



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ – UFC
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE – ICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FRANCISCO BRUNO PEREIRA DIÓGENES

SECULARIZAÇÃO E EXCEÇÃO
NO HORIZONTE DA GENEALOGIA TEOLÓGICA DA
GOVERNAMENTALIDADE DE GIORGIO AGAMBEN

FORTALEZA

2019

FRANCISCO BRUNO PEREIRA DIÓGENES

SECULARIZAÇÃO E EXCEÇÃO
NO HORIZONTE DA GENEALOGIA TEOLÓGICA DA *GOVERNAMENTALIDADE*
DE GIORGIO AGAMBEN

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção de título de Doutor em Filosofia. Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientação: Prof. Dr. Evanildo Costeski.

FORTALEZA

2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

D622s Diógenes, Francisco Bruno Pereira.
Secularização e exceção no horizonte da genealogia teológica da governamentalidade de Giorgio Agamben / Francisco Bruno Pereira Diógenes. – 2019.
211 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2019.
Orientação: Prof. Dr. Evanildo Costeski.

1. Secularização. 2. Exceção. 3. Governamentalidade. 4. Oikonomia. 5. Política. I. Título.

CDD 100

FRANCISCO BRUNO PEREIRA DIÓGENES

SECULARIZAÇÃO E EXCEÇÃO
NO HORIZONTE DA GENEALOGIA TEOLÓGICA DA *GOVERNAMENTALIDADE*
DE GIORGIO AGAMBEN

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia. Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política. Orientação: Prof. Dr. Evanildo Costeski.

Aprovada em: ___/___/_____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Evanildo Costeski
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Cláudio Oliveira
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Prof. Dr. Estênio Ericson Botelho
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Prof. Dr. Judikael Castelo Branco
Universidade Federal do Tocantins (UFT)

Prof. Dr. Renato Almeida
Universidade Vale do Acaraú (UVA)

AGRADECIMENTOS

Ao professor Evanildo Costeski, pela orientação e por, tão compreensível e pacientemente, ter me deixado terminar este trabalho no tempo que precisei.

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFC, pelo prazo concedido para a finalização deste texto.

Ao professor Odílio Aguiar, por sua orientação e contribuições na minha pesquisa de Mestrado.

Ao professor Manfredo Oliveira, uma referência unânime, talvez quem mais tenha me inspirado no estilo de escrita.

Ao professor Emiliano de Aquino, quem me apresentou a obra de Agamben, e tão bem me orientou no projeto de Mestrado com o qual ingressei nesta instituição; por suas valiosas contribuições à minha dissertação quando da participação nas bancas de Mestrado.

Ao professor Daniel Nascimento, por suas contribuições quando da participação na banca de Mestrado. Na verdade, uma parte da reflexão presente na conclusão desta Tese lembra uma sua intervenção feita quando da apresentação da minha dissertação, que hoje faz muito mais sentido para mim.

Ao professor Estênio de Azevedo, pelo convite em participar das atividades do GEBEP da UECE, e por aceitar participar da banca desta Tese.

A Erika Peixoto, pelas parcerias, mesmo à distância.

Aos demais professores que compõem a banca desta Tese, Cláudio Oliveira, Judikael Castelo Branco e Renato Almeida, por tão prontamente aceitarem participar.

À CAPES, pelas bolsas de pesquisa no Mestrado e no Doutorado.

A Emanoela Terceiro, pelo amor, por estar há tanto tempo ao meu lado, e por tantas coisas que esta formalidade não comporta.

A Fatima Diógenes, minha mãe, pela minha educação, por todo o amor e suporte.

A Clarisse e Bernardo, meus filhos felinos, com quem muito dividi a mesa de trabalho.

de onde nossa cultura extrai mitológica e facticiamente o critério da politicidade? Qual é a substância – o procedimento ou o limiar – que permite conferir a alguma coisa um caráter propriamente político? (Giorgio Agamben, *O reino e a glória*)

RESUMO

Os dois elementos iniciais que intitulam este trabalho, “secularização” e “exceção”, indicam uma possibilidade de interpretação da, assim chamada, *genealogia teológica da economia e do governo* do pensador italiano Giorgio Agamben; perspectiva mais densa e, talvez, central do seu projeto filosófico intitulado *Homo sacer*, cuja publicação iniciou-se em 1995 e findou em 2017. *Secularização*, já apreciado como conceito-chave da era contemporânea, encontra em Agamben a sua compreensão como *assinatura teológica*. O autor salienta a “função estratégica” que essa noção assumiu na cultura moderna, na medida em que teria sido sempre marcada por divergências e lutas pelo seu domínio conceitual. No que se refere à categoria da *exceção*, a partir da obra do filósofo ora em evidência, pode-se compreendê-la como uma noção que expressa certa estrutura fundamental a ser reconhecida em âmbitos diversos, desde a esfera da linguagem humana até a lógica da soberania. Esta última é, precisamente, o foco de maior interesse desta pesquisa, posto que é especialmente a exceção soberana que permite a compreensão mais profícua da obra do autor tendo como chave de leitura a categoria precedente, aquela da *secularização*. Com o encontro de ambos os termos, segue-se um horizonte de investigação aberto pelo próprio filósofo, quando aponta para a necessidade de se tomar consciência das raízes teológicas da filosofia política, no que consiste, precisamente, o escopo da sua *genealogia teológica*. Isso significa que se deve aprender a reconhecer os processos de secularização pelos quais passaram, ao longo da história, as diversas formas de pensamento e de intervenção na realidade, desde a filosofia até o âmbito da cultura, da mentalidade governamental à práxis política. Esta pesquisa, contudo, se concentrou nos fundamentos e na correspondência entre ambas as noções, não intencionando desenvolver profundamente todos os aspectos alcançados pelo projeto maior de Agamben. Esses são os traços fundamentais da realização da pesquisa bibliográfica cujos resultados são apresentados no texto a seguir.

Palavras-chave: Secularização. Exceção. Governamentalidade. *Oikonomia*. Política.

