

Revista da Graduação

Vol. 6

No. 1

2013

9

Seção: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Título: DA SECULARIZAÇÃO À PROFANAÇÃO: Uma discussão a partir da genealogia teológica dos conceitos de governo e economia em Giorgio Agamben

Autor: CAETANO SORDI

Este trabalho está publicado na Revista da Graduação.

ISSN 1983-1374

<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/graduacao/article/view/13783>

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

CAETANO SORDI

DA SECULARIZAÇÃO À PROFANAÇÃO:
Uma discussão a partir da genealogia teológica dos conceitos de governo e
economia em Giorgio Agamben

Porto Alegre

2012

CAETANO SORDI

DA SECULARIZAÇÃO À PROFANAÇÃO: Uma discussão a partir da genealogia teológica dos conceitos de governo e economia em Giorgio Agamben

Monografia de Conclusão de Curso, requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

Orientador: Dr. Agemir Bavaresco

Porto Alegre

2012

CAETANO SORDI

DA SECULARIZAÇÃO À PROFANAÇÃO: *Uma discussão a partir da genealogia teológica dos conceitos de governo e economia em Giorgio Agamben*

Monografia de Conclusão de Curso, requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

BANCA EXAMINADORA

Dr. Agemir Bavaresco (Orientador)

Dr. Nythamar F. de Oliveira, Jr. (PUCRS)

Dr. Norman R. Madarasz (PUCRS)

Porto Alegre

2012

AGRADECIMENTOS

Sou grato a todas aquelas e aqueles que de alguma forma contribuíram para a finalização deste trabalho e desta graduação no curso de filosofia da PUCRS. Em especial: aos colegas Ana Carolina Moraes, Caio Yurgel, Federico Testa, Levy Oliveira, Mariana Ballestrin, Roberta Garcia, Thiago Camargo e Victor Isidro, por sua interlocução ao longo destes últimos cinco anos; aos amigos e antropólogos Luana Emil, Natália Silveira, Renan Santos e Stéphanie Bexiga, pela intensa e estimulante troca afetiva e intelectual; ao Prof. Bernardo Lewgoy, meu orientador na antropologia, por seu incentivo em prosseguir “in(ter)disciplinar”; aos meus familiares, especialmente minha avó Colorinda e minha tia Dagmar Rosana, por terem sempre confiado, apostado e acreditado no meu fazer filosófico; à minha mãe, leda (*in memoriam*), por ter ensinado como é importante conciliar a razão com a emoção, através da simplicidade; às minhas cinco primas-irmãs e aos meus padrinhos e tios Maoris, Carlos, Regina e Rudyard; ao meu amigo Bruno Morche, pela fraternidade afetiva e intelectual; ao Diego Amaral, pelo carinho, inspiração e *insights*; à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas e ao Departamento de Filosofia da PUCRS, nas pessoas dos seus docentes, por terem ensinado a filosofar sem incorrer na dogmática; em especial os professores Ernildo Stein, Thadeu Weber, Roberto Pich, Luciano de Jesus, Pergentino Pivatto, Jorge Machado, Cláudio Almeida, Luiz de Boni e Sérgio Sardi; aos professores Nythamar Oliveira Jr. e Norman Madarasz, por aceitarem compor a banca avaliadora; ao Programa de Mobilidade Acadêmica da PUCRS, pela oportunidade de intercâmbio acadêmico na Alemanha, com especial menção ao Prof. Draiton Gonzaga de Souza, pelo apoio e incentivo nesta empreitada; à Eberhard-Karls Universität Tübingen pelos dois intensos e profícuos semestres de imersão na sua tradição e cultura universitária, bem como a todos os amigos resultantes deste período: Éric Borges, Lívia Wegenast, Ingrid Penner, Isabela Avallone, Marianne Felken, Carlo Morandi, Bruna Amaral, Marcelo Bohrer, Kasia Wojnicka, Marcin Górecki, Kristina Hinz e Fabian Voswinkel; à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul (FAPERGS) pela bolsa de Iniciação conferida; ao Paulo Roberto Konzen, pela colaboração na época de IC; por fim, ao meu orientador, Prof. Agemir Bavaresco, por acreditar, incentivar e auxiliar na concretização deste projeto.

RESUMO

Esta pesquisa discute a emergência do paradigma da governamentalidade moderna à luz do ensaio *O Reino e a Glória* do filósofo italiano Giorgio Agamben. Neste livro, o autor opera uma genealogia conceitual que busca iluminar as assinaturas teológicas sob os conceitos de “governo” e “economia” na tradição ocidental, de modo a reconstituir sua progressiva secularização. A investigação se baseia em um duplo questionamento: (1) *o que há de assinatura teológica no conceito moderno de governo?*; e (2) *quais as consequências, para o poder moderno, da vigência de uma assinatura teológica no conceito de governo?* Em relação a (1), demonstramos como o vocabulário da administração pública é fortemente vinculado àquele da teologia, seguindo os passos genealógicos do autor. O governo divino do mundo era descrito por alguns teólogos patrísticos nos termos de uma *oikonomia*, i.e., um governo monárquico de pessoas e coisas. De acordo com Agamben, esta mesma estrutura de poder foi secularizada ao longo dos séculos, dando origem à governamentalidade moderna. Em relação a (2), argumentamos que um modelo político assentado sobre uma base teológico-econômica é avesso à pluralidade, dadas as suas origens “domésticas”: uma *oikonomia* (do grego *oikos*, a casa) só é possível quando nenhuma força resiste ao poder soberano. Contra este modelo, sugerimos que um novo paradigma para a vida política deva aceitar tanto a pluralidade quanto a contingência, dimensões obliteradas através do modelo teológico de providencialismo econômico.

Palavras chave: teologia política. Governamentalidade. Secularização. economia.

ABSTRACT

This research discusses the emergence of the modern paradigm of governmentality inspired by the essay *The reign and the glory*, by the Italian philosopher Giorgio Agamben. In the book, the author works with a conceptual genealogy that seeks to illuminate the theological signatures under the concepts of “government” and “economy” in the Western tradition, in order to reconstitute its progressive secularization. The research is based on a twofold question: (1) *what is the theological signature under the modern concept of government?*; and (2) *what are the consequences of such signature for the modern concept of power?* In relation to (1), we demonstrate how the vocabulary of public administration is strongly linked to theology, by following the author’s genealogical steps. The divine government of the world was described by some patristic theologians as an *oikonomia*, i.e., a monarchical government of men and things. According to Agamben, the same structure of power was secularized over the centuries, giving rise to modern governmentality. Concerning (2), we argue that a political model rooted on a theological-economical basis is averse to plurality, due to its “domestic” origins: an *oikonomia* (from the Greek *oikos*, the household) is only possible when no force can resist to sovereign power. Against this model, we suggest that a new paradigm of political life must accept both plurality and contingency, dimensions which are not contemplated under the theological model of economical providentialism.

Keywords: political theology. Governmentality. Secularization. economy.

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.

Giorgio Agamben, *O Reino e a Glória* (2011, p. 299)

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2 O PARADIGMA ECONÔMICO-GOVERNAMENTAL	12
2.1 SOBRE O CONCEITO DE ECONOMIA	14
2.1.1 <i>Oikonomia</i> e doutrina trinitária	17
2.1.2 <i>Oikonomia</i> e providência	20
2.2 DA NECESSIDADE DE UM GOVERNO, OU UMA <i>OIKONOMIA</i>	22
2.2.1 Governo como obra teleológica e escatológica	23
2.2.2 Governo e sacralização	25
3 DA VIOLÊNCIA E DA GOVERNAMENTALIDADE	28
3.1 CRIAR E MANTER	28
3.1.1 Criar e governar (Tomás de Aquino)	29
3.1.2 Violência “mítica” e violência “divina” (Walter Benjamin)	32
3.1.3 Inexorabilidade da violência?	35
3.2 O GOVERNO BRANDO E SEM VIOLÊNCIA	37
3.2.1 O pastoreio e o âmbito <i>oikonômico</i>	38
3.2.2 Do <i>regimen</i> à governamentalidade	39
4 OS LIMITES DA GOVERNAMENTALIDADE	45
4.1 DOS EFEITOS COLATERAIS E DA LIBERDADE NÃO-SOBERANA	46
4.2 O INFERNO GOVERNAMENTAL	54
4.3 RETORNOS DA VIOLÊNCIA MÍTICA?	56
5 DA SECULARIZAÇÃO À PROFANAÇÃO	59
5.1 UMA POLÍTICA DA NATALIDADE	59
5.2 EM DEFESA DOS ESPAÇOS COMUNS	61
5.3 DA GLÓRIA À PROFANAÇÃO	64
6 CONCLUSÃO	70
REFERÊNCIAS	74

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como tema a transmutação de conceitos teológicos em conceitos políticos na tradição ocidental, em especial o conceito de *governo*. Ele se inspira, portanto, na agenda de pesquisa esboçada por autores como Michel Foucault e Giorgio Agamben, os quais visam compreender o poder moderno sob o prisma de uma genealogia (ou arqueologia) da governamentalidade. Igualmente, procura acolher seriamente a clássica afirmação do jurista alemão Carl Schmitt (2009) segundo a qual todos os conceitos relevantes da moderna doutrina do Estado [*Staatslehre*] seriam conceitos teológicos secularizados. Por fim, move-se pela percepção mais ou menos generalizada na teoria política e social contemporânea de que as clássicas respostas às aporias modernas (liberalismo de livre mercado, socialismo revolucionário, entre outras) parecem não dar mais conta da complexidade dos desafios hoje vividos pelas sociedades ocidentais e suas periferias no contexto global, de modo a exigir uma urgente revisão dos pressupostos ocultos e esquecidos que dão suporte e animam o espírito destas modalidades modernas de salvação.

Embora Schmitt estivesse particularmente interessado pelas questões referentes ao conceito moderno de *soberania* (aquilo a que poderíamos chamar de o “quem” do poder) e suas possíveis raízes teológicas, preferimos seguir as intuições de Foucault e Agamben de que é no “como” do poder, isto é, na sua efetivação concreta enquanto administração de coisas e pessoas, em uma *economia*, que radica o verdadeiro arcano do poder moderno. A estes dois autores, soma-se a influência de Michel Senellart, o qual, em seu trabalho *As artes de governar* (2006), contrariamente à ideia de que a emergência do governo pressupõe a emergência do Estado na teoria política moderna, defende que foram as práticas de governo já em curso antes do advento do Estado que propiciaram as condições necessárias para o seu surgimento no período de crise da civilização medieval.

Neste trabalho, procuramos seguir os rastros das investigações destes e outros autores para responder às seguintes perguntas: (1) *o que há de assinatura*¹

¹ Tomamos por “assinatura” a definição do termo fornecida por Agamben (2011, p. 16): “as assinaturas transferem e deslocam os conceitos e os signos de uma esfera para outra (neste caso, do sagrado para o profano, e vice-versa), sem redefini-los semanticamente”. Deste modo, uma assinatura seria algo que, em um signo ou conceito, “marca-os e excede-os para remetê-los a determinada interpretação ou determinado âmbito, sem sair, porém, do semiótico, para constituir um

teológica no conceito moderno de governo? (2) Quais as consequências, para o poder moderno, da vigência de uma assinatura teológica no conceito de governo?

É necessário frisar que as respostas oferecidas a estas questões, diluídas ao longo do trabalho e sintetizadas na conclusão, são apenas esboços iniciais, prolegomenais, para possíveis pesquisas posteriores, naturalmente de mais fôlego. Nosso intuito é muito mais de abrir estas questões para suas possibilidades heurísticas futuras do que propriamente esgotá-las em um corolário de formulações definitivas. Como costuma ocorrer no campo das humanidades, foi o próprio processo de escrita que auxiliou no esclarecimento e revisão das questões inicialmente colocadas; conduziu-nos por veredas imprevistas; fez-nos visitar autores a princípio não cogitados. Tudo isto, no entanto, deu-se respeitando uma agenda referencial básica, responsável pela colocação de problemas aqui suscitados: a genealogia teológica da economia e do governo proposta por Giorgio Agamben em seu livro *O Reino e a Glória* (2011).

Neste estudo, o autor prossegue e aprofunda as investigações já realizadas nos volumes precedentes da série *Homo Sacer*, chegando, em suas palavras, “a um desenlace, em todo caso decisivo” (2011, p. 9). A genealogia traçada em *O reino e a Glória* transcende o umbral da dicotomia entre *auctoritas* e *potestas* com que o autor compreende a questão do Estado de Exceção (Agamben, 2007c), rearticulando-se, neste novo momento investigativo, em camadas de sentido ainda mais anteriores, tanto lógica quanto historicamente.

O primeiro capítulo desta monografia tem como objetivo o escrutínio e a sintetização desta genealogia. Através do exame do argumento de Agamben, procuramos responder a questão (1), chegando à conclusão de que um longo processo de secularização, iniciado ainda na teologia patrística, configurou o poder político e estatal moderno como uma *oikonomia*, isto é, uma administração doméstica de coisas e pessoas. O segundo capítulo, por sua vez, estabelece uma espécie de ponte entre as questões (1) e (2). Ora, dado que há uma assinatura teológica operando ocultamente no conceito moderno de governo, qual seria a

novo significado ou um novo conceito”. Uma ciência das assinaturas, segundo o autor, corre paralelamente à história dos conceitos e das ideias, mas não deve ser confundida com ela. Trata-se menos de um inventário dos distintos significados adotados por um termo ao longo da sua história intelectual e muito mais de uma perscrutação “arqueológica” ou “geológica” de suas camadas de sentido ocultadas, de modo a reconstituir a trajetória de sua transposição, como conceito, de um plano ou universo semântico a outro.

natureza desta operação? Em outras palavras, no que consistiria concretamente esta configuração do poder moderno como administração doméstica de coisas e pessoas? O que vem à tona neste capítulo é a emergência do conceito de *governamentalidade*, tal como explorado por Michel Foucault e os autores inspirados pela sua obra, como o próprio Agamben e Michel Senellart.

Com auxílio deste último, exploramos de que forma um determinado tipo de “governo sutil” de si e dos outros, que procura governar os sujeitos como se eles governassem a si mesmos, ancorado em firmes raízes teológicas, se deslocou do universo religioso para o universo político, conferindo às chamadas “*artes de governar*” um novo estatuto de justificação: de um controle sutil de si e dos outros pautado por um projeto de salvação transcendente, escatológico, passa-se a um controle sutil de si e dos outros em prol das “razões de Estado”, que passam a ocupar, na modernidade, o centro das preocupações políticas do poder soberano. Ademais, este capítulo também explora em que medida uma estruturação do poder governamental sob a forma de uma “máquina bipolar” (Agamben, 2011) de ordenação e execução também se encontra vinculada à controvérsia estabelecida entre poder constituinte e constituído, legislativo e executivo, nos ordenamentos jurídico-estatais modernos. Procuraremos demonstrar como esta dinâmica remete a dimensões importadas desde o discurso teológico sobre o governo divino do mundo, e ponderar sobre as possíveis consequências desta importação para uma teoria do poder moderno.

O terceiro capítulo procura radicalizar a questão (2) em torno das implicações não previstas, porém operantes, do paradigma moderno da governamentalidade em relação aos seus significados teológicos originais. Dado que um dos elementos importados desde a teologia é uma crença no potencial salvífico do governo, sob a forma de uma “economia da salvação”, discutimos até que ponto seria possível realizar uma promessa escatológica desde o plano da imanência, ou seja, substituindo a divindade econômica pelo Estado, pelo povo, pelo mercado, ou qualquer outra figura moderna da soberania como agente de redenção final.

Defendemos que modalidades modernas de escatologia governamental, como o “socialismo científico” ou a “mão invisível do mercado”, são atualizações da esperança moderna num governo imanente como forma de salvação; isto é, modalidades de aperfeiçoamento e redenção da condição humana de acordo com um projeto. Rejeitamos, contudo, esta possibilidade. Não há como realizar desde a

imanência aquilo que foi pensado desde o ponto de vista transcendência, ainda que esta transcendência tenha aparentemente se imanentizado no decurso histórico da secularização.

Assim, ao contrário de prosseguir confiando numa forma de política que visa substituir a condição humana existente por outra “melhor” ou “mais aperfeiçoada”, mas que cuja contrapartida acaba sendo uma paradoxal anulação da política sob a forma de uma economia da salvação, propomos, no capítulo 4, um retorno, um resgate, ou mesmo a invenção, de uma forma de política que vise acolher a condição humana em sua dimensão de “natalidade” (Arendt, 2003), isto é, do ser humano como ser contingente no mundo capaz de instaurar coisas novas, mas radicalmente incapaz de ter controle absoluto e soberano sobre todas as consequências desta mesma ação.

A natalidade é aquela dimensão humana que nos abre a facticidade de vivermos em um *mundo comum*, um mundo compartilhado, no qual impera a pluralidade. De acordo com Hannah Arendt, em uma passagem esclarecedora, “nenhum homem pode ser soberano porque a Terra não é habitada por um homem, *mas pelos homens*” (2003, p. 246). Como veremos, o paradigma gerencial-econômico da governamentalidade moderna é avesso à pluralidade. Em suas linhas estruturais, ele visa traduzir a política nos termos de uma economia, isto é, algo próprio do âmbito *doméstico*. Neste âmbito, seja ele o mundo (governado por Deus) ou o Estado (governado pelo soberano), a máxima monárquica de São Jerônimo, radicada, seguramente, em Platão, é o que impera: *in navi unus gubernator, in domo unus dominus*² (Benveniste, 1995, p. 297).

Desta forma, é com o esboço de uma alternativa a este paradigma que concluiremos este trabalho, reconhecendo, contudo, que muitas perguntas ainda permanecem em aberto, fornecendo material de base para outras investigações.

² Livre tradução do latim: “No navio, um (só) piloto; em casa, um (só) senhor”.

2 O PARADIGMA ECONÔMICO-GOVERNAMENTAL

Dado que *O Reino e a Glória* se trata de um trabalho sobre a secularização de conceitos teológicos, encarnados modernamente sob a forma de conceitos políticos, faz-se necessário uma breve discussão sobre a ideia de secularização. Agamben (2011) registra que este conceito desempenhou um papel estratégico na cultura moderna, sobretudo após a obra de Max Weber, através da qual passa a significar o enfraquecimento do aspecto religioso na modernidade sob a forma de “desencantamento do mundo” [*Entzäuberung der Welt*]. Na mesma linha, Critchley (2012) argumenta que a secularização é comumente compreendida como a separação moderna entre política e teologia, espaço público e espaço privado, Estado e religião, preconizada pelo Iluminismo em sua defesa do Estado laico e da liberdade religiosa. Afastando-se desta acepção do termo, Agamben admite filiar-se a uma interpretação contrária, herdada de Schmitt, cuja estratégia

é, em certo sentido, inversa à de Weber. Enquanto, para este, a secularização era um aspecto do processo crescente de desencantamento e desteologização do mundo moderno, para Schmitt, ela mostra, ao contrário, que a teologia continua presente e atuante no moderno de maneira eminente. Isso não implica necessariamente uma identidade de substância entre teologia e o moderno, nem uma perfeita identidade de significado entre os conceitos teológicos e os conceitos políticos; trata-se, antes de mais nada, de uma relação estratégica particular, que marca os conceitos políticos, remetendo-os à sua origem teológica (Agamben, 2011, p. 16).

Ato contínuo, o que propõe Agamben, na esteira de Schmitt, é menos uma teoria da secularização calcada nos indícios da desteologização do mundo na modernidade, e mais uma teoria que pretende investigar como a própria teologia, ao longo da modernidade, fez-se “secular” no sentido original da palavra, isto é, abandonou o campo meramente religioso para imiscuir-se no mundo, e notadamente no mundo político³. A ideia de uma teologia política para explicar o moderno, neste contexto de investigação, faz-se bastante pertinente, pois, como veremos, estruturas originalmente teológicas parecem animar o mecanismo básico da política moderna, à revelia da sua “carapaça de ferro” [*eiserne Gehäuse*] (Weber, 2004) naturalista.

³ Como bem salienta Catroga (2006, pp. 18-20), diversos autores (Troelstch, Buber, Bonhöfer, entre outros) ressaltam a influência da própria tradição judaico-cristã como matriz desta acepção do conceito de secularização. De acordo com o autor, “nesta corrente, enfatiza-se o fato de a criação *ex nihilo*, distinta das cosmogonias míticas e filosóficas clássicas (...) ter processado uma diferença essencial entre Deus e o mundo, mudança que, ironicamente, irá potencializar a dessacralização do cosmos”.

Os esforços de pesquisa de Agamben estão marcados por uma ideia de secularização compreendida não como a dissipação do elemento religioso (ou teológico) no mundo moderno, mas como a série de transformações sucessivas das modalidades de sacralização engendradas pelo pensamento ocidental. Esta é uma postura corroborada por Critchley (2012, p. 84), quando afirma que “a história das formas políticas modernas – republicanismo, democracia liberal, fascismo e todo o resto – é mais bem entendida como a série de *metamorfoses da sacralização*”.

O Estado moderno, neste sentido, comporta sua própria teodicéia: fruto de sucessivas metamorfoses da sacralização, ela carrega em si a assinatura da teodicéia geral judaico-cristã (Agamben, 2011), ainda que em um âmbito aparentemente “secularizado”.

