é a entidade *Reich* alemão) seriam imagináveis sem o movimento (Schmitt, 2001: 11-12).

C. Schmitt traça o princípio constitucional da sociedade *pós-democrática* do século XX, no qual se reformula sua própria definição de política na passagem que vai do amigo-inimigo ao político-impolítico (Schmitt, 2001: 18, 28). G. Agamben explica que a unidade política se articula através destes três elementos, o que contém implicação decisiva já que o povo, que na tradição democrática era o portador da soberania e da legitimidade política, converte-se em elemento *impolítico*, já não como corpo político, mas como corpo biológico ou população que cresce à sombra e sob a proteção do movimento (Agamben, 2014a: 168). Ou, ainda,

aquela vida nua natural que, no antigo regime, era politicamente indiferente e pertencia, como fruto da criação, a Deus, e no mundo clássico era (ao menos em aparência) claramente distinta como *zoé* da vida política (*bíos*), entra agora em primeiro plano na estrutura do Estado e torna-se aliás o fundamento terreno de sua legitimidade e da sua soberania (Agamben, 2014a: 124).

Em outras palavras, G. Agamben revela, a partir da análise da estrutura nacional-socialista articulada no Estado, movimento, povo, a compreensão da lógica de controle despolitizante (ou impolitizante) com que a política moderna funciona e que M. Foucault chamou biopolítica, isto é, passagem do estado de soberania ao estado de população. Por isso, na construção do paradigma da exceção, G. Agamben se volta para M. Foucault e para o modo em que o paradigma soberano clássico se faz presente na Modernidade. É aí que o pensamento do filósofo francês e do jurista alemão se unem, embora, proveniente de diferentes ângulos. Recorde-se que, como M. Foucault explicou no curso *Il Faut Défendre la Société* (1975-1976), a partir do século XIX, produz-se uma consideração da vida, por parte do poder soberano, na qual o ser vivo sofre uma estatização do biológico.

Na teoria clássica, era atributo fundamental da soberania o direito de vida e de morte sobre o indivíduo. O soberano tinha o direito de vida e morte, ou seja, podia fazer morrer ou deixar viver. Isto significa que a vida e a morte estavam dentro do campo do poder político, e que frente ao poder o súdito não está, conforme o direito, vivo ou morto, mas se encontra em estado de neutralidade e ao soberano cabe decidir sobre a continuidade ou não da vida. Aliás, a vontade do soberano torna a vida do súdito um direito ou não: o efeito do poder soberano sobre a vida só se exerce a partir do momento em que o soberano pode matar. Em última análise, o direito de matar é que detém efetivamente em si a própria essência desse direito de vida e de morte: é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida (Foucault, 2005: 286-287).

No transcurso dos séculos XVII ao XIX, produziu-se a inversão dos postulados clássicos da soberania, transformação que, segundo M. Foucault, deu origem ao direito moderno de soberania e à nova tecnologia regularizadora das populações humanas, não apenas do indivíduo como corpo humano, a qual chama biopolítica.

Na aula de 17 de março de 1976, M. Foucault explicou que a transformação consistiu em inverter o velho direito de soberania, “fazer morrer e deixar viver”, por “fazer viver e deixar morrer”. A biopolítica é a tecnologia de poder regularizadora dirigida ao homem vivo como ser vivente (Foucault, 2005: 287). O relevante dessa transformação é que o soberano moderno já não determina a morte direta do súdito, mas faz de modo indireto, expondo a vida dele à morte.

Aquém, portanto, do grande poder absoluto, dramático, sombrio que era o poder da soberania, e que consistia em poder fazer morrer, eis que aparece agora, com essa tecnologia do biopoder, com essa tecnologia do poder sobre a população enquanto tal, sobre o homem enquanto ser vivo, um poder contínuo, científico, que é o poder de fazer viver. A soberania fazia morrer e deixava viver. E eis que agora aparece um poder que eu chamaria de regulamentação e que consiste, ao contrário, em fazer viver e em deixar morrer (Foucault, 2005: 295).

O racismo é o mecanismo fundamental de poder no Estado moderno já que possui duas funções: primeiro, produz o corte na relação entre o que deve viver e o que deve morrer, ou seja, através do racismo o poder soberano fragmenta o campo biológico, o homem como espécie, e realiza cesuras dentro desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder (Foucault, 2001: 305); segundo, através do racismo se estabelece relação biológica, não bélica, para fazer morrer o outro, introduz-se um arcaísmo do direito soberano clássico, exerce-se o direito de matar.

O Estado nazista foi absolutamente racista, assassino e suicida. O nazismo generalizou o biopoder e o direito soberano de matar, fez coincidir o mecanismo clássico e arcaico ao mecanismo moderno biopolítico, “o Estado nazista tornou absolutamente coextensivos o campo de uma vida que ele organiza, protege, garante, cultiva biologicamente, e, ao mesmo tempo, o direito soberano de matar quem quer que seja – não só os outros, mas os seus próprios” (Foucault, 2001: 311).

Retomar o texto de C. Schmitt amplia, plausivelmente, a ideia de biopolítica e sua relação com o racismo e a ideia de espécie. Para C. Schmitt, o *Reich*, a unidade política do *Volk* alemão, só é possível compreender o que se passou com a ajuda do triplo acordo Estado, movimento e povo, porque a condução, *Führung*, e a igualdade de espécies são conceitos fundamentais do direito nacional-socialista. Dessa maneira, estabelece-se vínculo direto entre a vida biológica, especificamente, a do *Volk* alemão e o estado de direito, o *Reich*.

A identidade étnica [igualdade de espécie] do povo alemão unido em si é o pressuposto e a base indispensável para o conceito da direção do povo alemão. A ideia de raça, que no congresso nacional-socialista alemão de juristas, em Leipzig de 1933, foi posta sempre no centro do potente discurso de encerramento do *Führer*, no envolvente discurso do chefe da Frente jurídico alemã, o doutor Hans Frank, e especialmente na conferência de H. Nicolai: não se trata de um postulado criado abstratamente. Sem o princípio de igualdade de espécie o Estado nacional-socialista não poderia existir, e sua vida jurídica não seria pensável⁴ (C. Schmitt, 2001:48).

Para G. Agamben, o povo e o movimento como corpo político e corpo impolítico são as duas caras de uma cuspide na qual se situa o *Führer*, que é a pura expressão do movimento, e que decide sobre o político e o impolítico. A máquina biopolítica ocidental sai à luz: a política não é mais que a decisão sobre a vida nua e a produção de um corpo impolítico e a substância da decisão política, na qual a igualdade de espécie de que fala C. Schmitt se converte em dispositivo que permite inscrever a cesura amigo-inimigo no corpo despolidizado do povo, como um umbral pelo qual o impolítico penetra incessantemente no político, e ao mesmo tempo, separa-se dele.

⁴Orig.: “The ethnic identity of the German people, united in itself, is thus the most unavoidable premise and foundation of the political leadership of the German People. That was no mere abstract postulate when the Congress of the National-Socialist German Jurists at Leipzig in 1933, the idea of race was time and again highlighted in the Leader’s forceful closing speech, in the riveting addresses of the Leader of the German Legal Front, Dr. Hans Frank, and in the distinguished specialized reports, as for instance, that of H. Nicolai. Without the principle of ethnic identity, the German National-Socialist State cannot exist, and its legal life would be unimaginable” (Schmitt, 2001:48).

G. Agamben retoma o trabalho de M. Foucault para pensar o lugar específico no qual se produz a utilização mais acabada da biopolítica: os estados autoritários do século XX, em especial, a Alemanha nazista. Ali, o poder soberano retoma biopoliticamente o homem, através do *estado de exceção* e o *campo* como as lógicas políticas matriciais. Mas também retoma C. Schmitt para, partindo do nazismo, construir seus postulados teóricos, porque ali vê a matriz que logo se propagará pelas democracias ocidentais ou *pós-democracias*.

O nazismo é para G. Agamben o fenômeno biopolítico determinante do século XX, no qual a existência do campo de concentração como expressão do estado de exceção, *nómos* oculto da política moderna, e a noção de vida nua, aquela vida desprovida de toda forma qualificada, simples vida biológica, fica entre a exceção e o poder soberano, como assinala o filósofo da política que vem,

Na sua forma extrema, aliás, o corpo biopolítico do Ocidente (esta última encarnação da vida do *homo sacer*) se apresenta como um limiar de absoluta indistinção entre direito e fato, norma e vida biológica. Na pessoa do *Führer* a vida nua transmuta-se imediatamente em direito, assim como na do habitante do campo (ou do *néomort*) o direito se indetermina em vida biológica (Agamben, 2014a: 193).

Capítulo II – Reino e Governo: O caso da soberania no Ocidente

4. Entre a teologia e a política

Nesta época de crise (e entende-se por crise a perda da vigência das ideias e crenças tradicionais, fim das ideologias e da legitimidade dos partidos, falta de participação e representação pública nos governos), um modo de responder ao problema que se enfrenta é compreendê-lo bem. O problema, aqui, abordado é o fenômeno da transmutação da política em economia, gestão dos seres humanos e das coisas. Se a economia suplantou a política, chega-se, então, ao fim da política e entra-se em uma espécie de ingerência econômica, governo dos corpos, como pensou M. Foucault.

G. Agamben oferece nova chave para entender esse fenômeno, chave que retrocede no tempo muito antes da modernidade, vai até a elaboração do mistério trinitário do cristianismo antigo. Ora em acordo, ora em desacordo com M. Foucault, a respeito do conceito de biopolítica, G. Agamben busca a chave política contemporânea do Ocidente, isto é, o ponto de inflexão entre a soberania do Estado e a política do governo.

A publicação de 2007, *Homo Sacer II, 2, Il Regno e la Gloria, Per una genealogia teológica dell'economia e del governo* constitui marco na obra agambeniana. Por um lado, o projeto *Homo Sacer*, que tinha por objetivo a genealogia do poder político, ascende a nova e decisiva dimensão: o paradigma da teologia econômica, que permite explicar com maior precisão a articulação entre o reino e o governo, e os alcances do diagnóstico biopolítico. Por outro, G. Agamben pensa ter encontrado o arcano do poder: a glória. A concepção da política como administração, *ὀκονομία*, governo no qual a onipresença da economia expande-se por todos os aspectos da vida social é índice do movimento que alcança na glória sua máxima expressão.

O segredo último do poder se encontra, precisamente, na operação de glorificação que está intimamente relacionada com a *ὀκονομία*. A glória (*δόξα*) funda e sustenta o poder mediante estratégia de encobrimento que oculta e captura o vazio, o *desvelamento da ausência de fundamentação* própria do político. Porém, o que é a glória? Como se deve entender a utilização deste ‘laboratório teológico’? Qual a relação entre teologia e política? É possível encontrar na obra de G. Agamben algo mais que a descrição dos dispositivos jurídicos e econômicos que controlam a política? E ainda mais – caso seja

possível respondê-lo – será possível que a análise da glória permita encontrar algum tipo de proposta que possibilite fazer frente ao diagnóstico biopolítico?

A chave para tentar responder a essas interrogações consiste em desvelar o funcionamento do *laboratório teológico* agambeniano. A expressão é do filósofo,

O dispositivo da *oikonomia* trinitária pode constituir um laboratório privilegiado para observar o funcionamento e a articulação – ao mesmo tempo interna e externa – da máquina governamental. E isso se deve ao fato de que nele os instrumentos – ou as polaridades – com que se articula a máquina aparecem, por assim dizer, em sua forma paradigmática (Agamben, 2011a: 9).

A análise dos dispositivos teológicos permite a G. Agamben observar a lógica mais extrema dos conceitos políticos, expondo assim suas características mais peculiares. Porém, esse recurso não se limita a fazer possível a avaliação adequada do poder, mas também oferece as bases para postular certas delimitações para a proposta de resistência frente à legalização e economização biopolítica.

Para G. Agamben, não há hoje poder algum na terra que seja legítimo, e os poderosos do mundo estão eles próprios convencidos da ilegitimidade. A legalização e a economização completa das relações humanas, a confusão entre o que se pode acreditar e o que se é obrigado a fazer ou não, a dizer ou não, marcam não só a crise da lei e do Estado, mas também, e especialmente, a da Igreja (Agamben, 2010: 18). Os resultados da análise permitem desativar e profanar os dispositivos biopolíticos. Deter-se no tratamento agambeniano da categoria teológica da δόξα torna inteligível tanto o funcionamento do procedimento de diagnóstico como os recursos que motivam as características de sua proposta alternativa, centrada na ideia de *vida eterna* e, portanto, também caracterizada em termos teológicos.

4.1. O kabôd e a δόξα

Ao finalizar o capítulo VII de *Homo Sacer* II, 2, G. Agamben explica que seu interesse central não está em responder o que é a glória ou o poder, mas indagar sobre a relação entre ambos (Agamben, 2011a: 217). Não se trata, pois, de perguntar sobre a glória, mas sobre a glorificação. Com esse objetivo, o capítulo VIII empreende a arqueologia da glória.

Verifica-se importante transformação no conceito de glória na passagem da terminologia veterotestamentária hebraica *kabôd* para a neotestamentária grega δόξα. O

kabôd colocava acento na glória como *presença do ser divino*, ao ser traduzido para δόξα desloca seu significado para a *práxis* divina e, portanto, trinitária. A glória passa a ser entendida principalmente como a operação de glorificação que designa as relações na economia trinitária. O que era, sobretudo, elemento externo a Deus, e que significava sua presença, é agora, de acordo com o novo contexto teológico em que se situa, a expressão das relações internas da trinitária. Isso significa que há entre οἰκονομία e δόξα inflexão constitutiva, e não é possível entender a teologia econômica se, ao mesmo tempo, não for identificada essa inflexão.

Assim como a teologia cristã havia transformado dinamicamente o monoteísmo bíblico, opondo dialeticamente, em seu interior, a unidade da substância e da ontologia (θεαρχία) à pluralidade das pessoas e da *práxis* (οἰκονομία), assim também a δόξα τοῦ θεοῦ (glória de Deus) define agora a operação de glorificação recíproca entre o Pai e o Filho. A economia trinitária é constitutivamente economia da glória (Agamben, 2011a: 223).

A minuciosa análise da reflexão teológica sobre essa categoria, desde os Padres da Igreja aos dias atuais, permite a G. Agamben postular vínculo perene e indissolúvel entre δόξα e οἰκονομία, e essa relação não apenas se comprova no campo teológico, mas também político. O filósofo da política que vem sustenta que é possível afirmar que

As democracias contemporâneas estão inteiramente fundadas na glória, ou seja, na eficácia da aclamação, multiplicada e disseminada pela mídia além do que se possa imaginar, que o termo grego δόξα seja o mesmo que designa hoje a opinião pública é, desse ponto de vista, mais que mera coincidência” (Agamben, 2011a: 280).

G. Agamben entende que a expressão da vontade popular, que se manifestava por meio da aclamação na assembleia do povo presente, sobrevive na esfera da opinião pública. A operação de glorificação que sustenta as democracias como *governments by consent* fica nas mãos dos meios de comunicação. G. Agamben destaca a ação que a δόξα continua desempenhando no rol decisivo da política, o consenso e a aclamação, em sua forma moderna.

O Estado fundado na *presença imediata do povo aclamante* é resolvido nas *formas comunicativas sem sujeito*. Trata-se de duas faces do mesmo dispositivo glorioso em suas duas formas: a *glória imediata e subjetiva do povo aclamante* e a *glória midiática e objetiva da comunicação social*. Povo-concreto (o povo como tal, nas ruas) e povo-comunicação (o povo estatístico, apresentado pela mídia), apesar da diversidade de

comportamentos e figuras, são as duas faces da δόξα, que, como tais, entrelaçam-se e separam-se sem cessar nas sociedades contemporâneas. Os teóricos democráticos do agir comunicativo correm o risco de se encontrarem lado a lado com os pensadores conservadores da aclamação, como C. Schmitt e E. Peterson, mas esse é precisamente o preço que sempre pagam as elaborações teóricas que pensam poder prescindir das precauções arqueológicas (Agamben, 2011a: 280).

Seja na aclamação expressa pelo povo presente ou pelo fluxo dos procedimentos comunicativos, a glória mantém presença decisiva como parceira inseparável do poder. Mas “por que o poder precisa da glória? Se é essencialmente força e capacidade de ação e governo, por que assume a forma rígida, embaraçosa e ‘gloriosa’ das cerimônias, das aclamações e dos protocolos? Qual é a relação entre economia e Glória? ” (Agamben, 2011a: 10).

G. Agamben representa a glória como o espaço no qual é possível pensar a conciliação entre *θεαρχία* e *οικονομία*, entre *ser* e *práxis* divina. Os teólogos modernos distinguem *trindade econômica* (ou trindade de revelação) e *trindade imanente* (ou trindade de substância). A primeira define Deus em sua *práxis* salvífica, pela qual se revela aos homens. A segunda, a trindade imanente, por sua vez, refere-se a Deus assim como é em si mesmo.

Encontrar-se aqui, na contraposição entre duas trindades, a fratura entre ontologia e práxis, teologia e economia, que marca constitutivamente a formação da teologia econômica⁵. À *trindade imanente* correspondem ontologia e teologia, à *econômica*, práxis e *οικονομία* (Agamben, 2011: 227). Politicamente, a glória articula a relação entre reino e governo. A *οικονομία* glorifica a *θεαρχία*, assim como a *θεαρχία* glorifica a *οικονομία*. Apenas no espelho da glória as duas trindades parecem refletir uma na outra, só em seu esplendor *θεαρχία* e *οικονομία*, *Reino* e *Governo* parecem, por um instante, coincidir. A consequência última dessa análise é que,

o Reino nada mais é que o que sobra quando se retira o Governo e o Governo é o que resulta da autodestruição do Reino, de maneira que a máquina governamental consiste sempre na articulação dessas duas polaridades, assim também se diria que a máquina teodológica resulta da correlação entre trindade imanente e trindade econômica, em que cada um dos dois aspectos glorifica o outro e resulta do outro. O Governo glorifica o Reino e o Reino glorifica

⁵Embora não seja essa a temática a ser investigada, convém salientar que essa cisão pode ser remetida à discussão aristotélica sobre vida contemplativa e vida ativa presente na última parte da *Ética a Nicômacos* (Arist. EN, 1176a-1177b).

o Governo. Mas o centro da máquina é vazio, e a glória nada mais é que o esplendor que emana desse vazio, o *kabôd* inesgotável que revela e, ao mesmo tempo, vela a vacuidade central da máquina (Agamben, 2011a: 231).

É precisamente essa vacuidade que fica capturada pelo dispositivo da glória. A glória é uma veste que cobre a nudez do centro da máquina governamental (Agamben, 2011a: 213-214).

No pequeno ensaio *Nudità* (2009), G. Agamben indaga sobre o conceito de nudez, que é velada pela “vestimenta da glória”. Para compreendê-la enquanto tal é preciso situar-se além da oposição entre *nu* e *velado*. A nudez carrega consigo a *assinatura* teológica que a remete ao problema natureza e graça (Agamben, 2014b: 91, 95). Para a reflexão teológica, “a nudez se dá por assim dizer só negativamente, como privação da vestimenta da graça e como presságio do resplandecente revestimento de glória que os beatos receberão no paraíso” (Agamben, 2014b: 57). Para superar essa concepção negativa da nudez, própria da antropologia e soteriologia da cristandade, é preciso encontrar a maneira de concebê-la não como exposição de uma natureza caída, mas como nudez que já não tem nada que desvelar.

Como nas performances de Clarice Niskier, na adaptação do livro *A Alma Imoral* de Nilton Bonder, a nudez não funciona como segredo ou pressuposto que a vestimenta oculta, mas como nudez que se exhibe como aparência, que não é mais que aparência, e que se mostra em sua vacuidade (Bonder, 1998). A nudez é o nada que fica exposto positivamente em sua inquietante falta de significado. É precisamente esse nada que constata a inoperosidade constitutiva do homem.