ABSTRACT

The two initial elements that title this work, "secularization" and "exception", indicate a possible interpretation of the so-called *theological genealogy of the economy and the government* of the Italian philosopher Giorgio Agamben; more dense and, perhaps, central perspective of his philosophical project titled *Homo sacer*, whose publication began in 1995 and ended in 2015. Already appreciated as a key concept of the contemporary era, secularization is understood by Agamben as a *theological signature*. The author emphasizes the "strategic function" that this concept has assumed in modern culture, in so far as have always been marked by disagreements and struggles by its conceptual domain. About the category of exception from the work of the philosopher, it can be understood as a notion that expresses a fundamental structure to be recognized in various contexts, as for example the sphere of human language and the logic of sovereignty. This last is, precisely, the *focus* of greatest interest in this research, since it is especially the sovereign exception that allows a more fruitful understanding of the work of the author having as key to reading the preceding category, that of secularization. With the encounter of both terms, it follows a horizon of research opened by Italian philosopher, when he draws attention to the need to be aware of the theological roots of political philosophy, that is, precisely, the scope of your theological genealogy. This means that it is necessary to learn to recognize the processes of secularization by which the various forms of thought and intervention on reality passed along the history, in the contexts of philosophy, culture, government mentality and political praxis. This research, however, has focused on the fundamentals and correspondence between the two concepts, without the intention to deeply develop all aspects achieved by this genealogy of Agamben. These are the fundamental traits of bibliographical research whose results are presented in the following text.

Keywords: Secularization. Exception. Governmentality. *Oikonomia*. Politics.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	09
2	SECULARIZAÇÃO	17
2.1	Perspectivas e semântica da secularização: breve contextualização histórica e filosófico-problemática	17
2.1.1	<i>A secularização como assinatura teológica no horizonte do método arqueológico e paradigmático</i>	27
2.2	O capitalismo como religião e a profanação como estratégia política	52
2.3	Do reconhecimento dos dispositivos de poder à teoria do poder destituente ..	63
3	EXCEÇÃO E SECULARIZAÇÃO	77
3.1	Perspectivas da noção de exceção: breve contextualização histórica e epistemológico-problemática	77
3.1.1	<i>Da estrutura da exceção soberana à arqueologia dos estados de exceção</i>	88
3.2	Considerações sobre a figura do <i>homo sacer</i>	99
3.3	Da stasis ao katechon: a guerra civil e a escatologia como paradigmas políticos	112
3.3.1	<i>Limiar</i>	133
4	GOVERNAMENTALIDADE, EXCEÇÃO E SECULARIZAÇÃO	138
4.1	Acerca da noção de governamentalidade: breve perspectiva histórica e genealógico-problemática	138
4.1.1	<i>A oikonomia como fundamento da governamentalidade</i>	153
4.2	Ser e ação: o binarismo fundamental da máquina governamental do Ocidente	169
4.3	A glória como fundamento do poder soberano	179
4.3.1	<i>Limiar</i>	190
5	CONCLUSÃO	198
	REFERÊNCIAS	202

1 INTRODUÇÃO

Os dois elementos iniciais presentes no título deste trabalho, “secularização” e “exceção”, apontam para uma possibilidade de interpretação da, assim chamada, *genealogia teológica da economia e do governo*; projeto anunciado, pela primeira vez, pelo filósofo italiano Giorgio Agamben, em 2006, em um seu ensaio nomeado *O que é um dispositivo?*¹. Começando pelo quadro aberto a partir do segundo termo dessa inscrição, esta apreciação compreende que a noção de *exceção* seria tão fundamental ao pensamento do autor ora em evidência que já poderia ser entrevista desde, pelo menos, a década de 1970, isto é, mesmo antes da sua formulação terminológica e conceitual precisa e explícita quando da apresentação do projeto *Homo sacer*².

Prova dessa importância seria a inclusão de um Prefácio, escrito em 1989, a uma obra de 1978, qual seja, *Infância e História – Destrução da experiência e origem da história*³, notadamente elaborado para chamar a atenção para uma estrutura identificada na linguagem humana, a qual, quando da publicação da primeira edição, ainda não havia sido relacionada com aquilo que se configuraria como a noção de *exceção*. Esta última, com efeito, pode ser concebida como aquilo que expressa uma espécie de excedência de algo em relação a si mesmo, isto é, se refere àquilo que se exclui ao âmbito do próprio pertencimento sem, contudo, paradoxalmente, deixar de a ele pertencer; marca, assim, uma *relação* topológica, entre um dentro e um fora de determinado contexto. Em *Infância e História*, quando a linguagem é abordada pela observação da articulação entre uma *língua*, ou seja, as palavras, e a aplicação das mesmas em um *discurso*, compreende-se aqui que ela é, já em 1989, entendida a partir da noção em questão, o que é expresso na seguinte passagem:

¹ Ed. it.: *Che cos'è un dispositivo?* Roma: Nottetempo, 2006a.

² *Homo sacer* é o título-chave da série de livros sobre a soberania no Ocidente, iniciada em 1995, com *Homo sacer – Il potere sovrano e la nuda vita I*. Atualmente, contam-se o total de nove volumes, que formam uma tetralogia. É preciso deixar claro que a numeração da série não obedece à sua ordem cronológica de publicação; em 1998, segue com *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, o qual, contudo, é numerado como volume III; o número II surgiria apenas no ano de 2003, com a publicação de *Stato di eccezione – Homo sacer II,1*. Nesse ínterim, parece igualmente importante esclarecer que a numeração II, 2 foi atribuída, primeiramente, a *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, em 2007, mas essa numeração ocorreu por um descuido editorial. (Cf. CAVALLETTI, 2015, p. 7) O volume deveria, na verdade, ter sido publicado como II, 4, e alocado posteriormente a *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento – Homo sacer II,3*, de 2008. Com a posterior publicação de *Stasis – La guerra civile come paradigma político*, em 2015, trazendo a numeração correta, II,2, fez-se necessária a correção das seguintes publicações de *Il Regno e la Gloria*. A série continuou com o surgimento de novos volumes, a saber, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita – Homo sacer IV,1*, de 2011, *Opus Dei: archeologia dell'ufficio – Homo sacer II,5*, de 2012, e *L'uso dei corpi – Homo sacer IV,2*, de 2014.

³ Ed. it.: *Infanzia e storia – distruzione dell'esperienza e origine della storia*. [1978 e 1989] Torino: Einaudi, 2001. [O Prefácio de 1989 surgiu na edição francesa, à qual aqui não se teve acesso.]