Autores como Peter Berger (1999), herdeiros da posição weberiana, defendem ser falsa a ideia de que vivemos em um mundo plenamente secularizado. Mas defendem isto porque seu horizonte permanece influenciado pela ideia de secularização como desencantamento e racionalização progressiva do mundo, o que contrasta com a contemporânea situação de acirramento das diferenças religiosas, de fortalecimento do fundamentalismo cristão ou islâmico, para não falar do embaralhamento cada vez mais forte entre questões jurídico-estatais e questões religiosas, como nas querelas envolvendo o aborto, a eutanásia, a obrigatoriedade do ensino religioso nas escolas públicas, o casamento homossexual, entre outras.

O que pretendemos com este trabalho é enfocar um nível de realidade ligeiramente diferente destes problemas, hoje prementes, envolvidos pelo rótulo conceitual da “secularização”. Trata-se da exposição da assinatura teológica presente em determinados conceitos políticos modernos aparentemente muito distantes do campo teológico, como “governo” e “economia”, mas cuja origem remete a esforços teóricos destinados a solver querelas eminentemente teológicas na passagem da Antiguidade para a Idade Média e desta para a Idade Moderna. Como veremos, o vocabulário da moderna administração pública encontra-se fortemente vinculado a uma gramática teológica, gramática esta que o precede lógica e historicamente. Nas palavras de Catroga, é uma investigação pautada pela secularização como

uma *transferência* do conteúdo, dos esquemas e dos modelos elaborados no campo religioso, para o campo profano, o que acaba por relativizar a novidade radical dos tempos modernos, assim

reduzidos à condição de herdeiros, não obstante todas as suas ilusões de auto-fundação (2006, p. 17).⁴

Posto isto, iniciemos agora a síntese do argumento de Agamben, começando pela genealogia do conceito de economia.

2.1 SOBRE O CONCEITO DE ECONOMIA

A distinção entre público e privado era a pedra fundamental sobre a qual se assentava a axiomática política e social do mundo antigo, fosse ele grego ou latino (Arendt, 2003). A diferenciação entre estes dois domínios era tão importante que uma das mais veementes críticas de Aristóteles a Platão centrava-se no fato de que a visão unitária que este último tinha da *polis* corria o risco de transformá-la em uma casa, um *oikos* (*Pol.*, 1261a), à qual caberia mais uma o exercício de “economia” do que de uma “política”⁵. Assim, falar de uma “economia política”, como se faz hoje, seria para Aristóteles como falar de algo impropriedade, um paradoxo⁶. No mundo clássico, o universo da casa, da economia, funcionava como uma pequena monarquia, e o mundo da cidade, da política, como um arranjo entre diversas potestades.

“Economia” vem do grego *oikonomia*, isto é, a “administração da casa”. Deve-se salientar, contudo, que no mundo helênico o *oikos* não é a mesma coisa que a casa moderna e tampouco a unidade de consumo própria da ciência econômica,

mas um organismo complexo no qual se entrelaçam relações heterogêneas, que Aristóteles distingue em três grupos: relações “despóticas” senhores-escravos, relações “paternas” pais e filhos e relações “gâmicas” marido e mulher. O que une essas relações “econômicas” (...) é um paradigma que poderíamos definir como “gerencial”, e não epistêmico; ou seja, trata-se de uma atividade que não está vinculada a um sistema de normas nem constitui uma

⁴ Relativizar o moderno, a fim de expor suas assinaturas herdadas de outros contextos, não significa necessariamente negar seu estatuto de novidade radical (estatuto através do qual, aliás, a modernidade visa justificar-se no plano histórico). Proceder desta maneira seria tomar de forma excessivamente categórica a formulação de Catroga. O que pretendemos aqui, na esteira de Agamben e outros autores, é, a bem da verdade, testar os limites da própria pretensão de auto-fundação moderna em bases puramente novas e estritamente racionais, o que não deixa de se configurar, ao fim e ao cabo, como um procedimento propriamente “moderno”, já que visa submeter à crítica e à reflexão sistemática um estado de coisas herdado e gestado no interior da tradição ocidental: a governamentalidade, e os pressupostos filosóficos sobre os quais ela se encontra sedimentada.

⁵ De fato, no diálogo *Político*, Platão, através da figura do Estrangeiro, que dialoga com Sócrates, o jovem, argumenta que não há diferença entre o governo de uma casa e o de uma pequena cidade (259b).

⁶ Tanto mais paradoxal isto se torna se recordarmos que os principais avatares da teoria econômica clássica na modernidade (Smith, Ricardo, Stuart Mill) eram também pensadores preocupados com questões de moral ou ética pública, do bom governo ou do interesse geral.

ciência em sentido próprio, mas implica decisões e disposições que enfrentam problemas sempre específicos (Agamben, 2011, p. 31)

Assim, o que na Grécia se apresentava como um *despotēs* a controlar um *oikos*, no mundo romano declinava-se como um *paterfamilias* a reger um *domus*. O espaço público, transcendente a este domínio, realizava-se no entrecruzamento de vários “cidadãos”, cada um deles soberano sobre seu próprio núcleo doméstico. A política, portanto, relacionava-se com a pluralidade pública. A economia, em contrapartida, com a unidade doméstica. Da mesma maneira, a política era revestida no contexto antigo de profundas significações religiosas; havia uma espécie de sacralidade dos ofícios públicos, uma religiosidade embotada de conotações cívicas. Os deuses públicos e privados, cultuados no interior dos lares, não entravam em comércio mútuo. A *polis* grega conheceu ameaças ao *status quo* social e político através de religiosidades alternativas, como os cultos órficos e dionisíacos (Ginzburg, 2012); o Império Romano, por sua vez, com o cristianismo primitivo. Em todos estes casos, tratava-se de rejeições mais ou menos radicais das formas oficiais de religiosidade e de sua promiscuidade com o político e o profano. O reino prometido pelo cristianismo “não era deste mundo”. Por sua indiferença em relação a César, seus seguidores foram chamados à sua época de “ateus” (Catroga, 2006, p. 23). De acordo com Agamben, o advento da comunidade messiânica trouxe consigo novidades para as acepções ocidentais sobre a natureza do mundo e do poder, particularmente fortes no que tange ao conceito de *oikonomia*.

Com o aparecimento do cristianismo, surge uma importação do termo para o plano teológico. Lê-se do apóstolo Paulo: “evangelizar para mim não é glória, senão necessidade (...) se o faço por imposição, é como um *cargo de administração* que me foi confiado⁷” (1Cor 9, 16-17). É interessante notar que apóstolo não refere somente à sua atividade como imbuída de certa economia, mas também aos membros da comunidade messiânica com termos que pertencem ao vocabulário do gerenciamento doméstico: *diakonos* (criado), *oikonomos* (administrador), *doulos* (escravo). O próprio cristo é referido como dono do *oikos* (*dominus*, em latim), e nunca com termos importados da política (*anax*, *archōn*) (Agamben, 2011, p. 38). A este respeito, escreve Agamben:

⁷ *Oikonomian pepisteumai*, literalmente “fui investido fiduciariamente de uma *oikonomia*”, de acordo com Agamben (2011, p. 36).

que a comunidade messiânica seja representada desde o início nos termos de uma *oikonomia*, e não naqueles de uma política, é um fato cujas implicações para a história da política ocidental ainda restam a ser discutidas (Agamben, 2011, p. 39)⁸.

Assim colocada a questão, os esforços de pesquisa despendidos em *O Reino e a Glória* podem ser resumidos como a tentativa operada pelo autor de compreender e interpretar estas implicações, sobretudo sua transposição do campo teológico para o campo político ao longo da Idade Média. Tomando este processo de transmutação teológico-política até seu último termo, que coincide com os tempos atuais, Agamben defende que, à revelia da crença iluminista segundo a qual a moderna configuração do Estado liberal e democrático teria mais a ver com a *polis* grega do que com a monarquia medieval ou absolutista, torna-se identificável a presença de um fio invisível, porém potente, que ligaria o “monarquismo” da teologia medieval ao nosso “monarquismo” Estatal moderno, na medida em que, fazendo do Estado o “sujeito único e exclusivo da política” (Mateucci *in* Bobbio, 1997, p. 1179), a moderna teoria política não deixaria de ser uma forma de doutrina unitarista da soberania, avessa, portanto, à pluralidade.

Um exemplo concreto deste unitarismo pode ser encontrado na formulação moderna, weberiana, segundo a qual a autoridade do Estado deriva do *monopólio* do uso legítimo da violência e da coerção por parte de suas instituições. Quando os partidos políticos se enfrentam nas eleições das democracias modernas, o que eles disputam é o controle dos instrumentos de governo a serviço do Estado e sua soberania, instrumentos estes destinados a realizar sua *oikonomia*, ou seja, sua administração doméstica, interna, das coisas e pessoas submetidas a sua tutela soberana. Agora, que o paradigma governamental destas democracias “não est[reja] escrito no grego de Tucídides, mas no árido latim dos tratados medievais e barrocos sobre o governo divino do mundo” (Agamben, 2011, p. 11), é uma tese bastante forte, que requer ser mais bem escrutinada.

Em primeiro lugar, é necessário analisar porque a comunidade cristã assumiu o caráter de uma *oikonomia* e não de uma política. Em segundo lugar, deve se compreender de que forma isto foi transladado para o campo político, na medida em

⁸ Concorde Arendt (2003, p. 63): “O caráter apolítico e não-público da comunidade cristã foi bem cedo definido na condição de que deveria formar um *corpus*, cujos membros teriam entre si a relação que têm os irmãos de uma mesma família. A estrutura da vida comunitária tomou por modelo as relações entre os membros de uma família porque estas eram sabidamente não-políticas e até mesmo anti-políticas”

que, como vimos, a comunidade cristã primitiva orientava-se pela rejeição ou indiferença em relação aos poderes profanos.

2.1.1 *Oikonomia* e doutrina trinitária

De acordo com Agamben, o conceito de *oikonomia* surge no contexto dos primeiros teólogos do cristianismo a partir de um uso estratégico, vinculado às dificuldades suscitadas por um contexto civilizacional em mutação, no qual o caráter criacionista e histórico da teologia judaica se choca com o naturalismo lógico da filosofia.

Uma das novidades judaicas trazidas pelo cristianismo é a ideia de uma liberdade absoluta, incondicionada, por parte da divindade. A teologia judaica não é apenas monoteísmo. É também voluntarismo. Tal ideia não pode ser mais estranha ao pensamento helênico. Pensemos, por exemplo, no caso do livro L da *Metafísica* de Aristóteles. O Estagirita parece argumentar em prol da existência de um só Deus, eterno, perfeito e bom: “*We say therefore that god is a living being, eternal, most good, so that life and duration continuous and eternal belong to God; for this is God*” (*Met.*, L, 1072b). Também se opõe àqueles que acreditam na existência de muitos princípios governantes sobre a realidade (*idem*, 1076a), evocando em prol da sua argumentação monárquica⁹ um trecho da *Ilíada* (2, 204): “*the rule of many is not good; one ruler let there be*”¹⁰ (*Met.*, L, 1076a). Como motivo para tanto, alega que o mundo se recusa a ser mal governado (*idem*).

Não nos deixemos enganar, no entanto, pela impressão de uma soberania absoluta por parte deste *theos* aristotélico. Como salienta Agamben (2011, pp. 67-8), a teologia desenvolvida no livro L da *Metafísica* não excetua Deus de agir conforme uma determinada necessidade. Para Aristóteles, o primeiro princípio deve existir “por necessidade” (*Met.*, L, 1072b). Para o mundo existir, “*there must, then, be such a principle, whose very essence is actuality*” (*idem*, 1071b). O mundo existe necessariamente para os gregos, e, sendo assim, Deus o instaura por uma

⁹ “Embora o termo ‘monarquia’ ainda não apareça em Aristóteles nesse contexto, deve-se salientar que já está presente a substância, precisamente naquela duplicidade semântica, segundo a qual, na monarquia divina, o único poder (*mia archē*) do único princípio último coincide com a potência do único detentor último desse poder (*archōn*)” (Petersen *apud* Agamben, 2011, p. 21).

¹⁰ Na versão para língua portuguesa de Carlos Alberto Nunes (2001) do épico homérico, lê-se: “é mau que muitos comandem; um, só, tenha o posto supremo;” (p. 83). Lê-se um pouco antes: “Reis não queiramos ser todos que, aqui, nos achamos reunidos” (*Ilíada*, 2, 203).

necessidade da sua própria natureza enquanto ato puro ou primeiro princípio, e não porque ele *quis*:

Se o Deus aristotélico move, como motor imóvel, as esferas celestes, é porque esta é a sua natureza e não há necessidade alguma de supor uma vontade especial ou uma atividade particular voltada para o cuidado de si e do mundo. O cosmo clássico – seu “destino” – repousa na perfeita unidade entre ser e práxis. (Agamben, 2011, p. 68).

Em Aristóteles, Deus não só *existe* necessariamente, como também *age* necessariamente. No contexto teológico do Estagirita, o ser de Deus e sua práxis não podem ser pensados separadamente. Eles são coincidentes. Tal concepção faz parte de uma visão de mundo mais geral, própria do contexto helênico, na qual “não é tanto a vontade dos deuses, mas sua própria natureza, impassível e inexorável, portadora de todo bem e de todo mal, inacessível à oração [...] e paupérrima em misericórdia” (Agamben, 2011, p. 68) o fundamento ontológico da realidade. Para o pensamento de matriz judaica, em contrapartida, é inconcebível um Deus que age por necessidade. A criação *ex nihilo* do mundo, sua radical contingencialidade e dependência de uma vontade criadora incondicionada – vontade esta classificada por Raimundo Lúlio, no século XIII como “libérrima”¹¹ – torna impossível e contraditória uma ação divina necessária¹². A síntese entre estas duas matrizes filosóficas só poderia se dar a partir de uma intrincada ginástica conceitual.

Conforme Agamben,

o problema que faz explodir a imagem do mundo da tradição clássica ao chocar-se com a concepção cristã é o da criação (...) À pergunta “por que Deus fez o céu e a terra”, Agostinho responde “*Quia voluit*”, porque assim o quis. E séculos depois, no auge da escolástica, a

¹¹ “Eu sou a Vontade singular e absoluta; não condicionada, porque sou o que sou em mim e por mim; sou o que quero e não há de ser mais absoluto que eu que possa me impedir; assim é que sou libérrima em agir” (Lúlio, 2001, p. 92)

¹² O regresso de Aristóteles e sua obra para o ocidente reativou, na Baixa Idade Média, esta discussão. Uma das 219 teses condenadas por Estêvão Tempier, bispo de Paris, em 1277, era aquela segundo a qual “é necessário que Deus faça imediatamente aquilo que é feito por ele” (Boni, 2005, p. 290). Outra tese, igualmente considerada perigosa pelos censores eclesiásticos, era aquela segundo a qual “Deus possui potência infinita não porque produz algo do nada, mas porque mantém continuamente um movimento infinito” (*idem*). Tais condenações foram produzidas em um contexto no qual um aristotelismo averroístico, fortemente naturalista, se disseminava com bastante força entre professores da Faculdade de Artes de Paris (Boni, 2005; Gilson, 2007). A física insinuava-se sobrepor à teologia, e o saber dos filósofos ameaçava romper seu estatuto de *ancilla theologiae* para começar a sustentar-se em si. Naquele momento, qualquer insinuação de que “se o mundo é eterno, é porque Deus não pode deixar de produzi-lo e, se o mundo é como é, é porque Deus não pode produzi-lo diferente do que é” (Gilson, 2007, p. 696) consistia, de fato, em negar radicalmente a liberdade e a onipotência do Deus cristão.

infundabilidade da criação no ser é claramente reafirmada em *Contra Gentiles*, de Tomás: “Deus não age *per necessitatem naturae* [por necessidade da natureza], mas *per arbitrium voluntatis* [por arbítrio da vontade] (2011, p. 69).

A doutrina trinitária tornava a questão ainda mais complexa. Era exigido dos seus defensores que oferecessem bons argumentos contra a tese segundo a qual a proliferação de pessoas da divindade resvalaria de volta no politeísmo pagão. O paradigma da *oikonomia*, segundo Agamben, surge de maneira a saldar ambos os problemas. Para teólogos como Irineu, Hipólito e Tertuliano, Deus, em sua essência, é absolutamente único. Em contrapartida, em relação à sua ação sobre o mundo, sua *práxis*, seu governo ou *oikonomia* do mundo criado, ele é três. Por fim, para se assegurar o caráter voluntarista e não-determinado da criação divina, as duas esferas, o ser e *práxis* de Deus, são considerados por estes teólogos como igualmente anárquicos, isto é, respondem à ordens diferentes de realidade, que requerem discursos totalmente diferentes: por um lado, erige-se um discurso propriamente *ontológico*, que leva em conta o ser de Deus; por outro, um discurso propriamente *econômico*, que se refere à ação divina e os modos pelos quais ele governa o mundo e o mistério da salvação¹³.

Deus cria o mundo através da sua *vontade*, da sua soberana decisão. A sua prática é, portanto, “anárquica”: carece de qualquer fundamento no ser. Assim, o misterioso em relação a Deus não é propriamente o que ele é, mas o que constitui a sua *economia*, a sua *ação*:

É possível analisar sob o plano ontológico a noção de Deus, enumerar seus atributos ou negar, um a um, como na teologia apofática, todos os seus predicados para chegar à ideia de um ser puro, cuja essência coincide com a existência; mas isto não dirá rigorosamente nada a respeito de sua relação com o mundo nem como decidiu governar o curso da história humana (...) Tão e mais misteriosa que a natureza de Deus é agora a sua livre decisão de governar o mundo. (...) O mistério que, a partir desse momento, suscitará permanentemente a maravilha e o rigor crítico dos teólogos e dos filósofos não é de natureza ontológica, *mas prática* (Agamben, 2011, p. 68)¹⁴

¹³ Esta distinção se acentua, segundo Agamben, a partir dos capadóciolos, especialmente Gregório di Nazianzo (2011, p. 75).

¹⁴ A partir desta oficialização da doutrina trinitária sob a forma de uma economia, torna-se compreensível o elemento tensionador representado no contexto por uma doutrina como o arianismo, para o qual Cristo, a segunda pessoa da trindade, considerado o verbo [*logos*] e ação de Deus sobre o mundo, tinha sua essência fundada no Pai. Admitir o arianismo significaria deixar de lado o caráter anárquico da economia divina, fundar o governo na essência do Pai e possivelmente implicá-la em algum tipo de relação de necessidade frente à ação sobre o mundo.

Para Agamben, as consequências desta fratura entre ser e *práxis* são tão determinantes para o pensamento ocidental que, se a noção de vontade livre (relegada a um segundo plano no contexto clássico), se transforma na categoria central da ética e da ontologia moderna, é porque houve, primeira e decisivamente, a construção de sua centralidade na teologia cristã, derivada do criacionismo judaico. Perspectiva similar é defendida por Gilson (2007)¹⁵. Contornado o problema do criacionismo, os padres tiveram de lidar com outros desafios em sua síntese de Atenas com Jerusalém, para os quais o conceito de *oikonomia* acenava com possibilidades inauditas.

2.1.2 *Oikonomia* e providência

Uma etapa crucial na evolução teológica do conceito de *oikonomia* é sua aproximação ao conceito de providência. Segundo Agamben, este precede ao contexto cristão e já era mobilizado pelo estoicismo e outras escolas do pensamento clássico, mas ainda revestidos do caráter naturalista e involuntário da teologia pagã. Coube a Clemente de Alexandria, no século II d.C., purgar o conceito destas acepções, de modo que, a partir deste momento, ele passa a significar o tipo de interferência divina sobre o mundo a que estamos acostumados a relacioná-lo.

A querela que se impõe a partir disso envolve agora o caráter mediato ou imediato da intervenção divina sobre o mundo criado. Também em relação a este debate, o conceito de *oikonomia* acabará se revelando de estratégica utilidade para os teólogos cristãos. De fato, lê-se nos evangelhos que Deus pode governar até o mais diminuto dos passarinhos, conforme se depreende de uma passagem como Mt 10, 29¹⁶. Por outro lado, os teólogos medievais tinham consciência de que um governo tão minucioso da coisa criada contrasta com a passagem bíblica segundo a qual Deus parou para descansar no último dia da criação do mundo, além de ameaçar fortemente seu caráter transcendente em relação à criação por colocá-lo em permanentemente em atividade frente a ela.

¹⁵ Escreve o autor: “influenciadas pela religião grega, as filosofias gregas são filosofias da necessidade, ao passo que as filosofias influenciadas pela religião cristã serão filosofias da liberdade” (*Introdução*, p. xvi)

¹⁶ “Não se vendem dois passarinhos por uma moeda de cobre? E no entanto nenhum deles cai por terra sem a vontade do pai.”

Agamben demonstra como a teologia medieval resolveu a contradição implícita ao conceito teológico de “providência” explodindo-o em duas metades, às quais corresponderiam os dois tipos de ação divina sobre o mundo criado: por um lado, haveria uma providência dita “geral”, responsável pelo estabelecimento de leis universais. Por outro lado, haveria uma providência dita “especial”, delegada aos anjos e aos mecanismos causais imanentes e secundários. À primeira, dá-se o nome de *ordenatio*; à segunda, de *executio*.

De acordo com esta divisão, o governo sobre a coisa criada só é possível com a boa concatenação destes dois elementos, unidos através da figura paradigmática do dispositivo providencial. Sua estrutura aponta para um polo soberano, porém impotente, recolhido ao âmbito da eternidade; e outro pólo ativo, imiscuído nas contingências da realidade histórica até o mais ínfimo dos insetos.