O homem é o vivente sem obra própria, que a partir da contemplação de sua inoperosidade fica liberado de todo destino biológico ou social.

Compreende-se agora a função essencial que a tradição da filosofia ocidental atribuiu à vida contemplativa e à inoperosidade: a práxis propriamente humana é um sabbatismo, que, tornando inoperosas as funções específicas do ser vivo, abre-as em suas possibilidades. Contemplação e inoperosidade são, nesse sentido, os operadores metafísicos da antropogênese, que, libertando o vivente homem de seu destino biológico ou social, destinam-no àquela dimensão indefinível que estamos habituados a chamar de política (Agamben, 2011a: 274).

A vacuidade central da máquina governamental que a glória oculta é a inoperosidade que nos constitui.

4.2. Política e Teologia

Que lugar ocupa a teologia no pensamento agambeniano não é pergunta fácil de responder. C. Dickinson, autor de *Agamben and Theology* (2011), sugere que de acordo com a leitura que G. Agamben faz da teologia e filosofia, ele reconhece a existência da distinção, mas elas parecem ser duas maneiras de realizar tarefa fundamentalmente semelhante, no fim das contas há pouca diferença entre elas, exceto que a teologia — falando do ponto de vista histórico — entendeu as coisas errado bem cedo, e só agora tem uma oportunidade de assumir sua “missão” de novo (Dickinson, 2013: 61).

Quando G. Agamben fala da compreensão paulina do “messiânico” e sua capacidade de derrubar qualquer uma de nossas representações através de uma “divisão da própria divisão”, está sinalizando o cerne “teológico” de nossos mais básicos empreendimentos filosóficos (Agamben, 2016: 61-74). Por isso, a mais filosófica obra de G. Agamben sempre terá seu correlato teológico, assim como seus escritos sobre teologia sempre terão importantes conclusões filosóficas.

L. Durantaye cita, em *Agamben, a critical introduction*, uma entrevista na qual G. Agamben afirma que,

Meus livros são confrontações com a teologia. Walter Benjamin escreveu certa vez que ‘minha relação com a teologia é semelhante à do papel mata-borrão com a tinta. O papel absorve a tinta, mas se fosse pelo papel, não restaria uma única gota de tinta’. Isto é exatamente que se passa com a teologia. Estou completamente mergulhado na teologia, porém logo não resta mais teologia, toda a tinta se vai (Durantaye, 2009: 369)⁶.

A citação convida a indagar a enigmática frase de W. Benjamin, que L. Durantaye propõe que se refere simplesmente à onipresença da teologia nas obras benjaminianas, o que é expressamente reconhecido por W. Benjamin em sua carta de 07 de abril de 1931 a M. Rychner, “E se é que o devo exprimir em uma só palavra: nunca pude buscar e pensar de outra forma, se assim ousar dizer, que não em sentido teológico, ” (Apud Gagnebin, 1999: 201).

Assim, segundo L. Durantaye, a apelação a W. Benjamin de G. Agamben indica que sua declaração pode ser entendida em sentido semelhante. Evidente que questões

⁶Orig.: My books are confrontations with theology. Walter Benjamin once wrote: my relation to theology is like that of blotting paper to ink. The paper absorbs the ink, but if it were up to the blotting paper, not a single drop would remain. This is exactly how things stand with theology. I am completely steeped in theology, and so then there is no more; all the ink is gone (Durantaye, 2009: 369).

teológicas não são apenas complementação na obra agambeniana, sua erudição nessa matéria deslumbra os estudiosos e comentaristas. Por outro lado, também parece claro que seu pensamento se nutre de permanente e produtivo diálogo entre política e teologia. Porém, essa constatação não é suficiente para explicar o rol em que jogam o intercâmbio entre esses campos.

Não se pode aceitar sem indagar que G. Agamben concorda com a tese da secularização dos conceitos teológicos nos termos propostos por C. Schmitt. O próprio G. Agamben esclarece, “não é preciso compartilhar da tese schmittiana sobre a secularização para afirmar que os problemas políticos se tornam mais inteligíveis e claros se forem relacionados com os paradigmas teológicos” (Agamben, 2011a: 251).

G. Agamben distancia-se de C. Schmitt porque seu objetivo é radicalmente oposto. Este encontra em sua leitura da secularização a forma de legitimar o poder soberano, aquele propõe o contrário: desativar os dispositivos do poder e restituir ao uso comum os espaços que o poder havia confiscado. À operação de secularização é necessário opor-se à estratégia de profanação (Agamben, 2007).

Os livros de G. Agamben são confrontações com a teologia, na qual se opõe a profanação frente a toda forma de sacralização, e a secularização é uma delas.

É preciso, nesse sentido, fazer uma distinção entre secularização e profanação. A secularização é uma forma de remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar a outro. Assim, a secularização política de conceitos teológicos (a transcendência de Deus como paradigma do poder soberano) limita-se a transmutar a monarquia celeste em monarquia terrena, deixando, porém, intacto o seu poder. A profanação implica, por sua vez, uma neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao uso. Ambas as operações são políticas, mas a primeira tem a ver com o exercício do poder, o que é assegurado, remetendo-o a um modelo sagrado; a segunda desativa os dispositivos do poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado (Agamben, 2007: 57-58).

Assim, o objetivo último é a dessacralização de todo aspecto da vida que se encontra capturada pelos dispositivos da teologia, do direito e da economia ao serviço da biopolítica. Cabe perguntar que tipo de relação se desenrola entre os problemas políticos e os paradigmas teológicos?

A importância da análise da glória é decisiva para entender essa relação visto que esta desvela um âmbito de indiferenciação entre política e teologia. Convém pensar aqui em algo como um umbral de indistinção sempre operante no que o jurídico e o religioso se tornam indiscerníveis. Tendo em conta que o direito e a teologia são as modalidades

da sacralização, ou seja, de captura e separação de aspectos da vida, a indiferenciação da glória permite a G. Agamben ascender a um espaço no qual é possível pôr em ação sua estratégia de profanação.

O que G. Agamben procura é desvelar a inevitável verdade encoberta pelo manto da glória acerca da ausência de fundamentação do poder, isto é, o fato de que

doxologias e aclamações são de certo modo um limiar de indiferença entre a política e a teologia. E, assim como as doxologias litúrgicas produzem e reforçam a glória de Deus, as aclamações profanas não são um ornamento do poder político, mas o fundam e justificam (Agamben, 2011a: 251).

Um dos modos possíveis de profanação consiste na reapropriação do messianismo, entendido como categoria mais ligada à política que à religião. G. Agamben se pergunta se a Igreja finalmente tomará sua oportunidade histórica e reencontrará sua vocação messiânica, pois, do contrário, o risco é que seja arrastada para a ruína que ameaça todos os governos e todas as instituições da terra (Agamben, 2010: 19).

O messianismo que G. Agamben encontra nas epístolas paulinas é o modelo para postular uma “nova ontologia da potência” que permitirá articular a proposta política agambeniana. As singularidades características da experiência do tempo messiânico e sua facticidade sob a modalidade do ὅς μέ expressão os traços decisivos de uma ontologia da potência que põe em questão a dimensão política mais própria do homem: a inoperosidade. Essa vida é marcada por um senso especial de inoperosidade que de certa maneira antecipa no presente o sabatismo do Reino: o ὅς μέ, o “como se não”.

Assim como o Messias cumpriu e, ao mesmo tempo, tornou inoperosa a lei – o verbo que Paulo utiliza para exprimir a relação entre o Messias e a lei, *καταργέιν*, significa literalmente *tornar inoperoso* –, assim também o ὅς μέ conserva e, ao mesmo tempo, desativa no tempo presente todas as condições jurídicas e todos os comportamentos sociais dos membros da comunidade messiânica: “Isto então vos digo, irmãos: o tempo se contraiu; o que resta é que os casados sejam como se não – ὅς μέ – fossem casados, os que choram como se não chorassem, os que se alegram como se não se alegrassem, os que compram como se não possuíssem e os que usam o mundo como se não usassem. De fato, a figura deste mundo passa” (1 Cor 7, 29-32 Apud Agamben, 2011a: 270).

A vida messiânica é a impossibilidade da vida de coincidir com uma forma predeterminada, a revogação de todo *bios* para abri-lo para a *zoé tou Iesoû*. E a inoperosidade que aqui

acontece não é simples inércia ou repouso, mas é, ao contrário, a operação messiânica por excelência (Agamben, 2011a: 272)

A ζωή του Ιησοῦ na qual fica anulado todo βίος, e nela a inoperosidade se constitui na obra mais própria do homem, se identifica com certos traços da concepção teológica da ζωή αἰώνιος, que são lidos por G. Agamben em chave política.

“*Zoé aiónios*, vida eterna, é o nome desse centro inoperoso do humano, dessa “substância” política do Ocidente que a máquina da economia e da glória busca continuamente capturar em seu próprio interior” (Agamben, 2011a: 274).

Essa inoperosidade essencial da vida eterna, que é posta em prática temporalmente na vida messiânica, é isolada e controlada pela máquina da economia e da glória, que a substitui por uma doutrina da vida gloriosa. Por um dispositivo que já nos é familiar, a doutrina da vida messiânica acaba sendo substituída pela doutrina da vida gloriosa, que isola a vida eterna e sua inoperosidade em esfera privada. A vida, que tornava inoperosa toda forma, agora se torna ela mesma forma na glória. Impassibilidade, agilidade, sutileza e clareza tornam-se assim as características que identificam, segundo os teólogos, a vida do corpo glorioso (Agamben, 2011a: 272).

4.3. A vida terrena e a vida eterna

Nudità (2009) apresenta ainda alguns delineamentos que permitem vislumbrar a potencialidade política da inoperosidade da vida eterna. G. Agamben indaga a respeito da doutrina da vida gloriosa perguntando-se pela ideia de corpo glorioso e propõe utilizar esta categoria para pensar a figura e os possíveis usos do corpo humano como tal (Agamben, 2014b: 142).

O corpo glorioso se caracteriza por ser corpo ostensivo, cujas funções fisiológicas não são executadas, senão simplesmente exibidas. No corpo glorioso, foi pensado pela primeira vez a separação entre o órgão e sua função fisiológica. Entretanto, a possibilidade de outro uso do corpo, que essa separação deixava entrever ficou inexplorada. Em seu lugar, colocou-se a glória, concebida como o isolamento da inoperosidade em uma esfera especial (Agamben, 2014b: 144).

A glória funciona como o dispositivo que captura e oculta a inoperosidade essencial do ser humano. É necessário, então, liberar a vida eterna da ideia de glória, de sua função de glorificação, para poder pensar a inoperosidade como “a passagem ou o ‘abre-te, sésamo’ de um outro uso possível”. A glória, assim, não é senão a separação da

inoperosidade numa esfera especial, a saber, a da liturgia ou culto. Desse modo, aquele que era apenas o limiar que permitia o acesso a um novo uso transforma-se em condição permanente.

Um novo uso do corpo só é possível, portanto, se

se arrancar a função inoperosa da sua separação, e apenas se se conseguir fazer coincidir num único lugar e num único gesto o exercício e a inoperosidade, o corpo econômico e o corpo glorioso, a função e a sua suspensão. Função fisiológica, inoperosidade e novo uso existem no único campo de tensão do corpo e não se deixam separar dele (Agamben, 2014b: 146).

A inoperosidade revela a potência como traço decisivo da existência humana. Potência que é, simultaneamente, possibilidade de *ser* e *não ser*. Em outro brevíssimo ensaio do mesmo livro, G. Agamben reflete sobre o sentido político desse *não ser* como poder *não fazer*. A operação do poder político se caracteriza por atuar tanto sobre o que os homens podem fazer como sobre o que não podem fazer. É este segundo aspecto o que interessa G. Agamben – assim como o interessou a inversão do poder do soberano de *deixar viver* e *fazer morrer* em *fazer viver* e *deixar morrer*. O dispositivo econômico-biopolítico, que se manifesta no triunfo das leis de mercado, faz crer ao homem que tudo é possível.

Separado de sua impotência, privado da experiência do que não pode fazer, o homem de hoje se crê capaz de tudo e repete sua jovial ‘não há problema’ e sua irresponsabilidade ‘posso fazer’, precisamente, quando, ao contrário, deveria dar-se conta de que está entregue em medida inaudita a forças e processos sobre os quais perdeu completamente o controle. Nada nos faz tão pobres e tão pouco livres como esse estranhamento da impotência.

Aquele que é separado do que pode fazer ainda pode resistir, pode não fazer. Ao contrário, aquele que é separado de sua impotência perde, principalmente, a capacidade de resistir. E como é somente a ardente consciência do que não podemos ser que garante a verdade do que somos, assim, é apenas a visão lúcida do que não podemos ou podemos não fazer que dá consistência ao nosso agir (Agamben, 2014b:73)

O corpo glorioso não é um outro corpo, mais ágil e belo, mais luminoso e espiritual: é o mesmo corpo, no ato em que a inoperosidade o retira do encanto e o abre a um novo possível uso comum (Agamben, 2014b: 146). A pergunta frente ao diagnóstico biopolítico não é pelo que fazer, mas pelo que não fazer. G. Agamben convida a pensar a

resistência a partir dessa experiência de inoperosidade que a ideia de vida eterna põe em jogo.

A resistência que se manifesta como clara consciência da situação. Para poder entender que a pergunta pertinente é *que posso não fazer*, é preciso compreender a radicalidade do diagnóstico biopolítico. Toda proposta que se apresente em termos de um fazer corre o risco de ser reabsorvida pelos dispositivos biopolíticos da religião capitalista: o consumo e o espetáculo.

Se, conforme foi sugerido, denominamos a fase extrema do capitalismo que estamos vivendo como espetáculo, na qual todas as coisas são exibidas na sua separação de si mesmas, então espetáculo e consumo são as duas faces de uma única impossibilidade de usar (Agamben, 2007: 64).

Os novos usos que a contemplação da inoperosidade faz possível deverão ser pensados sob a modalidade do *poder não fazer* como estratégias de profanação frente à impossibilidade de uso custodiado por aqueles dispositivos. G. Agamben opõe à maquinaria biopolítica as características dessa vida que a biopolítica pretende controlar, isto é, a própria vida é incompatível com o controle biopolítico.

A vida não é nem ζοέ nem βίός, a vida é forma de vida, é vida que não pode ser separada de sua forma, “vida na qual não é possível isolar e manter distinto algo como uma vida nua” (Agamben, 2014: 264). Não é vida gloriosa, mas vida eterna; não se caracteriza por produção, mas pela inoperosidade. É, precisamente, no permanecer fiel à inoperosidade constitutiva que se encontra a resistência mais radical. A ambiciosa aposta de G. Agamben consiste em delinear uma resistência de acordo com a ontologia da potência, ou seja, uma política frente a todo ato da inoperosidade frente a toda obra; o que não implica outra coisa que reconhecer a absoluta irreducibilidade da justiça ao direito e da liberdade à economia.

É realizável uma política semelhante ou trata-se da expressão de um desejo que tão-somente pode atuar como ideia reguladora? Seria apressado dar resposta definitiva sobre esta questão, sobretudo, quando o que se está interrogando é o atuar e a prioridade mesma do ato. Apenas a diligente análise de *Homo Sacer* IV, 1 e IV, 2 – respectivamente, *Altissima Povertà* (2011) e *L'uso dei Corpi* (2014) – poderia sugerir resposta adequada.

5. Da caixa de ferramentas ao uso da máquina governamental

Se é plausível acolher o que foi dito até aqui, então, cabe perguntar onde está, no corpo do poder, a zona de indiferenciação ou, ao menos, o ponto de inflexão em que técnicas de individualização e procedimentos totalizantes se tocam? E, mais genericamente, existe um centro unitário no qual o duplo vínculo político encontra sua razão de ser? (Agamben, 2014a: 13).

Retomando G. Agamben,

a presente pesquisa concerne, precisamente, este oculto ponto de inflexão entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder. O que ela teve que registrar entre os seus prováveis resultados é precisamente que as duas análises não podem ser separadas e que a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda encoberto – do poder soberano (Agamben, 2014a:14).

A investigação consiste em intento sistemático para pensar o *ponto oculto* no qual parecem confluir dois paradigmas políticos. Se há, pois, um termo decisivo no decurso do pensamento de G. Agamben que permita elucidar este *ponto oculto* será o conceito de *máquina*, já mencionado neste trabalho, mas não devidamente explicado.

Assim, a inflexão entre soberania e governo que a máquina produz consiste em que se a exceção torna possível que a soberania intervenha sobre o governo, a glória torna possível que o governo se articule com a soberania, cuja eficácia estará dada pela capacidade de captura da vida nua.

A bipolaridade *auctoritas e potestas*, que aparece em *Homo Sacer II*, 1, *Stato di Eccezione* (2003), assume agora a forma da articulação entre *Reino e Governo* e faz questionar a relação entre *ὀικονομία* e *δόξα*, entre o poder como governo e gestão eficaz e o poder como realeza cerimonial e litúrgica (Agamben, 2011a: 267-269).

5.1. O paradigma político e a soberania

O paradigma político estaria atravessado, desde a origem, pelo paradigma econômico. O ponto oculto entre ambos consiste no conceito, jurídico e político, de estado de exceção. Conceito que, segundo vimos no primeiro capítulo com C. Schmitt, constitui por si mesmo conceito limite na medida que está ao mesmo tempo dentro e fora do direito. Carrega consigo seu próprio ‘fora’, na forma extrema de exceção soberana. Logo, a advertência foucaultiana de que a vida ingressou nos cálculos explícitos do poder, deve

ser completada com o fato, igualmente decisivo, de que o estado de exceção atual converteu-se em regra,

A tese foucaultiana deverá, então, ser corrigida ou, pelo menos, integrada, no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *pólis*, em si antiquíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal; decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção (Agamben, 2011a: 16).

Seguindo o conceito de história aberto por W. Benjamin em suas teses, é possível sublinhar os dois processos paralelos que confluem na modernidade: por um lado, o estado de exceção se converteu em regra; por outro, a vida nua, ou seja, a vida excluída de toda qualidade política, foi capturada no espaço político ocidental. A permanente suspensão do direito marca o desfecho do paradigma político, a politização da vida nua sem precedentes marca o limiar do paradigma econômico.

Admitido esse duplo processo, a consequência é que todas as categorias clássicas que diferenciam interior e exterior, privado e público, direito e fato, ζωή e βίος, passam a estar em zona de irreduzível indiferenciação. Essa zona exige investigação tal, que desconstrua radicalmente seu estatuto pragmático, seja na forma do estado de exceção ou da glorificação, ambos dispositivos sobre os quais a arqueologia agambeniana projetam a figura do direito romano arcaico *homo sacer*. O que G. Agamben circunscreve à luz da diferença que há entre C. Schmitt e W. Benjamin em torno ao estatuto da violência,

Com esse olhar esotérico é retomada a discussão acerca do estado de exceção e a relação desse com a soberania [...] o interesse de Benjamin pela doutrina schmittiana da soberania sempre foi considerado escandaloso [...]; invertendo os termos do escândalo, tentaremos ler a teoria schmittiana da soberania como uma resposta à crítica benjaminiana da violência (Agamben, 2004a: 83-84).

O estado de exceção constitui, conforme observado no primeiro capítulo deste trabalho, momento de suspensão radical do direito em função de sua própria conservação.

Trata-se assim da pragmática da decisão soberana, da *auctoritas*, e para C. Schmitt a legitimidade de decisão provém de si mesma na medida que esta se erige como “verdadeiro poder constituinte” que, estando fora da lei, reserva para si estatuto jurídico (Agamben, 2004a: 116). A topologia, termo usado por G. Agamben, da soberania configurada aqui, mostra que a exceção é o exterior que o próprio ordenamento jurídico abre em seu interior, toda vez que a soberania não será mais que a pragmática da decisão

capaz de articular o fora com o dentro do direito em movimento único (Agamben, 2004a: 57).