A dupla articulação em língua e discurso parece, pois, constituir a estrutura específica da linguagem humana, e somente a partir dessa adquire seu sentido próprio a oposição de *dýnamis* e *enérgεια*, de potência e ato, que o pensamento de Aristóteles deixou como herança à filosofia e à ciência ocidental. A potência – ou o saber – é a faculdade especificamente humana de manter-se em relação com uma privação, e a linguagem, na medida em que é cindida em língua e discurso, contém estruturalmente esta relação, não é nada além desta relação. O homem não sabe simplesmente, nem simplesmente fala, não é *homo sapiens* ou *homo loquendi*, mas *homo sapiens loquendi*, homem que sabe e pode falar (e, portanto, também não falar), e este entrelaçamento constitui o modo com o qual o Ocidente compreendeu a si mesmo e que pôs como fundamento do seu saber e de suas técnicas. A violência sem precedentes do poder humano tem sua raiz última nesta estrutura da linguagem.⁴

A temática da exceção, contudo, encontrou máximo desenvolvimento na obra de Agamben através das pesquisas cujos resultados surgiram na metade da década de 1990, abordadas pela via da teoria da soberania na perspectiva da biopolítica⁵ e conhecidas, notadamente, a partir dos três primeiros livros da famosa tetralogia sobre o poder soberano, a saber, *Homo sacer - O poder soberano e a vida nua I*⁶, *O que resta de Auschwitz*⁷ – o arquivo e a testemunha, *Estado de exceção*⁸. Nestes, a reinterpretação da biopolítica iniciada por Michel Foucault deu-se na sua confrontação com as investigações acerca do paradigma do estado de exceção⁹, especialmente pela avaliação agambeniana do pensamento de Carl Schmitt (1888-

⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história*. Destruição da experiência e origem da história. [1978 e 1989] Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008b, p. 14.

⁵ Conforme comenta Roberto Esposito, o termo “biopolítica” remonta à primeira metade do século XX, tendo sido utilizado em campos variados, sob diversas abordagens, organicistas, antropológicas, naturalistas, que tratavam de temas acerca do Estado, da sociedade e da política. (Cf. ESPOSITO, Roberto. *Bios: Biopolítica e Filosofia*. [2004] Tradução de M. Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2010. p. 44-46) Contudo, a compreensão que prevalece atualmente surgiu com Michel Foucault, na década de 1970, e se refere à mudança radical que o poder político-governamental conheceu a partir do século XVII, segundo o filósofo francês. A partir de então o poder atuou no sentido de gerir a vida, de produzir e fazer as forças sociais prosperarem, através de práticas disciplinadoras do corpo que se realizavam em espaços como escolas, exércitos e fábricas, e pelo desenvolvimento de saberes como a demografia e as estatísticas de saúde pública. Nesse período, teria nascido o biopoder, fundado em duas formas históricas: a *disciplina* (séc. XVI-XVII) e a *biopolítica* (séc. XVII-XVIII). Antes de então, ao contrário, o modelo de poder se exercia mediante diversas formas de usurpação da vida, como o confisco de riquezas, a punição pela rebeldia, o conclave para a guerra em proteção ao sangue etc., chamado por Foucault, simplesmente, de *soberania* (Cf. FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. [1975-1976] Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 286-291; e FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: A vontade de saber*. [1976] 19. ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Edições Graal, 2009a, p. 151-154) Agamben redireciona o projeto foucaultiano para contextos mais antigos em relação aos analisados pelo filósofo francês.

⁶ Ed. it.: *Homo sacer – Il potere sovrano e la nuda vita I*. [1995 e 2005] Torino: Einaudi, 1995.

⁷ Ed. it.: *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Torino: Bollati Boringhieri, 1998.

⁸ Ed. it.: *Stato di eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.

⁹ Por “estados de exceção” devem-se entender, a princípio, os decretos de exceção que permitem a suspensão de direitos civis e o estabelecimento de regimes autoritários, ou mesmo a utilização de força policial extraordinária, utilizados em maior ou menor medida desde meados do século XVIII, tanto por governos ditatoriais quanto por nações constituídas por um Estado Democrático de Direito, os quais passaram, já a partir da primeira metade do século XX – haja vista o contexto histórico-problemático que se desenvolveu desde o fim da Primeira Grande Guerra –, a ocupar lugar importante na reflexão jus-político-filosófica ocidental. A questão essencial, contudo,

1985). Nesse bojo, as pesquisas do autor, empreendidas tendo como recurso uma arqueologia filosófica, método também oriundo da obra foucaultiana e assumido pelo filósofo italiano com essenciais variações, encontram o horizonte da chamada *governamentalidade*, posto que o poder soberano moderno se implementou fundamentalmente como um “governo das populações”¹⁰.

Tendo em vista o seguimento temático da obra de Agamben sobre a arqueologia do poder soberano, parece ter sobrevivido à investigação do autor a necessidade de uma pesquisa genealógica dentro de um campo aparentemente improvável: a tradição da Teologia cristã, de onde surge a pesquisa acerca do paradigma da *oikonomia*. Este termo, oriundo do grego, em seu contexto original referia-se a uma normatização relativa ao âmbito privado, isto é, àquele *locus* que os gregos antigos conheciam por *oikos*; campo, portanto, oposto àquele da *pólis*, a “cidade”. O termo foi, contudo, utilizado pelos Padres da Igreja para a fundamentação da questão da Trindade das figuras divinas, no sentido de explicá-la sob a lógica do paradigma do gerenciamento do lar; segundo a compreensão desses primeiros teólogos cristãos, Deus, apesar de uno em seu Ser, seria como o *oikonomos*, o líder do *oikos*, e gerenciaria seu domínio, seu Reino, sob uma práxis gerencial tal como a *oikonomia* administrava o espaço doméstico. Daí que, em *O Reino e a Glória*¹¹, a pergunta de Agamben versa sobre o porquê da necessidade de os Padres introduzirem o termo grego na sua teologia, a ponto de falarem de uma “economia

é que, na verdade, o *estado de exceção* não se reduz ao fenômeno do autoritarismo dos casos exemplares acima mencionados, não se identifica, por exemplo, simplesmente com as ditaduras novecentistas, mas têm a ver com algo mais fundamental, isto é, com um *paradigma*, justamente o que cumpre ainda desenvolver no segundo capítulo deste trabalho. (Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção – Homo sacer II.1*. [2003] Tradução de Iraci Poletti. São Paulo: Boitempo, 2005b.)