Indícios da sobrevivência desta doutrina providencial para além da Idade Média, e, conseqüentemente, de sua transposição para o âmbito campo político, podem ser derivados desta passagem do tratado *Do Cidadão* de Hobbes, onde se lê que

Deve-se distinguir entre o *direito* e o *exercício* do poder supremo; eles podem, de fato, ser separados, como quando quem tem o direito não pode ou não quer tomar parte no julgamento dos litígios ou na deliberação dos negócios. Às vezes, os reis, por sua idade, já não conseguem dar conta dos negócios; às vezes, mesmo que o consigam, consideram mais oportuno limitar-se a escolher os ministros e os conselheiros, exercendo o poder através deles. *Quando o direito e o exercício são separados, o governo do Estado é semelhante ao governo ordinário do mundo, em que Deus, primeiro motor de todas as coisas, produz os efeitos naturais mediante a ordem das causas segundas.* Quando, ao contrário, quem tem o direito de reino quer participar de todos os julgamentos, consultas, ações públicas, e da administração, é como se Deus, para além da ordem natural, interviesse imediatamente em cada evento. (*Do Cidadão*, XIII, 1)

Todavia, nenhum outro filósofo sintetiza tão bem esta estrutura bicéfala da providência divina quanto Tomás de Aquino em seu opúsculo político *De Regno*: “duas obras de Deus no mundo se hão de considerar, em geral: uma pela qual Ele *cria* o mundo; outra pela qual *governa* o mundo criado” (*De Regno*, XIV, 41). Tão mais impressionante é a sua defesa da importação deste mesmo modelo bipartido para o âmbito secular, na medida em defende explicitamente “que importa, portanto, considerar o que Deus faz no mundo, para se pôr, assim, manifesto o que cumpre ao rei fazer” (idem).

É através de sucessivas e graduais transladações do teológico para o político como esta, segundo Agamben, que a estrutura bipolar da economia divina teria dado origem à consagrada fórmula *rex regnat, sed non gubernat*, “o rei reina, mas não governa”, que expressa paradigmaticamente a distinção moderna entre Estado e governo, ordenação e execução, poder constuinte e poder constituído. Em uma conferência a respeito proferida em 2007, Agamben assumiu que

It is very amazing that the first time we find this vocabulary, ‘ordinatio’ and ‘executio’, order and execution, is in theology and not in political theory. We are here many, many centuries before that political theory articulated this. You will see that one of the discoveries of my investigations is that the vocabulary of public administration is strongly linked to theologic or religious. In this very case, it is very clear: ordinatio and executio. (Agamben, 2007a, p. 4).

E completa:

So I would say the history of western politics is precisely the history of the various changing articulations, also conflicts, naturally, of this two poles of power. Reign and government. Sovereignty and Economy. The father and the son. Law and Order. Law and Police, one could say. (idem).

Assim considerada, a história da política ocidental e suas mais íntimas dicotomias torna-se a história das transformações e conflitos na relação entre os dois pólos da máquina providencial-governamental, cuja origem conceitual, mais que política, é propriamente teológica.

2.2 DA NECESSIDADE DE UM GOVERNO, OU UMA OIKONOMIA

Mas no que consiste propriamente um “governo” do mundo? Ou melhor: o que implica dizer que o mundo é governado? Como bem expressa Agamben, no caso de uma identidade absoluta entre *ordenatio* e *executio*, “o governo seria uma atividade nula, que, dada a impressão original da natureza no momento da criação, coincidiria simplesmente com passividade e *laissez-faire*.” (2011, p. 149). A figura que resplandeceria neste caso seria a do mundo como o grande relógio newtoniano, abandonado por Deus em sua magnífica perfeição eterna. Em outras palavras, o mais puro deísmo. Não parece ser este o caso para o lastro teológico desenvolvido pelos primeiros padres, calcado na ação providencial.

Se o mundo é perfeito e eterno, porque Deus insiste em governá-lo, em “corrigir seu prumo”, ainda que indiretamente? A assinatura teológica com a qual nos encontramos aqui é a do pecado e da queda, tema motivador de toda a teodicéia judaico-cristã e que, sob sua forma secularizada, também parece permear o mecanismo do governo humano das coisas humanas.

Governo como obra teleológica e escatológica

Em uma síntese provisória da sua ontologia dos atos de governo, ao final do quarto capítulo de *O Reino e a Glória*, Agamben escreve:

A 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 da *gubernatio Dei* [governo de Deus], no governo divino do mundo. (...) Ela representa (...) a tentativa de conciliar a cisão gnóstica entre um Deus estranho ao mundo e um Deus que governa, que a teologia cristã havia herdado através da articulação “econômica” do Pai e do Filho. Na *oikonomia* cristã, o deus criador tem diante de si uma natureza corrupta e estranha, que o Deus salvador, a quem foi dado o governo do mundo, deve redimir e salvar, para um reino que, no entanto, não é “deste mundo”. O preço que a superação trinitária da cisão gnóstica entre duas divindades deve pagar é a substancial estranheza do mundo. O governo cristão do mundo, tem, como consequência, a figura paradoxal do governo imanente do mundo que é e deve continuar sendo estranho (Agamben, 2011, p. 157).

Na teologia cristã, o governo do mundo tem um caráter eminentemente salvífico, soteriológico. O evento da queda, marcado pelo pecado original, instaura uma fissura entre criador e criatura que necessita ser transposta, de modo que a unidade perdida e corrompida seja restaurada. O governo do mundo tem, portanto, um caráter temporal e histórico, que se realiza não sob a forma eterna da aplicação automática de uma lei newtoniana imutável – a eterna monotonia dos planetas, por exemplo - mas em uma ação teleológica que visa à sua redenção.

Neste sentido, é compreensível que a Nova Jerusalém descrita no livro do Apocalipse não possua templo algum¹⁷: na consumação dos séculos, o esplendor do Reino é restaurado em toda sua dignidade, e torna-se dispensável qualquer

¹⁷ “Não vi nela templo algum. O senhor Deus Todo-poderoso é seu templo e seu cordeiro” (Ap 21,22).

ministério da *oikonomia* vicarial num contexto em que o trabalho de salvação já se deu por encerrado. “A restituição do Reino messiânico às mãos do Pai implica o término da tarefa histórica da redenção” (Agamben, 2011, p. 177). O rastro desta assinatura teológica é perceptível em distintas teorias políticas da modernidade.

Como aponta Critchley, “*all forms of ecclesiastical and governmental authoritarianism require a belief in original sin. It is only because human beings are defective and imperfect that church and state become necessary*” (2012, p. 133). Assim, que o governo jacobino, na Revolução Francesa, tenha sido denominado de “Comitê de Salvação Pública”, ou que, para Hobbes, a salvação do povo seja a lei suprema do governo [*Salus populi suprema Lex*] (Senellart, 2006, p. 36), não parece constituir-se em mera coincidência terminológica. Poderíamos pensar o mesmo sobre a doutrina marxista-leninista, segundo a qual o Estado revolucionário, sob a forma de “ditadura do proletariado”, nada mais seria que uma etapa intermediária na obra secular de construção do comunismo, sociedade vindoura essencialmente “sem Estado”.

Em sua dimensão soteriológica, salvífica e teleológica, o governo tem como objetivo, paradoxalmente, sua própria dissolução. Ou melhor, tem como objetivo a construção de uma realidade tal em que sua própria ação “governamental” não se torne mais necessária: o governo nada mais é que “o breve intervalo entre as duas figuras eternas e gloriosas do Reino” (Agamben, 2011, p. 180). Tal como expressa Arendt (2003, p. 63), a filosofia política cristã volta-se para o âmbito extraterreno “bastando apenas que se conceba que o próprio mundo está condenado e que toda atividade será nele exercida com a ressalva *quamdiu mundus durat* (‘enquanto dura o mundo’). A ideia de governo, nesta tradição, está sempre vinculada a um plano futuro, glorioso, que os membros da comunidade messiânica experimentem desde já, ao viverem *hōs mē* (“como se não”) em relação ao mundo.

Para Agamben, o poder de Cristo é compreendido pela teologia cristã como vicário em relação ao do Pai¹⁸. Como se depreende de 1Cor 24-28, a ação salvífica de Cristo tem como termo final a restituição do Reino para Deus; e é, portanto, uma ação escatológica. Desta maneira, “a relação intertrinitária entre Pai e Filho pode ser considerada o paradigma teológico de toda *potestas vicaria*, em que todo ato do vicário é considerado uma manifestação da vontade do representado” (2011, p.

¹⁸ “Segundo um princípio que encontra seu inequívoco paradigma em Paulo, o poder de Cristo é vicário em relação àquele do Pai. (...) O poder de Cristo é, pois, em sua relação com o Pai, um poder essencialmente vicário, em que ele age e governa, por assim dizer, em nome do Pai.” (Agamben, 2011, p. 155).

155). Há uma analogia evidente entre esta estrutura de poder vicário e aquelas que hoje fazem parte da gramática política liberal ocidental.

Como expresso nos dispositivos governamentais do Reino Unido, todos eles denominados como “de sua majestade” – governo de sua majestade, tesouro de sua majestade, etc. –, o Governo exerce em relação ao Reino uma relação *vicarial*: enquanto pura atividade, ele exerce seu poder em nome da instância transcendente que o legitima, mas não se deixa em nenhum minuto confundir-se com ela, à maneira como, na economia trinitária, a substância do filho não se deixa confundir-se com a do pai. Assim, “a máquina governamental funciona como uma incessante teodicéia, em que o Reino da providência legitima e funda o Governo do destino, e este garante e torna eficaz a ordem que a primeira estabeleceu” (Agamben, 2011, p. 146).

2.2.1 Governo e sacralização

Os dois últimos capítulos do livro de Agamben examinam com clareza a maneira com a qual a atualização da autoridade do Reino, sob a forma de um governo, uma economia, auxilia na sacralização do mesmo, dinâmica que Agamben analisa através do conceito de “Glória”. Para o autor, a angeologia é uma burocracia, e vice-versa: o autor cita Tomás quando este afirma que a delegação de poderes para os anjos e demais encarregados não diminui a dignidade de Deus, mas só a aumenta e a prestigia (2011, p. 101). Poderíamos dizer: quanto maior e mais especializada a corte, mais transcendente e inefável é o soberano que lhe serve de centro, de modo que mais divina, e menos humana, é a imagem da sua presença.

A função de um encarregado, antes e depois da sua tarefa, não é a mesma, mas ambas remetem ao reino e suas modalidades de sacralização. A relação entre sacralização e escatologia governamental encontra seu vínculo na medida em que a mesma hoste angélica que administra o mundo para Deus é aquela que, na consumação dos séculos, louvará eternamente a sua glória, mas de maneira puramente contemplativa e inoperante.

Em analogia, o mesmo batalhão que patrulha o território para o poder civil nos dias úteis é aquele que, nos feriados e dias pátrios, desfila na parada militar para tornar conspícuo, visível, o poder e a unidade do Estado como instância legítima da política. Na *batalha*, a hierarquia militar apresenta-se operante: há, de fato, o

cumprimento da função que cabe ao coronel, ao sargento e ao major. No *triumfo após a batalha*, esta mesma hierarquia perfila-se em sua imagem ideal, perfeita e acabada, jurando à bandeira e entoando em uníssono as estrofes do hino nacional. Na estrutura do Estado moderno, tais soldados cumprem função análoga àquela dos anjos que, mesmo após o cessamento de sua função administrativa, econômica, permanecem ao redor da divindade, entoando cânticos em sua glória.

Como no plano teológico, a distinção entre *ordenatio* e *executio*, própria da máquina providencial-governamental, implica na existência, dentro do próprio Estado, de um pólo inativo (a *ordenatio*), separado da mundanidade dos “*cabinet affairs*”, mas que concentra em si toda a imagética da soberania originária. Assim se explica porque o aspecto glorioso do poder estatal, consubstancial às suas insígnias, símbolos pátrios, e, ao menos nas monarquias constitucionais, na efígie do “rei que reina, mas não governa”, comporta uma dimensão inegavelmente sacralizada.

O caráter extemporâneo e imutável do Reino, em contraste com a operosidade histórica do Governo, apenas ressalta a natureza eminentemente sacralizada deste primeiro; natureza esta, por sua vez, alimentada e produzida pela própria relação de oposição e complementaridade estabelecida com o segundo termo. Nesta intrincada economia da soberania, o Governo se responsabiliza por imiscuir-se com o mundo dos negócios profanos, por assim dizer, “em nome” do Reino.

Se, na modernidade, o Estado ganha o estatuto de “sujeito único e exclusivo da política” (Mateucci *in* Bobbio, 1997, p. 1179), aquele que o encabeça - o chefe de Estado - será revestido de uma aura sacralizada, a inoperante dignidade da soberania traduzida como *regnum*: o aspecto glorioso, a *dignitas* da soberania. Já ao chefe de governo, que opera *em nome do Estado* sobre a faina das contingências mundanas, cabe a *potestas*: a efetivação da *oikonomia* estatal. Espera-se do chefe de Estado que ele encarne, como modelo moral, toda a dignidade esperada pela “investidura” do cargo. Em compensação, do chefe de governo e seus burocratas se espera, acima de tudo, “eficiência”.

Tal divisão de tarefas entre chefe de Estado e chefe de governo é verificável, em sua plenitude, nas monarquias e repúblicas parlamentares que hoje compõem a maior parte do cenário geopolítico europeu (para o qual as configurações monárquico-constitucional britânica e parlamentar-federalista da Alemanha servem como exemplo paradigmático). Nestes regimes, a figura do chefe de Estado muitas

vezes se resume a uma função simbólica, quase inoperante, cerimonial. O chefe de governo, por sua vez, tem sua permanência no cargo condicionada ao julgamento político do parlamento. Já nas repúblicas presidencialistas, que hoje conformam a maior parte dos regimes no continente americano, as figuras de chefe de governo e chefe de Estado se confundem, de modo que, nestes contextos, a articulação entre os dois pólos da máquina da soberania torna-se algo mais complicada.

Percebe-se agora como, para Agamben, “o Estado moderno herda ambos os aspectos da máquina teológica do governo do mundo e apresenta-se tanto como Estado-providência quanto como Estado-destino” (2011, p. 159): ele apresenta uma ontologia *vicarial* dos atos de governo, em que um poder constituído, porém relativamente autônomo, faz as vezes de um outro, transcendente. A política moderna, como a teologia providencial, articula a soberania nos moldes de uma “máquina bipolar”, cujos termos são os polos da *ordenatio* e da *executio*, do poder legislativo ou soberano e do poder executivo ou de governo. Assim, “ele traz algumas vezes as vestes régias da providência” (idem), que legisla de modo transcendente e universal, e outras vezes se apresenta “com as vestes estrábicas e ministeriais do destino, que executa minuciosamente os ditames da providência e sujeita os indivíduos relutantes no vínculo implacável das causas imanentes e dos efeitos que sua própria natureza contribuiu para determinar” (idem).

A identificação desta assinatura teológica permite com que o autor argumente que a vocação econômico-governamental das democracias contemporâneas (na qual se toma como dado que a lei regule a administração e o aparelho administrativo aplique a lei) não seja nem uma novidade radical da modernidade e tampouco um “acidente de percurso”, mas sim uma “parte integrante da herança teológica” (idem) da qual estas democracias seriam depositárias. Cabe examinar agora de que maneira este dispositivo opera, isto é, que tipo de ação sobre os homens e as coisas é propugnada por este paradigma econômico-governamental, e como ele transita do âmbito teológico para o âmbito político.

3 DA VIOLÊNCIA E DA GOVERNAMENTALIDADE

In navi, unus gubernator, in domo unus dominus
São Jerônimo (*apud* Benveniste, 1995, p. 297)

3.1 CRIAR E MANTER

Identificar a máquina econômico-providencial da soberania com os polos da *ordenatio* e da *executio* remete-nos à dialética moderna do poder constituinte e do poder constituído, da instauração da ordem e sua posterior manutenção. Com a laicização do Estado e a secularização das teorias da legitimidade, o poder e seu exercício tiveram de encontrar alhures, isto é, para além da divindade e sua transcendência *a-histórica*, seu manancial de legitimação. Assim, rupturas e eventos críticos na ordem histórica - como guerras, revoluções e insurgências populares - passaram a concentrar no imaginário moderno o ideário da fundação do Reino secular: a Independência Norte-Americana (1779) e a Revolução Francesa (1789), eventos fulcrais da modernidade política, oferecem os protótipos mais bem acabados destas supostas “criações *ex nihilo*” do *novo ordo seculorum*, da nova ordem secular (Catroga, 2006). Igualmente, ficções normativas como o “contrato social” passaram a representar no campo das ideias este *eidos* da imanente originalidade instaurativa das instituições políticas e sociais.

Neste contexto, os poderes constituídos sob a forma de um Estado parecem animados de uma energia criadora emanada desde *antes* e desde *fora* da instauração da moldura institucional, o que faz com que o poder constituinte independa dos mecanismos destinados a fazer fluir e vigorar sua energia. De acordo com Agamben (2002, p. 47), a anterioridade lógica e histórica do poder constituinte em relação aos poderes constituídos oferece uma dificuldade significativa para as teorias positivas do direito, que “desejaria[m] reduzir o poder constituinte ao poder de revisão previsto na constituição e põe de lado como pré-jurídico ou meramente factual o poder do qual nasceu sua constituição”. A tese oposta, em contrapartida, seria aquela que afirma “o caráter originário e irreduzível do poder constituinte, que não pode ser de modo algum condicionado e constringido por um ordenamento jurídico determinado e se mantém necessariamente externo a todo poder constituído”.

Ora, são evidentes as similaridades estruturais entre esta discussão e aquela, travada no capítulo anterior, a respeito da incomensurabilidade lógica do ato criativo

divino, defendida pela teologia cristã contra o naturalismo herdado da filosofia grega. Mesmo Tomás de Aquino e os demais defensores da chamada “teologia natural”, que derivam a necessidade da existência Deus a partir de indícios do ato criativo no mundo criado, salvaguardam a espontaneidade e o voluntarismo desta *práxis* divina. Citando novamente Agamben, “no auge da escolástica, a infundabilidade da criação no ser é claramente reafirmada em *Contra Gentiles*, de Tomás: ‘Deus não age *per necessitatem naturae* [por necessidade da natureza], mas *per arbitrium voluntatis* [por arbítrio da vontade]’ (2011, p. 69).

3.1.1 Criar e governar (Tomás de Aquino)

Tão mais interessante se torna esta distinção entre dois planos discursivos a respeito da ação divina sobre o mundo (*ordenatio* e *executio*), quanto mais se evidencia a resiliência desta distinção sob a forma de categorias políticas na doutrina do Estado. Escreve Tomás:

Ora, na natureza das coisas, há o governo universal e o particular. O universal é aquele segundo o qual tudo se sujeita ao governo de Deus, que com sua providência governa todas as coisas. O governo particular, muitíssimo semelhante ao divino, acha-se no homem, que por isso se chama microcosmo¹⁹, porque nele se encontra a forma do governo universal. Pois, assim como toda criatura corpórea e todas as potestades espirituais estão submetidas ao governo divino, também os membros do corpo e as demais potências da alma são regidos pela razão e, destarte, a razão, de certa maneira, está para o homem como Deus para o mundo. Mas, sendo o homem (...) animal naturalmente social, que vive em multidão, acha-se nele a semelhança do governo divino, não somente quanto ao fato de que a razão governa as demais partes do homem, mas também no ser a multidão regida pela razão de um só homem, o que compete sobretudo à função régia (*De Regno*, XIII, 40).