Assim, a reflexão agambeniana acerca da soberania retoma a crítica de W. Benjamin a C. Schmitt em, pelo menos, dois aspectos decisivos. O primeiro deles, identificado no texto *Zur Kritik der Gewalt* (1921), sobre a crítica da violência, cujo objetivo fundamental é assegurar a possibilidade de uma violência absolutamente por fora do direito. Uma violência sem finalidade alguma que desative radicalmente a dialética do que W. Benjamin denomina *violência mítica*, aquela violência que se desdobra na violência fundadora e uma violência conservadora de direito, determinando-se assim, na repetição mítica de uma só inflexão. A crítica de W. Benjamin permite entrever como, internamente, a violência constitui o direito, visto que este não pode prescindir daquela (Agamben, 2004a: 83).

O segundo aspecto, retoma as teses sobre o conceito de história, em especial oitava tese,

A tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção em que vivemos é a regra, logo, devemos chegar a um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento perceberemos que nossa tarefa é criar um verdadeiro estado de emergência (Benjamin, 2006: 486).

W. Benjamin distingue entre o estado de exceção fictício e o verdadeiro e efetivo estado de emergência. A analogia com o texto de 1921 é fundamental: se em 1921 a violência mítica expressava a noção schmittiana de soberania a qual se opõe a violência pura como sua interrupção, em 1940, opõe ao estado de exceção fictício, elaborado por C. Schmitt, o verdadeiro estado de exceção, no qual simplesmente é abolida qualquer formação soberana, excluindo a suspensão do direito (Agamben, 2014a: 90-92).

Também M. Löwy interpreta desta forma, “uma luta cujo objetivo final é o de produzir ‘o verdadeiro estado de exceção’, ou seja, a abolição da dominação, a sociedade sem classes” (Löwy, 2005: 85).

Ao situar a celebre definição do soberano como aquele que decide sobre a exceção, por consequência, estaria ocorrendo a inserção da violência anômica que habita no fora do direito dentro do próprio direito. Os conceitos schmittianos de poder constituinte ou soberania capturam a violência anômica, situada fora do direito, e inserem-na no próprio

direito. Frente a isso, W. Benjamin propõe operação exatamente contrária: não se trata de anexar a violência anômica ao direito, mas de liberá-la dele (Agamben, 2004a: 92).

5.2. A relação de bando

O estado de exceção constitui zona de anomia radical que implica abrir umbral de indistinção entre o interior e o exterior, entre direito e fato, entre βίος e ζωή que, como tal, torna absolutamente impossível diferenciar esses termos. Para caracterizar essa zona de indistinção, G. Agamben serve-se da noção de *bando* que, basicamente, designa a relação aporética na qual algo é entregue a uma separação. Se a exceção é a estrutura da soberania, ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão. *Bando* é a potência da lei de manter-se na própria privação, de aplicar-se desaplicando-se. A relação de exceção é relação de *bando*. Aquele que foi banido não está, simplesmente, posto fora da lei e indiferente a ela, mas é *abandonado* por ela, ou seja, exposto e colocado em risco, no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem.

Na sua origem, “*in bando*, a *bandano* significam tanto a mercê de quanto ‘a seu talante, livremente’, a expressão *correre a bandano*, e *bandito* quer dizer tanto ‘excluído, posto de lado’ quanto ‘aberto a todos, livre’” (Agamben, 2014a: 35). Segundo G. Agamben,

Ler essa relação como vigência sem significado, ou seja, como ser abandonado *a e por* uma lei que não prescreve nada além de si mesma, significa permanecer dentro do niilismo, ou seja, não levar ao extremo a experiência do abandono. Somente onde este se desata de toda ideia de lei e de destino[...], o abandono é verdadeiramente experimentado como tal. É necessário, por isso, manter-se abertos à ideia de que a relação de abandono não seja uma relação, *que o ser conjunto do ser e do ente não tenha a forma da relação*. Isto não significa que eles agora flutuem cada um por sua conta: mas antes, que se constituam, agora, sem relação. Mas isto implica nada menos que tentar pensar o *factum* político-social não mais na forma de um relacionamento (Agamben, 2014a: 65).

O *bando* é aqui considerado, então, como a estrutura histórico-ontológica da exceção soberana, é o poder de entregar algo a si mesmo, ou seja, o poder de manter-se em relação com um pressuposto que está fora de toda relação. O que foi colocado em *bando* foi entregue à própria separação e, ao mesmo tempo, consignado à mercê de quem o *abandona*, excluído e incluído, simultaneamente, afastado e reunido.

A etimologia da palavra *bando* remete a dois significados contrapostos: includente e excludente. Por isso, G. Agamben retoma o termo em sua própria aporeticidade

semântica para expressar a estrutura dupla da vinculação da exceção, “aquilo que nele é excluído é, segundo o significado etimológico do termo exceção, capturado fora e incluído através da sua própria exclusão” (Agamben, 2011a: 166). Aquilo que o *bando* traz consigo é, precisamente, a vida que, entregue à separação, se situa excluída e incluída.

Logo, *bando* designa a estrutura ontológico-política do estado de exceção cuja característica central é a de ser dispositivo através do qual o poder soberano captura a vida, na medida em que a vida fica liberada da lei e, simultaneamente, presa ao poder. Apenas nessa relação a vida fica *abandonada* ao poder soberano, expondo-se assim, como objeto de separação. Neste plano, importa esclarecer que na elaboração agambeniana, a relação originária da lei para com a vida não seria a de aplicação, mas de *abandono*, que mantém a vida em seu bando, abandonando-a.

O paradoxo implícito em toda lei é que todo o seu exercício de *aplicação* pressupõe, simultaneamente, o exercício de sua prévia suspensão. Mais ainda, é pelo fato de ser possível suspender a lei e a vida permanecer à mercê do poder que a lei pode ser aplicada. O paradoxo de toda lei se pode enunciar assim: *toda lei está fora de si mesma*. Nesse sentido, o problema jurídico-político da exceção soberana se revela como problema estritamente biopolítico, porque assim como o estado de exceção constitui o reverso estrutural da ordem jurídica, a vida nua constitui o reverso excepcional da forma de vida dos cidadãos.

Por isso, o *bando* como estrutura ontológico-política do estado de exceção constitui dispositivo biopolítico que inclui a vida na ordem jurídica apenas na forma de exclusão. Isto significa que, para G. Agamben, a exceção não é algo exterior ao direito, mas seu segredo mais íntimo, sua forma mais (*não*) originária. Assim, a relação de *bando*, considerada como núcleo do estado de exceção, constitui aquela relação capaz de ligar a vida à lei desligando-a, incluir apenas na medida que exclui. O *bando* se apresenta, portanto, como o umbral que pode incluir e excluir, simultaneamente, a vida ao ordenamento jurídico.

Diferente de M. Foucault, que reserva a noção de biopolítica para designar a configuração histórica do poder que domina a vida inteiramente a partir do século XVIII, para G. Agamben a biopolítica constitui a estrutura histórico-ontológica da política no Ocidente. Essa perspectiva implica inscrever a biopolítica como possibilidade imanente

à política toda vez que o alicerce estrutural da relação de *bando* se revelar, o que permite situar a vida nua como elemento político original da soberania.

o conflito político decisivo que governa todo outro conflito é, em nossa cultura, o conflito entre animalidade e a humanidade do homem. A política ocidental é, pois, co-originariamente biopolítica (Agamben, 2002: 81-82).

Que a política ocidental seja co-originariamente biopolítica significa que o poder soberano e a vida nua configuram simetria tal que denuncia sua íntima cumplicidade. Existe vida nua onde há soberania, e à toda soberania é imanente a produção de vida nua. Por isso, G. Agamben pode propor a primeira de suas teses, “a relação política originária é o *bando*, o estado de exceção como zona de indistinção entre externo e interno, exclusão e inclusão” (Agamben, 2014a: 176).

A relação de *bando* que põe a vida à mercê do poder soberano constitui o dispositivo biopolítico fundamental do Ocidente que apenas na modernidade se desvelou como tal. E, no entanto, esta é a diferença entre G. Agamben e M. Foucault: se para este a biopolítica se restringe ao momento em que a modernidade dá início a um programa de controle social, para aquele a biopolítica lança suas raízes na matriz originária sobre a qual se funda o Ocidente.

Dado que a relação de *bando* constitui a “relação originária”, o próprio sistema jurídico do Ocidente está atravessado por uma aporia entre dois elementos antitéticos:

o sistema jurídico do Ocidente se apresenta como uma estrutura dupla, formada por dois elementos heterogêneos e, no entanto, coordenados: um elemento normativo e jurídico em sentido estrito – que podemos inscrever aqui, por comodidade, sob a rubrica de *potestas* – e um elemento anômico e metajurídico – que podemos designar pelo nome de *auctoritas*” (Agamben, 2004a: 130).

Desse modo, o elemento jurídico da *potestas* se deve ao elemento anômico da *auctoritas*, na medida em que este último constitui o fundamento que outorga força de lei à própria lei. Tal como W. Benjamin assinala no texto sobre a crítica da violência, G. Agamben desvela a inflexão entre a função do direito – *auctoritas* – e a conservação do mesmo – *potestas* –, da qual a relação aporética do *bando*, o estado de exceção, constitui o núcleo originário. Seligmann-Silva explica que,

E assim será, *mutatis mutandis*, enquanto existir o direito. Pois, da perspectiva da violência, a única a poder garantir o direito, não existe igualdade, mas, na melhor das hipóteses, existem poderes do mesmo tamanho. Mas a violência em seu relacionamento com o sistema jurídico nunca abandona o espaço mítico. Pois, se a passagem da penitência para o castigo foi determinada, pela passagem da lei oral para a escrita, por outro lado, aquele que ignora esta

é tratado pelo direito não como vítima do acaso, mas sim do destino, com sua ambiguidade proposital. Esta duplicidade está na origem de uma lógica de retroalimentação do direito/poder que possui uma forma que recorda a circularidade (mítica). Afinal, as premonições míticas (e trágicas) sempre trazem em si a futura transgressão e o castigo (Seligmann-Silva, 2005: 29).

Considerar a relação de *bando* como “relação política originária” supõe: primeiro, que a ordem jurídica tenha seu (in) fundamento na exceção, visto que essa constitui a espacialização originária de toda ordem jurídica; segundo, que o ordenamento jurídico, desde sua origem, esteja implicado numa estreita relação com a vida e, portanto, biopolítica.

Agora, a inflexão entre *auctoritas* e *potestas*, entre o metajurídico e jurídico, define a bipolaridade fundamental a partir da qual se configura a *máquina jurídico-política* do Ocidente que, por meio da exceção, inclui a uma vida (toda vida) na forma de uma exceção. Que a vida seja *abandonada* ao poder soberano, o que G. Agamben chama vida nua, significa que essa vida não constitui apenas dado natural, mas uma produção biopolítica imanente à soberania. Nesse sentido, para G. Agamben o poder é eminentemente produtivo: a vida nua tem lugar no momento em que a vida é *abandonada* no umbral da exceção.

Isso remete à segunda tese de G. Agamben, “o rendimento fundamental do poder soberano e a produção da vida nua como elemento político original e como limiar de articulação entre natureza e cultura, *zoé* e *bíos*” (Agamben, 2014a: 176). Nessa perspectiva, a cisão entre *βίος* e *ζωή* é, precisamente, o que produz o poder soberano no umbral do estado de exceção no qual a vida é *abandonada*. Longe de qualquer naturalismo liberal, segundo o qual existiria algo assim como uma vida natural completamente isenta do poder, a reflexão agambeniana situa a vida nua como uma vida já capturada, já inscrita no registro, no código e nos dispositivos do biopoder.

5.3. O homo sacer

W. Benjamin concluiu a crítica à violência, afirmando que valeria a pena investigar a origem do dogma da sacralidade da vida (Benjamin, 2006: 487). Curioso que no mesmo ensaio em que desenvolve a crítica política ao mitologema da soberania, W. Benjamin termine sugerindo a pergunta pelo dogma da sacralidade da vida que, aparentemente, teria apenas o caráter antropológico-cultural. Entretanto, a sacralidade se apresenta em direta

relação com o problema jurídico-político da soberania que ele está desconstruindo e, portanto, como um problema de primeira grandeza.

G. Agamben retoma a sugestão benjaminiana e a desenvolve na arqueologia que reinscreve o problema da biopolítica no movimento da sacralidade. O problema do

dogma da sacralidade da vida orienta a arqueologia agambeniana até a enigmática frase do gramático romano Sexto Pompeu Festo (Séc. II d. C), “*Homo sacer is est, quem populus iudicavit ob malefícium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur*”⁷ (Agamben, 2014a: 74).

Dupla aporia, é insacrificável (*neque fas eum immolari*), mas é matável sem danos algum para quem o fizer (*sed qui occidit parricidi non damnatur*). O *homo sacer* está, pois, excluído do sacrifício e incluído na vida, enquanto não lhe foi imputada a morte, embora ele possa vir a ser morto impunemente.

Muitas são as explicações sobre esta aporia implícita ao texto de Festo. As investigações linguísticas de E. Benveniste (1892-1976) já advertiam sobre essa duplicidade do termo *sacer* remetido ao contexto jurídico romano. E. Benveniste assinala que o latim, língua que atenua a divisão entre sagrado e profano, desvela o caráter ambíguo do sagrado, isto é, aquilo que se consagra aos deuses. Já a perspectiva agambeniana abre outra possibilidade para essa ambivalência,

Tudo faz pensar que nos encontramos aqui diante de um conceito-limite do ordenamento social ordenamento, que, como tal, pode dificilmente ser explicado de modo satisfatório enquanto se permanece no interior do *ius divinum* e do *ius humanum*, mas que pode, talvez, permitir-nos lançar uma luz sobre seus limites recíprocos. Mais do que resolver a especificidade do *homo sacer*, com se tem feito muito frequentemente, em uma pretensa ambiguidade originária do sagrado, calcada sobre a noção etnológica de tabu, tentaremos em vez disso interpretar a *sacratio* como uma figura autônoma e nos perguntaremos se ela não nos permitiria por acaso lançar luz sobre uma estrutura política originária, que tem seu lugar em uma zona que precede a distinção entre sacro e profano, entre religioso e jurídico. Mas, para avizinhar-nos desta zona, será antes necessário desobstruir o campo de um equívoco (Agamben, 2014a: 76).

Certo está para a arqueologia de G. Agamben que o *sacer* seja, simultaneamente, augusto e maldito e que conserve para si dupla valoração. Entretanto, segundo G. Agamben, a consideração de E. Benveniste encontra limite quando assinala que o sagrado aparece com caráter ambíguo. Destaca-se, assim, caráter aporético do sagrado, mas parece

⁷Homo sacer é aquele a quem o povo julgou por algum delito; não é lícito sacrificá-lo, mas quem o matar, não será condenado por homicídio.

restringir sua explicação à constatação de sua ambivalência, tal como fez a antropologia desde os últimos anos do século XIX.

Ao seguir W. Benjamin, G. Agamben reconduz a figura do *sacer* do plano antropológico-cultural, no qual sempre esteve reduzido, para a reflexão jurídico-política, em torno da soberania. Torna *sacer* uma *assinatura* arqueológica que revela o estado de exceção moderno com todo seu peso biopolítico. *Sacer* se define como relação de dupla exclusão: exclusão do direito divino (insacriticabilidade) e exclusão do direito humano (matabilidade). *Sacer* é toda vida *abandonada* na zona em que se suspendeu, tanto o direito divino quanto o humano e

se isto é verdadeiro, a *sacratio* configura uma dupla exceção, tanto do *ius humanum* quanto do *ius divinum*, tanto do âmbito religioso quanto do profano. A estrutura topológica, que esta dupla exceção desenha, é aquela de uma dúplice exclusão e de uma dúplice captura, que apresenta mais do que uma simples analogia com a estrutura da exceção soberana (Agamben, 2014a: 84).

G. Agamben insiste na aporia imanente ao *homo sacer* que ao configurar-se à luz de dupla exclusão, tanto do *ius humanum* como do *ius divinum*, supõe dupla apreensão da vida pelo poder, precisamente, o que define a relação de *bando*. Assim, configura-se um mecanismo sustentado na tensão entre dois polos. Por um lado, designa como vida sagrada àquela que está exposta a receber a morte impunemente (suspensão do *ius humanum*) e também é insacriticável (suspensão do *ius divinum*); por outro lado, designa como soberana àquela esfera que pode matar impunemente (suspensão do *ius humanum*) e que também não celebra sacrifício algum ao exercer seu poder, suspensão do *ius divinum*. O que define, pois, a tal homem sagrado é a dupla exclusão e violência à que está exposto e que, curiosamente, o torna estruturalmente simétrico ao soberano (Galindo, 2005: 51).

Há simetria, portanto, entre a soberania e o *homo sacer*, na medida que ambos habitam a zona de exceção. Simetria e, por isso, proximidade radical entre ambas esferas. Essa simetria testemunha que a sacralidade é a forma originária da inscrição da vida nua em todo ordenamento jurídico-político,

e o sintagma *homo sacer* nomeia algo como a relação ‘política originária’, ou seja, a vida enquanto, na exclusão inclusiva, serve como referente a decisão soberana. Sacra a vida é apenas na medida em que está presa à exceção soberana, e ter tomado um fenômeno jurídico-político (a insacriticável matabilidade do *homo sacer*) por um fenômeno genuinamente religioso e a raiz dos equívocos que marcaram no tempo tanto os estudos sobre o sacro como aqueles sobre a soberania (Agamben, 2014a: 86-87).

Onde houver sacralidade da vida haverá, inevitavelmente, exercício de poder soberano e, inversamente, onde for exercido tal poder este sacralizará a vida: o dispositivo da exceção constitui, assim, o umbral de indistinção no qual a vida do *sacer* e a força do poder soberano parecem compenetrar-se um no outro e na mesma catástrofe.

O *homo sacer*, longe de pertencer ao campo da erudição historiográfica, constitui a *assinatura paradigmática* que pode dar conta da dimensão biopolítica de nosso presente. Dessa forma, se o que caracteriza a modernidade é o fato de que a política se revela a si mesma na forma de biopolítica, a figura do *sacer* permite compreender o estatuto desse processo,

A sacralidade é uma linha de fuga ainda presente na política contemporânea, que, como tal, desloca-se em direção a zonas cada vez mais vastas e obscuras, até coincidir com a própria vida biológica dos cidadãos. Se hoje não existe mais uma figura pré-determinável do homem sacro, é, talvez, porque somos todos virtualmente *homines sacri* (Agamben, 2014a: 113).

Dois aspectos acerca da modernidade devem ser aqui destacados. Primeiro, que a figura do *sacer* segue operando na política contemporânea e coincide, quase inteiramente, com a vida biológica dos cidadãos, ou seja, se a política moderna se apresenta essencialmente como biopolítica não é porque dispensa a figura do *sacer*, mas exatamente porque a leva à consumação. Segundo, que a emancipação da figura do *sacer* faz zonas cada vez mais vastas e obscuras, todos os homens são “virtualmente” *homo sacer*, ou seja, que a qualquer minuto e por qualquer razão, os cidadãos (vidas inscritas em determinado ordenamento jurídico) podem ingressar na zona de exceção e, conseqüentemente, poderão ser assassinados, excluídos, marginalizados impunemente.

Este seria o nexos que poderia unir, agambenianamente, a categoria arendtiana de totalitarismo com a foucaultiana de biopolítica: não haveria, assim, totalitarismo sem biopolítica, ainda que, por certo, poderia haver uma situação de biopolítica sem uma experiência de totalitarismo (Esposito, 2006: 125). A biopolítica se apresenta como a chave hermenêutica do totalitarismo e não o contrário. O totalitarismo contemporâneo se caracteriza, diferente do que pensou H. Arendt, por situar o conjunto de cidadãos sob o Estado de exceção de caráter permanente,

O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político. Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico)

tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos (Agamben, 2004a: 13).