¹⁰ A genealogia da governamentalidade de Foucault forneceu, assim, o rastro para a “genealogia teológica da economia e do governo” de Agamben. Entre 1977 e 1979, o filósofo francês denominou “governamentalidade” as práticas e a racionalidade das práticas político-governamentais levadas a efeito no Ocidente, desenvolvendo uma análise do poder que tinha como objetivo tratar da “gênese de um saber político”, do surgimento da “arte de governar” uma população em um território. (Cf. FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. [2004] Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2009b, p. 489-494) Comenta-se que a governamentalidade, segundo Foucault, estruturou-se historicamente em dois momentos, em primeiro lugar, pelo estabelecimento da chamada Razão de Estado e, posteriormente, da Governamentalidade liberal; a primeira deve ser entendida no passo do estabelecimento das burocracias administrativas e dos Estados territoriais, ligados ao desenvolvimento de uma ciência do Estado, assim como ao mercantilismo etc., enquanto a segunda diz respeito a uma dimensão técnica da arte de governar, ou seja, a uma economia política e a tecnologias adequadas à sua gestão. (Cf. GADELHA, Sylvio. *Biopolítica, governamentalidade e educação*. Introdução e conexões, a partir de Michel Foucault. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 119-143) Agamben, por sua vez, projeta seu olhar para além dos limites cronológicos postulados por Foucault para o surgimento da primeira forma de governamentalidade, a Razão de Estado; assim, o que teria ocorrido, para Foucault, precisamente, com a crise do pastorado cristão, nos séculos XVI e XVII, para Agamben, remontaria aos séculos II e III, com o advento da doutrina da *oikonomia* trinitária, sobre a qual ainda se discorrerá, mais precisamente no Terceiro capítulo desta pesquisa.

¹¹ Ed. it.: *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Vicenza: Neri Pozza, 2007a.

[*oikonomia*] divina”. Nessa direção, eis que o autor vislumbra o advento de um modelo de poder como governo e “gestão eficaz” a partir de uma origem teológica, o que justifica o seu auspício de “mostrar de que maneira o dispositivo da *oikonomia* trinitária pode constituir um laboratório privilegiado para observar o funcionamento e a articulação [...] da máquina governamental”.¹²

Desta feita, no que concerne a uma das intenções deste trabalho, compreender o horizonte genealógico-teológico que fundamenta paradigmaticamente a governamentalidade do mundo dos homens, cujo cerne, aqui se compreende, está em primeiro lugar na noção de *exceção*, é importante notar, como demonstra Agamben, que também o termo *oikonomia* assume, a partir de determinado contexto histórico (a saber, o direito canônico da Igreja Bizantina, nos séculos VI e VII), o significado de “exceção” – quando se a define como, além de “a extraordinária e incompreensível encarnação do *Logos*”, ou seja, a Providência, a ação salvífica no mundo, também como “a restrição ocasional ou a suspensão da eficácia do rigor das leis e a introdução de atenuantes, que ‘economiza’[...] o comando da lei”.¹³ A partir dessa compreensão, o filósofo delinea um rastro para esta investigação:

Que um vocábulo que designa a atividade salvífica do governo do mundo assuma o significado de “exceção” mostra em que medida as relações entre *oikonomia* e lei são complexas. [...] Os paradigmas do governo e do estado de exceção coincidem na ideia de uma *oikonomia*, de uma práxis gerencial que governa o curso das coisas, adaptando-se a cada vez, em seu intento salvífico, à natureza da situação concreta com que deve medir forças.¹⁴

Nesse registro, foi precisamente a partir desse reconhecido modelo teológico do governo dos homens no Ocidente que se orientou a presente pesquisa; sob a qual está a convicção de que ela não poderia se dar sem a observação de um campo de investigação já bastante desenvolvido nas ciências humanas; aquele que concebeu, grosso modo, o mundo moderno como uma passagem do âmbito religioso ao âmbito não-religioso. A esse processo deu-se o nome de *secularização*; isto é, aquilo sobre o que, da História à Sociologia, da Teologia à Filosofia, muito se debateu na direção de se compreender a herança que a Modernidade carregaria, advinda do domínio religioso institucional e relativamente a todas as esferas da sociedade ocidental. Nesse contexto, no que se refere ao primeiro elemento do título deste trabalho, com ele quer-se indicar uma leitura da obra agambeniana que se desenvolva a partir desse último supracitado quadro teórico. Segundo a presente interpretação, ao menos parte da

¹² AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória*. Uma genealogia teológica da economia e do governo. *Homo sacer* II, 2 [II, 4]. [2007] Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Editorial Boitempo, 2011b, p. 9.

¹³ FÓCIO *apud* AGAMBEN, 2011b, p. 63.

¹⁴ *Ibid.*, p. 64

obra de Agamben, a saber, o seu projeto intitulado *Homo sacer*, no horizonte da sua *genealogia teológica da economia e do governo*, a qual corresponde à fase mais madura da sua arqueogenealogia do poder soberano, poderia ser compreendido, arrisca-se aqui a dizer, como uma verdadeira *teoria da secularização*.

Ocorre que a secularização como perspectiva de análise histórico-filosófico-teológico-sociológico da realidade não parece encontrar na obra do referido autor uma filiação declarada, ao menos não no sentido em que se projetaram outros como Karl Löwith (1897-1973), Hans Blumenberg (1920-1996) e Carl Schmitt (1888-1985). Ademais, segundo o filósofo italiano, na verdade, o chamado “teorema da secularização”, isto é, a lógica intrínseca ao conceito sobre a qual muito se debateu, fora envolto por uma espécie de mal entendido relativamente ao modo como sempre se compreendeu a noção em questão, a saber, como um simples conceito que demarca a passagem definitiva de um esfera à outra, no caso, do divino ao secular. Antes, Agamben propõe uma nova forma de entendimento da secularização, concebendo-a como um conceito de tipo especial, o qual expressa, na verdade, uma dupla via ou mesmo uma tensão entre os dois polos em jogo; o que significa que aquilo que foi secularizado e que guarda uma origem teológica não deixa de se remeter, a todo instante, ao passado anterior do qual fez parte, apesar de ter sofrido algum processo de “desdivinização”. Trata-se, portanto, de um conceito que expressa a passagem de uma esfera a outra sem, contudo, esconder a sua marca original e sem que deixe de ser possível se observar o movimento contrário, pelo qual se retroage ao anterior pertencimento à esfera teológica. A esse conceito de tipo distinto, o autor chama de “assinatura”; no caso da secularização, se trata, em uma palavra, de uma *assinatura teológica*.