Assim, se o governo do soberano sobre a multidão se espelha no que faz a alma no corpo, e esta, por conseguinte, na maneira com que Deus opera em relação à realidade, Tomás prossegue argumentando que “importa, portanto, considerar o que Deus faz no mundo, para se pôr, assim, manifesto o que cumpre ao rei fazer” (idem, XIV, 41). Seguem-se a isso as seguintes considerações, já trazidas à tona no capítulo anterior:

¹⁹ Arist, *Física*, VIII, 2, 252 b 26-27.

duas obras de Deus no mundo se hão de considerar, em geral: uma pela qual Ele *cria* o mundo; outra pela qual *governa* o mundo criado. Essas duas operações, tem-nas a alma no corpo. Primeiro, com efeito, é o corpo formado pela virtude da alma; depois, é o corpo regido e movido pela alma. Destas duas obras, *a segunda é a que pertence mais propriamente à função real.* (idem) [grifos meus]

Para Tomás, ressalta-se o fato de que é o governo (e não o ato instaurador), aquela ação que melhor subsume a função real²⁰. Em outras palavras, o soberano humano se define mais pelo governo do que pelo reino. Há motivos para isto, particularmente interessantes. É impossível que um ser humano aja frente ao seu reino da mesma maneira que Deus age perante o mundo. A analogia entre as duas esferas é apenas metafórica. O ser humano, como criatura, governa *entre* outras criaturas. Sua semelhança com Deus se esgota no momento em que surge um abismo ontológico incontornável: para fundar o reino, o soberano humano não cria aquilo que governa do nada, mas, como diz Tomás, *tem de usar os [elementos] que preexistem na natureza.*” (idem)

Assim, na impossibilidade de uma criação *ex nihilo*, o soberano humano

Precisa, portanto, o fundador da cidade e do reino, primeiro, escolher um lugar conveniente, que conserve em saúde os habitantes, seja suficiente, pela fertilidade, à subsistência, deleite pela amenidade e os proteja dos inimigos pela defesa.(...) Em seguida, cumpre reunir os homens que hão de ser delegados, segundo seus ofícios, para os lugares convenientes. Deve-se providenciar, finalmente, para que cada um seja fornecido do necessário, conforma a sua condição e estado; pois, do contrário, de modo algum poderia o reino ou cidade subsistir. (idem)

É difícil encontrar alguma unidade entre estas ações dispersas que instauram o reino humano. Precisamente em qual destes momentos *surge* o Estado? Em contraste com a simplicidade do *fiat* divino, a criação humana se fragmenta em uma miríade de pequenas ações, por sua vez possíveis de serem fragmentadas mais ainda: que a queda da Bastilha tenha fundado a França moderna, ninguém duvida. Mas em que momento precisamente do evento “queda da Bastilha” pôde alguém

²⁰ Mais à frente, Tomás evoca a velha metáfora naval, de raízes helênicas, para ilustrar o que compete ao governo e ao seu encarregado: “Diz-se assim que uma nau é governada, quando, pela habilidade do navegante, é dirigida ileso ao porto, pelo caminho reto. Se, portanto, alguma coisa está ordenada a um fim exterior a ela, como o navio ao porto, caberá ao ofício do governo, não só conservar perfeita a própria coisa, mas, além disso, conduzi-la ao fim. Se, no entanto, houvera algo cujo fim não estivesse fora dele, tenderia a intenção do seu governador em somente conservá-lo intacto na sua perfeição” (*De Regno*, XV, 43).

dizer “*eis a França moderna*”? A bem da verdade, as pessoas que lá estavam tiveram esta sensação? Não se trataria de uma construção *a posteriori*? Esta indeterminabilidade aproxima-se de uma passagem de Dostoiévski (2008, p. 717) em que uma personagem, denominada Kólia Krossótkin, pergunta ao seu interlocutor se os fundadores de Tróia não teriam simplesmente empilhado tijolos para colocá-la no mundo: “como assim, como foi que eles a fundaram? (...) e o que significa em linhas gerais fundar uma cidade ou Estado? Como foi isso: chegaram e puseram um tijolo após outro, foi isso?”.

Igualmente, a mortalidade do gênero humano oferece alguns ruídos para uma transposição teológico-política perfeita entre os planos divino e secular. A este respeito, a resposta do filósofo, ancorada na experiência empírica dos reinos presentes e passados, é bastante precisa: “Quanto à primeira obra [criar], aliás, não convém a todos os reis”. Isto porque “nem todos eles instituem o reino ou a cidade em que reinam, mas tomam a si o cuidado do governo do reino ou cidade *já instituídos* (...) assim, alguns fundaram as cidades em que reinariam, como Nino – Nínive e Rômulo – Roma” (*De Regno*, XIV, 42). Poucos são aqueles que tiveram a oportunidade de governar o Estado que criaram ou auxiliaram a criar. Dom Afonso Henriques, em Portugal; Dom Pedro I, no Brasil; os *founding fathers* dos Estados Unidos da América (não por acaso, seus períodos de investidura no ofício são tratados com certa deferência religiosa e algo mística em seus contextos nacionais, especialmente estes últimos). A questão principal, no entanto, radica na impossibilidade dos reis humanos criarem, em sentido forte, aquilo que governam.

Neste sentido, é possível se pensar que o fundador da cidade esteja mais próximo de um demiurgo platônico, que organiza o mundo a partir de uma matéria pré-dada, do que da divindade cristã que instaura um mundo *ex nihilo*, pois criar, isto é, extrair radicalmente o ser do não ser, afigura-se como algo impossível à agência humana, cuja liberdade é sempre circunstanciada. Como diz Tomás de Aquino, o fundador da cidade ou do reino não pode produzir homens em sentido radical: a *existência* dos homens e das coisas que governa lhe escapa inexoravelmente. Todavia, sem algum tipo de voluntarismo, não haveria nenhum Estado, nenhuma ordem política. Os tijolos de Tróia não se empilhariam naturalmente.

Comparado ao príncipe humano, o soberano divino tem uma espécie de vantagem: ele cria aquilo que governa. É por isso que, para a tradição cristã, Deus

“governa tudo irresistivelmente, *mas com brandura e sem violência*” (Leibniz, apud Agamben, 2011, p. 8). Sendo Deus o criador daquilo que governa, os entes não podem lhe escapar ao controle, não podem resistir a seu *imperium*. A mensagem do Velho Testamento, neste sentido, é bastante clara. Já aquilo que oferece resistência, precisa inevitavelmente ser governado através de uma *coerção*, de uma violência.

3.1.2 Violência “mítica” e violência “divina” (Walter Benjamin)

Cabe perguntar o que significa “violência”. Abbagnano (2007), em seu dicionário filosófico, define-a como a ação contrária à ordem ou à disposição da natureza, o que remete a Aristóteles e sua distinção, na *Física*, entre um ato natural e outro “por violência”. Já Walter Benjamin (1989), em um ensaio publicado logo após a I Guerra Mundial, estabelece uma diferença essencial entre dois tipos de violência²¹ ligadas ao Estado e ao direito: uma violência que põe o direito [*rechtsetzend*] e outra que o conserva [*rechtserhaltend*]. Esta é tributária daquela como um parlamento é tributário das forças revolucionárias que permitiram sua instauração. O que a primeira cria, a segunda mantém. Nesta dicotomia, Agamben (2002) enxerga a dialética entre poder constituinte e poder constituído, que, por sua vez, nos remete à distinção identificada por Tomás de Aquino entre uma obra que cria e outra que o conserva.

É interessante notar, no entanto, que Benjamin exclui a divindade destes dois tipos de violência, engendrando um terceiro tipo – a violência divina [*Göttliche Gewalt*] – cuja característica é ser *rechtsvernichtend*, isto é, aniquiladora de direito. Este força manifesta-se em oposição direta ao que Benjamin chama de “violência mítica” [*Mytische Gewalt*], cuja característica é subsumir tanto o caráter criador como conservante do direito e da ordem legal:

Se a violência mítica é instauradora de direito, a divina é aniquiladora; se aquela coloca limites, esta os aniquila; se a mítica é

²¹ O termo utilizado por Benjamin, que Agamben (2002), em italiano, traduz por “violência”, e Critchley (2012), em inglês, por “violence”, é *Gewalt*. No alemão, contudo, *Gewalt* é um conceito mais abrangente que meramente “violência”, o que deve ser ressaltado. O próprio Critchley, ao discutir o texto de Benjamin, reconhece esta polissemia do conceito: “The thing to keep in mind is that Benjamin’s essay is called ‘Critique of Violence’, where the German *Gewalt* has a wide connotative range of meaning” (p. 213). Entre os vários significados possíveis de *Gewalt*, para além de violência, poderíamos elencar “força”, “poder” e até mesmo “soberania” e “domínio”. Todos estes conceitos, no entanto, permanecem intimamente vinculados a uma mesma constelação semântica.

simultaneamente culpabilizadora e expiatória, a divina é libertadora; se aquela é ameaçadora, esta é impressionante; se aquela é sangrenta, esta é letal de maneira não-sangrenta [*auf unblutige Weise letal*] (Benjamin, 1989, p. 199).

Excetuando as nuançadas diferenças existentes nas interpretações contemporâneas deste criptográfico texto benjaminiano²², é fundamental centrar-se sobre o seguinte ponto: letal sem ser sangrenta, o conceito de “violência divina”, para todos os efeitos, é muito similar à ideia de que “Deus governa tudo irresistivelmente, *mas com brandura e sem violência*”. O tipo de “violência” própria à divindade é uma força irresistível, a ponto de constituir-se, paradoxalmente, como não violenta segundo alguns autores (Critchley, 2012). Já a violência vinculada ao ordenamento jurídico, seja ela criadora de direito [*rechtsetzend*] ou mantenedora dele [*rechtserhaltend*], é sempre marcada por uma resistência, através da qual se define justamente como violência.

É do confronto permanente da violência instaurada com as forças que resistem a ela que se produz uma espécie de “economia interna da violência” amalgamando seus aspectos *rechtsetzend* e *rechtserhaltend*, criador e mantenedor de ordem:

A lei das flutuações (entre os dois tipos de violência) baseia-se no fato de que toda violência conservante [*rechtserhaltend*], com o tempo, enfraquece indiretamente a violência criadora [*rechtsetzend*] que é representada nela por meio da repressão das forças hostis (...) Isto dura até que novas forças - ou forças anteriormente reprimidas pela violência até então vigente - vençam e constituam a partir disso um direito novamente fadado à decadência (Benjamin, 1989, p. 202).

O decaimento, ou melhor, o *esquecimento* da violência criadora de direito, conforme opera a violência que a mantém, é um aspecto central da crítica benjaminiana à violência. Como um dispositivo que segue operando, mas alienado do seu propósito, assim também parece funcionar certa violência conservante de direito que se esquece daquilo que ela deveria conservar:

Se desaparece a consciência da presença latente da violência em uma instituição jurídica, ela decai. Os parlamentos conformam um exemplo contemporâneo disso. Estes apresentam o seu conhecido, triste espetáculo, porque não permaneceram conscientes das forças revolucionárias às quais devem sua existência (...) Falta-lhes o sentido da violência criadora de direito que neles é representada; não é de se admirar portanto que não cheguem a decisões dignas desta

²² Vide a controvérsia em torno do conceito envolvendo Critchley e Žižek (Critchley, 2012).

violência, mas observem, no compromisso, uma conduta dos assuntos políticos que se desejaria sem violência (idem, p. 190).

Ao ressaltar este ponto, Benjamin aproxima-se curiosamente da crítica conservadora e decisionista ao Estado liberal desenvolvida por Carl Schmitt (2009), mais ou menos à mesma época²³. Cabe reproduzir aqui uma passagem de Critchley (2012) que resume adequadamente a crítica de Carl Schmitt ao Estado liberal e sua configuração parlamentar, vista pelo jurista alemão como uma espécie de deísmo:

Schmitt's problem with liberalism is that it is anti-political. What that means is that for the liberal every political decision must be rooted in a norm whose ultimate justification flows from the constitution. Within liberalism, political decisions are derived from constitutional norms and higher than the state stands the law and the interpretation of the law. This is why the highest political authority in a liberal state rests with the supreme court or its equivalent. Political action is subordinated to juridical interpretation. (...) The triumph of liberalism as the triumph of deism is the hegemony of a religious view of the world that tries to banish the miracle, as that which would break with the legal-constitutional situation. (pp. 104-5).

O liberalismo parlamentar seria antipolítico porque ele transforma o Estado em um dispositivo técnico que visa diluir o caráter voluntarista da soberania em uma fundamentação coerentista da lei pela própria lei.²⁴ Quando muito, a decisão originária de onde provém o ordenamento jurídico só se manifesta *a posteriori*, sob a forma de “poder constituinte revisor”. Traduzindo a ideia de Schmitt nos termos de Benjamin, é como se a violência conservante, representada pelas instituições mediadoras do Estado de direito, acabassem por neutralizar a violência criadora originária, normalizando-a, naturalizando-a. É como se a violência criadora se rotinizasse e perdesse o seu vigor frente a algo mais duradouro: a violência da conservação, que aparece como não violenta, porque sutil e banalizada.

²³ O contexto histórico explica esta afinidade aparentemente estranha entre pensadores de matizes políticas tão diferentes: o parlamento a que Benjamin se refere no excerto acima é o débil parlamento da instável República de Weimar, permanentemente acossado pela ameaça de suspensão da sua autoridade – via decretação do Estado de sítio - e duramente criticado por Schmitt como essencialmente “não-político”.

²⁴ Eis o que escreve Nicola Matteucci, em concordância com este ponto, no verbete “soberania” do dicionário de política de Bobbio (1997, p. 1185): “Na realidade, com a progressiva judicialização do Estado e com sua correspondente redução a ordenamento, não faz muito sentido falar de Soberania, pois nos encontramos sempre diante de poderes constituídos e limitados, enquanto a Soberania se caracteriza, na realidade, como um “poder constituinte”, criador do ordenamento. E é justamente desta forma que se manifesta hoje, cada vez mais, porque o poder constituinte é o verdadeiro poder último, supremo, originário”.

Benjamin e Schmitt coincidem quanto ao fato de que, cedo ou tarde, o esgotamento da violência criadora em sua rotinização poderá conduzir ao rompimento da ordem estabelecida e à irrupção de forças criativas originárias que engendrarão uma nova ordem, por sua vez também fadada ao decaimento e à suplantação. Mas, como já reconhecera Tomás de Aquino no século XIII, não é o caso que algo assim, disruptivo e criativo, ocorra a toda hora. Na definição do conceito de soberania no dicionário político de Norberto Bobbio (1997), lê-se que ela pode ser compreendida como um poder “adormecido”, cuja manifestação se dá somente “quando é quebrada a unidade e a coesão social, quando existem concepções alternativas acerca da constituição, quando há ruptura na continuidade do ordenamento jurídico” (p. 1185). Como bem demonstra Hannah Arendt, tentativas de perenizar o furor revolucionário dos eventos críticos tendem a derivar no fanatismo de matriz jacobina ou em conceitos dificilmente aplicáveis na ordem histórica, como o de “revolução permanente”, de Trotski, ou “ininterrupta”, de Mao.

Na antropologia social britânica, os trabalhos de Turner (1974) demonstram haver nos rituais de diversas culturas uma dialética perene entre estrutura e anti-estrutura, *societas* e *communitas*, inerente à (e de certo modo reguladora da) ordem social. Durkheim (2007), igualmente, argumenta que os períodos de “efervescência” religiosa dificilmente se perenizam, e que é próprio da sua natureza serem temporários e efêmeros, de modo a fazer o tempo social oscilar entre períodos sacros e profanos.

Por fim, Rudolf Otto (1992), em sua análise do sentimento “numinoso”, defende que a vida das religiões é animada por momentos de intensificação e normalização institucional deste sentimento, o que garante sua própria continuidade na história. Na esteira de tudo que foi argumentado até agora, poderíamos suspeitar com grande margem de certeza que o mesmo também seja válido para os períodos de efervescência política, como as revoluções e eventos inaugurais que dão início a novas ordens jurídico-constitucionais.

3.1.3 Inexorabilidade da violência?

Com Benjamin, vimos que a manutenção do que foi criado, no plano humano, é essencialmente *violenta*: ela lida com entes e forças hostis, que a toda hora ameaçam romper a ordem estabelecida. Mas o próprio estabelecimento desta

ordem, também vimos, remete a um ato igualmente violento, pois captura homens e coisas para fora de seu decurso natural e os coloca sob a égide de um projeto a ser “governado”. O que une os momentos de instauração e manutenção do reino humano é o fato de ambos se darem no âmbito de uma extrema violência, por sua vez aparentemente ausente no tipo de ação análoga exercido pela divindade.

Em contraste com os mitos modernos de fundação do Estado - em geral calcados nas imagens, facilmente relacionados à violência, de revolução, aclamação popular e emancipação - o modo com que Tomás de Aquino descreve a ação criativa do soberano parece contradizer a ideia de que a instauração da ordem jurídica seja violenta. De fato, o Aquinate fala sobre procurar um local aprazível e fértil, designar delegados e representantes, entre outras aparentes amenidades. Em suma, “empilhar tijolos”, como coloca a personagem de Dostoiévski. Contudo, em determinado ponto do texto, o filósofo compara o ato de criar um Estado à atividade técnica de um ferreiro ou um construtor. Dentro do nosso campo de conceitos, poderíamos com tranquilidade classificar estas operações técnicas como *violentas*, pois se imprimem contra materiais previamente disponíveis na natureza e que resistem, bem ou mal, à ação do artesão. Isto é bem diferente de *criar* entes em sentido forte, ou seja, retirá-los do não ser em direção ao ser, como é o tipo de ação “criadora” de Deus sobre o mundo e aquilo que posteriormente governa.

Deus cria e governa sem violência porque nada, ao fim e ao cabo, resiste à sua ação. Ainda que na sua economia também sejam identificáveis dois tipos de obra, uma criativa e outra mantenedora, há algo no governo divino do mundo que se destaca do governo humano da cidade, pesem as suas “homologias estruturais” identificadas por Tomás. Em Deus, criar e manter a criação possuem uma co-substancialidade duradoura que suas operações análogas humanas não conseguem reproduzir.

Todavia, como vimos no capítulo anterior, também não há unidade perfeita entre criação e governo da coisa criada no plano divino. Ainda que Deus governe de maneira branda e não violenta, ainda subsiste, para a tradição cristã, um governo do mundo, o qual, como um barco, alienou-se de seu curso originário por conta do pecado original. Também o mundo precisa de “governo”, de uma correção de prumo, donde a vigência de uma *oikonomia* da salvação. A questão é: como isto pode se dar de maneira não violenta?

3.2 O GOVERNO BRANDO E SEM VIOLÊNCIA

Já dissemos que o projeto de pesquisa de Agamben visa se articular com a agenda de uma geneologia da governamentalidade moderna, a fim de esticar sua abrangência temporal para além dos limites inicialmente explorados por Michel Foucault. Em seus cursos no *Collège de France*, reunidos em *Segurança, Território e População* (2008a) e *O Nascimento da Biopolítica* (2008b), este autor já identifica a origem das técnicas disciplinares que configuram o poder moderno no pastorado cristão, o chamado “governo das almas” (*regimen animarum*). De acordo com Senellart, que, como Agamben, se nutre das intuições de Foucault, é só tardiamente que o *regimen* adquire significado político. Originalmente, ele pertence ao vocabulário da direção espiritual (2006, p. 27). Em suas palavras,

o *regimen* eclesiástico designa portanto um governo não violento dos homens que, pelo controle da sua vida afetiva e moral, pelo conhecimento dos segredos do seu coração e pelo emprego de uma pedagogia finalmente individualizada, procura conduzi-los à perfeição (idem, p, 29).

Em um breve inventário sobre as acepções do que é o *regimen* no contexto medieval, retirado do *Liber de regimine civitatum* de João de Viterbo, o autor enumera oito definições:

- 1) Direção (*gubernatio*) da cidade, como a do navio para o marinheiro;
- 2) A ação de conter (*sustentatio*) os homens, como se freia um cavalo;
- 3) A justa medida (*temperies*) que devem se impor aos que entram em cólera excessiva;
- 4) A moderação (*moderatio*), enquanto ato de conduzir, dirigir o homem para afastá-lo do mal; “também aqui o termo é empregado para a condução do cavalo cuja marcha é regulada pela rédea” (Senellart, 2006, p. 26);
- 5) A guarda ou proteção atenta (*custodia*) da cidade;
- 6) A ação de reger ou dirigir (*regere*);
- 7) O governo;
- 8) A administração da cidade (*administratio*).

Destas oito definições, apenas metade d (1, 5, 7 e 8) evoca explicitamente a cidade e o âmbito político. Abundam metáforas navais e pastoris para se referir ao que significa governar. Estas metáforas não são aleatórias. Seguindo as profundas

intuições antropológicas de André-George Haudricourt (1962) e, mais recentemente, Tim Ingold (2000), não é por acaso que as formas de dominação política, nas sociedades ocidentais, se realizaram sob o mesmo tipo de “ação direta positiva” (Haudricourt, 1962) que sempre caracterizou a relação destas mesmas sociedades com os animais e o meio ambiente “domesticados” em seus núcleos originais. Benveniste, no primeiro volume do *Vocabulário das Instituições Indo-europeias* (1995) relembra que a partícula indo-europeia **dem-*, contida em termos latinos e neolatinos como *domus* e “doméstico”, tem relação etimológica com o ato de “domar”, próprio de uma sociedade pastoril.

Já o ato de navegar, tão próprio das sociedades do Mediterrâneo, também se insere de maneira interessante nesta gramática “doméstica” do poder e da dominação, o que explica a convergência de metáforas pastorais e navais no discurso de João de Viterbo. Haudricourt (1962) argumenta que a mesma “ação direta positiva” do pastor com os animais se reproduz na relação estabelecida entre o *kibernetes* e a sua tripulação (relação esta, aliás, tão bem ilustrada por Adorno e Horkheimer na evocação a Ulisses na *Dialética do Esclarecimento* (1944[1985])). Benveniste, por fim, também dá crédito a esta aproximação semântica entre o *domus* e a atividade naval ao citar São Jerônimo, no excerto que serve de epígrafe deste capítulo: “*in navi unus gubernator, in domo unus dominus*” (*apud* Benveniste, 1995, p. 297).

3.2.1 O pastoreio e o âmbito *oikonômico*

O pastoreio, enquanto atividade de subsistência, sempre se tratou de uma atividade *oikonômica*, isto é, própria do *domus* como unidade de poder e estabelecimento de relações *despóticas* (produtivas, senhor-escravo), *gâmicas* (reprodutivas, marido-mulher) e *paternais* (tutelares, pais-filhos), na definição aristotélica (*Política*, 1259a-b). A relação do pastor com seus animais é marcada por um controle permanente, porém paternal, de suas atividades produtivas, reprodutivas, e de sua proteção. Como expõe Ingold,

Under pastoralism (...) it is the herdsman who takes life-or-death decisions concerning what now are ‘his’ animals, and who controls every other aspect of their welfare, acting as he does as both protector, guardian and executioner. (...) Like dependents on the household of the patriarch, their status is that of jural minors, subject to the authority of the human master (2000, p. 72).