É importante a distinção agambeniana entre “adversários políticos” e “categorias inteiras de cidadãos”, porque se a primeira inscreve a lógica clássica da política sob a necessidade de combater aqueles que têm uma relação de inimizade para com o poder do Estado; a segunda disponibiliza a possibilidade de extermínio massivo de cidadãos considerados simples seres vivos, pertencentes a uma massa e não a um povo – os zeros econômicos que podem desaparecer sem danos para a economia.

Por isso, a biopolítica totalitária exerce poder capaz de eliminação que já não se refere a causas necessariamente políticas, mas simplesmente, por exemplo, sociais, como a população de rua; ou étnicos, como judeus, croatas, muçulmanos no contexto europeu, e indígenas, bolivianos, haitianos, pessoas transexuais no contexto brasileiro. Assim, o foco agambeniano se centra no modo que a exceção mostra o *viés* biopolítico que em M. Foucault passara sem uma reflexão mais consistente.

A modernidade é vista como época em que “a relação de *bando*”, que historicamente permanecera encoberta pelo regime da representação, se *desvela* completamente, deixa à vista a sinistra simetria entre o poder soberano e a vida nua que estrutura a política ocidental.

6. Limiar

Neste marco, cobra sentido a terceira tese, quiçá a mais polêmica, que afirma “o campo [de concentração], e não a cidade, é hoje o paradigma biopolítico do Ocidente” (Agamben, 2014a: 176). Significa considerar que o campo de concentração se define, essencialmente, por sua estrutura jurídico-política. Essa estrutura é a do estado de exceção que constitui o dispositivo que torna possível a exclusão da vida nua.

O campo designa a suspensão permanente e total de toda ordem jurídica, que converte a todos os cidadãos em verdadeiros *homines sacri*. Porém, a diferença entre o campo de concentração e qualquer outro momento de suspensão radical do direito é que, como escreveu W. Benjamin, nesta suspensão a exclusão se tornou regra, “campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra” (Agamben, 2014a: 175).

G. Agamben retoma as considerações de H. Arendt, sobretudo, no que a filósofa descrevera como o campo de concentração constitui a *institution par excellence* dos sistemas totalitários. A agudeza de H. Arendt permitiu entrever que, precisamente, na experiência totalitária tudo é possível, o campo de concentração como instituição não foi estabelecido em benefício de qualquer rendimento laboral, as massas humanas encerradas nesses campos são tratadas como não existentes, assim, não cabe, para a autora, converter o campo de concentração em um castigo calculável para delitos definidos (Arendt, 1998: 355-532).

Três pontos importantes devem ser esclarecidos: primeiro, o critério utilitário que o marxismo e o liberalismo compartilham resulta insuficiente para compreender a lógica do campo de concentração, porque este não foi estabelecido com a finalidade de angariar mão de obra barata; segundo, que as massas sejam tratadas como não existentes, significa que todo direito foi suspenso e o campo é lugar de exceção; terceiro, os prisioneiros do campo não possuem delito determinado, estando suspenso o direito, os seres humanos que foram colocados ali não são delinquentes, tampouco, prisioneiros de guerra, são simplesmente *homines sacri*.

Por isso, para G. Agamben, o campo de concentração é a anomalia da política ocidental, a *assinatura* que revela a relação de *bando* que lhe é imanente. Disso decorre

que o campo seja um paradigma que exige ser reconhecido sem suas diversas metamorfoses, similar a um termo que se desloca para outro sentido sem perder o significado anterior.

Que todos sejam virtualmente *homo sacer* é o resultado quando se concebe que a relação de *bando* seja a forma paradigmática do campo de concentração. O campo é a estrutura com que o estado de exceção, em cuja possível decisão se baseia o poder soberano, é realizado normalmente.

O campo como localização deslocante e a matriz oculta da política em que ainda vivemos, que devemos aprender a reconhecer através de todas as suas metamorfoses, nas *zones d'attente* de nossos aeroportos bem como em certas periferias de nossas cidades (Agamben, 2014a: 171).

Longe de haver desaparecido, a sacralidade no Ocidente se emancipou na forma última do campo de concentração. A pergunta que outrora C. Schmitt colocou acerca que qual seria o novo *nómos* da terra, encontra a possível resposta agambeniana: o campo.

Até aqui, a reflexão focou, basicamente, no caráter biopolítico da máquina jurídico-política, cujo centro articulador se finca no dispositivo do estado de exceção. O paradigma político-estatal se revelou na forma biopolítica, orienta-se em função de capturar a vida nua do *homo sacer* que habita o dispositivo da exceção. Ao desconstruir a dimensão biopolítica da soberania, G. Agamben reinscreve a arqueologia da biopolítica no interior da história da sacralidade no Ocidente. Contudo, a investigação não para por aqui, ela se volta para o aspecto da governabilidade à medida que toma as aulas de M. Foucault de 1978. Conforme está descrito na primeira página de *Homo Sacer II, 2, Il Regno e la Gloria, Per una genealogia teologica dell'economia e del governo* (2007)

Esta pesquisa propõe-se investigar os modos e os motivos pelos quais o poder foi assumindo no Ocidente a forma de uma *oikonomia*, ou seja, de um governo dos homens. Situa-se, portanto, no rastro das pesquisas de Michel Foucault sobre a genealogia da governamentalidade, mas procura, ao mesmo tempo, compreender as razões internas por que elas não chegaram a seu cumprimento (Agamben, 2011a: 9).

As aulas de M. Foucault exerceram capital incidência sobre a tese central que G. Agamben postulou em *Homo Sacer I, Il potere sovrano e la nuda vida* (1995). Se no texto de 1995, ainda é a soberania o arcano do poder no Ocidente, no texto de 2007 é o governo que ocupa esse lugar, e não apenas como consequência ou efeito do primeiro, mas como seu suporte mais radical.

Capítulo III – Reino e Governo: o caso do governo no Ocidente

7. Fratura entre paradigmas

Diferente de outros livros da série *Homo Sacer* que giram em torno do problema da soberania e do dispositivo do estado de exceção, *Homo Sacer II, 2, Il Regno e la Gloria, Per una genealogia teologica dell'economia e del governo* (2007) se dedica exclusivamente à genealogia das noções da economia e do governo e traça a genealogia não do estado de exceção, mas do dispositivo teológico da *οικονομία* e da *δόξα*, isto é, do governo como gestão e da glorificação.

O deslocamento das investigações de G. Agamben não constitui ruptura. Os trabalhos dedicados à soberania migram para os problemas do governo, respectivamente, passam da matriz schmittiana para a matriz foucaultiana. Esse deslocamento parece sinalizar continuidade e complementaridade (Castro, 2012: 143-184).

A dupla estrutura da máquina governamental, que em *Homo Sacer II, 1, Stato di Eccezione* (2003) apareceu na correlação entre *auctoritas* e *potestas*, assume aqui a forma da articulação entre *Reino* e *Governo* e questiona a própria relação entre *οικονομία* e *δόξα*, entre poder como governo e gestão eficaz e poder como realeza cerimonial e litúrgica, dois aspectos que curiosamente foram menosprezados tanto pelos filósofos da política quanto pelos politólogos (Agamben, 2011a: 9-10).

A dupla estrutura da máquina governamental, que nos livros anteriores, aparecia à luz da fratura entre *auctoritas* e *potestas*, move-se agora para o polo do governo. Segundo E. Castro, o texto de 2007 não constitui apenas ampliação e introdução de novos temas e problemas, mas também constitui o ponto no qual o autor aprofunda seu método de trabalho (Castro, 2012: 104).

A genealogia teológica agambeniana investiga o dispositivo da glória ou da aclamação que se encontra na majestade cerimonial e nos signos do poder que impregnam a totalidade da liturgia cristã. Trata-se não de discussão teológica cuja pergunta se centraria na elucidação da essência da glória, mas de entender como funciona sua pragmática, perguntando-se pelas formas e os efeitos da glorificação. Isto é,

captar a conexão entre o poder e a glória no caso exemplar da aclamação e das doxologias litúrgicas [...] a glória é o que deslumbra o olhar de quem quer penetrar a majestade, nosso objetivo não consistirá em responder às perguntas o que é a glória? E o que é o poder? Mas em investigar os modos de suas relações e de suas operações – o que só aparentemente é mais modesto. Assim, interrogaremos não a glória, mas a glorificação (Agamben, 2011a: 216).

A glorificação consiste no modo pelo qual as aclamações se tornam eficazes, logo, resulta que não existe glória enquanto tal, mas tão-somente em sua pragmática, a glorificação. Por que o poder necessita da glória? Por que o poder requer dilapidação tão fastuosa, declamações e protocolos? As respostas clássicas se dão desde trabalhos dedicados à formação da opinião pública, até as análises marxistas para a qual o aspecto doxológico do poder se reduziria, exclusivamente, ao âmbito de uma superestrutura ideológica que ocultaria os interesses de classes. Mas para G. Agamben, a glória não pode apenas identificar-se com mera justificação ideológica do poder, em sua pragmática, a glória parece ser a articulação funcional entre a soberania e o exercício do governo.

O dispositivo da glória, situado originalmente no espaço litúrgico cristão, perpetuou seu funcionamento nas formas governamentais das democracias liberais atuais e “um dos resultados foi precisamente que a função das aclamações e da glória, na forma moderna da opinião pública e do consenso, continua presente no centro dos dispositivos políticos das democracias contemporâneas” (Agamben, 2011a: 10-11).

A emancipação dos meios de comunicação, o surgimento das democracias consensuais e a formação e controle da opinião pública, constituem as formas contemporâneas através das quais o dispositivo da glória segue operando. A democracia consensual, que G. Debord (1931-1994) chamou *sociedade do espetáculo*, tão apreciada pelos teóricos da ação comunicativa, é uma democracia gloriosa, na qual a *òικονομία* se resolve integralmente na glória, e a função doxológica, emancipando-se da liturgia e das cerimônias se absolutiza em medida inaudita e penetra em todo âmbito da vida social.

Apenas porque a função doxológica do dispositivo glorioso se emancipou das liturgias e cerimônias eclesiásticas até penetrar no todo da vida social é que se tornou possível as democracias consensuais ou sociedades do espetáculo.

A fratura entre o paradigma político-estatal e o paradigma econômico-gerencial é retomada por G. Agamben que a situa no horizonte histórico-ontológico que atravessa todo pensamento ocidental.

A diferença entre ontologia e *práxis*, entre ser e agir que, segundo G. Agamben, começou a exacerbar-se com a leitura dos primeiros Padres da Igreja acerca da distinção entre vida contemplativa e vida ativa que a ética aristotélica deixara como legado ao nascimento do mundo cristão⁸. Segundo G. Agamben, a patrística procurou, com todos os meios, reatar aquilo que a tradição havia separado,

o paradigma econômico e paradigma ontológico são, em sua gênese teológica, perfeitamente distintos, e só aos poucos a doutrina da providência e a reflexão moral procurarão lançar uma ponte entre eles, sem nunca o conseguir plenamente. O fato de que o trinitarismo e a cristologia, antes de assumirem uma forma dogmático-especulativa, tenham sido concebidos em termos “econômicos” continuará marcando obstinadamente seu desenvolvimento ulterior. A ética em sentido moderno, com seu séquito de aporias insolúveis, nasce, nesse sentido, da fratura entre ser e *práxis* que se produz no final do mundo antigo e encontra na teologia cristã seu lugar eminente (Agamben, 2011a: 68).

A fratura entre ontologia e *práxis*, soberania e governo, teria lugar então no final do mundo antigo, como problema decisivo na teologia cristã. Segundo G. Agamben, todas as discussões cristológicas dos Padres da Igreja teriam encontrado resolução na possibilidade de unir esta dupla racionalidade do poder: “o poder – todo poder, tanto humano quanto divino – deve manter juntos esses dois polos, ou seja, deve ser, ao mesmo tempo, reino e governo, norma transcendente e ordem imanente” (Agamben, 2011a: 96-97).

Por isso, o poder deve atuar a partir de uma matriz ou norma transcendente (*θεαρχία*, *auctoritas*, soberania), correspondente ao polo político-estatal da soberania e desdobrar-se, prolongar-se para a ordem imanente (*ιεραρχία*, *potestas*, governo), correspondente ao polo econômico-gerencial do governo.

⁸Essa fratura se refere ao que aparece na última parte da *Ética a Nicômaco*, quando Aristóteles identifica a felicidade do homem com a vida contemplativa. O argumento é conhecido, se a felicidade é a atividade conforme a virtude [excelência], é razoável pensar que aquela virtude [excelência] que prove a felicidade é a mais excelente. Qual seria então a mais excelente? Aristóteles insiste que seja a atividade contemplativa, a superior em serenidade, visto que não visa outro fim distinto de si mesma. “Portanto, se entre as ações virtuosas as de índole militar ou política se distinguem pela nobreza e pela grandeza, e estas não encerram lazeres, visam a um fim diferente e não são desejáveis por si mesmas, enquanto a atividade da razão, que é contemplativa, tanto parece ser superior e mais valiosa pela sua seriedade como não visar a nenhum fim além de si mesma e possuir o seu prazer próprio (o qual, por sua vez, intensifica a atividade), e a autossuficiência, os lazeres, a isenção de fadiga (na medida em que isso é possível ao homem), e todas as demais qualidades que são atribuídas ao homem sumamente felizes são, evidentemente, as que se relacionam com essa atividade, segue-se que essa será a felicidade completa do homem, se ele tiver uma existência completa quanto à duração, pois nenhum dos atributos da felicidade é incompleto” (Arist. EN, 1176a-1177b).

Por essa razão, é certamente o caso lembrar as considerações apresentadas no primeiro capítulo deste trabalho em relação às concepções a respeito do cristianismo sustentadas por M. Foucault e C. Schmitt, porque este pensa *as relações de poder* a partir da racionalidade própria da norma transcendente, enquanto aquele o faz a partir da racionalidade própria da ordem imanente. Para G. Agamben, a ordem transcendente se expressa pela figura cristã do Pai, o Deus todo-poderoso, criador *ex nihilo*; a ordem imanente é, por outro lado, representada pela figura cristã do Filho encarnado, o Cristo, segundo interpretação da teologia joanina.

É imperativo esclarecer que, em perspectiva cristológica, para G. Agamben, é decisiva a consideração do Filho como *anárquico*, quer dizer, infundado e sem ordem, o que será legado à figura da *práxis* no Ocidente e expressa na direção desenvolvida pela *òkovoúia* moderna, uma ordem que segue via natural e que pode sofrer danos apenas colaterais. O *laissez-faire* próprio do liberalismo proviria, segundo G. Agamben, precisamente da encarnação do Filho,

Se não entendermos essa vocação “anárquica” originária da cristologia, não será possível compreender nem o desenvolvimento histórico posterior da teologia cristã, com sua latente tendência *ateológica*, nem a história da filosofia ocidental, com sua cesura ética entre ontologia e práxis. Que Cristo seja “anárquico” significa que, em última instância, a linguagem e a práxis não encontram fundamento no ser (Agamben, 2011a: 73).

Significa dizer que a economia é anárquica e, como tal, não tem fundamento algum no ser de Deus; e, no entanto, o Pai gerou o Filho antes dos tempos eternos. É esse o “mistério da economia”, cujas trevas a glória não consegue dissolver plenamente em sua luz. Ao paradoxo original de uma anarquia gerada corresponde, no fim dos tempos, aquele de uma economia anárquica e, no entanto, finita. É precisamente a tentativa de pensar, ao mesmo tempo, um ser infinito e sua história finita – portanto, a figura do ser que sobrevive a sua economia – “que constitui a herança teológica da filosofia moderna, que encontra no último M. Heidegger seu resultado extremo” (Agamben, 2011a: 231).

Assim, o problema para G. Agamben é abordar o modo com o qual a teologia cristã conseguiu articular a cisão entre reino e governo; e mostrar o governo representado pelo Filho explica o fato não irrelevante de que a teologia porta consigo tendência *ateológica* e mais precisamente governamental, portanto, *econômica*. Que o governo seja *ateológico* significa que este não se deixa reger pelo ser, mas exclusivamente pelo agir. Diferente da figura de Deus cuja consistência ontológica expressa a forma da soberania, o governo está

privado de toda ontologia, logo, só pode ser representado, teologicamente, pela figura anárquica do Filho.

A pergunta agora passa a se dirigir ao ponto oculto que separa e articula, simultaneamente, o reino do governo, Deus e o Filho,

se Reino e Governo são separados em Deus por uma oposição taxativa, então nenhum governo do mundo é possível, na realidade: temos, de um lado, uma soberania impotente e, de outro, a série infinita e caótica dos atos (violentos) de providência particulares. O governo só é possível se Reino e Governo forem correlatos em uma máquina bipolar: é isso que resulta especificamente da coordenação e da articulação da providência geral e da providência especial (Agamben, 2011a: 130).

Como pode o reino deixar de ser soberania impotente e o governo não se torne uma série infinita e caótica de atos carente de relação entre si? Como é possível articular os planos do poder em uma mesma máquina bipolar?

7.1. A glória como dispositivo articulador

A tese de G. Agamben é que a glória, antes de ser um conceito teológico, consiste no dispositivo articulador cuja pragmática torna possível a relação da bipolaridade da máquina governamental. O debate entre E. Peterson e C. Schmitt resulta crucial na medida que expressa a contraposição entre os dois paradigmas do poder na esfera do próprio cristianismo: por um lado, o paradigma político-estatal com a teologia política de C. Schmitt; por outro, o paradigma econômico-gerencial do poder como o dogma trinitário proposto por E. Peterson, explicitamente, desenvolvido contra a teologia política schmittiana. Da teologia política, que fundamenta no único Deus a transcendência do poder soberano, e a teologia econômica, que substitui aquela pela ideia de uma *ὀκονομία*, concebida como uma ordem imanente (doméstica e não política em sentido estrito) tanto da vida divina quanto da vida humana. Do primeiro paradigma derivam a filosofia política e a teoria moderna da soberania; do segundo, a biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e do governo sobre qualquer outro aspecto da vida social.

A teologia econômica surge a partir da inversão operada sobre o sintagma paulino da *economia do mistério em mistério da economia*, que redundando na *ὀκονομία*, isto é, os dois pretensos significados são apenas os dois aspectos de uma única atividade de gestão econômica da vida divina, que se estende da casa celeste para sua manifestação terrena.

Agora pode ser percebido com mais precisão o significado decisivo da inversão da expressão paulina “economia do mistério” em “mistério da economia”. O misterioso não é, como em

Paulo, o plano divino da redenção, que requer uma atividade de realização e de revelação – uma *oikonomia*, justamente – em si evidente; o misterioso é, agora, a própria economia, a práxis mesma através da qual Deus dispõe ao mesmo tempo a vida divina, articulando-a em uma trindade, e o mundo das criaturas, outorgando a cada acontecimento um significado oculto (Agamben, 2011a: 65).

Daí que, como resulta da *assinatura* propriamente econômica da teologia cristã, a denominação agambeniana de *máquina*, constituída pela *οικονομία*, receba o termo *governamental* e não *política*. A teologia cristã inaugurara um “novo” exercício de poder, a saber, um poder de caráter imanente que, embora não se identifique com a soberania encontra nela invisível condição.

Se existe, então, um motor da dita *máquina governamental* este é, precisamente, a glória, não no sentido do *kabôd*, mas como *δόξα*. A glória torna possível que a máquina possa articular sua vocação econômica originária com aquela, propriamente, soberana. Dessa forma, a genealogia da glória traçada por G. Agamben indica o ponto no qual a literatura cristã se circunscreveu no fenômeno performativo da *aclamação*, para o que o *Te Deum* se tornou hino e aclamação das mais importantes.

o que os estudiosos, inteiramente preocupados, como sempre, com questões de cronologia e de autoria, omitem é o que parece mais evidente, para além de qualquer dúvida: seja qual for sua origem, o *Te Deum* é constituído do início ao fim de uma série de aclamações, em que os elementos trinitários e cristológicos estão inseridos em um contexto doxológico e laudatório substancialmente uniforme (Agamben, 2011a: 243).