Esse é o quadro panorâmico inicial de um trabalho no qual se intencionou seguir o desenvolvimento temático da obra agambeniana sobre o poder soberano e sobre a esfera que Foucault chamou de governamentalidade, o qual parte de uma arqueologia filosófica da soberania em uma particular perspectiva biopolítica à genealogia desse mesmo poder sob o véis de uma investigação no contexto teológico. Pretende-se, nesse horizonte, fazer uso de estratégias metodológicas assumidas pelo próprio autor¹⁵, quando este afirma que toda obra humana guarda uma capacidade de desenvolvimento e que, regredindo no seu próprio percurso, deve-se procurar trazer à luz tudo o que restar não-dito ou não-tematizado em si, residindo precisamente aí a possibilidade de que o pensamento possa aspirar a algo novo ou original. Dividida em três capítulos, esta pesquisa bibliográfica não pretende esgotar os temas do livro central para a genealogia teológica de Agamben, *O Reino e a Glória*, nem muito menos dar

¹⁵ Vide Advertência de *Signatura rerum* [2008].

conta de todos os volumes que compõem a série *Homo sacer*, mas ao menos fundamentar uma possível leitura do projeto como um todo, no sentido de evidenciar certos aspectos que se consideram pouco desenvolvidos.

O objetivo do primeiro Capítulo é introduzir a temática da *secularização* para que seja possível compreender o lugar e a perspectiva que ela adquire na obra de Agamben, o qual chama a atenção para a “função estratégica” dessa noção na cultura moderna, tendo sido sempre objeto de debates com vistas ao seu domínio teórico. Nesse contexto, o Capítulo introduz o tema e resgata a semântica do termo para que se possa compreender os seus significados gerais, à medida que traça um panorama através de estudos de alguns importantes teóricos desse campo, como Giacomo Marramao e Reinhart Koselleck. Teve-se a intenção de pormenorizar alguns pressupostos temáticos e metodológicos do pensamento de Agamben, no intuito de compreender melhor o sentido em que se insere a concepção de *secularização* assumida a partir da orientação arqueológica do autor. Põe-se, assim, em evidência a problemática suscitada a respeito do conceito de *secularização* no século XX, de modo a delinear o horizonte temático em que Agamben traçou a sua genealogia teológica da *governamentalidade*. Foram desenvolvidas noções-chave para a estratégia político-metodológica do filósofo, como as de *assinatura*, *profanação*, *dispositivo* e *inoperosidade*, trabalhadas na sua relação com a temática maior do Capítulo. As fontes centrais para essa parte do trabalho, dentre outras, foram as de Marramao, *Céu e Terra – Genealogia da secularização* [1994], de Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización* [2003], e de Fernando Catroga, *Entre deuses e césores – Secularização, laicidade e religião civil* [2010], os textos de Agamben *Signatura rerum – Sul metodo* [2008]¹⁶, *O Reino e a Glória – Uma genealogia teológica da economia e do governo – Homo Sacer II,4* [2007], *Elogio da profanação* [2005]¹⁷, *O que é um dispositivo?* [2006], *Por uma teoria do poder destituente* [2014]¹⁸ e *O tempo que resta – Um comentário à Carta aos Romanos* [2000]¹⁹, além de *O capitalismo como religião* [1972], de Walter Benjamin.

Já o segundo Capítulo tem a intenção de abordar a categoria da *exceção*, noção que adquire, no pensamento de Agamben, a forma de uma estrutura fundamental. Procurou-se introduzir o tema da exceção soberana e apresentar os seus significados gerais, de modo a explorar panoramicamente a sua apreciação nas ciências humanas, especialmente no que

¹⁶ Ed. it.: *Signatura rerum. Sul metodo*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008a.

¹⁷ Ed. it.: *Profanazioni*. Roma: Nottetempo, 2005c.

¹⁸ Ed. it.: *Per una teoria della potenza destituente*. In: *L'uso dei corpi. Homo sacer IV,2*. Vicenza: Neri Pozza, 2014e.

¹⁹ Ed. it.: *Il tempo che resta*. Un commento alla *Lettera ai romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.

interessa ao intercuro entre Filosofia e Direito. Posteriormente, teve-se como intento a apresentação da estrutura desse poder soberano a partir de elementos trazidos pela arqueologia levada a efeito pelo autor, a exemplo das noções extraídas do direito romano, *auctoritas* e *potestas*, as quais revelam uma lógica intrínseca e fundamental à esfera da soberania. Em seguida, expõe-se um dos objetos mais importantes para a obra agambeniana, a saber, a figura do direito romano antigo que dá nome ao seu projeto maior, o *homo sacer*, apresentado como o mais antigo exemplo de submissão da vida ao poder soberano; analisado sob o véis de compreensão da estrutura da exceção, mas relido quanto ao seu significado sob a perspectiva da assinatura teológica da secularização. Também avaliou-se um opúsculo mais tardio da obra do autor, acerca da guerra civil na Grécia antiga, chamada *stasis*, onde percebe-se um fundamento biopolítico nos conflitos que marcaram esse contexto histórico tão importante para o Ocidente. O mais interessante, a essa altura, é a possibilidade de se observar a ligação entre a pesquisa que tem como pano de fundo a biopolítica e o estado de exceção e a reorientação do projeto no horizonte da genealogia teológica ou, na presente interpretação, de uma teoria da secularização. Para tanto, foram utilizados, como textos maiores, *Homo sacer – O poder soberano e a vida nua I* [1995], *Estado de exceção* [2003], *Stasis – A guerra civil como paradigma político* [2015]²⁰, além de *O mistério do mal – Bento XVI e o fim dos tempos* [2013]²¹ e *O tempo que resta – Um comentário à Carta aos Romanos* [2000].

No Terceiro capítulo, por onde se intencionou abordar os temas fundamentais a respeito da genealogia teológica da governamentalidade na perspectiva agambeniana, chega-se ao horizonte final desta pesquisa. Tendo como foco inicial o contraste entre as pesquisas de Foucault e Agamben, primeiramente foi apresentada a tese foucaultiana a respeito do modelo governamental que o Ocidente teria herdado por via do pensamento cristão, o poder pastoral, para, em seguida, expor-se a genealogia teológica da *oikonomia*, esta última identificada pelo filósofo italiano como o mais fundamental paradigma para o *modus operandi* moderno de governo. Com as conclusões da genealogia da *oikonomia* de Agamben, restou evidente a cisão estrutural fundamental entre *ser* e *ação*, com a qual a teologia forjou o arcabouço conceitual da sua concepção de divindade; exposta semelhante fissura, desenvolvida em seguida no capítulo em questão, ficou clara a correspondência analógica entre categorias extraídas arqueologicamente do âmbito do direito e noções fundamentais à teologia cristã, como ocorre entre o binarismo observável de *auctoritas* e *potestas*, de um lado, e de *reino* e *governo*

²⁰ Ed. it.: *Stasis. La guerra civile come paradigma politico – Homo sacer*, II, 2. Torino: Bollati Boringhieri, 2015.