É expressivo, neste sentido, que os romanos classificassem animais domésticos e escravos a partir de termos muito próximos, respectivamente *instrumentum genus vocale* e *instrumentum genus semi-vocale* (idem), e que ambos estivessem submetidos no contexto doméstico – *oikonômico* - ao mesmo tipo de poder soberano de vida e morte, por parte do patriarca, que também vigorava nas relações gâmicas, entre marido e mulher, e paternas, entre *paterfamilias* e seu filhos²⁵. Todos se apresentavam em relação ao patriarca sob a forma de uma “vida nua” (Agamben, 2002), isto é, incapaz de oferecer resistência juridicamente configurada a seu poder paterno-pastoral. A configuração daquele que é dominado sob a forma de uma “vida nua” é tratada por Agamben (2002) desde a figura romana arcaica do *homo sacer*, isto é, aquele a quem se pode matar sem cometer homicídio nem sacrifício. Esta é uma vida que se coloca sob o poder soberano como pura disponibilidade, o que lhe permite ser objeto de quantificação e administração.

3.2.2 Do *regimen* à governamentalidade

Senellart (2006) oferece uma interpretação de como o *regimen* foi lentamente sendo transposto do âmbito teológico para o âmbito político. Nos espelhos dos príncipes da Idade Média (como é o caso, aliás, do próprio *De Regno* de Tomás de Aquino), percebe-se uma precedência lógica do *regimen* – o controle, o governo, de si e dos outros – em relação ao *regnum* – o aspecto jurídico e glorioso da soberania. O bom rei era aquele que, dominando a sua própria concupiscência, tornava-se um instrumento eficaz de domesticação da concupiscência e da irascibilidade dos demais, fosse como modelo de conduta, fosse como sujeito ativo da coerção física, já que, como expõe o próprio autor, rapidamente a Igreja percebera a impossibilidade de realização do seu projeto salvífico somente através do ministério da palavra, necessitando aliar-se aos príncipes e às suas espadas. É neste umbral histórico decisivo, em que a Igreja se funde ao Império, que começa a lenta transladação do paradigma econômico-gerencial desde a teologia para a política.

²⁵ Tudo indica haver nisso uma origem indo-europeia muito antiga, que se manifesta em várias dimensões. Émile Benveniste dedica quatro capítulos inteiros de seu *Vocabulário das instituições indo-européias* (1995) à relação entre gado e riqueza, e traça diversos comentários ao radical indo-europeu **peku-*, termo que remete ao conjunto da propriedade privada móvel, tanto de homens quanto de animais, donde a relação etimológica entre pecuária e pecúnia, por exemplo.

Daí se explica porque Agamben dedique tantas páginas de *O Reino e a Glória* na decifração das liturgias e homilias do período bizantino: é desde o ponto em que política e teologia comungavam do mesmo trono que se começa o rastreamento de como elas foram parar em âmbitos totalmente diferentes, ainda que subterraneamente conectados.

A comunhão da teologia com a política se realiza através da complexa duplicidade do vicariato de Cristo entre a Igreja e o Império, duplicidade que trouxe diversos problemas à estabilidade política da Idade Média. Como relata Dumont (1987, p. 82)

os partidários do império não negavam, no essencial, a superioridade da Igreja nem sua independência e soberania em seu domínio, mas prevaleciam-se da doutrina dos primeiros tempos da Igreja e de seu reconhecimento de *sacerdotium* e *imperium* como duas esferas independentes instituídas pelo próprio Deus, dois poderes a coordenar. Eles rechaçavam as pretensões da Igreja contra o poder temporal e o imperador: a igreja devia confinar-se aos assuntos espirituais.

Na divisão de tarefas entre o âmbito secular e o religioso, cabia à Igreja o governo das almas e ao Estado o governo dos corpos. Segue-se daí certa “sacerdotalização da espada”, nos termos de Senellart, e o desenvolvimento de distintas artes de governar, dedicadas, de acordo com este autor, à efetivação de um governo não violento dos homens “pelo controle da sua vida afetiva e moral, pelo conhecimento dos segredos do seu coração e pelo emprego de uma pedagogia finalmente individualizada” (Senellart, 2006, p. 29).

O acesso aos “segredos do coração dos homens” representa algo como uma tentativa de governar as coisas a partir da sua própria essência, isto é, a partir daquilo que configura o seu modo de ser *natural*. Para Senellart, é no momento em que o *regimen* estatal liberta-se dos seus vínculos mais imediatos com uma missão religiosa, e passa, em contrapartida, a configurar-se como um fim em si, que ocorre aquela “dobra circular sobre si (...) que *O príncipe* de Maquiavel ilustra com brilho” (2006, p. 42). Esta “dobra” nada mais é que a mobilização das artes de governar tão somente a serviço do Estado e suas razões, independentemente de qualquer teleologia extrínseca, principalmente religiosa, que até hoje impressiona na flagrante *Realpolitik* do tratado maquiavélico.

Dumont assinala o Renascimento e a Reforma como eventos fulcrais para a consolidação da autonomização do Estado frente à religião na modernidade. De

acordo com o autor, Maquiavel, “com ajuda de exemplos tomados da Roma antiga, consegue emancipar a consideração política (...) da religião cristã e de todo modelo normativo” (1987, p. 84). Já Lutero, teria “desferido um golpe decisivo no que restava da ordem medieval e do Santo Império Romano Germânico” (idem, p. 85). O Sacro Império, mais do que qualquer outra entidade política da sua época, representava o paradigma teológico-político da Idade Média, no qual os limites do império e do papado - enquanto vicariatos espiritual e temporal de Cristo - coincidiam com uma suposta unidade da comunidade cristã. Esta comunidade, na concepção medieval, compunha a própria ideia global de sociedade: Igreja, Império e sociedade eram, portanto, indissociáveis.

A paulatina adoção do protestantismo por parte dos principados que então compunham a unidade do Império, seguido da oficialização do princípio *cujus regio ejus religio*²⁶, através da Paz de Augsburg (1554), teria auxiliado na fragmentação da sociedade global, que passara a coincidir não mais com a universalidade da comunidade cristã, mas com a particularidade confessional de cada Estado. A partir deste momento, “a sociedade global seria doravante o Estado individual, ao passo que o essencial da religião teria seu santuário na consciência de cada cristão individual” (Dumont, 1987, p. 85). Como consequência, o poder laico, representado agora pela opção religiosa de cada príncipe, coextensiva aos súditos, torna-se o fator determinante para a homogeneização dos indivíduos no interior do Estado, unidos ao seu governante pelos liames da mesma fé particular.

Entretanto, fora da Alemanha e seus pequenos principados, os Estados não eram homogêneos, de modo que outra mudança haveria de resultar da fragmentação do cristianismo ocidental em várias denominações. Como relata Dumont (1987, p. 85), “confissões diferentes coexistiam dentro de um mesmo Estado, o que redundou nas guerras religiosas”. Isso teria levado políticos como Maquiavel a recomendarem “a tolerância da ‘heresia’, quando a vantagem do Estado o aconselhava” (idem). Assim, a partir das lutas pela liberdade de consciência religiosa no bojo de Estados como a França e a Inglaterra, haveria surgido a ideia laicizante de um *contrato* entre governantes e governados, independente de qualquer vinculação confessional. Para Dumont, “os teóricos jesuítas do direito natural desenvolveram a teoria moderna que alicerça o Estado num contrato social e

²⁶ Em latim, “Tal rei, tal religião”.

político, considerando a Igreja e o Estado duas sociedades distintas, independentes, exteriores uma à outra” (idem, p. 86). Por fim, conforme Gierke,

O estado deixou de derivar como um todo parcial da harmonia decretada por Deus do todo universal. Ele explica-se simplesmente por si mesmo. O ponto de partida da especulação já não é mais o conjunto da humanidade, mas o Estado soberano individual e auto-suficiente, e esse mesmo Estado individual alicerça-se na união, ordenada pelo direito natural, de homens individuais, numa comunidade revestida do poder supremo (*apud* Dumont, 1987, p. 87).

Quanto ao processo global que substitui a Igreja pelo Estado como instituição soberana na Europa ocidental, trata-se, a bem da verdade, de um caminho muito mais complexo do que o acima exposto. As proposições tomadas de empréstimo de Dumont e Senellart nos auxiliam, contudo, a jogar luz sobre alguns de seus principais fatores estruturais, de modo que podemos considerá-los, por ora, suficientes. Em suma, o mais importante deste breve excuro histórico é o reconhecimento de que, à revelia das transfigurações modernas da soberania, transladando-se do religioso para o estatal, permanece a forma e a unidade da sua estrutura fundamental como “máquina bipolar”, articulada através da *práxis* governamental. Ela já estava ativa antes que os Estados modernos emergissem na paisagem da Europa, e permaneceu atuando ao largo de sua consolidação institucional. De acordo com Shore e Wright (1997),

Governance is ‘ more or less methodical and rationally reflected “way of doing things”, or “art”, for acting on the actions of individuals, taken either singly or collectively, so as to shape, guide, correct and modify the ways they conduct themselves’. In both this senses, governance is understood as a type of power which both acts on and through the agency and subjectivity of individuals as ethically free and rational subjects (p. 6).

A eficácia da governamentalidade enquanto mecanismo de poder se explica por sua capacidade de “*render its political subjects ‘governable’ by requiring that they become self-activating and free agents*” (idem, p. 9). Estruturalmente, isto almeja algo como a maneira como “deus governa tudo irresistivelmente, mas com brandura e sem violência, *de modo que o homem crê seguir sua vontade enquanto executa a de Deus*” (Leibniz, *apud* Agamben, 2011, p. 8). A governamentalidade moderna, tributária, portanto, do *regimen* medieval, seria uma espécie de arte humana de emulação ou transladação do governo pastoral divino; uma arte na qual, através dos dispositivos técnicos e científicos engendrados pela modernidade, nos seria possível

experimentar o tipo de governo “articulado através da própria natureza das coisas governadas” (Agamben, 2011, p. 148) que constitui a essência do governo divino sobre o mundo criado. Assim, a governamentalidade é uma arte de produzir *sujeitos*: menos no sentido genérico de “subjetividade” (enquanto interioridade psicológica) e mais no sentido bruto de *sujeição* (enquanto posição relacional). Esta sujeição, no entanto, não deixa de ser articulada com a produção de uma determinada subjetividade. Ser governado é poder ser sujeito aos mecanismos de governamentalidade. Por fim, ela é modulada através do disciplinamento dos corpos e das mentalidades, o que implica em um governo *sutil*: um governo que governa as criaturas como se elas governassem a si mesmas; um governo solidário com seu livre-arbítrio e sua liberdade. Longe de se tratar de uma criação *ex nihilo* da modernidade, ela comporta a assinatura de um traço eminentemente medieval – o *regimen*, tal como descrito por Michel Senellart.

Para governar, é preciso produzir aquilo que será governado. Na impossibilidade de “produzir de novo homens” (Tomás de Aquino), resta ao soberano humano traduzir dimensões da matéria a ser governada em termos por ele contornáveis, isto é, sobre os quais seu *imperium* possa agir. Aqui talvez se encontre uma dimensão política ainda ignorada do princípio kantiano de que “a razão só conhece aquilo que ela mesma produz, segundo seu próprio projeto”: ora, as relações de governamentalidade só governam sujeitos que se deixam governar, que se adéquam ao seu próprio projeto.

Assim, podemos crer que Senellart tem razão quando afirma que a secularização do *regimen* foi acompanhada de uma ênfase cada vez maior no governo das *coisas* em detrimento do governo das *almas*, mesmo que isto tenha significado, muitas vezes, a *transformação (ou tradução) de almas em coisas*. Daí se explica a forte dependência do poder moderno em relação aos seus instrumentos técnico-científicos de governamentalidade, como os censos, as estatísticas, os índices biométricos e outras reificações, profissionalmente mediadas, do caráter distintivamente humano e sua ação.

Não por acaso, Arendt (2003) defende em *A Condição Humana* que a modernidade define-se como a era do “comportamento”: ação humana eminentemente rotinizada, previsível, calculável; acessível, portanto, à cognição científica mediante aplicação destas genuínas artes modernas de controle dos homens e dos fenômenos

em geral que são a estatística e a probabilística. O comportamento traz consigo padrões de normalidade e desvio, sobre cujo espectro transita o poder moderno, fortemente ancorado em seus dispositivos de governamentalidade.

A esta modalidade de poder, Foucault (2008b) deu o nome de *biopolítica*. De alguma maneira, que ainda precisamos esclarecer melhor, ela remete à tentativa humana de reger as coisas “através da própria natureza das coisas governadas”, o que nada mais é do que a essência do ideal humano de governamentalidade. A seguir, trataremos das conseqüências e limites deste ideal.

4 OS LIMITES DA GOVERNAMENTALIDADE

Neste capítulo, seguiremos a hipótese, formulada por Simon Critchley (2012, p. 108), segundo a qual a ideia do pecado original, longe de se tratar de uma relíquia do passado religioso, é a expressão teológica de uma experiência ontológica fundamental de fragilidade, incompletude e falta. Vimos nos capítulos anteriores que a questão do pecado original é importante para a discussão a respeito da governamentalidade, pois o *regimen* medieval nada mais era do que um conjunto de técnicas, práticas e ações destinadas a corrigir o prumo de algo que fora desvirtuado. Também vimos que, para a tradição cristã, o governo do mundo tem um aspecto eminentemente teleológico e soteriológico, ou seja, tem em vista a dissolução deste mundo em prol de um mundo melhor, o mundo do *reino*, no qual o governo não seria mais necessário. No último capítulo, por fim, discutiremos a respeito da autonomização das práticas de governo em relação a sua teleologia religiosa a partir do advento do Estado moderno, o que resultou num paradigma da governamentalidade como administração das pessoas e das coisas no interior do Estado sob a forma de uma “economia” da sua própria salvação.

Agora, procuraremos responder a questão dos limites do exercício de governamentalidade como tentativa humana de reger a realidade “através da própria natureza das coisas governadas”, ou seja, de aproximar-se daquele tipo de governo irresistível, pastoral, que tem seu paradigma na figura de um governo divino brando e sem violência. Vimos no capítulo anterior que a diferença ontológica entre Deus e o homem impede que a analogia entre o governo do mundo e o governo do Estado se dê para além dos limites da mera metáfora. No entanto, com o advento da modernidade, a governamentalidade parece ter se tornado uma missão imanente, capaz de produzir mundanamente o *novo ordum seculorum*. Mas será que nós, seres que possuímos esta dimensão ontológica de incompletude e falta, seres cujas obras sobrevivam e se alienem de seus artífices, temos a capacidade de construir um mundo *absolutamente melhor* desde a própria imanência? Teríamos nós a capacidade de planejar este mundo, de descobrir suas regras de funcionamento e, através de uma determinada governamentalidade, isto é, de uma determinada disposição de coisas e pessoas certas “nos lugares certos”, alcançá-lo definitivamente?

Se a governamentalidade, como diz Agamben, tem raízes teológicas, não seria necessário, nos termos da sua própria arquitetura de funcionamento, algum tipo de intervenção transcendente, divina, para que esta consumação dos séculos seja alcançada? Se sim, como poderíamos nós, em um contexto “pós-metafísico”, constituir uma *cidade de Deus* secularizada, desde a imanência?

4.1 DOS EFEITOS COLATERAIS E DA LIBERDADE NÃO-SOBERANA

Falamos de uma experiência fundamental de fragilidade, incompletude e falta. Mas no que exatamente consistiria esta experiência? Hannah Arendt, em *A Condição Humana*, fornece uma pista para a nossa investigação:

Se olharmos a liberdade com os olhos da tradição, identificando liberdade com soberania – o fato de que um homem é capaz de iniciar algo novo mas incapaz de controlar ou prever suas conseqüências – parece quase forçar-nos à conclusão de que a existência humana é absurda. Face à realidade humana e à sua evidência fenomenológica, é realmente tão falso negar a liberdade humana de agir pelo fato de que o ator jamais controla a conseqüência de seus atos, quanto afirmar que a soberania humana é possível porque a liberdade humana é um fato incontestável (2003, p. 247)

Na esteira de Kant, o qual cita com alguma deferência²⁷, a filósofa reconhece como propriedade humana a possibilidade do ato livre, isto é, a faculdade de iniciar por si um acontecimento. Contudo, reconhece que,

os homens (...) nunca foram e jamais serão capazes de desfazer ou sequer controlar com segurança os processos que desencadeiam através da ação (...) e esta incapacidade de desfazer o que foi feito é igualada pela outra incapacidade, que tão completa, de prever as conseqüências de um ato e até de conhecer com segurança os seus motivos (2003, p. 244).

Há algo no mundo que, à revelia de meus cálculos, minhas hipóteses e meu ato livre, faz com que os efeitos da minha ação, livremente orientada, sempre possam se apresentar sob a forma de efeitos colaterais, produtos ou subprodutos

²⁷ Em uma nota ao pé da página do mesmo texto, escreve: “Permanecendo intacta a dignidade humana, é a tragédia, e não o absurdo, que é vista como marca característica da existência humana. O maior expoente desta opinião é Kant, para quem a espontaneidade da ação e as concomitantes faculdades da razão prática, inclusive o poder de discernir, são ainda as principais qualidades do homem, muito embora a ação esteja sujeita ao determinismo das leis naturais e o discernimento não consiga penetrar o segredo da realidade absoluta (*o Ding an sich*). Kant teve a coragem de absolver o homem das conseqüências dos seus atos, insistindo unicamente na pureza dos motivos, o que o impediu de perder a fé no homem e em sua grandeza potencial” (2003, p. 247).

indesejados, alterações na rota pretendida, desvios, frustrações. Em consonância com Wittgenstein, poderíamos dizer: “o mundo independe da minha vontade” (*Tractatus*, §6.373). Assumindo a tese de Critchley (2012) de que esta dimensão se reflete, teologicamente, no conceito de pecado, sua formulação bíblica é aquela contida em Romanos, 7,17-21:

Mas então não sou eu que faço e sim o pecado que mora em mim. Sei que em mim, isto é, na minha carne, não mora o bem: pois querer o bem está em mim mas não sou capaz de fazê-lo. Não faço o bem que quero e sim o mal que não quero. Se faço o que não quero, já não sou eu que faço e sim o pecado que mora em mim. Por conseguinte, quando quero fazer o bem, é o mal que se encontra em mim.

Proponho que esta passagem seja compreendida a partir dos seus significados antropológicos. Fazer o mal que não se quer ao procurar fazer o bem que se quer é experimentar dentro de si a dimensão da liberdade não-soberana, o fato humano por excelência de que o agente jamais controla plenamente consequência de seus atos, de que o mundo independe inexoravelmente da minha vontade, de que há consequências não intencionais.

Quanto mais ousado o ato livre (partir o átomo, replicar o DNA), mais consequências imprevisíveis surgem no horizonte, mais situações de risco afloram à consciência, mais não-soberano parece ser o homem em relação às consequências possíveis de sua ação. Se o grau de liberdade é diretamente proporcional ao grau de responsabilidade, temos de convir que, muitas vezes, nossa *humana* liberdade conduz a *sobre-humanas* responsabilidades. O *homo faber*, argumenta um filósofo como Hans Jonas (2006), torna-se prisioneiro de seu próprio poderio técnico, isto é, dos dispositivos que engendrou para reger as coisas “através da própria natureza das coisas governadas”. Sobre este ser humano, incide uma responsabilidade cumulativa; uma responsabilidade que se projeta por muitas gerações no futuro, sobrecarregada, no limite, por um compromisso tão grande e incomensurável como a própria sobrevivência da humanidade e da natureza:

O futuro da humanidade é o primeiro dever do comportamento coletivo humano na idade da civilização da técnica, que se tornou “todo-poderosa” no que tange ao seu potencial de destruição. Esse futuro da humanidade inclui, obviamente, o futuro da natureza como sua condição *sine qua non*. Mas mesmo independentemente desse fato, este último constitui uma responsabilidade metafísica, na medida em que o homem se tornou perigoso não para si, mas para toda a biosfera (Jonas, 2006, p. 229).

A idéia de “risco” parece sumarizar o espírito da presente etapa da modernidade. Beck (2010) chama este período de “modernidade reflexiva”. Reflexiva não somente porque ela “reflete” - no sentido de “medita” - sobre si própria, mas porque as próprias forças desencadeadas pelo processo industrial de transformação da natureza, postas em marcha nos últimos dois séculos, parecem voltar-se, com cada vez mais intensidade, sobre os humanos e sua sociedade. Para o autor, os riscos com os quais nos deparamos presentemente são riscos da modernização. “São um produto de série do maquinário do progresso, sendo sistemicamente agravados com seu desenvolvimento ulterior” (2010, p. 26). Seu livro mais importante, *A sociedade de Risco* (1986), surgiu sob o impacto de dois colapsos modernos. Não por acaso, intimamente relacionados: a falência do sistema soviético na Europa do Leste – e, por conseqüência, da confiança na possibilidade de uma economia *planificada*, ou seja, de governar a economia através do “conhecimento da sua própria natureza” – e o desastre nuclear de Chernobyl, na Ucrânia, que levantou novas suspeitas a respeito da nossa capacidade de controlar “desde sua própria natureza” as forças mais elementares da matéria.