Que a liturgia traga consigo não apenas o aspecto teológico, mas também o político e, portanto, se apresente como umbral entre esses elementos, é algo que deixa entrever a etimologia grega da palavra *λειτουργία* que significa *ação ou serviço público* (Pereira, 1984: 344).

G. Agamben propõe a tese de que a glória é o arcano central do poder, o mistério oculto e não revelado da origem e finalidade do poder, de todo poder. Há um nexo estreito entre o poder da glória e as formas governamentais da *οικονομία* através do qual é possível reconhecer um centro do poder, uma origem que permanece vazia. O vazio é a origem do poder e da glória. Esse vazio é usurpado pela vontade. A vontade divina e a vontade humana instituem o poder e a glória sem ter uma origem outra, natural ou ontológica, a que referir a legitimação de qualquer forma de poder. O centro da máquina governamental está fundamentado pelo vazio. A imagem teológica do livro do Apocalipse que identifica o poder de Deus com o trono vazio é um dos símbolos que reflete, de forma paradigmática, essa relação.

O mistério inenarrável – que a glória, com sua luz deslumbrante, deve esconder do olhar dos *scrutatores maiestatis* [escrutadores da majestade] – é da inoperosidade divina, daquilo que Deus faz antes de criar o mundo e depois que o governo providencial do mundo chegou ao seu fim. O que não se pode pensar e não se pode olhar não é o *kabôd*, mas a majestade inoperosa que ele vela com a névoa de suas nuvens e o esplendor de suas insígnias. A glória, tanto na teologia quanto na política, é justamente aquilo que toma o lugar daquele vazio impensável que é a inoperosidade do poder; e, no entanto, é precisamente essa indizível vacuidade que nutre e alimenta o poder (ou melhor, o que a máquina do poder transforma em nutrimento). Isso significa que o centro do dispositivo governamental, o limiar em que Reino e Governo se comunicam e se distinguem sem cessar é, na verdade, vazio, é apenas sábado e *katapausis*. No entanto, essa inoperosidade é tão essencial para a máquina que deve ser assumida e mantida a qualquer preço em seu centro na forma de glória. Na iconografia do poder, tanto profano quanto religioso, essa vacuidade central da glória, essa intimidade entre majestade e inoperosidade, encontrou um símbolo exemplar na *hetoimasia tou thronou*, isto é, na imagem do trono vazio (Agamben, 2011a: 264-265).

Justifica-se a atualidade dessa problemática, porque as aclamações ritualísticas da glória, assim como sua função legitimadora do poder divino, transferiram-se, *mutatis mutandis*, para o que modernamente se constituiu como “opinião pública” ou até “consenso comum”. Esses dois artificios modernos operam como formas de liturgias da glória na legitimação consensual do poder instituído na atualidade.

Os meios de comunicação são extremamente importantes na atualidade não só porque permitem ao governo um certo controle da opinião pública ou do consenso comum, mas principalmente porque, através deles, se dispensa a glória. Ou seja, os meios de comunicação de massa substituem, de forma muito eficiente, a dimensão aclamativa do poder, própria dos fascismos e dos regimes autoritários (Agamben, 2011a: 11).

A glória é a aclamação do poder, o poder que se legitima pela aclamação. Para G. Agamben, as sociedades contemporâneas promoveram uma identificação entre a forma econômica de governo e as técnicas aclamatórias de legitimação do poder. Uma identificação entre *ὀκονομία* e *δόξα*, ou glorificação do poder, conduz, inexoravelmente, a um tipo de democracia aclamatória em que a legitimação do poder se efetiva pela aclamação das massas, pelos consensos massivos ou das maiorias. A genealogia dessa glorificação do poder não está nos tratados clássicos da política, nem nos manuais jurídicos tradicionais; ela se encontra nos áridos manuscritos medievais e barrocos de teologia e governo do mundo (Ruiz, 2014: 191).

Segundo C. Ruiz, para entender a argumentação de G. Agamben, faz-se necessário reconstruir o sentido originário do termo grego *λειτουργία*, do qual deriva o nosso conceito de liturgia. *Λειτουργία* se origina a partir de dois outros substantivos: *λαός*, povo, e *ἔργον*, obra. Na Grécia clássica, o termo *λειτουργία* tinha um significado muito

preciso e se referia às prestações comunitárias que os cidadãos deveriam fazer em prol da pólis. Λειτουργία tinha, pois, uma conotação eminentemente política, referindo-se aos serviços públicos que os cidadãos deveriam fazer enquanto cidadãos. Em geral era uma honra poder participar de uma λειτουργία porque indicava o reconhecimento público da cidadania e da pessoa indicada para esse dever público (Ruiz, 2014: 192).

Conforme G. Agamben, em *Homo Sacer II, 5, Opus Dei, Archeologia dell'ufficio*, a evolução semântica do termo diz muito a respeito dos usos históricos do mesmo. Ainda que o termo latino liturgia tenha modificado seu sentido a respeito da sua origem grega, ele manteve sempre o sentido substancialmente político. A transição semântica do termo para o uso cultural e religioso deve-se, com toda probabilidade, ao grupo de rabinos que, em Alexandria, entre os séculos III e I a.C, fizeram a tradução da Bíblia hebraica para o grego κοινή, que era a língua mais comum na época.

Essa versão, também conhecida por *Septuaginta* ou tradução dos setenta, foi a que prevaleceu como tradução oficial no grego para os cristãos, e de resto para toda cultura ocidental que no século I assimilou o vocabulário e os conceitos, entre eles liturgia, a partir dessa versão. Os tradutores dessa versão decidiram traduzir o termo hebraico *seret*, que tem o significado de servir e era amplamente utilizado para o uso cultural, pelo verbo grego λειτουργέω.

A escolha do termo já indica opção pelo conteúdo político do mesmo. Outros verbos possíveis existiam na língua grega, como λατρεύω ou δουλεύω, porém a escolha deliberada dos tradutores do verbo λειτουργία para definir a ação cultural implicava decisão meditada de apresentar o culto como uma ação, também, política (Agamben, 2013b: 15). O umbral no qual o teológico encontra sua forma política e a política sua força teológica encontra sua articulação a partir do dispositivo aclamativo da glória. A aclamação, que une em si, de modo promíscuo, céu e terra, anjos e funcionários, imperador e pontífice, estava destinada a cumprir papel importante no cruzamento entre poder profano e poder espiritual, protocolo cortês e liturgia (Agamben, 2011a: 209).

O mecanismo da δόξα, glorificação, é definido, portanto, pelo ponto em que se cruzam poder profano e poder espiritual, que revela a performatividade da aclamação. Torna possível o funcionamento bipolar da *máquina governamental* sem o qual, a norma transcendente não poderia expressar em ordem imanente e, por sua vez, a ordem imanente

não poderia remeter-se nunca a uma norma transcendente. Daqui o postulado da máquina governamental já familiar para nós, uma tearquia absolutamente transcendente e para além de qualquer causa cumpre, na verdade, o papel de princípio de ordem e de governo imanente (Agamben, 2011a:176).

Não fosse assim, a norma transcendente se reduziria à impotência e a ordem imanente em multiplicidade caótica de atos carentes de toda direção.

7.2. A performatividade gloriosa

A confluência que se produz na performance gloriosa entre a norma transcendente e a ordem imanente expressa, segundo G. Agamben, a correlação que a teologia cristã havia configurado entre a glorificação do Pai no Filho e a do Filho pelo Pai, que se desprende da singular leitura que os Padres da igreja realizaram do Evangelho de João, “agora é glorificado o Filho do Homem, e Deus é glorificado nele. Se Deus foi glorificado nele, também Deus o glorificará em si mesmo, e o glorificará em breve” (*Ev. Jo* 13, 31).

A passagem do *Evangelho joanino*, que anuncia o início da paixão de Cristo, mostra a mutua glorificação entre Pai e Filho, e do Filho no Pai que, na perspectiva agambeniana, resulta central para pensar a configuração da máquina governamental moderna. A glória é o lugar em que a teologia procura pensar a inacessível conciliação entre trindade imanente e trindade econômica, teologia e *ὁκovoμία*, ser e práxis, Deus em si e Deus para nós. Por esse motivo, a doxologia, apesar de sua aparente rigidez cerimonial, é a parte mais dialética da teologia, em que deve alcançar a unidade o que não pode ser pensado senão como dividido.

A verdadeira teologia, ou seja, o conhecimento de Deus, encontra sua expressão no agradecimento, no louvor e na adoração. E o que se exprime na doxologia é precisamente a verdadeira teologia. Não há nenhuma experiência de salvação que não seja acompanhada da experiência que se realiza no agradecimento, no louvor e na alegria. Só a doxologia resgata a experiência da salvação em uma experiência completa. Deus é amado, venerado e reconhecido não apenas pela salvação de que fazemos experiência, mas por si mesmo. O *louvor* transcende o agradecimento. Deus não é reconhecido somente por suas boas obras, mas em sua bondade.

Por fim, a *adoração* transcende o agradecimento e o louvor. Na glória, trindade econômica e trindade imanente, a práxis salvífica de Deus e seu ser unem-se e movem-se uma através da outra. Disso nasce, na liturgia, o indissolúvel entrelaçamento entre elementos doxológicos em sentido estrito e mimese eucarística. O louvor e a adoração que se dirige à trindade imanente pressupõe a economia da salvação, assim como, em João, o Pai glorifica o Filho e o Filho glorifica o Pai.

A economia glorifica o ser, assim como o ser glorifica a economia. E só no espelho da glória as duas trindades parecem refletir-se uma na outra, só em seu esplendor ser e economia, reino e governo parecem, por um instante, coincidir (Agamben, 2011a:228-229).

A analogia estrutural que faz G. Agamben é decisiva, as figuras do Pai e do Filho indicadas no texto joanino constituem a articulação entre os dois paradigmas do poder desenvolvidos, o paradigma político-estatal e o paradigma econômico-gerencial do poder, respectivamente. A glória constitui, assim, o dispositivo que entrelaça as instâncias do poder, na medida em que articula pragmaticamente a correlação entre a glorificação do Pai por parte do Filho e a do Filho exercida pela Pai. A correlação imanente a esse processo não é outra coisa que o funcionamento mesmo da máquina governamental na qual a bipolaridade céu e terra, ser e economia, soberania e governo parecem articular-se em recíproca glorificação.

Com base nessa correlação, G. Agamben desenvolve, quando menos, quatro teses fundamentais. A primeira tese é a da máquina providencial, isto é, que a doutrina cristã da providência tenha sido constituída como estratégia que procure remediar a dicotomia entre o ser e a *práxis*, entre trindade imanente e a trindade econômica. Para G. Agamben,

providência (o governo) é aquilo através do qual a teologia e a filosofia buscam enfrentar a cisão da ontologia clássica em duas realidades separadas: ser e práxis, bem transcendente e bem imanente, teologia e *oikonomia*. Apresenta-se como uma máquina capaz de rearticular os dois fragmentos na *gubernatio dei* [governo de Deus], no governo divino do mundo (Agamben, 2011a: 157).

A segunda tese, a articulação da máquina providencial, que G. Agamben chama de antessala da máquina governamental, torna possível a articulação das duas ordens, a saber, a do reino e do governo. Na máquina providencial, a transcendência nunca se dá sozinha nem separada do mundo, como na gnose, mas está sempre em relação com a imanência; esta, por sua vez, nunca é verdadeiramente tal, porque é pensada sempre como

imagem ou reflexo da ordem transcendente. Correspondentemente, o segundo nível apresenta-se como *executio* daquilo que, no primeiro, foi disposto e *ordinatio*. A divisão dos poderes é consubstancial com a máquina. O dispositivo providencial (que nada mais é que uma reformulação e um desenvolvimento da *ὀκονομία* teológica) contém algo como o paradigma epistemológico do governo moderno.

A terceira tese diz que todo poder se mostra absolutamente vicário, isto é, age em nome de um outro. Tal como M. Foucault, a ontologia dos atos de governo é uma ontologia vicária, no sentido em que, no interior do paradigma econômico, todo poder tem caráter vicarial, faz as vezes de um outro. Isso significa que não há uma substância, mas apenas uma economia do poder. Há uma pragmática do poder, a glorificação, e não uma substância do mesmo, tudo se desdobra no modo de funcionamento da máquina governamental, simultaneamente, “contemplativa e ministerial, parte essencial da máquina providencial do governo divino do mundo” (Agamben, 2011a: 173).

A quarta tese sugere que as democracias ocidentais na forma de espetáculo midiático não constituem uma *anomalia*, mas expressariam o núcleo propriamente doxológico da glória que, desde sua gênese, a teologia cristã carrega consigo. As democracias consensuais seriam, por isso, democracias gloriosas, uma vez que a emancipação do espetáculo midiático perpetuou o insubstancial (vazio) governo angélico.

As teses apresentadas desvelam o funcionamento da glória dentro da máquina governamental. Cobra sentido, neste ponto do trabalho, esclarecer o significado de tal máquina.

7.3. Máquina

Várias formas de máquina aparecem na obra agambeniana, todas inseridas no âmbito investigativo no qual se está adentrando. Há, por exemplo, a máquina da linguagem, que fora construída no mundo grego pela bipolaridade entre voz (*φωνή*) e linguagem (*λογός*) (Agamben, 2006); a máquina antropológica, constituída pela bipolaridade animalidade (*ζωή*) e humanidade (*βίος*) (Agamben, 2002). São dois tipos de máquinas que procuram destacar, respectivamente, a dimensão da linguagem e da antropogênese.

Mas, no marco da reflexão em torno da política ocidental, G. Agamben propõe a *máquina governamental*, que é constituída pela bipolaridade *soberania* e *governo*, determinação transcendente e execução imanente cuja estratégia resulta na captura da vida. Máquina governamental designa o dispositivo que articula funcionalmente os paradigmas do poder: político, que se sustenta na possibilidade de que o soberano declare o estado de exceção; econômico, que encontra sua articulação soberana à luz da figura da glória.

Sem dúvida, a função própria ou ao menos pretensa da glória é expressar a figura do pleroma (πλήρωμα) da trindade, em que *trindade econômica* e *trindade imanente* estão, de uma vez por todas, firmemente articuladas. Mas ela só pode cumprir essa tarefa dividindo sem cessar o que deve unir e reunindo a cada vez o que deve permanecer dividido. Por isso, assim como na esfera profana a glória era um atributo não do governo, mas do reino, não dos ministros, mas do soberano, assim também a doxologia se refere, em última instância, ao ser de Deus e não à sua economia.

No entanto, o reino nada mais é que o que sobra quando se retira o governo e o governo é o que resulta da autodestruição do reino, de maneira que a máquina governamental consiste sempre na articulação dessas duas polaridades, assim também se diria que a máquina teodoxológica resulta da correlação entre trindade imanente e trindade econômica, em que cada um dos dois aspectos glorifica o outro e resulta do outro. O governo glorifica o reino e o reino glorifica o governo. Mas o “centro da máquina é vazio, e a glória nada mais é que o esplendor que emana desse vazio, o *kabôd* inesgotável que revela e, ao mesmo tempo, vela a vacuidade central da máquina” (Agamben, 2011a: 231).

Assim, a δόξα se revela como o esplendor que emana do vazio da máquina cujo funcionamento divide aquilo que deve articular e articula aquilo que divide. Significa que os dois polos da máquina não existem de modo substancial, mas tão-somente de modo funcional: o reino e o governo existem apenas na medida que se configuram na correlação teodoxológica da máquina.

O dispositivo da δόξα, que possibilita a articulação entre a norma transcendente do reino e a ordem imanente do governo, encontra aqui a obscura figura do direito romano arcaico que a indagação agambeniana acerca da soberania identificou como *homo sacer*.

Exatamente como o estado de exceção, no qual habita o *sacer*, a *δόξα* parece constituir o “umbral de indistinção” entre os mundos do *ius divinum*, o Reino, e o *ius humanum*, o governo, entre o religioso e o jurídico:

A aclamação indica, portanto, para uma esfera mais arcaica, que lembra aquela que Gernet denominava, com um termo pouco feliz, pré-direito, em que fenômenos que costumamos considerar jurídicos parecem agir de maneira mágico-religiosa. Mais do que em um estágio cronologicamente mais antigo, devemos pensar aqui em algo como um limiar de indistinção sempre operante, em que o jurídico e o religioso se tornam indiscerníveis. Um limiar desse tipo é aquele que em outro lugar definimos como *sacertas*, em que uma dupla exceção, tanto do direito humano quanto do divino, deixava entrever uma figura, o homo sacer, cuja relevância para o direito e a política ocidental temos procurado reconstruir. Se chamarmos agora de “glória” a zona incerta em que circulam aclamações, cerimônias, liturgia e insígnias, veremos abrir-se diante de nós um campo de investigação igualmente relevante e, ao menos em parte, ainda inexplorado (Agamben, 2011a: 207-208).

A esfera religiosa e a esfera jurídica se correspondem na medida em que a glória constitui esse limiar de indistinção que abre ambas.

8. Desdobramentos da máquina governamental

Retomando, então, a estrutura topológica da máquina governamental, com o estado de exceção no qual se situa o *homo sacer* cuja característica central é a dupla exceção, tanto do direito divino quanto humano, pode-se afirmar que o dispositivo que possibilita a exceção é a soberania e o dispositivo que possibilita a glória é o governo⁹. Nesse contexto, o *homo sacer* se apresenta como aquela vida, ou melhor ainda, como aquele corpo situado no ponto de inflexão em que a exceção e a glória, soberania e governo se articulam na bipolaridade da mesma máquina governamental.

Assim, a exceção e a glória constituem os dois dispositivos por meio dos quais atua a duplicidade da máquina governamental: teológico e jurídico, religioso e político, segundo G. Agamben, nessas esferas ocorre a captura da vida do *sacer*. Trata-se de um *continuum* nas democracias contemporâneas e nas experiências totalitárias, e a diferença entre ambas não seria outra que a de graus de violência, remetidos aos respectivos polos pelos quais atua a máquina governamental¹⁰.

Por um lado, os Estados-nação operam um maciço reinvestimento da vida natural, discriminando em seu interior uma vida por assim dizer autêntica e uma vida nua privada de todo valor político (o racismo e a eugenia nazista são compreensíveis somente se restituídas a este contexto); por outro, os direitos do homem, que faziam sentido apenas como pressuposto dos direitos do cidadão, separam-se progressivamente destes e são utilizados fora do contexto da cidadania, com o suposto fim de representar e proteger uma vida nua que vem a encontrar-se, em proporção crescente, expulsa as margens dos Estados-nação, para ser então posteriormente recodificada em uma nova identidade nacional (Agamben: 2014a: 129).

Dessa forma, a figura do *homo sacer* permite leitura da máquina jurídico-política em sua aporia constitutiva que vai desde a experiência totalitária por um lado e dos direitos do homem por outro. A cumplicidade entre ambos é, precisamente o *dogma da sacralidade da vida* denunciado por W. Benjamin. Se o dispositivo do estado de exceção abre o limiar pelo qual a soberania resulta na forma paradigmática do campo de concentração, o dispositivo da glória indicaria o modo pelo qual o governo tomaria a forma das atuais democracias espetaculares. Noutros termos, se o estado de exceção constitui o dispositivo que permite à soberania intervir no governo, a glorificação, ao

⁹A composição dessas correlações pode ser comparada à figura do infinito cujas hastes ao se cruzarem compõem um circuito de mútua sustentação.

¹⁰Se atua pela soberania e exceção dá-se o que se passou na Alemanha nazista ou na Rússia de Stalin; se atua pelo governo e glória o que se passa no Brasil é exemplo plausível.

contrário, seria o dispositivo que torna possível restituir a articulação do governo sobre a soberania.