²¹ Ed. it.: *Il mistero del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi*. Roma-Bari: Editori Laterza, 2013c.

providencial, de outro. Semelhante genealogia encontra um desfecho na obra agambeniana, com a observação de uma igualmente possível correspondência entre os âmbitos teológico e secular no que se refere às aclamações políticas e doxológicas (relativas à *doxa*, traduzida por “glória”), ao que compete uma “arqueologia da glória”, abordada ao final deste texto. Para esse curso, utilizou-se basicamente de *Segurança, território e população* [2004], de Foucault, *As artes de governar – do regimen medieval ao conceito de governo* [1995], de Michel Senellart, além de *O reino e a glória*, de Agamben, então abordado em toda a sua amplitude, embora não em toda a sua profundidade.

Por mais que os temas maiores deste trabalho permitam a abordagem dos desdobramentos expostos por Agamben em outros textos posteriores a *O reino e a glória*, como o *O sacramento da linguagem – arqueologia do juramento* [2008]²², *Altíssima pobreza – regras monásticas e forma-de-vida – Homo sacer IV* [2011]²³ e *Opus dei – arqueologia do ofício – Homo sacer II,5* [2012]²⁴, com estes dois últimos dando continuidade à temática mais teológica do projeto, não será possível aqui fazê-lo; tanto pelas suas próprias limitações quanto pela disposição temática com a qual se procurou desenhar o seu caminho, esta pesquisa encontra um limite, precisamente, o tema do “juramento como a base do pacto político na história do Ocidente”, trabalhado por Agamben em *O sacramento da linguagem*. Realizado este trajeto, não se desenvolverá de modo pormenorizado os importantes temas dessa última arqueologia, tocando-se apenas sobre alguns pontos, ao final dos capítulos dois e três, necessários ao fechamento desta pesquisa.

²² Ed. it.: *Il sacramento del linguaggio*. Archeologia del giuramento. *Homo sacer* II,3. Roma-Bari: Editori Laterza, 2008c.

²³ Ed. it.: *Altissima povertà*. Regole monastiche e forma di vita. *Homo sacer* IV,1. Vicenza: Neri Pozza, 2011a.

²⁴ Ed. it.: *Opus Dei*. Archeologia dell’ufficio. *Homo sacer* II,5. Torino: Bollati Boringhieri, 2012.

2 SECULARIZAÇÃO

O objetivo deste Capítulo é introduzir um tema já apreciado como conceito-chave da era contemporânea²⁵, a saber, aquele da *secularização*, para que seja possível compreendê-lo sob a perspectiva de Giorgio Agamben; este salienta a “função estratégica” dessa noção na cultura moderna, na medida em que ela sempre teria feito parte de uma “política de ideias”, algo sempre marcado por divergências e lutas pelo seu domínio conceitual.²⁶ Nesse contexto, primeiramente, se resgata a semântica do termo com vistas a compreender os seus significados gerais, à medida que traça um panorama através de estudos de alguns importantes teóricos desse campo. Ademais, põe-se em evidência a problemática suscitada a respeito do conceito de *secularização* no século XX, de modo a delinear o horizonte temático em que Agamben traçou a sua genealogia teológica da *governamentalidade*. Posteriormente, pretendeu-se pormenorizar alguns pressupostos do pensamento agambeniano, no intuito de compreender melhor o sentido em que se insere a concepção de *secularização* assumida a partir da orientação arqueológica do autor. Serão desenvolvidas noções-chave para a estratégia político-metodológica do filósofo, como as de *assinatura*, *profanação*, *dispositivo* e *inoperosidade*, trabalhadas na sua relação com a temática maior do Capítulo.

2.1 Perspectivas e semântica da *secularização*: breve contextualização histórica e filosófico-problemática

Comenta-se que o conceito de “secularização” passou a significar, a partir da Modernidade, a perda de um lugar central, outrora ocupado pela religião institucionalizada, na constituição de todos os aspectos relativos à esfera da sociabilidade. Semelhante mudança teria atuado como, em verdade, uma eufemização, por assim dizer, das fronteiras entre o religioso e o não-religioso, haja vista que a esfera do sagrado não desapareceu das sociedades ocidentais, mas se lhes tornou disponível sob outras formas.²⁷ Com efeito, considerando-se que os temas teológicos, na obra de Giorgio Agamben, têm-se mostrado cada vez mais presentes e determinantes em relação à sua teoria da soberania, iniciada com a publicação de *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua*, em 1995, a temática geral acerca da secularização não poderia restar ausente da presente pesquisa, que se pretende seguir em consonância com o seguimento

²⁵ Cf. MARRAMAIO, Giacomo. *Céu e Terra*. Genealogia da secularização. [1994] Tradução de Guilherme Alberto Gomez de Andrade. São Paulo: Editora da UNESP, 1994, p. 15.

²⁶ Cf. AGAMBEN, 2011b, p. 15.

²⁷ Cf. CATROGA, Fernando. *Entre deuses e césares. Secularização, laicidade e religião civil*. [2006] Coimbra: Edições Almedina, 2010, p. 62.

do pretensioso projeto arqui-genealógico do autor ora em evidência. Cumpre, portanto, de início, traçar um panorama acerca de algumas das principais perspectivas e contextos históricos relativos ao referido campo de investigação, com o objetivo de delinear sua abrangência, tanto situando-o na perspectiva de Agamben quanto, inversamente, estabelecendo o lugar que a pesquisa do filósofo pode ocupar nesse campo teórico.

A essa altura, é preciso dizer, em uma palavra, que o significado da expressão “secularização” (do latim, *saecularisatio*: de *saecularis*, *saeculum*) carrega uma incerteza fundamental. De fato, nos dois últimos séculos, o termo percorreu uma extensão semântica que o fez presente em contextos político-jurídicos, além de passar pelas filosofia e teologia da história, até chegar aos campos da ética e da sociologia.²⁸ No âmbito ético-político, por exemplo, “secularização” pode referir-se ao abandono dos valores e autoridades tradicionais oriundos de uma interpretação bíblica, a qual, desde a Reforma protestante, perdeu seu monopólio hermenêutico. Nas teorias filosóficas, por seu turno, “secularização” pode dizer respeito à rejeição dos fundamentos metafísico-teológicos para a composição de uma obra de pensamento. De todo modo, é possível afirmar que se trata de um horizonte no qual se abre a dimensão do agir humano a uma contingência, isto é, ao peso da responsabilidade e das escolhas humanas ante um mundo independentemente dos desígnios divinos.²⁹