O leitor há de convir que o argumento aqui esboçado poderia, com razão, subsidiar uma crítica de tipo neoliberal aos regimes totalitários e às ideologias salvíficas de esquerda. Não são poucos os críticos do socialismo que visam detrá-lo como uma espécie de “messianismo”, tomado aqui como categoria acusatória. De fato, com a falência do sistema soviético, pareceu ter ruído a última grande ideologia soteriológica da modernidade, a última grande narrativa cripto-teológica de redenção imanente. O mundo teria chegado ao “fim da história” (Fukuyama, 1992), no qual as forças da economia de mercado, embaladas pela sua providencial “mão invisível”, teriam finalmente triunfado.

No entanto, tudo o que foi dito nos capítulos anteriores denota que este tipo de vocabulário aparentemente anti-utópico do liberalismo, marcado por termos como “fim da história” e “mão invisível”, é, no seu âmago, tão messiânico quanto aquele das ideologias de esquerda. Há tanta criptoteologia no neoliberalismo quanto há no comunismo, de modo que, à maneira de Žižek (2011, p. 73),

Depois de denunciar o utopismo de todos os “suspeitos de sempre”, talvez tenha chegado a hora de nos concentrarmos na própria ideologia liberal. É assim que devemos responder aos que

desdenham qualquer tentativa de questionar os fundamentos da ordem capitalista-democrático-liberal por serem, eles mesmos, perigosamente utópicos: o que enfrentamos na crise atual são as conseqüências do âmago utópico dessa mesma ordem. Embora o liberalismo se apresente como o anti-utopismo personificado, e o triunfo do neoliberalismo apareça como um sinal de que deixamos para trás todos os projetos utópicos responsáveis pelos horrores totalitários do século XX, está cada vez mais claro hoje que a verdadeira época utópica foram os alegres anos 1990 de Clinton, quanto acreditávamos que a humanidade finalmente encontrara a fórmula ótima da ordem socioeconômica.

Vimos que, para a escatologia cristã, o advento do reino de Deus coincide com o fim da atividade econômico-gerencial: toda a estrutura angélico-burocrática engendrada em prol da salvação deixa de fazer sentido e o mundo retorna para uma espécie de grau zero da atividade governamental, no qual nada mais há se não um eterno *laissez faire* contemplativo da glória divina. Existe figura mais adequada para se pensar em termos teológicos a utopia neoliberal do “fim da história” do que esta?, Agamben, em uma entrevista concedida recentemente para um jornal italiano (*Ragusa News*, 16/08/2012), argumenta:

Para entendermos o que está acontecendo [na atual crise global], é preciso tomar ao pé da letra a idéia de Walter Benjamin, segundo o qual o capitalismo é, realmente, uma religião, e a mais feroz, implacável e irracional religião que jamais existiu, porque não conhece nem redenção nem trégua. Ela celebra um culto ininterrupto cuja liturgia é o trabalho e cujo objeto é o dinheiro. Deus não morreu, ele se tornou Dinheiro. O Banco – com os seus cinzentos funcionários e especialistas - assumiu o lugar da Igreja e dos seus padres e, governando o crédito (até mesmo o crédito dos Estados, que docilmente abdicaram de sua soberania), manipula e gere a fé – a escassa, incerta confiança – que o nosso tempo ainda traz consigo. Além disso, o fato de o capitalismo ser hoje uma religião, nada o mostra melhor do que o título de um grande jornal nacional (italiano) de alguns dias atrás: “salvar o euro a qualquer preço”. Isso mesmo, “salvar” é um termo religioso, mas o que significa “a qualquer preço”? Até ao preço de “sacrificar” vidas humanas? Só numa perspectiva religiosa (ou melhor, pseudo-religiosa) podem ser feitas afirmações tão evidentemente absurdas e desumanas.²⁸

Pensemos: o que ocorre, afinal de contas, quando se chega ao “fim da história” propalado pela ideologia neoliberal? A proclamação do reino e o cessamento do governo? A irradiação do modelo da economia de mercado pelos quatro cantos da Terra e solvência de todos os conflitos políticos, bélicos e culturais através do

²⁸ Disponível em português em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben>. Consultado em 19 de setembro de 2012.

progresso e da qualidade de vida trazidos pela mão invisível do mercado e sua contrapartida política, o Estado mínimo? Muito pelo contrário: A crise financeira de 2008-2009, seguida de suas ondas de choque pelo mundo inteiro – e que, por hora, fazem-se sentir mais agudamente nos países da Europa periférica – conseguiu, em um curtíssimo período de tempo, lembrar as sociedades humanas da sua extrema fragilidade e despreparo em lidar com riscos sistêmicos engendrados, em último caso, por estas próprias sociedades. O mercado aparece como uma força da natureza, inquebrantável, da qual somos reféns. E os arautos do neoliberalismo, embevecidos até última gota de seu sangue com os dons do carisma de sua fé no livre mercado, atribuem o colapso do sistema financeiro global não às imperfeições intrínsecas deste mesmo sistema, mas, ao contrário, à sua inacabada escatologia. Desta maneira a receita para “governar” o colapso da liberdade de mercado seria *mais liberdade de mercado*, assim como certos arautos da esquerda uma vez já defenderam que o problema da URSS não era, de fato, as imperfeições do socialismo em si, mas sim a *imperfeição do socialismo praticado lá*, imperfeição cujo remédio seria a realização de um verdadeiro socialismo “real” ainda não experimentado, obra das gerações futuras. Para o pensamento utópico, o “real” (do futuro) é sempre mais real que o real (do presente), por mais redundante que pareça esta frase.

Do ponto de vista econômico, a crise financeira. E do ponto de vista político? No que implicou o “fim da história” da escatologia neoliberal? Poderíamos responder: tudo, menos uma superação de todos os conflitos, uma *Aufhebung*, tal como implícita do conceito hegeliano ou marxiano de “fim da história”.

Do ponto de vista histórico, o século XXI tem seu início com o atentado às torres gêmeas do World Trade Center, em 2001, seguido das intervenções militares norte-americanas no Afeganistão e Iraque (esta primeira, aliás, com o espantoso número de 1 milhão de soldados já enviados), das violações aos direitos humanos ocorridos em Abu Ghraib e em Guantánamo, das insurreições árabes de 2010 e 2011, seguidas das guerras civis na Líbia e na Síria que podem desencadear um iminente conflito entre Irã e Israel, cujas conseqüências para o futuro global são bastante incertos e preocupantes, sobretudo devido às suas significações químicas e nucleares.

A ausência de um inimigo concreto, materializada através da ameaça invisível do “terrorismo” (termo por si só bastante vago e maleável) pulverizou e multiplicou os riscos inesperados, podendo fazendo de qualquer pessoa, *a priori*, um suspeito, um

centro irradiador de perigos potenciais, para os outros e para o Estado. Como “governar” situações assim? Como opera a violência “mantenedora de direito” [*rechtserhaltend*] benjaminiana num contexto destes?

Para muitos autores, a consequência disso tem sido um retorno, dentro das próprias sociedades liberais do ocidente, do chamado *direito penal do inimigo* [*Feindstrafrecht*], através do qual o Estado tem o poder de privar o agente da proteção das suas garantias constitucionais em nome da “segurança” do próprio Estado (Saavedra, 2008). Ora, que as democracias liberais do Ocidente tenham logrado repetir, ou melhor, *realizar* técnicas de governo e controle dos corpos que nem os mais delirantes sonhos dos Estados totalitários conseguiram ao longo do século XX, é menos um indício do fracasso destas democracias do que da íntima solidariedade oculta que as liga aos Estados totalitários: sua fundamentação através do paradigma da governamentalidade.

Como bem sintetiza Agamben, a biopolítica representa “a simultânea possibilidade de proteger a vida e de autorizar o holocausto” (2002, p. 11)²⁹. Ora, se substituirmos “proteger a vida” por “fazer o bem que se quer,” e “autorizar o holocausto” por “fazer o bem que não se quer”, nesta proposição de Agamben, o produto final será a definição da condição humana exposta em *Romanos 7,17-21*.

Pensando que esta faculdade humana de “fazer o mal que não se quer ao fazer o bem que se quer” não se realiza somente sob a forma de uma biopolítica, mas também de uma *cosmopolítica* (Stengers, 2010), na qual a própria

²⁹ Esta solidariedade de fundo entre democracia liberal e totalitarismo é muito bem representado no caso das *Versuchpersonen* (na abreviação, VP), as cobaias humanas utilizadas nos experimentos científicos conduzidos por médicos, biólogos e outros profissionais durante o III *Reich*. Estas cobaias eram recrutadas, geralmente, entre aquelas populações minoritárias e marginais que as legislações de “proteção do sangue e hereditariedade alemãs” [*das Gesetz zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre*] (1935) haviam destituído de sua cidadania e direitos básicos, submetendo-as ao *status* de infra-cidadãos e “vidas indignas de serem vividas”. Como relata Agamben (2002), o julgamento destes profissionais, após a vitória dos aliados na II Guerra, trouxe complicações jurídicas para os magistrados das cortes de Nürnberg. Para além da já clássica crítica ao positivismo engendrada por este julgamento, exemplarmente trabalhada por Hannah Arendt (1999) – isto é, o fato dos carrascos nazistas se albergarem no fato de meramente “estarem cumprindo as ordens vigentes” –, o processo envolvendo médicos e biólogos do Reich teve de lidar com a evocação, por parte da defesa, dos experimentos envolvendo humanos anteriormente realizados por norte-americanos em seu sistema penitenciário e seus protetorados ultramarinos, como as Filipinas. Diante do constrangimento provocado pela documentação comprobatória destes experimentos, os juristas do tribunal de Nürnberg (em sua maioria norte-americanos) “tiveram que dedicar intermináveis discussões para a identificação dos critérios que poderiam tornar admissíveis experimentos científicos em cobaias humanas” (Agamben, 2002, p. 164). O resultado da discussão foi que a legitimidade dos experimentos com humanos nas democracias modernas era derivado do livre-consentimento da parte do indivíduo utilizado como cobaia, o que de modo algum se aplicaria ao contexto dos corpos capturados pela máquina científica do III *Reich*.

sobrevivência do mundo não-humano é colocada em cheque, o que pensar de uma iniciativa científica como o Grande Colisor de Hádrons do CERN³⁰?

Este acelerador de partículas, o maior do mundo, pode ter descoberto o Bóson de Higgs³¹ em 2012, com todas as benéficas conseqüências para a ciência e a cosmologia natural derivadas disso, mas, em 2008, alguns cientistas argumentavam que ele poderia desencadear perigosas reações, cujos efeitos ainda não estaríamos capacitados a fazer frente. O caso foi a juízo em um tribunal do Havaí, mas recentemente a corte deste estado norte-americano concluiu que não possuía jurisdição sobre fatos ocorridos em Genebra³². Poderíamos ainda perguntar: qual tribunal está qualificado para julgar sobre questões desta natureza? A quem pertence a jurisdição sobre esta classe de fenômenos?

Em situações deste tipo, vemo-nos confrontados com o caráter prometéico da modernidade, que proporciona ao ser humano possibilidades de intervenção na natureza tão imensas quanto a capacidade de suas conseqüências se voltarem contra nós:

O que (...) se transformou em capacidade de deflagrar processos elementares, os quais, sem a interferência do homem, teriam continuado adormecidos e talvez jamais ocorressem, terminou finalmente numa verdadeira arte de 'fabricar' a natureza, isto é, de criar processos 'naturais' que, sem os homens, jamais existiriam e que a natureza terrena, por si mesma, parece incapaz de executar, embora processos semelhantes ou idênticos possam ser fenômenos comuns no espaço fora da Terra (Arendt, 2003, p. 243)

Amalgamadas pela mão do homem, forças naturais "habituais" e forças naturais "produzidas", no sentido de Arendt, duplicam ou mesmo triplicam os riscos potenciais de sua expressão conjunta. Por si só, o terremoto de 2011 que atingiu a costa nordeste do Japão já teria provocado estragos suficientes, tamanha sua intensidade. Tendo encontrado, todavia, a usina nuclear de Fukushima em seu caminho, a catástrofe logrou alcançar um patamar de calamidade ainda pior.

³⁰ Abreviação em francês para Organização Européia para a Pesquisa Nuclear. Esta organização é responsável pelo Grande Colisor de Hádrons (na abreviatura em inglês, LHC), o maior laboratório de física de partículas do mundo, localizado nas imediações de Genebra (Suíça).

³¹ Bóson de Higgs: também chamada de "partícula de Deus", trata-se de uma entidade microfísica prevista na teoria do surgimento do mundo, mas cuja existência ainda não havia sido comprovada até os experimentos conduzidos no CERN.

³² <http://www.universetoday.com/18903/lhc-doomsday-lawsuit-finally-dismissed-by-hawaii-judge/>, consultado em 28 de setembro de 2012.

Pouco mais de duzentos anos depois da Revolução Francesa, e outros quatrocentos desde a morte de Bacon, o que pensar do grande projeto moderno de criação livre e soberana do mundo político e de soberania tecnocientífica sobre o mundo natural? O que pensar da promessa de conjugação triunfante entre liberdade humana e soberania ontológica sobre as conseqüências do ato livre?

Nosso acesso indireto, imperfeito, à natureza das coisas, impede-nos de governá-las plenamente. Pese a qualidade de todos os dispositivos de governamentalidade (de homens e de coisas) por nós desenvolvidos, eles jamais conseguiram domesticar, docilizar, todo o conjunto de forças potencialmente revéis à nossa vontade. E mesmo as nossas mais perfeitas tecnologias de governamentalidade - aquelas que, seguindo as análises de Michel Foucault, depuseram a resistência dos corpos e mentes ocidentais através da sua domesticação interior, sob a forma de disciplina - permanecem sendo essencialmente violentas, mesmo que aparentemente brandas.

O mais próximo que conseguimos chegar de uma “violência divina” nos termos de Benjamin - isto é, uma violência que antes *aniquila* do que destrói, uma violência que é “letal sem ser sangrenta” - são duas formas paradigmáticas da violência mítica, construtora e mantenedora de poder estatal, em seu estado mais puro: a bomba atômica, que fez evaporarem os habitantes de Hiroshima e Nagazáki, numa fatídica manhã de agosto, e a bomba de nêutrons (mecanismo ainda mais flagrantemente irracional e cruel, que aniquila as pessoas, mas preserva o patrimônio, de modo a facilitar a ocupação posterior).

Mesmo assim, sempre haverá aqueles que defenderão o uso pacífico da energia nuclear, capaz de nos salvar do aquecimento global e dos nefastos efeitos colaterais dos combustíveis fósseis. Para toda alegação de risco, existe sempre uma alegação de contra-risco (Beck, 2010), de modo que os seres humanos parecem antes enredados nas conseqüências, nos prós e nos contras de suas próprias tecnologias de governo, do que propriamente se encaminhando para algum lugar melhor através delas.

A afirmação de Tomás de Aquino que tanto nos intrigara no início do trabalho, sobre ser o governo a tarefa que mais cabe ao soberano humano, ganha aqui uma nova luz: *é plenamente possível que o soberano humano jamais supere a condição de governo*. Ele estará sempre enredado na administração das conseqüências

imprevistas de suas próprias ações e das forças dissipatórias do devir que o ameaçam alienar-se da coisa governada. Um dos problemas da secularização do paradigma econômico-gerencial é que, abandonando a teologia, ele também acaba abandonando a possibilidade da sua escatologia. Nas palavras de Agamben,

que no fim o ser vivo que foi criado à imagem de Deus se revele capaz não de uma política, mas de uma economia, ou seja, que em última instância a história seja um problema não político, mas “gerencial” e “governamental”, não é, nessa perspectiva, senão uma consequência da lógica da teologia econômica (2011, p. 15).

4.2 O INFERNO GOVERNAMENTAL

De acordo com Agamben, o princípio segundo o qual o governo do mundo criado se encerra no momento do Juízo Final possui uma única e importante exceção na teologia cristã: o inferno. Após a consumação dos séculos, se os anjos abandonam seus ministérios e hierarquias para glorificar a quietude do Reino, os demônios permanecem aplicando eternamente suas penas sobre os ímpios e os condenados. “O inferno é, assim, o lugar onde o governo do mundo sobrevive para sempre, ainda que de forma puramente penitenciária” (Agamben, 2011, p. 182). Para o autor,

o paradigma cristão do governo, assim como a visão da história que lhe é solidária, dura da criação ao fim do mundo. A concepção moderna da história, que retoma em muitos aspectos – sem se dar plenamente conta do que ela implica – o modelo teológico, encontra-se, por isso mesmo, em uma situação contraditória. De um lado, abole a escatologia e prolonga ao infinito a história e o governo do mundo; de outro, vê reflorescer incessantemente o caráter finito do próprio paradigma (idem, p. 181).

Deste ponto de vista, *o paradigma da política moderna é rigorosamente infernal*. As escatologias políticas secularizadas fracassam uma atrás da outra, restando como possibilidade ou a perenização do governo (alternativa que se aproxima do inferno, este governo infinito), ou o advento sempre renovado de novas promessas de salvação, promessas estas que irrompem na tessitura da história em momentos ímpares de violência criadora de direito, como as revoluções. A experiência, contudo, aponta que que estas forças estão fadadas à decadência e à superação por novas forças revolucionárias (Benjamin, 1989, p. 202).

No escopo da primeira alternativa, aparece a ideologia neoliberal, a qual, de maneira muito mais eficaz que todas as outras utopias, conseguiu naturalizar-se

como não-utópica. Assim, o diferencial problemático do neoliberalismo em relação às suas ideologias irmãs do comunismo, do socialismo e até mesmo do totalitarismo é o fato dele argumentar, carregado de certa *hybris* imodesta, que o “fim da história” já chegou, que o Reino já está aí, que toda atividade governamental cessou e que agora só nos resta fruir da contemplação deste grande *eschaton* dominado pelo deus-dinheiro, cuja glória é cantada através dos hinos da publicidade e do consumo.

Para Žižek (2011), o imperativo deste admirável mundo novo é: “goze!”; celebre a vida, faça de cada momento, um “momento especial”. Transforme até mesmo seu trabalho em um momento de fruição; a escola, a família, a universidade. A epifania, na contemporaneidade, tornou-se compulsória. Ora, tudo que é compulsório guarda alguma semelhança com o penitenciário, de modo que, fundindo Žižek com Agamben, poderíamos classificar o contemporâneo como um “inferno gozoso”. O gozo é uma espécie de glória incessante e imanente, que se torna imperativa e até mesmo tirânica para aqueles que não gozam, ou que não se sentem confortáveis em gozar o tempo inteiro. Ora: e quem fornece os meios para a realização deste imperativo? Evidentemente, o rito do consumo, celebrado no templo das mercadorias³³.

Sabemos, através dos trabalhos inspirados pela Teoria Crítica, que a ideologia mais bem-sucedida enquanto ideologia é aquela que aparece aos nossos olhos como não-ideológica. O neoliberalismo pode argumentar que já vivemos na dimensão do Reino; que os indivíduos, cada um a seu modo, governa si mesmo de acordo com sua livre e espontânea vontade. O amálgama da vontade individual com a ordem capitalista é epitomizado pela transformação do cidadão em consumidor, que tem no crédito farto e barato o seu instrumento de salvação.

No entanto, como argumentamos anteriormente, o paradigma da governamentalidade moderna é aquele do governo divino como uma espécie de poder que governa as criaturas como se elas governassem a si mesmas, isto é, um

³³ É interessante notar que os templos do consumo, como os *shopping centers* e, em certa medida, aeroportos (cada vez mais similares aos *shoppings centers*) tenham sido trabalhados pela literatura antropológica como “não-lugares” da cultura contemporânea (Augé, 2010). De fato, a experiência de se estar em um lugar destes é a de se estar em um verdadeiro não-lugar, isto é, um lugar no qual a experiência tanto do espaço quanto do tempo é praticamente a mesma em Porto Alegre, Buenos Aires ou Mumbai. O *shopping center* é um local onde o tempo se congela, onde as horas passam sem que o consumidor se dê conta de que elas passaram. Há uma similaridade flagrante entre a temporalidade do *shopping center* e a temporalidade do inferno governamental agambeano, pois, como a define Žižek (2011, p.84), a temporalidade apocalíptica não é nem o tempo circular do pensamento helênico e nem o tempo progressivo da Modernidade, mas o “não-tempo”, a espera paralisante pelo que vai acontecer.

governo solidário com o livre-arbítrio das criaturas. Assim, há, de fato, governo. Mas é como se não houvesse. Tal estado de coisas representa a perfeição da máquina providencial. É por isso que, para Agamben, o paradigma que move a política contemporânea é rigorosamente infernal. Nela, o que se torna eterno é o *governo*, e não o *reino*; a *administração* do projeto, e não sua *consumação*; os *meios*, puramente alienados de seus *fins*.

4.3 RETORNOS DA VIOLÊNCIA MÍTICA?

No início da década de 1990, a palavra de ordem mobilizada pelos cidadãos da antiga República Democrática Alemã contra seu Estado repressor era “*Wir sind das Volk*”: nós somos o povo. Através desta insígnia, depunha-se e escancarava-se a alienação do aparelho burocrático estatal da Alemanha Oriental em relação aos seus teóricos fins. Aquele Estado que, das ruínas da 2ª Guerra Mundial, surgira ancorado sob a bandeira da soberania popular, havia se afastado de tal forma deste seu mito originário que acabou se tornando, com o passar do tempo, num dos mais bem acabados estados policiais da história europeia e mundial, mais preocupado em monitorar e controlar seus cidadãos do que propriamente em construir o “comunismo”.