8.1. Erik Peterson e a impossibilidade de uma teologia política

No pequeno, porém, denso, tratado *Der Monotheismus als politisches Problem*, de 1935, E. Peterson (1890-1960) expressou suas reservas à teologia política elaborada por C. Schmitt. Em sua exposição, o teólogo opôs ao jurista o dogma trinitário, frente a suposição de que a teologia política seria aquele paradigma propriamente cristão. Assim, para E. Peterson o *monoteísmo como problema político* que se expressa na revitalização da teologia política schmittiana teria surgido a partir da herança hebraica de interpretação grego-judaica desenvolvida desde Fílon de Alexandria até Orígenes para, consumir-se com Eusébio de Cesárea, junto a Constantino, nos albores do Sacro Império Romano.

A suposta interpretação teológico-política promovida por Orígenes e Eusébio, segundo E. Peterson, seria a base através da qual, que ao instituir a *pax romana*, Augusto haveria proporcionado as condições histórico-políticas para a aparição de Cristo e a elevação da Igreja na forma do Império Romano (Peterson, 1999: 35-36). Com efeito, em sua *História Eclesiástica*, Eusébio relata uma profecia hebraica que assinala que o dia em que um estrangeiro governar a Judeia se abrirá, simultaneamente, a esperança para as nações com a chegada do Messias, o Cristo,

Desta forma, assim que Hircano, último a quem chegou a sucessão dos sumos sacerdotes, foi levado cativo pelos partos, o senado romano e o imperador Augusto colocaram a nação judia nas mãos de Herodes, o primeiro estrangeiro, como já foi dito. Em seu tempo ocorreu visivelmente a vinda de Cristo e, segundo a profecia, seguiu-se a esperada salvação e vocação dos gentios. A partir desse tempo, efetivamente, os príncipes e mandatários originários de Judá, quero dizer, os que vinham do povo judeu, desapareceram, e em seguida naturalmente viram perturbados também os assuntos do sumo sacerdócio, que até então vinha sendo passado de modo estável de pais a filhos em cada geração (Eusébio, 2002: 22 – Livro I, 6, 7-8).

Essa passagem, de caráter *katechóntico*, identifica na figura de Augusto a emergência do Cristo. O efeito imediato dessa identificação é, precisamente, a elevação do nascimento do cristianismo na forma de teologia política, ou seja, de teoria da soberania de origem grego-judaica, que se entrelaça firmemente ao trono do imperador.

Não deixa de ser irônico que, a partir da leitura de Eusébio, E. Peterson atribua ao monoteísmo uma raiz grego-judaica, precisamente, em sua oposição a C. Schmitt, que fora o jurista do *Terceiro Reich*. Frente à interpretação teológico-política de caráter grego-

judaica do cristianismo, E. Peterson opõe o dogma trinitário de raiz agostiniana. O dogma trinitário, segundo E. Peterson, constitui o paradigma propriamente cristão que mostra como a verdadeira teologia (econômica) se opõe a leitura teológico-política do cristianismo.

Para E. Peterson, é preciso separar a teologia política do cristianismo para evitar que o Evangelho se constitua em instrumento de justificação da situação política (Peterson, 1999: 94-95). Opondo, então, o dogma trinitário à teologia política, E. Peterson afirma que o monoteísmo como problema político foi liquidado na medida em que o cristianismo haveria ‘optado’ por uma monarquia não unipessoal (paradigma político-estatal da raiz grego-judaica própria da teologia político.), mas por uma relação de providência com um Deus trino – paradigma econômico-gerencial.

Gregório de Nazianzo, segundo E. Peterson, ofereceu sua última profundidade teológica quando em seu *Discurso Teológico* afirma que as doutrinas sobre Deus se resumem a três: a anarquia, a poliarquia, e a monarquia. As duas primeiras assemelham-se e geram confusão na realidade íntima de Deus, acabam por liquidá-lo. Os cristãos, porém, professam a monarquia de Deus. Mas não uma monarquia unipessoal, porque essa carrega consigo o germe da dissensão. Os cristãos professam a monarquia do Deus trino. Esse conceito de unidade não possui correspondência alguma em criaturas. Com essa consideração fica liquidado teologicamente o monoteísmo como problema político (Peterson, 1999: 93).

É decisivo aqui que a querela entre C. Schmitt e E. Peterson parece revelar é que a teologia cristã, desde o princípio, carrega a *òικονομία*, isto é, o uma teologia econômica, do Filho e não só do Pai, cuja consumação, segundo G. Agamben, daria lugar à máquina governamental contemporânea. G. Agamben observou o modo pelo qual o dogma trinitário, que propõe E. Peterson contra a tese teológico-política schmittiana, corresponde, essencialmente, com o paradigma teológico-econômico, gerencial e não político-estatal¹¹.

Frente à crítica de E. Peterson, C. Schmitt publicou tardiamente o opúsculo *Politische Theologie II, Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*

¹¹Nisso consiste o *Homo Sacer II, 2, Il Regno e la Glòria, Per una genealogia teológica dell'economia e del governo* (2007).

(1970), cujo subtítulo (*A lenda da liquidação de toda teologia política*) está explicitamente dirigido a E. Peterson. Nessa perspectiva, para C. Schmitt, o argumento de E. Peterson se volta contra ele mesmo, a partir do momento que, ao pretender desligar a teologia política do cristianismo, dirime a questão política em termos teológicos, o que supõe que E. Peterson teria uma competência política, ou seja, teria a faculdade de dirimir assuntos políticos com a teologia.

O argumento de C. Schmitt é simples, como pode a teologia liquidar a política desligando-se categoricamente da mesma, isto é, sem inferência política? Se o monoteísmo político foi liquidado teologicamente, isso implicaria, então, a reclamação de faculdades de decisão por parte dos teólogos em âmbito político, e ainda mais, a autoridade frente ao poder político. O conteúdo político dessas reclamações se intensifica quanto mais alto for a posição que a autoridade teológica aspira ocupar acima do político. Para C. Schmitt, se o teólogo sustentar essa posição o resultado é uma política de moldes teológicos (Schmitt, 2006: 150).

O contra-argumento schmittiano consiste em mostrar que a crítica de E. Peterson ao nexos entre política e teologia supõe esse mesmo nexos. E. Peterson promove a separação entre teologia trinitária e política, como então alguém que diz ser apenas um teólogo pode liquidar teologicamente a política, ou seja, pode decidir sobre uma questão que pertence a esfera política?

8.2. Johann Baptist Metz e a possibilidade de uma teologia política

A teologia política schmittiana não foi a única tentativa de teologia política católica no século XX. O teólogo alemão Johann Baptist Metz (1928) também sugeriu uma proposta denominada *nova teologia política*. O pequeno excerto escrito em 1981 para um discurso pronunciado na Loyola University of Chicago, J. Metz contrasta a *nova teologia política* que ele propõe à teologia política schmittiana interrogando o *princípio de representação*.

A questão que J. Metz propõe, sem pretensão de exaurir, é acerca do *princípio de representação* que não só se explica e aplica para estrito consumo interno da teologia, mas também repercute na relação entre religião e política. Toda possibilidade de uma teologia política se esgotam naquelas propostas de C. Schmitt em *Politische Theologie* (Schmitt, 1922) e *Römischer Katholizismus und politische Form* (Schmitt, 1923), de

forma crítica e pouco amiga da democracia? (Metz, 2002: 217)¹². Trata-se de uma pergunta sobre o futuro do catolicismo. O catolicismo estaria condenado às formas engessadas do catecismo romano e aos modelos políticos pouco amigos da democracia?

Segundo J. Metz, uma tal teologia política partiria da sua apropriação do projeto do esclarecimento (*Aufklärung*): o projeto de diferenciação entre Estado e sociedade que impediria, quer a concepção de Estado que dissolvesse a dimensão política da sociedade, quer a concepção de sociedade que dissolvesse o Estado na absoluta politização da esfera social. Assim, a teologia política determinada pelo esclarecimento, partindo do anúncio do domínio de Deus, surgiria como uma *crítica social* a qualquer forma de domínio, podendo J. Metz escrever que “o discurso teológico acerca do domínio de Deus é o começo da secularização e relativização de qualquer forma de domínio político existente” (Metz, 2002: 272). Para teólogos como J. Metz – outro exemplo é o protestante J. Moltmann), partindo desta função crítica diante das formas de domínio, a *nova teologia política* assume essencialmente triplo papel.

Por um lado, ela surge como crítica diante de quaisquer tipos de religiões políticas, assinalando na teologia política schmittianas a tendência para a justificação de formas de domínio e de relações de poder pré-esclarecidas. Por outro, ela aparece como crítica às tendências de privatização da fé cristã. Por outro lado, ainda, a *nova teologia política* surge como instância de emancipação das estruturas e relações que, no seio da própria Igreja, seriam próprias de uma sociedade pré-esclarecida.

A associação entre as posições políticas schmittianas e o conceito de teologia política levou também à tentativa de rejeição do conceito dentro de uma esfera cristã. É, sobretudo, E. Peterson quem caracteriza como um conceito impossível (Peterson, 1999). Segundo E. Peterson, a teologia política surge essencialmente associada à ideia de monarquia divina, a qual, resultando da associação da concepção judaica de Deus com a representação de um único princípio cósmico universal por parte da filosofia helenística, assentaria no estabelecimento de uma analogia entre Deus enquanto Senhor do Mundo e o Imperador enquanto Senhor do Império.

Assim, seria compreensível que, sobretudo na Roma de Constantino, recentemente convertida ao cristianismo, alguns teólogos próximos da heresia ariana, entre os quais se

¹²*Catolicismo Romano e (como) Forma Política* (1923), texto inédito em português.

destaca, segundo E. Peterson, o bispo Eusébio de Cesárea, fossem tentados a associar o monoteísmo cristão à superação das divindades nacionais e ao estabelecimento da *pax romana* como o império de uma monarquia universal.

Contudo, segundo E. Peterson, o estabelecimento do dogma trinitário no Concílio de Niceia, em 325, e a assunção de um Deus que é, na unidade da sua substância, três pessoas, implicaria o reconhecimento de que a unidade de Deus não tem correspondência no plano das criaturas, não sendo possível, portanto, fundamentar a partir da divindade cristã uma qualquer forma política mundana. Assim, segundo E. Peterson, com a Trindade não apenas o monoteísmo está teologicamente aniquilado como problema político, e a fé cristã liberta da associação com o *Imperium Romanum*, mas está também fundamentalmente realizada a ruptura com qualquer teologia política que abuse da anunciação cristã para a justificação de uma situação política (Peterson, 1999: 50).

No contexto em que foi escrito, em 1935, a rejeição da teologia política por E. Peterson surgia, sobretudo, orientada – embora apenas implicitamente – contra aquilo a que se poderia chamar as tendências neo-arianas presentes no movimento dos “cristãos alemães” (*Deutsche Christen*), na sua tentativa de justificar teologicamente a adesão ao princípio nacional-socialista da liderança (*Führerprinzip*).

Dir-se-ia então que, embora ela conclua pela ruptura com qualquer teologia política, a posição de E. Peterson aparece também com um cunho político e polémico indesmentível. E é a partir deste cunho que se torna possível assinalar duas orientações da herança da tese petersoniana da eliminação de qualquer teologia política, tese essa que, entretanto, tal como C. Schmitt assinala, adquire o estatuto de *lenda*.

O conceito de teologia política aparece, para J. Metz, marcado pela tentativa de resposta à *lenda* da sua eliminação. E é esta marca que possibilita a sua caracterização numa dimensão mais profunda. Em *Teologia Política II*, C. Schmitt contesta sobretudo a proposta petersoniana de uma eliminação *teológica* da teologia política. Uma tal eliminação pressuporia que a teologia abandonasse a neutralidade para a qual a secularização moderna a tinha remetido, podendo assim constituir-se como a instância decisória de um conflito e, nessa medida, como uma instância determinante do político.

As consequências de um tal abandono eram claras: se o aparecimento do Estado moderno secularizado, com o seu princípio do *cujus regio eius religio*, consistiria num

processo de perda, para a teologia, da sua capacidade de decisão política, a retoma por parte da teologia desta capacidade significaria a abertura de um conflito total, que a secularização própria da modernidade e o aparecimento do Estado moderno como instância teologicamente neutra tinham conseguido superar. Dir-se-ia então que, para C. Schmitt, a tentativa de eliminar *teologicamente* qualquer teologia política, assim como de caracterizar a secularização como um conceito ilegítimo para a determinação da modernidade, resulta na abertura da possibilidade do regresso de uma irracionalidade fanática e de um conflito total, ambos contidos na possibilidade de a teologia intervir politicamente.

A teologia política adquire assim, a partir desta sua associação com a tentativa de preservar a neutralidade política da teologia, um último e decisivo significado. C. Schmitt partilha com E. Peterson a caracterização da teologia como algo que não apenas não é possível senão a partir de um contexto cristão, com a encarnação do Verbo divino, mas que é sobretudo necessário a partir da não coincidência entre esta encarnação e o momento apocalíptico que a segunda vinda de Cristo constitui. Esta não-coincidência abre um tempo em que o problema da teologia política não pode deixar de se colocar. Por um lado, com a vida humana do Filho de Deus, a revelação está já consumada e a teologia torna-se possível. Por outro, com o distender-se do tempo a partir da revelação plena, essa teologia tem de se articular com a realidade mundana, remetendo, quer para o Estado enquanto fruto da secularização e da neutralização teológica, o qual impede assim o fanatismo e o conflito total, quer para a Igreja enquanto detentora de uma *forma política* e de um *princípio de representação* que servem de modelo a esse mesmo Estado, Igreja essa que anuncia neste mundo uma realidade que não é deste mundo e que surge, nessa medida, como a ponte entre eles.

A teologia política abre assim uma perspectiva peculiar sobre a Igreja e o Estado: estes surgem, ao mesmo tempo, como anunciadores do momento apocalíptico do seu próprio desaparecimento e como *retardadores* desse mesmo momento. Enquanto eles estiverem presentes, dir-se-ia que o apocalipse estará simultaneamente anunciado e retardado; ou seja, que ele estará não propriamente ausente, mas presente através do seu “ainda não”. E é sob a figura deste *retardador* do fim dos tempos, deste preservador de um tempo marcado por um “ainda não”, que C. Schmitt considera a figura paulina do *κατέσθον*, presente na II Epístola aos Tessalonicenses (2, 6).

A teologia política encontra nesta remissão para a figura do κατέσθρον o seu significado mais profundo. Diante da iminência do apocalipse, ela remete para um distender-se indefinido do tempo. É neste sentido que ela se liga, não propriamente a uma antiapocalíptica, mas àquilo a que se poderia chamar – para fazer uso de uma expressão de J. Taubes sobre C. Schmitt – uma apocalíptica da contrarrevolução.

A estratégia de J. Metz é dupla. Por um lado, como visto, J. Metz critica a C. Schmitt e sua teologia política que, fundamentada no princípio católico romano da representação se torna pouco amigo da democracia. Por outro, afirmar de modo crítico com E. Peterson a incompatibilidade do monoteísmo político e a democracia não resolvem com a substituição deste pelo dogma trinitário que responde a um paradigma econômico-gerencial, mas, segundo J. Metz, com a nova leitura do monoteísmo bíblico, com uma nova leitura do Evangelho.

Nesse ponto, J. Metz parece consciente da cumplicidade que, de modo sub-reptício, parecem estar unidos C. Schmitt e E. Peterson, a saber, o fato que ambos são *katechónticos*. Se o primeiro o é em relação à diferença amigos-inimigos, o segundo o é em relação ao fato de que o Reino de Deus apenas surgirá quando triunfe o catolicismo. Porém, segundo E. Peterson, a existência de judeus detém essa vinda. Por isso, como mostra G. Agamben, o acontecimento de Auschwitz é, não só decisivo para C. Schmitt que participou em primeira conformação do *Terceiro Reich* como jurista, mas também para E. Peterson, que viu com atroz interesse a eliminação dos judeus nos campos de extermínio. Totalmente, oposta é a perspectiva de J. Metz para quem Auschwitz confirma a necessidade do giro que a Igreja deve fazer a favor daqueles que sofrem injustiças.

Assim, a proposta de J. Metz é abrir terceira via entre a teologia política schmittiana e o dogma trinitário defendido por E. Peterson. Essa nova perspectiva, J. Metz a encontra na memória dos que sofrem, que ele denomina memória passional. Trata-se de tomar, paradigmaticamente, ao modo agambeniano, a “tradição dos oprimidos” como fio condutor da nova teologia política. O discurso bíblico sobre o Deus de Abraão, de Isaac e Jacob, que também é o Deus de Jesus, é originalmente discurso sobre um Deus sensível à dor. Não é manifestação de um monoteísmo qualquer, mas de um Deus que sofre com o sofrimento da humanidade, que se solidariza, um monoteísmo que tem πάθος (Metz, 2002: 202). Assim, a leitura teológica do Deus sensível de J. Metz permite criticar a teologia política de C. Schmitt e conservar a universalidade do monoteísmo católico.

A questão decisiva aqui, para J. Metz, é que a autoridade religiosa de Deus, representada pela igreja, teria se apartado da memória dos oprimidos. Precisamente por isso faz-se necessário a nova teologia política: inverter o lugar da autoridade, isto é, sair do lugar político-estatal da igreja dogmática para aquele lugar da memória dos oprimidos. A igreja não foi instituída para representar o poder político, mas trazer à memória a impotência da política, ou seja, a singularidade da tradição do sofrimento humano.

Mas se assim o é, como fica o princípio de representação católico e qual o lugar da autoridade? Para J. Metz, a autoridade provém daqueles que sofrem, cuja presença visível deveria ser a Igreja. Porém, o que aqui se “representa” já não seria um poder político em particular, mas uma “impotência política”, a Igreja se mostraria, pois, como um “trono vazio” que, diferentemente de C. Schmitt, pessoa alguma pode ocupar (Lavalette, 1970: 340ss).

A *nova teologia política* constituiria a inversão da teologia política schmittiana com a qual muda-se, substancialmente, o *princípio católico da representação*: de uma representação “de brilho deslumbrante” (Schmitt) a uma representação da “impotência” (Metz). Segundo Lavalette, a *nova teologia política* de J. Metz testemunha que princípio católico de representação não deve, necessariamente, culminar na teologia política schmittiana (Lavalette, 1970: 322).

Para J. Metz, nas democracias o poder é e deve ser sempre criticável e revogável. Contudo, há uma representação irrevogável, que desvela a impotência política. Trata-se daquela que traz à memória a autoridade dos que sofrem, que nenhuma democracia pode calar. Portanto, o princípio de representação aqui exposto e defendido não nega em absoluto, mas afirma de modo estrito, que existe algo como uma proibição de imagens na representação do poder político (Metz, 2002: 219). Isto é, o poder, na modernidade, não pode ser encarnado por alguém, não pode ser propriedade de pessoa alguma, precisamente, porque a autoridade não reside no poder político, mas na *memória passionis* cuja singularidade resiste a qualquer dispositivo de apropriação.

Se assim o é, a *nova teologia política*, proposta por J. Metz, não possui nada de nova. Constitui um “segredo índice” que recorre toda a história do cristianismo e se arraiga, basicamente, naquela figura tremendamente difusa que certa tradição denominou

“cristianismo primitivo” e cuja tendência messiânica apontava, exatamente, a desativar a máquina imperial romana.

Ficará para outra investigação indagar sobre o estatuto do messianismo que defende J. Metz¹³. Por hora, pode-se concluir que a proposta de J. Metz pretende questionar tanto o *princípio católico da representação* da teologia política schmittiana, como o *dogma trinitário* da teologia de E. Peterson. E propõe nova perspectiva, a *memória passionis*¹⁴.

8.3. Diferenciação sem distanciamento

A primeira parte do presente trabalho foi dedicada ao método. Lá, foi enfatizado que o procedimento agambeniano consiste em sair da lógica binária que produz a dicotomia que estrutura a cultura ocidental, apresentadas sempre como oposições substanciais, para transformá-las em bipolaridades, isto é, campo de forças permeado por tensões polares, as quais perdem sua identidade substancial. Significa, sobretudo, ser capaz de transformar cada vez as dicotomias em bipolaridades, as oposições substanciais num campo de forças percorrido por tensões polares que estão presentes em cada um dos pontos sem que exista alguma possibilidade de traçar linhas claras de demarcação.