O filósofo Charles Taylor, autor de importante obra sobre o tema³⁰, sistematiza que as caracterizações acerca da secularidade das sociedades ocidentais giraram em torno de duas perspectivas. Segundo o autor, a primeira tem a ver com espaços públicos, os quais foram esvaziados da ideia de um Deus ou de qualquer referência a uma realidade última transcendente. Isso significa dizer que, no que se refere às várias esferas da economia, política, cultura, educação etc., as normas, princípios ou deliberações seguidas não remetem a Deus ou a qualquer crença religiosa; o que contrasta com períodos mais remotos das sociedades cristãs, quando o clero detinha poder para estabelecer prescrições autoritárias – as quais não podiam ser facilmente ignoradas – nos domínios supracitados, estes, hoje, autônomos. E apesar desse esvaziamento não ter impedido que a maioria das pessoas permanecessem crentes em Deus e praticassem alguma religião, de fato houve um desvio dos indivíduos em relação a Deus. Nesse ponto, isto é, percebendo uma queda na prática religiosa e na diminuição na presença das pessoas nas igrejas, encontra-se, precisamente, o segundo sentido para a compreensão de uma

²⁸ Cf. MARRAMAIO, 1994, p. 15.

²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 10.

³⁰ TAYLOR, Charles. *A Era Secular*. [2007] Tradução de Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 2012.

secularidade no Ocidente.³¹ Isto é, tem-se também um significado de secularização dizendo respeito simplesmente a esse afastamento em relação às instituições e ritos. Taylor propõe, então, um terceiro sentido, relacionado aos outros dois, mas centrado no que chama de “condições da fé”. Assim, o autor compreende que a mudança para a secularidade, na verdade, consiste na passagem de uma sociedade onde a fé em Deus não era contestada, não se constituindo em um problema – e onde, na realidade, era quase impossível não acreditar em Deus –, para uma sociedade na qual essa mesma fé passou a ser concebida como mera opção, como apenas uma possibilidade humana dentre outras. Em uma palavra, uma sociedade secularizada já não tem mais a fé em Deus como um axioma.³²

Do campo da sociologia, é muito conhecida, por exemplo, a tese de Max Weber segundo a qual a ética capitalista do trabalho não passa de uma secularização da ascese puritana – determinada conduta do protestantismo que se opunha ao ócio e pregava o trabalho sem descanso como forma de glorificação e reforço da sua vocação.³³ Para Weber, no que diz respeito à secularização, seria decisivo a modalidade de ação expressa por uma “ética da renúncia” e pela chamada “ascese intramundana” – caracteres do protestantismo calvinista e puritano –, através das quais a disciplina e o rigorismo religioso se aplicam e aderem ao mundo, induzindo nas relações sociais um efeito de dessacralização (e, portanto, de secularização); no que consistiria, precisamente, o “espírito do capitalismo”.³⁴ A tese weberiana, portanto, serve de sustentação para se compreender que a ascensão do capitalismo favoreceu o processo geral de secularização, na medida em que o próprio cristianismo conteria, em si mesmo, forças secularizantes. Assim, nessa perspectiva, secularização e industrialização se correlacionam desde o início, haja vista o fato de o desenvolvimento da indústria necessitar do saber-fazer científico e técnico, ou seja, precisar de um elevado grau de racionalização no nível das consciências, para além do nível da infraestrutura.³⁵

Pode-se também lembrar de Reinhart Koselleck (1923-2006), que chamou a atenção para a ideia de *progresso* como uma secularização da perspectiva do *encurtamento do tempo*, do contexto apocalíptico cristão, onde semelhante encurtamento teria sido promovido pelo Anticristo como um presságio do fim do mundo. Apesar das diferenças entre ambas as perspectivas, há, pois, segundo Koselleck, a possibilidade do reconhecimento de uma analogia;

³¹ Cf. TAYLOR, 2012, p. 13-14.

³² Cf. *Ibid.*, p. 15.

³³ Cf. TEIXEIRA, Francisco. Ascese e capitalismo. In: *Marx, Weber e o marxismo weberiano*. São Paulo: Cortez, 2010.

³⁴ Cf. MARRAMAO, 1994, p. 50-51.

³⁵ Cf. CATROGA, 2010, p. 36.

na medida em que, com o progresso, se dá uma aceleração das possibilidades técnico-científicas de nossa civilização, de tal modo que aquilo que anteriormente poderia levar décadas para ser produzido, hoje, pode ter seu ciclo evolutivo efetivado em apenas alguns dias; de forma semelhante, no caso do tempo apocalíptico-messiânico, o Anticristo traz à terra a última grande miséria para os homens, o que faz com que Cristo também regresse brevemente para que o sofrimento não seja demasiado e para que triunfe como o Salvador daqueles que foram eleitos.³⁶

O mesmo Koselleck observa que a noção de “crise” traz em si o signo de uma secularização. No étimo, “crise” vem do verbo grego *krino*, “separar, eleger, julgar, decidir, medir, lutar, combater”. Assim, o emprego de *krino*, e da sua derivação *krisis*, dizia respeito à jurisprudência, à prática jurídica, ao processo, ao tribunal; isto é, *krisis* significava “separação, luta, mas também decisão”, no sentido de que se necessitava de um veredito, de um juízo definitivo. Também carrega um significado médico que se pode compreender, por exemplo, quanto ao estado “crítico”³⁷ de um doente, o qual deve marcar o momento de um prognóstico. A “decisão” a respeito do que é bom ou ruim é, portanto, inerente ao significado original de “crise”. O filósofo comenta que a *Septuaginta* (tradução do Velho Testamento para o grego do século III a.C.) utiliza *krisis* nesse sentido jurídico, o que dá ao soberano a tarefa de preservar e criar o direito. O termo ganha o sentido de Juízo final, porquanto este é o tribunal universal, onde Cristo antecipa a decisão desse juízo.³⁸ Por isso, a respeito da noção em questão, diz Koselleck:

Considerada do ponto de vista da história das ideias, esta é uma das formas de secularização da escatologia cristã. O homem, tendo tomado o lugar de Deus, encarrega-se da condução da história, como juiz moral, e pelo “*medium*” de sua filosofia da história acredita que o curso da história está assegurado no sentido da sua jurisdição: o juízo final é incorporado ao curso progressista da história como um processo constante [...].³⁹

A esse respeito, é interessante a reflexão de Agamben sobre a noção de *krisis*, encontrada em *Pilatos e Jesus*⁴⁰, mas na senda, ao contrário, de uma impossibilidade de julgar. Nesse último texto, Agamben parte da declaração de Pilatos de não se sentir na capacidade de emitir um juízo (*krino*), limitando-se a *entregar* (*paradosis*, em grego; *traditio*, em latim) o

³⁶ Cf. KOSELLECK, Reinhart. *Aceleración, prognosis y secularización*. [2000] Traducción de Faustino Oncina Coves. Valencia: Pre-Textos, 2003, p. 38-39.