A reativação do mito da soberania popular, no caso da RDA, é um exemplo paradigmático do ciclo de violência mítica, ciclo este inerente ao Estado moderno segundo Benjamin. Citando-o novamente:

A lei das flutuações (entre os dois tipos de violência) baseia-se no fato de que toda violência conservante [*rechtserhaltend*], com o tempo, enfraquece indiretamente a violência criadora [*rechtsetzend*] que é representada nela por meio da repressão das forças hostis (...) Isto dura até que novas forças - ou forças anteriormente reprimidas pela violência até então vigente - vençam e constituam a partir disso um direito novamente fadado à decadência (Benjamin, 1989, p. 202).

Pouco mais de vinte anos após a queda do muro de Berlim - sem que possamos argumentar que o modelo neoliberal tenha consumado seu projeto alternativo de salvação imanente via “fim da história” – o que assistimos nestes dois anos que passaram (2011/2012)? Milhares de pessoas acampando nas imediações do centro nevrálgico do capitalismo mundial para protestar contra o sistema

financeiro e seu amálgama com o Estado plutocrático³⁴. Suas palavras de ordem, em essência, pouco diferem daquelas empunhadas nas décadas de 1980 e 1990 no leste da Europa. “*We are the 99%*”: nós somos a maioria; nós somos aquilo que do que a governamentalidade (agora a liberal, e não mais a socialista) se alienou. De que outra maneira interpretar o recente cercamento do parlamento espanhol por uma multidão de “*indignados*”, os quais esgotaram suas esperanças de uma representação digna, por parte deste parlamento, daquilo que ele deveria representar? Não seria este parlamento uma versão contemporânea daquelas casas legislativas criticadas por Benjamin, em seu ensaio, como não estando à altura da violência que deveriam representar?

Ainda é muito cedo para se afirmar que os movimentos do tipo “*occupy*” representam alguma mudança significativa na estrutura de poder vigente dos países ocidentais. No entanto, sua irrupção incontrolável, a dificuldade dos governos e Estados em darem conta do seu ativismo (inclusive legalmente, através de tipos penais específicos), sua capacidade de disseminação através das tecnologias de informação e comunicação (TICs) e plataformas virtuais, denota o quão longe ainda se está de qualquer tipo de consumação final da política no ocidente – e o quão fértil ainda pode ser o terreno das relações sociais e políticas para a irrupção de novas forças e protagonismos.

Igualmente, as Primaveras Árabes, à revelia de todo o romantismo que reveste a sua própria nomenclatura na mídia ocidental³⁵, nos relembram que a irrupção destas novas forças e protagonismos políticos, isto é, de novas “violências criadoras [*rechtsetzenden*] de direito” (Benjamin, 1989), é também um momento extremamente tenso e potencialmente sangrento. Não se constrói uma nova ordem política impunemente. E tampouco a ordem institucional que daí se segue será necessariamente “digna desta violência”, parafraseando Benjamin.

A questão que se coloca aqui é: o que fazer? Isto é: seria possível romper o ciclo da violência mítica e do inferno da governamentalidade? Será que nós,

³⁴ Recentemente, um relatório de análise conjuntural do *CityGroup* (Kapur, Mcleod, Singh, 2005) recomendava fortemente aos seus investidores que aplicassem em ações de empresas produtoras de artigos de luxo, principalmente aquelas com inserção em mercados descritos pelo documento como “plutonômicos”. Os Estados Unidos, de acordo com o relatório, se enquadraria nesta categoria. Por “plutonomia”, se compreenderia um Estado em que o crescimento econômico é acionado por uns poucos afortunados [*a few wealthy*].

³⁵ Remete ao movimento conhecido como a “primavera dos povos” (déc. 1840), na qual os nacionalismos do centro da Europa explodiram violentamente.

mesmo marcados pela indeterminação e pela incompletude, possuímos a capacidade de conferirmos a nós mesmos algum tipo de saída ou solução? Ou será que só nos resta esperar pela intervenção de uma transcendente “violência divina”, aniquiladora de direito?

Žižek (2011), um grande entusiasta da violência divina benjaminiana, argumenta que, às vezes, o melhor a se fazer é não se fazer rigorosamente nada, e simplesmente esperar. Mas será que nós devemos nos contentar com esta resposta?

5 DA SECULARIZAÇÃO À PROFANAÇÃO

A profanação do improfanável é a tarefa política da geração que vem.
Agamben, “Elogio da Profanação” (2007b., p. 79)

Talvez a resposta adequada à provocação de Žižek seja “sim”, se ainda continuarmos nos movendo de acordo com um paradigma (o governamental) que implica necessariamente em algum tipo de transcendência. A escatologia comunista, através do socialismo, prega o fim do Estado, mas tem o Estado como meio da sua própria dissolução. A escatologia neoliberal, se não prega o fim do Estado, prega ao menos o “Estado mínimo”, reduzido às suas teóricas “funções essenciais”, como a garantia da validade dos contratos. Para a escatologia de esquerda, ainda que o comunismo futuro seja a sociedade sem classes, sem Estado, sem divisões – ou seja, a pura imanência popular – prega-se a necessidade histórica de uma transcendência salvífica, a “Ditadura do Proletariado”, que realizaria um determinado tipo de economia da salvação. Para a escatologia neoliberal, ainda que a mão invisível do mercado se apresente como resultado das interações imanentes de contrato e nada mais, ela não deixa de ser, para todos os efeitos, aquilo que ela é: uma “mão invisível”, providencial.

Frente a ambas as possibilidades, o melhor a se fazer, seguindo Žižek, é sentar e esperar uma manifestação de genuína transcendência, mais divina que humana, na medida em que o resultado da escatologia socialista periga ser Stálin, e o resultado da escatologia neoliberal periga ser uma aparente utopia clintonista, seguida de um inferno governamental como Guantánamo ou o Afeganistão.

Mas talvez a resposta também possa ser “não”, se procurarmos desenvolver algum tipo de modelo político que busque acolher em sua *práxis* a dimensão inalienavelmente imperfeita da condição humana, dimensão esta calcada numa liberdade não-soberana, derivada daquilo que Hannah Arendt (2003) classificou como nossa “natalidade”.

5.1 UMA POLÍTICA DA NATALIDADE

A natalidade, segundo a autora, corresponde à capacidade humana de inaugurar algo novo, espontâneo, derivado do próprio fato de que cada ser humano é um evento original, contingente e imprevisto tanto no plano da natureza quanto da

história (Goicochea, 2011). Esta espontaneidade, no entanto, não ocorre em um espaço vazio e desabitado, mas sempre em um “mundo comum”, o qual preexiste a cada um dos indivíduos e que sobrevive a eles, independentemente da sua vontade. Neste mundo comum, a minha natalidade e as cadeias causais que eu inauguro no plano da ação se chocam com a natalidade dos outros e as cadeias causais que eles inauguraram, produzindo encontros sempre novos e imprevisíveis.

Para o providencialismo socialista, seria possível planejar tanto estes encontros quanto as suas consequências, sob a forma de uma economia “planificada”. Para o providencialismo neoliberal, estes encontros são imanentemente orquestrados pela “mão invisível do mercado”, esfera transcendente aos negócios humanos que os regularia de maneira ideal. Assim, nem o socialismo e nem o neoliberalismo acolhem em seu bojo a natalidade, e ambos tendem a forçar o mundo comum a se comportar nos termos de uma “economia”, isto é, um arranjo homeostático, doméstico, de pessoas e bens.

Uma política que acolha a natalidade é uma política solidária com a pluralidade e a indeterminabilidade³⁶. Ela é política no sentido de que se realiza na *polis*, na *res publica*, que jamais pode ser reduzida aos termos monárquicos do *oikos* e do *domus*. O paradigma econômico-governamental, como vimos, é avesso à pluralidade. Ele exige, como no caso helênico, um *oikos* onde há um *despotēs*, um centro único de poder. Este centro pode ser tanto Deus quanto o Estado ou o mercado, representado contemporaneamente pela divindade difusa que governa o mundo “com brandura e sem violência”, desde sua suposta solidariedade com o livre-arbítrio do cidadão transformado em consumidor.

Urge, por conta disso, defender aquilo que resta de propriedade comum, nem privada (doméstica) nem estatal (doméstica também), que é apanágio inalienável de todos os seres humanos. É sobre estes espaços públicos, políticos, e, bem por isso, abertos à indeterminação, que se realiza uma política solidária com a natalidade. O paradigma econômico-governamental visa reduzi-los todos aos termos de uma economia, de uma governamentalidade, cujos operadores angélicos são aqueles que visam traduzi-los ao vocabulário comportamental e probabilístico das receitas técnicas, burocráticas e mercadológicas.

³⁶ A potência do conceito grego de “democracia” talvez resida justamente na forte ênfase dada pelos helênicos à imprevisibilidade no jogo de condução da *polis*, através do mecanismo de sorteio.

Um primeiro passo na consolidação de uma política solidária com a natalidade, portanto, poderia ser conquistado a partir do abandono definitivo dos paradigmas pastorais do poder, radicados em Platão (Vatter, 2011), e uma abertura para aqueles que tomam como base outras matrizes do pensamento ocidental - como o atomismo de Lucrecio e Demócrito, na interessante proposta de Stull (2011) - ou mesmo para aqueles que visam contrastar etnograficamente o sentido do poder ocidental com outras formas de poder e organização social, como é o caso das antropologias de Clastres (2003) e Viveiros de Castro (2011). Expor todas estas propostas demandaria um enorme tempo, de modo que se faz necessário um retorno à premente questão dos espaços comuns.

5.2 EM DEFESA DOS ESPAÇOS COMUNS

Žižek (2011, p. 83), na esteira de Hardt e Negri, enumera três âmbitos “comuns” ameaçados de captura pelo vórtice econômico-governamental na contemporaneidade, que correm o risco iminente de perder seu caráter público (e não doméstico), político (e não econômico), indeterminado (e não governamental-providencial). São eles: (1) *as áreas comuns da cultura*, isto é, as formas “imediatamente socializadas de capital ‘cognitivo’, sobretudo a linguagem” (*idem, ibidem*) e seus dispositivos derivados, como os meios de comunicação e transporte, a educação e a ciência; (2) *as áreas comuns da natureza externa*, hoje ameaçadas pela poluição pela crise ecológica global; e (3) *as áreas comuns da natureza interna*, que nada mais representam senão a herança biogenética da espécie humana, transformada em nova fronteira da biotecnologia e da medicina.

Para o filósofo esloveno, aquilo que todos estes domínios têm em comum, além de ser a substância compartilhada de nosso ser social, é “a consciência do potencial para a destruição, até e inclusive a autoaniquilação da própria humanidade, caso se dê rédea solta à lógica capitalista de cercar e fechar tais áreas comuns” (*idem, ibidem*). Žižek acredita que a transformação destas áreas em domínios privados é um ato violento, “ao qual devíamos resistir também com meios violentos, se necessário” (*idem, ibidem*). O que parece reluzir aqui, no entanto, é o ciclo da violência mítica de Benjamin (1989), que se apresenta como uma dialética inquebrantável de forças opostas no bojo do Estado.

Critchley (2012, p. 232-3), consciente da vinculação entre violência mítica, direito e Estado, critica Žižek:

For crypto-Bismarckian authoritarians like Lenin and Žižek the only choice in politics is all or nothing: state power or no power. I think this alternative should be refused. For me, politics is about between no power and state power, and it takes place through the creation of what I call “interstitial distance” within the state.

Para este autor, a emergência de uma verdadeira atitude política residiria na invenção de distâncias intersticiais entre Estado e sociedade, na medida em que simplesmente conquistar o Estado não acarreta, necessariamente, a derrota das técnicas e dispositivos cada vez mais invasivos de controle e “administração doméstica” das sociedades ocidentais. A proposta de Critchley nos soa interessante porque evita o perigo de acreditar que, para manter *públicos* os “mundos comuns” acima descritos, bastaria transformá-los em mundos *estatais*.

A estatalidade pode muitas vezes ser o próprio vetor de despolitização e privatização daquilo que é público e político, sob a forma de uma economia doméstica dos assuntos estatais. O Estado moderno, a bem da verdade, pode ser uma das encarnações mais perfeitas da máquina bipolar da soberania em sua forma secularizada, pois sempre pode transformar a sociedade civil em uma espécie de âmbito doméstico sobre o qual incidem “políticas públicas”; políticas estas que, tecnocraticamente elaboradas, poucas vezes podem ser chamadas autenticamente de “públicas” ou até mesmo “políticas”³⁷.

Em outras palavras, a questão é evitar que ocorram situações como aquelas de gerenciamento puramente técnico de crises e determinados fenômenos sociais, tal como presentemente ocorre em relação à catástrofe financeira nos países europeus. As populações atingidas pelo desemprego e pelas medidas de austeridade podem protestar o quanto quiserem. A elas, é dado o pleno direito de “dar o troco” nos construtores da crise através do rito eleitoral, como parece ter sido selado o destino dos socialistas na Espanha e do bonapartismo sarkozista na França (curioso que se tratam, nestes dois exemplos, de grupos políticos opostos no espectro ideológico). No entanto, quem se atreveria a subtrair dos economistas e técnicos do FMI, do Banco Central Europeu e das “agências de avaliação de risco”

³⁷ Infelizmente, não dispomos em português de uma distinção como aquela, existente no inglês, entre *politics* (o exercício da política enquanto tal) e *policy* (medida governamental), distinção esta que muito nos auxiliaria a separar aquilo que não pode ser coligado.

seu papel decisório último em relação ao que fazer diante do colapso? Há de se perguntar: a União Europeia de hoje está mais próxima de um cosmopolitismo cidadão kantiano ou de uma férrea tecnocracia kafkiana?

Como afirma Agamben em sua entrevista para o jornal *Ragusa News* (16/08/2012)³⁸, “‘crise’ e ‘economia’ atualmente não são usados como conceitos, mas como palavras de ordem, que servem para impor e para fazer com que se aceitem medidas e restrições que as pessoas não tem motivo algum para aceitar”. O vocabulário para se referir a crise, como vimos, é puramente religioso: “salvar o Euro a qualquer preço”. Agamben se pergunta: “até o preço de ‘sacrificar’ vidas humanas?”³⁹. Por enquanto, até o preço de sacrificar a *subsistência* destas vidas humanas, sob a forma de desemprego generalizado.

Jamais devemos esquecer que é o próprio emprego do termo “sacrifício” aquilo que configura tal conjuntura como *cripto-religiosa*⁴⁰, ou melhor, *pseudo-religiosa*: o dispositivo que realiza e regula a separação entre o profano e o sagrado é sempre o sacrifício (Agamben, 2007; Mauss e Hubert, 2005). Em nome de *quem* se realiza um sacrifício: eis o *quem* do poder. Para Schmitt, o *quem* da soberania se revela no momento do Estado de exceção. Poderíamos complementar: e também no momento do sacrifício.

Para Agamben, em consonância com aquilo que foi desenvolvido ao longo deste trabalho,

As formas da política por nós conhecidas – o Estado nacional, a soberania, a participação democrática, os partidos políticos, o direito internacional – já chegaram ao fim da sua história. Elas continuam vivas como formas vazias, mas a política tem hoje a forma de uma “economia”, a saber, de um governo das coisas e dos seres humanos. A tarefa que nos espera consiste, portanto, em pensar integralmente, de cabo a cabo, aquilo que até agora havíamos definido com a expressão, de resto pouco clara em si mesma, “vida política”.

Desta maneira, como poderíamos clarificar através de uma sintonia entre pensamento e *praxis* esta expressão? O que é possível fazer em prol da “vida política”?

³⁸ Idem nota 28.

³⁹ Idem.

⁴⁰ Tomo o termo emprestado de Critchley (2012). Este autor se refere a camadas de sentido cripto-religiosas ou cripto-teológicas nas modernas teorias políticas da salvação. Ou seja, dimensões teológicas ocultas sob o véu de aparente secularização.

5.3 DA GLÓRIA À PROFANAÇÃO

De acordo com Negri (2008), *O Reino e a Glória* pode ser compreendido como sendo composto de duas investigações complementares. A primeira, concernente ao “Reino”, assinalaria a conclusão do grande projeto schmitteano de redução analítica das categorias políticas modernas a dimensões da teologia política. A segunda investigação, concernente à “Glória”, seria uma análise da construção histórico-intelectual da ideia de consenso no Estado moderno, dimensão que Agamben trata nos termos de uma história das formas de sacralidade e aclamação. Para o autor, “a teologia da glória constitui o ponto de contato secreto pelo qual teologia e política incessantemente se comunicam e trocam seus papéis entre si” (Agamben, 2011, p. 213).

Agamben reconstrói a trajetória da glorificação e da aclamação desde as cerimônias públicas romanas até sua absorção pela Igreja e sua liturgia; passando pelo culto imperial bizantino e por uma detida análise sobre os cânticos de aclamação dos missais medievais. De acordo com o autor, o termo “liturgia”, derivado de *laos* (“povo”), significaria etimologicamente “prestação pública”, e a Igreja sempre teria insistido “em sublinhar o caráter público do culto litúrgico, em oposição às devoções privadas” (Agamben, 2011, p. 193). O que reuniria os âmbitos da glória e do reino, portanto, seria a íntima vinculação existente entre liturgia e *oikonomia*, “pois tanto nos cantos e nas aclamações de louvor quanto nos atos cumpridos pelo sacerdote é sempre e unicamente ‘a economia do Salvador [*oikonomia tou Sōtēros*] que é significada” (idem, *ibidem*).

Evocando os trabalhos de teólogos como Hans Urs von Balthasar⁴¹, Agamben relembra o papel exercido pelo protestantismo como vetor de circunscrição da religião aos limites da privacidade e da moralidade no ocidente moderno (circunscrição esta que atinge em Kant, através de sua obra *A religião nos limites estritos da razão* (1793[2006]), seu ponto culminante). A partir do momento em que a religião passa a recolher-se para a “cidadela interior” da privacidade e da consciência individual, ela também passa a abdicar de seus aspectos estéticos e

⁴¹ Autor de *Herrlichkeit: eine theologische Aesthetik*, obra na qual se dedica a desenvolver a teologia cristã à luz do terceiro transcendental, o “belo”. Os dois primeiros (o “verdadeiro” e o “bom”) já teriam sido suficientemente analisados, de acordo com von Balthasar. Segundo Agamben, o autor escreve a obra “contra o protestantismo, que havia desestetizado a teologia” (2011, p. 217), e “propõe-se devolver a dimensão estética que cabe a ela” (*idem*).

conspícuos, de modo que o âmbito da “Glória”, tão presente nas cerimônias públicas católicas e ortodoxas, passa a ser transposto para outra dimensão da vida social.

O nascente Estado moderno, que substitui a universalidade da comunidade cristã – personificada na comunhão medieval entre Igreja e Império - pela individualidade do soberano político, é o primeiro candidato a preencher a lacuna de transcendência deixada pela desestetização da religião. Desta maneira, as modalidades de legitimação da soberania através da aclamação pública acabam sendo transpostas para o âmbito secular, o que dá origem aos fenômenos modernos de “religiosidade civil” emblematicamente analisados por Catroga (2006) e outros autores.

Para Agamben, nas democracias modernas, tal glorificação, que alimenta incessantemente a soberania, permaneceria ativa, mas de maneira mais sutil e indireta. Por trás da teoria de legitimação do poder político através do sufrágio individual, universal e secreto, operaria uma verdadeira máquina de produção de consensos e aclamação glorificante, assentada agora nos mecanismos de produção e disseminação da “opinião pública”, como o entretenimento e a publicidade. Esta é uma opinião pública que se distancia dos modelos kantiano e hegeliano (Bavaresco, 2003) e que se aproxima da sua análise enquanto fenômeno social proposta por Bourdieu (1981), isto é, a produção generalizada de consensos sobre temas específicos.

A opinião pública de que fala Agamben é a opinião pública que produz um *quem* do poder através da sua glorificação, da sua aclamação. É a opinião pública que produz uníssonos consensuais na medida em que (e exatamente porque) aparece como sendo não-consensual. É uma opinião pública que permite com que cada um acredite estar emitindo sua própria opinião, enquanto, na verdade reproduz um consenso generalizado. Uma imagem bastante próxima, portanto, da ideia de um Deus que governa as criaturas com brandura e sem violência, como se elas governassem a si próprias.

No sentido em que Agamben se aproxima de Bourdieu (1981), esta opinião pública é aquela que serve como consenso de fundo para todos os dissensos. Ou seja, como matriz capitular que decide o que pode ou o que vale a pena ser perguntado. Quaisquer outras perguntas, sobretudo as capciosas, acabam recebendo algum tipo de sanção sutil, à maneira como Agostinho, e depois Lutero, disseram que Deus preparava o inferno para quem fazia perguntas impertinentes.

O problema das perguntas impertinentes é justamente seu caráter desestabilizador da sacralidade. É o que ocorre quando se espera que se a opinião pública pergunte: “*como podemos salvar o Euro?*”, e ela, na verdade pergunta: “*por que motivo, mesmo, devemos salvar o Euro?*”. É o que ocorre quando se espera que a população pergunte: “*o que podemos fazer pelo desenvolvimento econômico do país?*” e ela pergunta: “*por que motivo a economia precisa crescer a todo custo?*”. É importante fazer estas perguntas - ainda que no final cheguemos a conclusão, de fato, que o Euro precise ser salvo e que a economia precise continuar crescendo.