O desfecho que se começa a desenhar aqui provém dessa estruturação de bipolaridades, diferenciação sem distanciamento. No caso, a bipolaridade evidencia-se no fato de haver profunda correlação e inflexão entre *Homo sacer I, Il potere sovrano e la vita nuda* (1995) e *Homo sacer II, 2, Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo* (2007). Mais precisamente, o texto de 2007 supõe certa inflexão dos trabalhos de G. Agamben no que diz respeito aos trabalhos de 1995.

Essa inflexão se deve ao profundo impacto que causou em G. Agamben a publicação das aulas de M. Foucault, já citadas, de 1978, *Sécurité, territoire, population*, que exigiram do filósofo italiano reconduzir a orientação de suas investigações para a imanente esfera do governo como condição de possibilidade da soberania (Agamben, 2014a: 11). Desta forma, a saga *Homo sacer* sofreu inflexão de suas teses fundamentais:

¹³Certamente não está distante do *messianismo débil* sugerido no pensamento de Jacques Derrida (1930-2004).

¹⁴Que seria um monoteísmo católico, isto é, universal sem algum tipo de representação? Como representar a infalibilidade da *memória passionis*? A proposta de J. Metz constitui de fato a desativação dos dois paradigmas políticos que atravessaram a história do cristianismo? Seria a *memória passionis* essa desativação?

aquela que afirmava ser a soberania a matriz biopolítica da modernidade (1995), se converte naquela em que o governo se apresenta como exercício privilegiado do poder no Ocidente (2007).

O primeiro texto afirma que

A biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanta a exceção soberana. Colocando a vida biológica no centro de seus cálculos, o Estado moderno não faz mais, portanto, do que reconduzir à luz o vínculo secreto que une a poder à vida nua, reatando assim (segundo uma tenaz correspondência entre moderno e arcaico que nos é dado verificar nos âmbitos mais diversos) com o mais imemorial dos *arcana imperii* (Agamben, 2014a: 14).

Aqui, a soberania apresenta-se não apenas como estruturalmente biopolítica, mas também, como verdadeiro arcano do poder no Ocidente. Confrontando com outra citação, agora do segundo texto, lê-se que

O equívoco que consiste em conceber o governo como poder executivo é um dos erros mais carregados de consequências na história do pensamento político ocidental. Isso fez com que a reflexão política moderna se extraviasse por detrás de abstrações e mitologemas vazios como a Lei, a vontade geral e a soberania popular, deixando sem resposta precisamente o problema político decisivo. *O que nossa investigação mostrou é que o verdadeiro problema, o arcano central da política, não é a soberania, mas o governo, não é Deus, mas o anjo, não é o rei, mas o ministro, não é a lei, mas a polícia – ou seja, a máquina governamental que eles formam e mantêm em movimento.* As duas soberanias, a dinástica e a democrático-popular, remetem a duas genealogias realmente distintas. A soberania dinástica de direito divino deriva do paradigma teológico-político; a soberania popular-democrática, por sua vez, deriva do paradigma teológico-econômico-providencial. (Agamben, 2011a: 299).

A soberania deixa de ser o lugar originário para apoiar-se através do dispositivo teológico do governo. O anjo – isto é, a representação – aparece, pois, como o arcano que toda soberania parece esconder. O anjo seria o dispositivo que haveria dado lugar à teologia política moderna e, conseqüentemente, a sua incondicionada derivação governamental. Ponto de articulação entre o divino e o humano, entre a teologia e a antropologia, o anjo funcionaria como forma de dobradiça na qual teológico e político, religioso e jurídico se fundem. Teologia política e ordenamento do mundo sob um governo. O anjo é, pois, agente da secularização cuja força se perpetua na forma moderna de filosofias da história (Coccia, 2009: 352¹⁵). E se a modernidade é a “era do homem”, não o é apenas porque, como afirmou L. Feuerbach, “o segredo da teologia é a antropologia...” (Apud Rovigui, 1999: 74), mas também, porque a raiz de toda

¹⁵“È l’angelo l’operatore per eccellenza della secolarizzazione, nel senso letterale della parola: è lui a portare l’eternità nel tempo, a trascinare la divinità nel secolo, a renderla umana, proprio come, nello stesso movimento, permette al tempo mondano di comunicare con l’eternità divina”.

antropologia não é outra senão a teologia. Portanto, se a antropologia é o domínio do anjo, apenas a crítica radical a sua figura decifrará os avatares políticos de nosso tempo.

Correlativamente a esta inflexão se adverte, tal como ocorreu em M. Foucault, um possessivo desuso da noção de *biopolítica*¹⁶, que é substituída pela noção de *governamentalidade*. Se em *Homo sacer I* o termo é utilizado várias vezes para identificar o dispositivo de soberania; em *Homo sacer II, 2* este será substituído por governo (ou governamentalidade) para traçar sua genealogia teológica da modernidade.

Nesse ponto, cobra sentido a diferenciação fundamental de G. Agamben em relação a M. Foucault. Enquanto este reinscreve o termo biopolítica no horizonte geral da história da modernidade, aquele o reinscreve na história do governamentalidade. A proposta agambeniana está inscrita na dimensão teológica que alicerça o Ocidente. Assim, seguir a M. Foucault, nesse ponto, significa ir além diferenciando-se dele, percebendo onde o irrompe o passado no meio do presente, isto é, onde a modernidade não pode deixar de remeter-se à sua matriz teológica através da qual foi capaz de implementar a atual máquina governamental. Em suma, naquilo que M. Foucault apenas anuncia sobre a figura do pastorado cristão, G. Agamben tenta encontrar o núcleo da genealogia.

Essa hipótese de distanciamento se confirma em *Homo sacer II, 5, Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*, na qual G. Agamben traça a arqueologia do complemento subjetivo do dispositivo glorioso desenvolvido em 2007, agora, na figura do sacerdote. A tese de G. Agamben é que a concepção da *práxis* na época moderna responder ao paradigma operativo, *ex opere operato*, herdado da tradução do grego *λειτουργία* ao latim *officium*. O *serviço* executado pelo sacerdote cristão como sua cifra arqueológica tornara possível o étimo governamental do Ocidente.

Étimo cujos epígonos modernos são: I. Kant e a função da ética na forma do imperativo categórico; H. Kelsen e a articulação do direito estritamente normativo; M. Heidegger e a dessubstancialização da ontologia, tornando a essência do *Dasein* sua própria existência – número 9 de *Sein und Zeit*, sobre a analítica do *Dasein* (1927).

¹⁶Até 1995, esse conceito se identificava, nos textos de G. Agamben, paradoxalmente com uma forma de soberania. Salta aos olhos o fato de no texto de 1995 a palavra ser mencionada 42 vezes e no texto de 2007 uma única vez.

A arqueologia agambeniana segue, pois, as duas características assinaladas na inflexão: primeiro, o desuso do termo *biopolítica*, em *Homo sacer* II, 5, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*, o termo não aparece em momento algum; segundo, a insistência em traçar a *história de como* se formou, no Ocidente, a concepção da *práxis* que coincide inteiramente com a governamentalidade.

Nesse sentido, se os gregos conservam a dimensão ontológica, o modelo cristão, por efeito da dita tradução, possui o caráter governamental.

Operatividade e efetualidade definem, nesse sentido, o paradigma ontológico que, no curso de um processo secular, substituiu aquele da filosofia clássica: em última análise – esta é a tese que a pesquisa gostaria de propor à reflexão – tanto do ser quanto do agir nós não temos hoje outra representação senão a efetualidade. Real é só o que é efetivo e, como tal, governável e eficaz: a tal ponto o ofício, sob as vestes simples do funcionário ou gloriosas do sacerdote, mudou de alto a baixo tanto as regras da filosofia primeira como as da ética (Agamben, 2013b: 09).

Adverte-se, pois que continuando a linha de pesquisa aberta em *Homo Sacer* II, 2, *Il Regno e la Gloria, Per una genealogia teológica dell'economia e del governo* (2007), o problema já não será a soberania quanto ao modo em que o paradigma da efetualidade, a governamentalidade de foucaultiana, derivada da figura funcionaria do sacerdote cristão e seu *officium*, mas teria terminado por impregnar a todas as esferas humanas – filosofia, ética e política. Entretanto, segundo G. Agamben, é possível que esse paradigma esteja atravessando uma crise decisiva, cujo êxito não é dado prever. Apesar da renovada atenção à liturgia no século XX, da qual o assim chamado “movimento litúrgico” na Igreja católica, por um lado, e as imponentes liturgias políticas dos regimes totalitários, por outro, constituem um testemunho eloquente, muitos sinais permitem pensar que o paradigma que o ofício ofereceu à ação humana esteja perdendo seu poder atrativo justamente no ponto em que alcançava sua máxima expansão.

9. Limiar

Em *Homo Sacer II, 2, Il Regno e la Gloria, Per una genealogia teológica dell'economia e del governo* (2007), G. Agamben realiza espécie de deslocamento nos traços teóricos de sua pesquisa político filosófica iniciada com *Homo Sacer I*. Essa remodelação se identifica com a colocação da *óikovoμία* teológica como problema paradigmático da soberania e do governo entre os modernos. Debate-se sobre a possibilidade de uma teologia política ou não. Por isso, nesta pesquisa foi empreendida a investigação sobre a trama teológica da economia, na qual foi sublinhado algumas questões que são fundamentais na construção de tal genealogia teológica da economia e do governo.

A questão que envolve o paradigma teológico-político da monarquia divina e o seu paralelo com o governo imperial tem implicações no cotejo que G. Agamben realiza sobre o conflito entre esta perspectiva paradigmática econômica e a então nascente teologia trinitária no horizonte do ser e da *práxis* da natureza divina. E. Peterson ao abordar este problema entende que com a rubrica do dogma da trindade do monoteísmo como aporia política acaba se esvaindo totalmente. G. Agamben dá grande atenção às reflexões de E. Peterson ao longo de sua investigação genealógica, mas sem deixar de lado as discussões entre W. Benjamin e C. Schmitt no que diz respeito à categoria de exceção.

Como consequência disto o filósofo acaba por forjar estudo que se detém com rigorosa atenção no paradigma da teologia econômica e nos seus desdobramentos políticos. O que G. Agamben faz é uma profunda e profusa investigação arqueogenealógica sobre o termo *óikovoμία* que tem sua grande inspiração na figura de Aristóteles e do tratamento que esta oferece à questão da *óikovoμία* em ambiente grego. G. Agamben trabalha ainda com os espraiaamentos que este termo exerceu performaticamente na Idade Média e no período dos modernos com a formação do Estado soberano e a sua famigerada secularização de conceitos teológicos.

A teologia trinitária de Cirilo de Alexandria¹⁷ (375 ou 378-444) se inscreve no centro das querelas conciliares contra a tese de Nestório de Constantinopla (386-451)

¹⁷Cirilo de Alexandria (375 ou 378-444) foi o Patriarca de Alexandria quando a cidade estava no auge de sua influência e poder no Império Romano. Um dos Padres gregos, Cirilo escreveu extensivamente e foi protagonista nas controvérsias cristológicas do final do século IV e do século V. Figura central no Primeiro Concílio de Éfeso (431), levou à deposição do patriarca Nestório de Constantinopla. Ele é listado entre os

durante o polêmico concílio de Éfeso (431), segundo a qual, Maria não pode ser mãe de Deus, posto que, se fosse assim, o Filho de Deus se apresentaria simplesmente como um mortal. Por essa razão, Nestório distinguiu entre o Filho de Deus e o filho de Maria, no qual as duas naturezas, humana e divina, se encontram apenas na forma de conjunção (συνάρθεια), supondo com isso a existência das duas substâncias prévias à unidade – um, mas dois. Com isso Nestório não apenas tencionou o dogma da consubstancialidade entre Pai e Filho, instituído no Concílio de Niceia, que a partir de aqui insisti na direção da separação das naturezas, precisamente, para resguardar a dimensão soberana e não uma ὁκονομία da própria divindade.

Assim, na tese nestoriana do um, mas dois se opõe a tese alexandrina do dois em um, proposta por Cirilo, que insiste no termo união – ὑπόστασις. A chave interpretativa do alexandrino se situa na união sobre a conjunção, exatamente, como Cristo o faz a respeito daqueles que se conectam com Deus por virtude e santidade. Dessa forma, a encarnação faz de Cristo uma pessoa que, como tal, contém as naturezas divina e humana, de um modo absoluto e perfeito.

Cristo se apresenta acima dos profetas, visto que esses se relacionam com Deus apenas por conjunção, carecendo de unidade ontológica que, precisamente, caracteriza o messias que funda a doutrina da encarnação. A divindade de Deus já não está separada do mundo, mas assumida completamente na forma de ὁκονομία, na qual anjo e homem, espírito e corpo, divindade e humanidade que na cristo-angelologia ainda esboça certa separação, mas se unificam irremediavelmente sob o termo de pessoa.

Quiçá a encarnação não seja mais que a consumação do projeto angelológico do cristianismo, no qual o messias parece fazer-se angelizado na forma de governo do mundo, que redundando na configuração de uma teologia da história. Será, nesse sentido, que a encarnação se apresentará como a condição histórica de possibilidade da biopolítica contemporânea, toda vez que converte os viventes em pessoa, ou seja, em proprietários de uma vida nua que aparece como própria, pertencente a um sujeito.

A cristologia parece estruturar-se a partir da função angelológica, por isso, a aporia entre o anjo e o messias, não faz mais que indicar o modo em que a função angelológica

Pais e os Doutores da Igreja, e, por sua reputação no mundo cristão, é conhecido como “Pilar da Fé” e “Selo de Todos os Padres da Igreja”. Entretanto, os bispos nestorianos no Segundo Concílio de Éfeso o declararam herético, rotulando-o como um “monstro, nascido e criado para a destruição da Igreja”.

foi introjetada na mesma divindade a partir do dogma da encarnação. Diferente do judaísmo e do islamismo, que resguarda a dimensão soberana de Deus, o cristianismo se compôs na forma de *ὀκονομία* cujo centro se encontra no aparato eclesiástico: o messias anunciou o reino, mas o que apareceu foi a Igreja. Por que a tradição cristã, a pesar da vinda do Messias, conservou a figura dos anjos? Não deveria haver cessado a atividade angelológica com a irrupção do messias? Nisso consiste a aporia, que o messias cristão tenha perpetuado a função angelológica posto que se estrutura a partir dela, projetando-se como verdadeiro anjo encarnado, isto é, como um dispositivo governamental que se resolve diretamente na captura incondicional da vida (*ζωή*).

Que o cristianismo se apresente à luz de uma aporia interna entre messianismo e angelologia ou entre soberania e governo, significa que este se estrutura à luz do *κατέσχο*ν como força histórica que, enfocada no passado, difere o cumprimento do *σκάτον*. Por isso, desenvolver sua função eminentemente pastoral de conduzir as almas é a única justificava para a sobrevivência da função angelológica no mundo, sobretudo, considerando que a instituição eclesiástica que por vezes se identifica com o Império.

A história do biopoder encontra na encarnação o movimento que permitiu a consumação da sacralização da vida na modernidade. Biopoder designaria aqui o intercâmbio entre o exercício ministerial sobre a vida biológica que, como tal, é sacralizada, posta em bando, e, portanto, capturada na forma de corpo político, social.

A força da *ὀκονομία* se mostra como organização da gestão sistemática de funcionalidade da vida gerada pela captura biopolítica da máquina governamental de poder. Esta ação calculista da *ὀκονομία* é uma espécie de atividade governamental que não tem o seu atrelamento com outras normas que não sejam aquelas ligadas à boa administração e movimentação salutar: seja da casa ou da administração e gestão da própria vida desde a Grécia antiga, passando pela organização social da cristandade medieval e chegando até nós nos dias de hoje.

As disputas em torno do dogma da trindade na igreja primitiva resultaram na utilização de uma terminologia que se mostrou eficaz na ação propositiva dos pais da igreja de resolver tais problemas com o uso do termo que se tornou um operador eficaz na funcionalidade administrativa como é o caso da *ὀκονομία* teológica.

Pode-se inferir que G. Agamben empreende um esforço hercúleo na sua reconstituição genealógica da *òkovovμία* teológica quando busca compreender os arcanos operativos do poder. A categoria da *òkovovμία* teológica implica na questão que se desdobra na tentativa de resolução do problema entre ser e práxis. A tentativa aqui é de evitar a fissura na essência de Deus, porém, mesmo que os teólogos tenham tentado frear a fratura no ser de Deus. A rachadura que separa na divindade ontologia e práxis como duas racionalidades distintas é um dos problemas que G. Agamben reconstrói em sua genealogia da *òkovovμία* e do governo soberano de modo que acaba encontrando os elos entre estes campos que resultará na intenção de instaurar uma fratura entre a ética e a metafísica em algumas filosofias da modernidade.

É relevante observar que a *òkovovμία* pode ser encarada como o paradigma imperativo da *práxis*, ou seja, o modelo administrativo da ação humana e desta forma ela não tem o seu substrato calcado na ontologia. Tanto a ética quanto a política nesta perspectiva são possíveis apenas na fissura que distancia a ontologia da *práxis*, pois isto corrobora para que o governo venha sendo constituído operativamente em termos biopolíticos de governos soberano da vida. Esta constituição do governo tem uma ligação longínqua com a atitude providente de Deus posta no eixo paradigmático da *òkovovμία* ou da administração da vida por meio da teologia econômica.

A providência é a via pela qual a *òkovovμία* se utiliza quando se mostra como governo genuíno do mundo. Todavia, ao avaliar o tema, é possível reconhecer que a genealogia teológica da soberania e do governo que G. Agamben traça em *Homo Sacer* II, 2, *Il Regno e la Gloria, Per una genealogia teológica dell'economia e del governo* (2007) é um esforço prolixo e complexo, mas que contém uma coerência interna impressionante. Estes estudos agambenianos sem dúvida merecem atenção, pois são interessantes e iluminadores para o nosso tempo presente na linha do que tem se desenhado como uma filosofia ou política que vem. G. Agamben consegue jogar luzes arqueogenealógicas sobre as sombras do passado, e estas, nos ajudam na construção de um tipo de discurso que seja crítico em relação ao governo e cuidado da vida humana no presente em meio s sociedades democráticas do espetáculo.

Se é certo que hoje em meio ao triunfo governamental neoliberal do Ocidente, o termo pessoa aparece não apenas em seu caráter jurídico-político, mas, sobretudo, como a definição de um sujeito moral, então, abre-se a possibilidade de interrogar a ampliação

tanto do regime da economia como do direito, na medida que ambos seriam o efeito da linha de força implícita ao conceito de pessoa: a natureza carnal, humanidade, daria lugar à emancipação incondicional da economia; a natureza espiritual, divina, ofereceria a possibilidade de emancipação incondicional do direito.

Conclusão

O que se apresentou até aqui permite sugerir alguns desdobramentos importantes. Três consequências, ao menos, são claras.

A primeira consiste no fato de que a máquina jurídica-política revela seu suporte propriamente governamental. O debate entre E. Peterson e C. Schmitt que G. Agamben retoma mostra que a máquina governamental supõe o governo como suporte da soberania em cujo ponto de inflexão funciona a pragmática da glorificação e a produção do *homo sacer*. Com isso, a *substituição* indicada por M. Foucault em *Histoire de la Sexualité I, La Volonté de savoir* (1976) sobre como o velho direito soberano e o novo poder sobre a vida se atravessam e modificam reciprocamente, encontram nas figuras arqueológicas desenvolvidas por G. Agamben uma nova leitura. “Pode-se dizer que o velho direito de causar a morte ou deixar viver foi substituído por um poder de causar a vida ou devolver à morte” (Foucault, 2015: 149).

A segunda, para G. Agamben o termo biopolítica alcança dupla articulação desconstrutiva. Uma desconstrução do caráter jurídico-político no qual se dirime a relação que a soberania mantém com a vida nua, e outra de caráter governamental na qual se mostra a relação pela qual o governo, que se apresenta como condição de possibilidade de toda soberania, captura o vivente à luz do dispositivo litúrgico da glorificação. Na inflexão entre ambas habita a vida do *homo sacer*, como a cifra arqueológica de nosso presente.

E a terceira, a distinção filosófica e política entre intelectuais como C. Schmitt e J. Habermas se revela como uma simples diferença na localização das racionalidades do poder no interior da mesma máquina governamental (Bolton, 2011: 184). Se efetivamente a glória se define por constituir a eficácia da aclamação, então foi o espetáculo e, com ele, todas as ideias sobre a possibilidade de uma comunicação transparente entre falantes pertencentes a uma comunidade política, que através desta genealogia, revelam seu núcleo estritamente teológico: o espetáculo de hoje não seria senão a versão consumada da liturgia de ontem,

A democracia contemporânea é uma democracia inteiramente fundada na glória, ou seja, na eficácia da aclamação, multiplicada e disseminada pela mídia além do que se possa imaginar (que o termo grego para glória – *doxa* – seja o mesmo que designa hoje a opinião pública é, desse ponto de vista, mais que mera coincidência). E, como já havia ocorrido nas liturgias

profanas e eclesiásticas, esse suposto “fenômeno democrático originário” é mais uma vez capturado, orientado e manipulado nas formas e segundo as estratégias do poder espetacular (Agamben, 2011a: 278-279).

Neste sentido, a implantação incondicional e disseminação completa do dispositivo glorioso constituiu a base através da qual se desenvolveram as democracias contemporâneas. Esta é, pois, a crítica que G. Agamben faz a J. Habermas, a saber, que a teoria da “ação comunicativa” não faria mais que sistematizar filosoficamente o dispositivo aclamante da glória, isto é, o ponto em que a dimensão ministerial do governo revela ser uma verdadeira ação misteriosa-espetacular (Bolton, 2011: 184).

Assim, entre os teóricos conservadores que reivindicam *um sujeito soberano* (Schmitt) e aqueles que o fazem a partir da *teoria da ação comunicativa* (Habermas) existiria cumplicidade que transita, respectivamente, pelos dispositivos da exceção e da glória. Através da genealogia desenvolvida por G. Agamben, ambas posições terminam revelando um mesmo destino teológico moderno: com C. Schmitt a teologia política; com J. Habermas a teologia econômica, não sendo mais que dois polos através dos quais opera a máquina governamental contemporânea.

O ponto no qual essa pesquisa encontra sua interrupção abre três possibilidades de continuação: objetiva, subjetiva e contextual.

Objetivamente, pode-se fazer uma crítica à genealogia da apropriação da teologia cristã realizada por G. Agamben como mecanismo que explica a aporia dos governos contemporâneos ocidentais. Aporia que consiste basicamente em sustentarem-se sobre a ideia de democracia, mas consistirem efetivamente em estados de exceção. Por exemplo, G. Agamben não explica, entre muitas outras coisas, como a exceção se efetiva na prática política. É plausível sugerir que *medidas provisórias* e as *propostas de emendas à constituição* sejam sinal de exceção. Mas elas não justificam ainda a denominação de um estado de exceção.

E ainda se poderia pesquisar objetivamente a resposta ou proposta política vindoura. Intencionalmente, mencionou-se muito pouco neste trabalho os textos *Homo Sacer IV, 1 Altissima povertà. Regola e forma di vita nel monachesimo* (2011) e *Homo Sacer IV, 2 L'Uso dei corpi* (2014) nos quais desenha uma proposta de política que vem. Some-se ainda a devida análise de *Homo Sacer II, 2,1 Stasis. La guerra civile come paradigma politico* (2015) e *Homo Sacer II, 5 Opus Dei. Archeologia dell'ufficio* (2012).

Seria assim, investigação de caráter genealógico ainda, concomitante a essa pesquisa que se apresenta, mas com relações diferentes. Tratar-se-ia de ver a obra de G. Agamben, inclusive, sob a luz de alguns críticos como T. Negri e M. Hardt, R. Esposito, I. Mézáros, S. Žižek.

Subjetivamente, haveria que se perguntar – e isso consistiria em um retorno à M. Foucault – como o Estado consegue aqueles corpos dóceis de que necessita para subsistir. Aqui caberia investigar mais a composição das subjetividades e, talvez retornando a E. de La Boétie (1530-1563), perguntar por que motivo os cidadãos entregam com tão bom grado a liberdade que possui aos seus governos. A investigação a ser efetivada poderia encontrar matéria, além de G. Agamben, em P. Sloterdijk e a composição das novas antropotécnicas, partindo da percepção que afirma que o próprio homem configura o homem.

O homem se produz através de exercícios. O que é um exercício? Como exercício define-se qualquer operação que conserva ou melhora a qualificação do ator para realizar a mesma operação da próxima vez, seja ela declarada como exercício ou não. Sloterdijk recomenda nada menos que suspender todas as interpretações do homem como “trabalhador” ou “comunicador” para traduzir na linguagem do exercício o que conhecemos até então como manifestações do *homo faber* ou *homo religiosus*. Com referência à religião, pode-se antecipar que esta, a partir dessa manobra epistêmica de P. Sloterdijk, deixa de existir.

Também nessa perspectiva a análise de *Homo Sacer IV, 1 Altissima povertà. Regola e forma di vita nel monachesimo* (2012) e *Homo Sacer IV, 2 L'Uso dei corpi* (2014) seria ponto de partida, bem como uma reflexão sobre a *filosofia da vida* e o que G. Agamben tem dito sobre uma *filosofia do uso*.

A terceira possibilidade, aqui chamada de contextual, consistiria em analisar casos específicos nos quais a teoria de G. Agamben se mostra, torna-se gritante, e ao longo do trabalho foi-se citando casos brasileiros. Não é preciso muito esforço para ver que Auschwitz acontece nas favelas e periferias das grandes cidades brasileiras; que presidiários, refugiados, moradores de rua, pessoas transexuais são os exemplares de *homo sacer*, embora virtualmente todo indivíduo possa ser. Essas três possibilidades partem do mesmo desafio: reconsiderar a política.

A crença de que a política está podre e deve ser satanizada para dar lugar a algo novo, “de fora”, é reforçada, então, pelos meios de comunicações hegemônicos a serviço do grande capital, nacional e internacional, que montam o cenário do caos e projetam as imagens e faces da realidade forjada em detrimento da ampliação de direitos e da universalização de políticas públicas para a população pobre brasileira. Tal cenário espetacular promove mediação da vida social por imagens, recriando a própria vida social na objetivação das aparências estabelecidas como realidade, *no espetáculo*, alerta G. Debord (1997) permite-se a afirmação da aparência e a afirmação de toda vida humana, social como simples aparência.

Diferentes artifícios organizam imagens, textos de programas jornalísticos ou mesmo de entretenimento, editando e capturando a vida política econômica e social da população brasileira, para torná-la ora catastrófica, ora promissora, em franca recuperação, como se fosse assim, tão mágica a reorganização de toda a infra e superestrutura do modo de vida, da economia e da política. Estas imagens espetaculares que encerram a vida política geram um estranhamento, induzem uma ausência de reconhecimento, um esvaziamento de sentido, um desprezo das pessoas pela Política em prol do imediatismo, da luta pela subsistência, da afirmação da vida orgânica. Isto é tudo o quanto querem os soberanos da vez.

O argumento de que a inobservância de direitos fundamentais sempre foi praticada contra pobres e foi, não pode justificar que o arbítrio se horizontalize e assuma proporções de barbárie, como assiste-se nos últimos tempos. Não raro injustiças contra moradores de rua, negros, homossexuais, prostitutas, migrantes e refugiados, trabalhadores da cidade e do campo e outros, muitos presos arbitrariamente e até mortos, foram cometidas por ações ou omissões do estado brasileiro, inclusive porque a justiça sempre teve caráter de classe. A cada tempo a sociedade decide quem pode ser considerado um *homo sacer*, aquele cuja morte pode ser socialmente aceita. O ambiente socialmente construído para aceitação desta morte ou banimento é aquele no qual, embora a lei esteja vigente é suspensa a sua aplicação e, na sua aparente lacuna, passa a vigorar o estado de exceção. A situação paradoxal do estado de exceção para G. Agamben é que a dita excepcionalidade está aparentemente fora do ordenamento. É um espaço híbrido onde direito e fato se tornam indiscerníveis.

G. Agamben denuncia configuração do estado de exceção constituído como regra na ordem interna de muitas nações nessa fase da vida no Ocidente. E, no Brasil, de modo particular, os que protegem a sua interpretação, manipulam instrumentos jurídicos criando precedentes propositalmente temerários que deixam atônitos os que lidam com o assunto. No estado de exceção se pode assistir ao desenvolvimento de golpes de Estado sem qualquer providência do judiciário. Tudo está justificado na lei que vige, mas não se aplica. Basta que a liturgia seja cumprida. Afinal, do mesmo modo, A. Hitler não cometeu crime contra a constituição (Schmitt).

Assim, esse novo modelo de Estado, com todas as suas características de suspensão de direitos, fundado numa particular interpretação do direito, erige um governo de acordo com os interesses dos poderes ora momentaneamente soberanos e sua ideologia. Evidente que o Legislativo tem responsabilidade. A ele caberia pôr um freio nisso. Recuperar postulados do Estado democrático de direito. O que não é nada fácil com o atual Congresso Nacional. A contribuição de G. Agamben oferece algumas chaves cognitivas importantes para compreensão dessa realidade. Revela na história recente o desenrolar da construção da exceção como regra.

Não se deve esquecer, no entanto, que na história recente multiplicam-se miríade de conflitos e processos de resistência que expressam singularidades, recusam uma vida subsumida, restringida à subsistência. Tratam-se de expressões latentes de vida política, que repudiam a docilização e o adestramento utilizado nas estratégias sórdidas da era midiática e dos estados de exceção. Conservar a *memória* dos vigilantes que permanecem como que no alto das montanhas, semelhante aos profetas do judaísmo, que observam, denunciam e lutam contra os processos de subjetivação e dominação silenciosos e sorrateiros que sob o manto da gloriosa normalidade do *laissez-faire* estabelecem o *fazer viver* e *deixar morrer*. À semelhança das pessoas transexuais que não aceitam a dominação de seus corpos e definição de normalidade, mas se transformam no que de algum modo experimentam ser, o desafio que se impõem a cada pessoa que não se deixa definir como *homo sacer* é não permitir que o poder seja encarnado por alguém, não pode ser propriedade de pessoa alguma, precisamente, porque a autoridade não reside no poder político, mas na *memória passionis* cuja singularidade resiste a qualquer dispositivo de apropriação.

Quis custodiet ipsos custodes?

Bibliografia

AGAMBEN, G. (2002) *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Torino: Ed. Bollati Boringhieri.

AGAMBEN, G. (2004a) *Homo Sacer II, 1, Estado de Exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Ed. Boitempo.

AGAMBEN, G. (2004b) *Archeologia di un'archeologia*, In: MELANDRI, E. *La Linea e Il Circolo, Studio logico-filosofico sull'analogia*. Roma: Ed. Quodlibet.

AGAMBEN, G. (2005) "Entrevista". In AGAMBEN, G. *Estado de Excepción*, Trad. Flavia Costa e Ivana Costa. Buenos Aires: Ed. A. Hidalgo.

AGAMBEN, G. (2006) *A linguagem e a morte. Um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo horizonte: Ed. UFMG.

AGAMBEN, G. (2007) *Profanações*. Trad. Selvino J. Assmann São Paulo: Boitempo.

AGAMBEN, G. (2008) *Signatura Rerum, Sul método*. Torino: Ed. Bollati Boringhieri.

AGAMBEN, G. (2010) *La Chiesa e il Regno*. Roma: Ed. Nottetempo.

AGAMBEN, G. (2011a) *Homo Sacer II, 2, O Reino e a Glória, Uma Genealogia Teológica da economia e do Governo*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Ed. Boitempo.

AGAMBEN, G. (2011b) *Homo Sacer II, 3, O Sacramento da Linguagem*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Ed. UFMG.

AGAMBEN, G. (2013a) *A Comunidade que Vem*. Trad. Claudio Oliveira. Belo Horizonte: Ed. Autêntica.

AGAMBEN, G. (2013b) *Homo Sacer II, 5, Opus Dei*. Trad. Daniel A. Nascimento. São Paulo: Ed. Boitempo.

AGAMBEN, G. (2014a) *Homo Sacer I, O poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo horizonte: Ed. UFMG.

AGAMBEN, G. (2014b) *Nudez*. Trad. Davi Pessoa. São Paulo: Ed. Autêntica.

AGAMBEN, G. (2015) *A Potência do Pensamento*. Trad. Antonio Guerreiro. Belo Horizonte: Ed. Autêntica.

AGAMBEN, G. (2016) *O Tempo que resta, um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. São Paulo: Ed. Autêntica.

AGUSTINHO, (1990a) *Tratado Contra los Judíos*. Trad. Teodoro C. Madrid. Disponível em: http://www.augustinus.it/spagnolo/contro_giudei/index2.htm acesso em 12/07/2016.

AGOSTINHO, (1990b) *A Cidade de Deus. Contra os Pagãos*. Trad. Oscar P. Leme. Petrópolis: Vozes.

- ARENDR, H (1998) *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Ed. Companhia das Letras.
- BENJAMIN, W. (2006) *Sul concetto di storia*. In: BENJAMIN, W. *Opere Completa VII*, Scritti 1938-1940. A cura di Enrico Ganni e Hellmut Riediger. Torino: Ed. Giulio Einaudi Editore.
- BERARDINO, A (Org.). (2002) *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Trad. Cristina Andrade. Petrópolis: Ed. Vozes.
- BOLTON, R. K. (2011) *Políticas de la Interrupción*. Ensayo sobre Giorgio Agamben. Santiago de Chile: Ed. Escaparate.
- BONDER, N. (1998) *A Alma Imoral*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco.
- CASTRO, E. (2012) *Introdução a Giorgio Agamben*. Uma arqueologia da potência. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: ed. Autêntica.
- DICKINSON, C. (2013) Agamben e a estreita relação entre filosofia e teologia. In: *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, Nº 427 - Ano XIII, São Leopoldo-RS. Disponível em <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao427.pdf> acesso 27.07.2016.
- DROIT, R. (2006) *Entrevistas con Michel Foucault*. Trad. Rosa Rius y Pere Salvat. Buenos Aires: Paidós.
- DURANTAYE, L. (2009) *Agamben, a critical introduction*. Stanford: Ed. Stanford University Press.
- ESPOSITO, R. (2006) Totalitarismo o Biopolítica. *Daimon Revista internacional de Filosofia*, Universidad de Murcia, Nº 39, Septiembre-Diciembre. Disponível em <http://revistas.um.es/daimon/article/view/20891/20251> acesso em 08/09/2016.
- EUSEBIO DE CESAREA. (2002) *História Eclesiástica*. Trad. Wolfgang Fischer. São Paulo: Ed. Novo Século.
- FOUCAULT, M. (1977) *Vigiar e Punir*, História da Violência nas Prisões. Trad. Lígia M. P. Vassalo. Petrópolis: Ed. Vozes.
- FOUCAULT, M. (1984) *História da Sexualidade II*, O uso dos prazeres. Trad. Maria T. C. Albuquerque. Rio de Janeiro: Ed. Graal.
- FOUCAULT, M. (1990) “*Qu’est-ce la critique?*” in: *Bulletin de la Société française de philosophie*, anne 84, nº2, Avril-Juin.
- FOUCAULT, M. (2008) *Segurança, Território, População*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Ed. Martins Fontes.
- FOUCAULT, M. (2005) *Em Defesa da Sociedade*. Trad. Maria E. Galvão. São Paulo: Ed. Martins Fontes.

- FOUCAULT, M. (2008) *O Nascimento da Biopolítica*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.
- FOUCAULT, M. (2015) *História da Sexualidade I, A vontade de saber*. Trad. Maria T. C. Albuquerque e J. A. Guilhaon Albuquerque. Rio de Janeiro/São Paulo: Ed. Paz & Terra.
- GAGNEBIN, J.M. (1999) Teologia e Messianismo no pensamento de W. Benjamin. *Revista de Estudos Avançados*. Vol.13, Nº 37, São Paulo. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141999000300010 acesso em 27.07.2016.
- GALINDO, A. (2005) *Política e Messianismo*. Madrid: Ed. Biblioteca Nova.
- JUNGES, J. R. (2016) Hermenêutica como profanação dos novos sagrados: desafio e tarefa da bioética, *Revista de Bioética*. Vol. 24, Nº 1, Brasília.
- LOWITH, K. (2006) *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Trad. Román Setton. Buenos Aires: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- MACHADO, Roberto. (1999) *Arqueología y epistemología*. In A.A.V.V., *Michel Foucault*, filósofo. Barcelona: Gedisa.
- MELANDRI, E., (1970) Note in immagine all ‘episteme’ di Foucault. In *Lingua e stile*, Anno V, N. 1, Bologna.
- MELANDRI, E. (2004) *La Linea e Il Circolo, Studio logico-filosofico sull’analogia*. Roma: Ed. Quodlibet.
- METZ, J. B. (2002) *Dios y Tiempo*. Nueva teología política. Trad. D. Romero. Madrid: Ed. Trotta.
- NEGRI, T. (2007) *Quel divino ministero per gli affari dela vita terrena*, resencione di *Il Regno e la gloria*. In *Il manifesto*, Roma, 9 maggio, 2007.
- OLIVERIA, M. V. X, (2010) Resenha de Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I. *Revista Âmbito Jurídico*, Porto Alegre, nº. 74, março. Disponível em: http://www.ambitojuridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=7431 acesso em 16/07/2016.
- PEREIRA, I. (1984) *Dicionário Grego-Português, Português-Grego*. 6ª Edição. Porto: Ed. Apostolado da Imprensa.
- PETERSON, E. (1999) *El Monoteísmo como Problema Político*. Trad. A. Andreu. Madrid: Ed. Trotta.
- PETERSON, E. (1946) *Il mistero degli Ebrei e dei gentili nella chiesa*. Trad. A. Miggianno Prefazione di Jacques Maritain. Roma: Ed. Comunità.
- ROMANDINI, F. L. (2010) “La história como Escatología: una arqueología del Anticristo y del Katéchon desde Pablo de Tarso hasta Carl Schmitt ”, *Pensamiento de los Confines*, Nº 26, Buenos Aires: Ed. Guadalquivir.

RUIZ, C. B. (2014) Giorgio Agamben, liturgia (e) política: porque o poder necessita da Glória? *Revista brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, nº 18. Disponível em <http://www.pos.direito.ufmg.br/rbep/index.php/rbep/article/viewFile/P.00347191.2014v108p185/270> acesso em 21/09/2016.

SCHMITT, C. (2001) *State, Movement, People*. Trad. Simona Draghici. Corvallis: Plutarch Press.

SCHMITT, C. (2005) *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del Jus Publicum Europeaum*. Trad. Dora S. Chilling Thon. Buenos Aires: Ed. Struhart & Cía.

SCHMITT, C. (2006) *Teologia Política*. Trad. Elisete Antoniuk. Belo horizonte: Ed. Del Rey.

SELIGMANN-SILVA, M (2005) Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético, *Revista Outra Travessia*. Nº 5, Florianópolis. Disponível em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/12579/11746> acesso em 05.09.2016.

TAYLOR, C. (2010) *Uma era secular*. Trad. Nélio Schneider e Luiza Araújo. São Leopoldo: Unisinos.

WEBB, E. (2012) *A pomba escura: o sagrado e o secular na literatura moderna*. Trad. Hugo Langone. São Paulo: É Realizações.