Perguntávamos antes como poderíamos clarificar através de uma sintonia entre pensamento e *praxis* a expressão “vida política”, a fim de romper com as armadilhas do paradigma econômico-gerencial. Talvez uma das formas mais eficazes de se fazer isso seja, em primeiro lugar, atacando o paradigma no núcleo duro da sua própria produção: ou seja, lutando duro contra os mecanismos de glorificação consensual que o alimentam.

Devemos lutar para que “perguntas impertinentes” a respeito das soluções econômico-gerenciais aos problemas da vida humana possam sempre vir à superfície do discurso, independentemente da sua natureza ou sua suposta pertinência (afinal de contas, quem decide a pertinência?). Este é um paradigma coerente com as exigências da natalidade, pois cada pergunta, cada questionamento, é sempre um ato novo inaugurado no mundo, inalienavelmente singular, inalienavelmente imprevisível, que reforça o ambiente de pluralidade que permeia o nosso mundo comum.

Urge, portanto, garantir mais do que nunca que as tecnologias de informação e comunicação (TICs), talvez um dos últimos resíduos das nossas “áreas comuns da cultura”, não sejam atrofiadas pela compulsão do paradigma econômico-gerencial na formação de consensos. E talvez se trate, como nunca antes, de operar com inteligência e ousadia (em sentido kantiano) as possibilidades de conexão e articulação cidadã oferecidas por estas tecnologias, ao mesmo tempo em que lutamos para impedir sua colonização pelo Estado, pelo mercado, ou pela “opinião pública” nos termos de Bourdieu (1981). Da “impaciência” das novas tecnologias de comunicação e informação, que vêm resistindo de maneira interessante às mediações “pacientes” das instituições tradicionais (Bavaresco, Konzen, Sordi, 2012), talvez se erija o que Critchley (2012) chama de “espaços intersticiais” entre o Estado, o

mercado e a sociedade, espaços nos quais esta última consiga aliviar e descarregar as tensões produzidas pela intensa sacralização glorificante dos primeiros dois.

Destes espaços intersticiais – que não devem se restringir somente ao universo das TICs (as quais tomamos aqui como exemplo paradigmático), mas que devem proliferar também nas artes plásticas, na música, no ensino, nas ciências, no ativismo político, etc. – pode vir a emergir um paradigma de ação política que consiga suplantar o econômico-gerencial. Ainda que não tenhamos muita certeza das linhas mestras deste novo paradigma, continuar permitindo que os nossos mundos comuns se transformem em âmbitos domésticos é impedir seu florescimento. É desistir dele *ab ovo*. Nos espaços intersticiais que nos resta criar e defender, também cabe operar o que Agamben (2007b) chama de uma *profanação*.

A profanação é diferente da secularização. Esta última, como vimos no decorrer do trabalho, pode muito bem ser solidária com a sacralização. Nas palavras de Agamben,

a secularização é uma forma de remoção que mantém intacta as forças, que se restringe a deslocar de um lugar a outro. Assim, a secularização política de conceitos teológicos limita-se a transmutar a monarquia celeste em monarquia terrena, deixando, porém, intacto o seu poder (Agamben, 2007b, p. 68).

A profanação, por sua vez, implica “uma neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde sua aura e acaba restituído ao uso” (idem). Em outros termos, a secularização é mais uma “metamorfose da sacralização” (Critchley, 2012) do que uma dessacralização propriamente dita, o que só ocorre sob a forma de uma *profanação*.

Profanar significa: restituir à mundanidade, na qual vivemos, aquilo que foi subtraído dela. Fazer voltar ao âmbito *comum* o que foi transladado para a esfera do *sagrado*, do intocável, do reverenciável, do inquestionável. Segundo Agamben,

O termo *religio*, segundo uma etimologia ao mesmo tempo insípida e inexata, não deriva de *religare* (o que liga o humano e o divino), mas de *relegere*, que indica a atitude de escrúpulo e de atenção que deve caracterizar a relação com os deuses, a inquieta hesitação (o “reler”) perante as formas – e as fórmulas – que se devem observar a fim de respeitar a separação entre o sagrado e o profano. *Religio* não é aquilo que une homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos. Por isso, à religião não se opõem a incredulidade e a indiferença com relação ao divino, mas a “negligência”, uma atitude livre e “distraída” (...) diante das coisas e

do seu uso, diante das formas de separação e do seu significado. Profanar significa abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular (Agamben, 2007b, p. 66).

Isto não quer dizer que devemos desacreditar e negligenciar todas as instituições do mundo moderno e seus meios de reprodução, ou que devemos fazer troça das insígnias pátrias e dos índices totêmicos (grifes) que animam o culto do mercado. Ao contrário, o que Agamben quer dizer com “profanar” está próximo à ousadia de fazer uso da comunicação pública para se perguntar: “*por que mesmo devemos salvar o Euro?*”, ou “*por que mesmo a economia tem que crescer a todo custo?*”, sem temer o açoitado divino prometido por Agostinho e Lutero para quem ousa fazer perguntas impertinentes.

Esta ousadia retórica, também chamada pelos antigos de *parresia*, está no cerne da mensagem de liberdade contida no evangelho cristão. Está no cerne do “*sapere aude!*” kantiano, e recebeu especial menção de Michel Foucault (2011) em seus célebres cursos no *Collège de France* sobre a governamentalidade moderna. A *parresia*, reconhece este último, só tem lugar quando não se há mais nada a temer. É uma espécie de “ânimo” que se instaura sobre aquele que se percebe no limiar da sua própria existência; limiar este que se abre para toda significação.

A possibilidade de fazer perguntas impertinentes, que se efetiva em uma *parresia*, permite-nos viver sob o signo do “como se não”, não muito diferente do *hōs mē* que, na teologia paulina, indica a clivagem entre a vida *que* vivemos e a vida *para que e em que* vivemos (Agamben, 2011, p. 271; Critchley, 2012). Aventar alternativas ao paradigma econômico-gerencial, permitir que elas emirjam, é uma maneira de reforçar a vida sob o signo do “como se não”, vida esta que não se faz sem a existência de uma massa crítica capaz de expor publicamente a contingencialidade do paradigma atual, seu caráter não-necessário e, bem por isso, profanável e dessacralizável⁴².

⁴² É importante ressaltar também que, assim como propomos uma saída à “secularização” desde a “profanação”, também podemos pensar em uma saída à “escatologia” através do messianismo, aqui recuperado a partir do conceito de *hōs mē*. Citamos Bolton (2010, p. 315): “Puede ser instructivo abordar la diferencia que, según Agamben, existiría entre mesianismo y escatología. En efecto, para el filósofo italiano, la modernidad habría igualado estas dos categorías, con lo cual, habría hecho imposible advertir lo esencial del mesianismo paulino, a saber, que este se define como una suspensión del tiempo en el tiempo. Si la escatología sitúa a lo por venir al ‘final del tiempo’ el mesianismo, por su parte, lo inscribe en el ‘ahora’ porque este no es el final del tiempo, sino, a la inversa, ‘el tiempo del final’”.

Em relação à nossa posição frente à crescente domesticação dos mundos comuns, Žižek (2011, p. 83) afirma:

O que nos une é que, em contraste com a imagem clássica do proletariado que ‘não tem nada a perder, a não ser os grilhões’, corremos o risco de perder *tudo*: a ameaça é que sejamos reduzidos a sujeitos abstratos vazios de todo conteúdo substancial, despossuídos de nossa substância simbólica, nossa base genética fortemente manipulada, vegetando num ambiente inóspito. (...) O desafio ético-político é nos reconhecermos nessa imagem; de certo modo, somos todos excluídos, tanto da natureza quanto da nossa substância simbólica. Hoje somos todos potencialmente *homo sacer*, e a única maneira de impedir que isso se torne realidade é agir de modo preventivo.

O *homo sacer* é o protótipo da “vida nua” [*bloßes Leben*], que pode morrer sem ser assassinado (Agamben, 2002), a imagem mais bem acabada de uma subjetividade sem substância. Se esta é a imagem que hoje engloba a todos nós, imersos, em maior ou menor grau, nas tramas do paradigma econômico-gerencial da governamentalidade, então, realmente, não há mais nada a temer. Vivemos tempos interessantes.

6 CONCLUSÃO

Nas páginas anteriores, através do exame da obra de Agamben e sua relação com outros autores, procuramos responder a dois questionamentos elencados na introdução: (1) *o que há de assinatura teológica no conceito moderno de governo*; e (2) *quais as consequências, para o poder moderno, da vigência de uma assinatura teológica neste conceito*. Ambas as perguntas contêm em si um forte componente que poderíamos classificar como “descritivo”: isto é, elas almejam o diagnóstico de um determinado estado de coisas nos termos (1) *da sua vigência*, enquanto fenômeno histórico-político-conceitual; e (2) *das suas consequências*, enquanto princípio de causalidades (muitas vezes não intencionais) nos respectivos planos conceitual, histórico e político.

Os três primeiros capítulos deste trabalho procuraram oferecer respostas a estas questões, dedicadas a esclarecer tanto a *vigência* quanto as *consequências* da secularização do paradigma econômico-gerencial como um fenômeno de fundamental importância para a civilização do ocidente moderno, à maneira como Agamben o delimita nos termos de sua genealogia. Estes são os capítulos, portanto, que se situaram num âmbito descritivo. O quarto capítulo, em contrapartida, desenvolve uma argumentação que poderia ser classificada como “normativa”, pois extrai, dos diagnósticos precedentes, alguns possíveis (e sempre provisórios) princípios de como devemos ou podemos (re)agir frente a progressiva colonização dos “mundos comuns” pelo paradigma econômico-gerencial.

A secularização deste paradigma nos conduziu, segundo Agamben, ao fracasso ou ao esgotamento das categorias com as quais nos acostumamos a pensar a natureza do poder, da política, do Estado e do governo nos últimos séculos. Percebe-se, em distintos contextos de investigação filosófica e sociológica, que estas categorias, de fato, parecem ter chegado ao seu limite mais extremo de capacidade heurística e normativa, como uma corda que se permite esticar até o ponto limite no qual não há nada mais a se fazer a não ser: (1) esperar arrebentar a corda ou (2) distensioná-la novamente para que, retornando ao seu tamanho original, possamos analisar, com clareza, nitidez e simplicidade, a natureza das fibras com as quais a corda é feita, e como, uma vez tramadas, estas fibras puderam

dar origem à corda na sua configuração que a conhecemos - distorcida e tensionada, prestes a se romper.

Este segundo caminho é o adotado por Agamben em *O Reino e a Glória*, pois faz o paradigma da *oikonomia* retornar às suas origens mais fundamentais, quando muito claramente se apresentavam, “no árido latim dos tratados medievais e barrocos sobre o governo divino do mundo” (Agamben, 2011, p. 11), as relações entre domesticidade, sacralidade e governamentalidade que o fundamentam até hoje, à revelia do véu da secularização. Refletir melhor sobre o significado desta palavra, “secularização”, é outro ponto importante da discussão aqui travada com o autor. Acostumamo-nos a pensar a secularização como uma espécie de “progresso”, de abandono da obscuridade religiosa medieval em prol da ilustração fornecida por um mundo moderno finalmente desteologizado, onde cada esfera da vida social, dentre elas a religião, permaneceria autônoma nos seus próprios termos e impermeável aos influxos provindos de todas as outras.

Agamben, em contrapartida, assinala a vigência da secularização como transposição paradigmática de uma estrutura de poder (o *Reino*) e uma estrutura de sacralização deste mesmo poder (a *Glória*) da teologia para a política, “mantendo intacta as forças, que se restringe[m] a [se] deslocar de um lugar a outro” (Agamben, 2007b, p. 68). Uma realidade “secularizada”, assim tomada simplesmente por ter reduzido e transladado o papel de um Deus metafísico com o passar dos séculos, não se torna, automaticamente, uma realidade *mundanizada*, se por “mundano” considerarmos aquele contexto no qual nos fazemos livres de um governo exercido desde uma *mon*-arquia transcendente; monarquia esta frente a qual tudo o mais está submetido sob a forma de “vida nua” [*bloßes Leben*] num campo plenamente *oiko*-nômico, doméstico.

Se há certas categorias políticas que temos dificuldade de questionar e problematizar radicalmente, talvez o que esteja na base desta dificuldade seja o caráter muitas vezes sacrossanto e inexorável com o qual estas categorias se apresentam nos discursos contemporâneos, o que denota a relevância da investigação de Agamben sobre o lastro teológico destas mesmas categorias. É forçoso reconhecer, por exemplo, que a economia mundial está em crise. Talvez a maior da sua história, de modo que toda a classe intelectual, nas suas mais diversas declinações, tem sido chamada a fornecer soluções. Mas quem de nós consegue

pensar consistentemente a “economia” - enquanto a arte humana e de produzir, distribuir e consumir o que precisamos para sobreviver - de outra forma que não nos termos de uma *oikonomia*, uma administração vertical de coisas e pessoas?

Impasses como a demora do Conselho de Segurança da ONU em aprovar alguma resolução definitiva sobre a situação na Síria - ou a negligência com a qual os Estados Unidos da América se reservam a agir frente às decisões deste mesmo conselho, atribuindo-se o direito de guerrear por contra própria - denotam que os mecanismos de “governança” global, desenvolvidos sob o trauma da 2ª Guerra, já demonstram sinais de obsolescência no contexto contemporâneo. Também perante esta “crise”, os intelectuais são chamados a se pronunciar. Mas quem de nós consegue, hoje, oferecer um modelo consistente de “governança” global que não acabe apostando na existência de um organismo unívoco, centralizador - como o são o Conselho de Segurança ou mesmo as próprias Nações Unidas - que sirva de árbitro providencial de todos os conflitos possíveis e imagináveis?

O que pode estar por trás desta dificuldade em trazer ao discurso, com simplicidade e franqueza, o esgotamento das categorias políticas modernas? Seguindo o argumento de Agamben, o que explica esta dificuldade é a permanente ratificação das categorias e soluções já conhecidas, ratificação esta que, nos termos de funcionamento da máquina providencial, respeitam uma lógica inequívoca de sacralização.

Desta maneira, ao expor o lastro teológico dos conceitos de governo e economia, Agamben não oferece apenas o diagnóstico erudito de um impasse contemporâneo. Embora o faça de maneira elegante e criteriosa, o diagnóstico em si não nos parece ser o grande objetivo do autor ao desenvolver sua arqueologia. Ao contrário, trata-se, verdadeiramente, da tomada de um ponto de vista *político* - e, portanto, *normativo*. A arqueologia do reino e da glória é também uma resposta prática do que podemos fazer, como filósofos, frente ao contexto presente e suas contradições.

Afirmamos que se faz necessária muito mais uma *profanação* do que uma *secularização*, na medida em que somente esta primeira restitui a mundanidade daquilo que esta segunda desloca de um plano a outro, sem alterar sua configuração essencial. Ora, acreditamos que o próprio trabalho de Agamben, ao expor as vísceras do lastro teológico subjacente ao governo e à economia, seja uma forma de *profanação* do paradigma econômico-gerencial. Esta profanação, por restituir aos

conceitos a sua história e sua contingencialidade (poderíamos dizer, sua *fragilidade*), permite-nos manuseá-los de maneira mais livre que nos contextos nos quais eles são revestidos de inexorabilidade e sacralidade. Com isso, podemos até mesmo sonhar com novos usos destes conceitos, ou substituí-los, se eles não nos servirem mais.

“Qualquer improfanável”, argumenta Agamben (2007b, p. 279), “baseia-se no aprisionamento e na distração de uma intenção autenticamente profanatória”. Desta maneira, se nos parece interessante segui-lo na jornada profanatória, é preciso estar filosoficamente atento, cultivar o espanto, e rejeitar – ou, ao menos, problematizar, sempre – as saídas oferecidas pelo paradigma vigente, de modo à sempre permitir a abertura para o seu questionamento e sua profanação.

REFERÊNCIAS

Bíblia Sagrada. Petrópolis: Vozes, 1982.

ABBAGNANO. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ADORNO, Theodor. HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

_____. "The Power and the Glory". Conference at the 11th Ganguli Memorial Lecture, CSDS, 11 de janeiro de 2007a (disponível em <http://www.pubtheo.com/page.asp?pid=1566> consultado em 21 de agosto de 2012).

_____. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007b.

_____. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo: 2007c.

_____. *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. São Paulo: Boitempo, 2011.

ARENDDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

ARISTÓTELES. *The basic works of Aristotle*. [edited by Richard McKeon]. New York: Random House, 2001.

AUGÉ, Marc. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papyrus, 2010.

BAVARESCO, Agemir. *A fenomenologia da opinião pública*. São Paulo: Loyola, 2003.

_____; KONZEN, Paulo Roberto; SORDI, Caetano. "Mídias, Democracia e Opinião Pública: Diagnósticos, Teorias e Análises". In: _____.; VILLANOVA, Marcelo Gross; RODRIGUES, T.V.. (Org.). *Projetos de Filosofia II*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.

BECK, Ulrich. *A Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*. São Paulo: Editora 34, 2010.

BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften, II, I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

BENVENISTE, Émile. *O Vocabulário das instituições indo-européias*. (vol. 1 Economia, Parentesco, Sociedade). Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

BERGER, Peter L. (org.) *The Desecularization of the World: resurgent religion and world politics*. Grand Rapids: Erdmans, 1999.

BOBBIO, Norberto. *Dicionário de Política*. Vol.1. Brasília: Editora UnB, 1997.

BOLTON, Ramiro Karmy. “Soberanía y mesianismo: el gesto antikantiano en Giorgio Agamben”. In.: CASSIGOLI, Isabel; SOBARZO, Mario. *Biopolíticas del Sur*. Santiago de Chile: Editorial Arcis, 2010.

BOURDIEU, Pierre. “A Opinião Pública não existe” In: THIOLENT, Michel. *Crítica Metodológica, investigação social e enquete operária*. São Paulo : Polis, 1981. p. 137-151.

CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil: uma perspectiva histórica*. Coimbra: Almedina, 2006.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

CRITCHLEY, Simon. *The faith of the faithless: experiments in Political Theology*. New York/London: Verso, 2012.

DE BONI, Luis Alberto. *Filosofia Medieval: textos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

DILLON, Michael. “Acontecimentalidad: política de la verdad y analítica de la finitud” In.: VATTER, Miguel; STULL, Miguel Ruiz (Eds.) *Política y acontecimiento*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2011.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Irmãos Karamázov*, vol. 2. São Paulo: Editora 34, 2008.

DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURKHEIM. *Les forms élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF, 2007.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. *O nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GINZBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GOICOCHEA, Diego Paredes. "Hannah Arendt y el acontecimiento. El comienzo absoluto y su pasado" In: VATTER, Miguel; STULL, Miguel Ruiz (Eds.) *Política y acontecimiento*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2011.

GRACIA, J.J.E.; NOONE, T.B. *A companion to philosophy in the middle ages*. Oxford: Blackwell, 2002.

GUATARRI, Félix. *As três ecologias*. Campinas: Papirus, 1990.

Haidu, Peter. *Sujeito medieval/moderno: texto e governo na Idade Média*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

HAUDRICOURT, André-Georges. "Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui". In.: *L'Homme*, tome 2, n. 1, 1962.

HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

HOMERO. *Ilíada*. [tradução de Carlos Alberto Nunes]. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.

JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

KANT, Immanuel. *A religião nos limites estritos da razão*. São Paulo: Escala Educacional, 2006.

NEGRI, Antonio. "Sovereignty: that divine ministry of the affairs of earthly life" In: *Journal of Cultural and Religious Theory*, vol. 9, n. 1, 2008; pp. 96-100.

KAPUR, A.; MCLEOD, N.; SINGH, N. "Equity strategy: plutonomy: buying luxury, explaining global imbalances". CityGroup: October, 16, 2005.

KORNBLITH, Hilary. "Em defesa de uma epistemologia naturalizada" In.: GRECO, John; SOSA, Ernest. (orgs.) *Compêndio de Epistemologia*. São Paulo: Loyola, 2008.

LÚLIO, Raimundo. *Escritos Antiaverroístas (1309-1311)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

MAUSS, Marcel. HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1992.

PLATÃO. *Diálogos: O Banquete – Fédon – Sofista – Político*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

SAAVEDRA, Giovanni. "Segurança vs. Dignidade – o problema da tortura revisitado pela criminologia do reconhecimento". In.: *Veritas*, v.53, n.2, abr-jun, 2008, pp. 90-106.

SEHELLART, Michel. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora 34, 2006.

SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

SHORE, N.; WRIGHT, S. "Policy: a new field of Anthropology" In.: _____. *Anthropology of policy: critical perspectives on governance and power*. Routledge, 1997.

STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitics I*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

STULL, Miguel Ruiz. "Lucrecio y el acontecimiento. Experiencia de comunidad y comunidad de experiencia" In.: VATTER, Miguel; _____. (Eds.) *Política y acontecimiento*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2011.

TOMÁS DE AQUINO. *Escritos Políticos*. Petrópolis: Vozes, 1995.

TURNER, Victor. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.

VATTER, Miguel. "La política del gran azar: providencia y legislación en Platón y en el Renacimiento" In.: _____. (Eds.) *Política y acontecimiento*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

WEBER, Florence. *Trabalho fora do trabalho: uma etnografia das percepções*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

ŽIŽEK, Slavoj. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. São Paulo: Boitempo, 2011.