³⁷ Koselleck trabalha com a proximidade da noção de “crise” com a de “crítica”, cuja raiz também é *krino*, o que não é tão interessante de se desenvolver aqui, haja vista o escopo desta seção.

³⁸ Cf. KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise: uma crítica à patogênese do mundo burguês*. [1959] Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo Branco. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999, p. 202-203.

³⁹ *Ibid.*, p. 234.

⁴⁰ Ed. it.: *Pilato e Gesù*. Roma: Nottetempo, 2013.

acusado. Assim, no processo de Jesus, a *entrega*, ou seja, a tradição (a qual, por definição, já está decidida), atua no lugar da decisão, isto é, advém pela falta de possibilidade de emissão de um juízo por parte daquele que deveria decidir, mas que se refuta a fazê-lo; Pilatos.⁴¹ Resta que o não-julgamento de Jesus, como tal, não pôde ter fim, legando à tradição, na verdade, uma eterna crise, uma “insolubilidade”, que pode ser atestada, diz Agamben, na ideia de

que a história seja um processo e que esse processo, enquanto não se concluir em um juízo, esteja em permanente estado de crise. Nesse sentido, o processo de Jesus é uma alegoria do nosso tempo que, como toda época histórica que tenha respeito por si própria, deveria ter a forma escatológica de uma *novíssima dies* [o último dia, o dia do juízo final], mas foi privada da mesma pela tácita e progressiva extenuação do dogma do Juízo Universal [...].⁴²

No que tange a tema diverso, para Agamben, exemplo daquilo que se entende por secularização poderia ser identificado na correspondência existente entre a figura da *glória*, isto é, “o canto de louvor que as criaturas devem a Deus”⁴³ promovido pelas aclamações⁴⁴, e o *consenso* dentro daquilo que se compreende como “opinião pública”. Nesse horizonte, a “democracia consensual”, isto é, o governo do povo legitimado pelo consenso, é, segundo o filósofo, uma “democracia gloriosa”, ou seja, uma forma de governo cuja legitimidade sempre consiste, no limite, em remeter ao povo que louva, àqueles que aclamam.⁴⁵ A aclamação, no âmbito religioso, à medida que é ritualizada nas liturgias, atua legitimando o poder divino, promovendo adesão a uma vontade e favorecendo os laços de afinidade, com a formação desse consenso.⁴⁶ Ocorre que as aclamações também são um traço marcante do mundo profano, ou seja, do século; estão presentes em cerimoniais políticos e em manifestações de massas, desde o seguimento de protocolos que simbolizam a tomada de posse em um cargo de poder, até as celebrações coletivas no âmbito da cultura dos povos. Assim, como se perceberá melhor adiante, a secularização, para Agamben, se caracteriza por esse intercâmbio entre o divino e o profano, de modo que se pode afirmar: “as aclamações são de certo modo um limiar de indiferença entre a política e a teologia. E, assim como as doxologias⁴⁷ litúrgicas produzem e

⁴¹ Cf. HONESKO, Vinicius Nicastro. *Sobre a impossibilidade de julgar*. In: AGAMBEN, Giorgio. *Pilatos e Jesus*. [2013] Tradução de Silvana Gaspari e Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2014d, p. 9-12.

⁴² AGAMBEN, 2014d, p. 75.

⁴³ *Id.*, 2011b, p. 237.

⁴⁴ Deixando claro que: “considerando-se [...] aclamação [...] uma expressão vocal coletiva, acompanhada ou não de gestos equivalentes, exaltada por uma multidão em determinada circunstância”. (NASCIMENTO, Daniel. Aclamação político-governamental ou sobre a indignidade da política. In: *Umbrais de Giorgio Agamben: para onde nos conduz o homo sacer?* São Paulo: LiberArs, 2014, p. 95.)

⁴⁵ Cf. AGAMBEN, 2011b, p. 281.

⁴⁶ Cf. NASCIMENTO, 2014, p. 96.

⁴⁷ É sabido que a *doxa*, para os gregos antigos, significava “opinião”, denotando algo como uma “suposição”, mas também, mais originalmente, “fama”, isto é, tinha a ver com o modo como algo aparece, o que de todo modo lhe designava um sentido subjetivo. Ocorre que a Septuaginta utiliza o vocábulo para traduzir *kabod*, o termo

reforçam a glória de Deus, as aclamações profanas não são um ornamento do poder político, mas o fundam e o justificam”.⁴⁸

Giacomo Marramao comenta que a própria raiz da expressão “secularização” é uma metamorfose, posto que se trata da tradução, feita nos primórdios do cristianismo, do caráter fundamental do termo latino *saeculum*, qual seja, a sua natureza “seminal”, “generativa”. Etimologicamente, então, *saeculum* é associado ao verbo *sero*, que significa “semear”, “plantar”, indicando uma ideia de *duração*, isto é, configurando a imagem de um tempo que “cresce”, o que significa que “secularização”, já no étimo, se constitui em uma contraposição profana à ideia de *eterno*, carregando em si o pesado dualismo entre Céu e Terra.⁴⁹

A esse respeito, entretanto, e em suma, comenta um outro importante estudioso, Fernando Catroga:

De acordo com alguns estudiosos, a gênese da palavra *saeculum* (de *secus* ou *sexus*) ainda requer novas exegeses histórico-antropológicas, em ordem a poder-se explorar as possíveis ligações linguísticas nela implicadas, em particular as existentes entre *sexo*, *geração*, *idade do homem*, *tempo de governo*, *duração da vida*, *período máximo de cem anos*, etc. Por outro lado, quanto a esta última acepção, não se pode confundir o seu uso, no Império Romano, como “lapso de tempo”, com a sua posterior cristianização, que a entendeu como tempo “mundano” (*waltlich*), e ter-se-á igualmente de revelar o trânsito de *saeculum* no sentido de “cem anos” (*farhundert*), lembrando que, não obstante se lhe poder reivindicar uma origem etrusco-romana, as necessidades de periodização da história somente impuseram esse critério nos séculos XVI e XVII.⁵⁰

Nesse horizonte, no mesmo caminho de *saeculum*, “secularização” foi interpretada, como já entrevisto, em termos de “descristianização” – compreendendo-a como a profanação moderna que rompe com os princípios da cristandade –, mas também em termos de “dessacralização” – compreensão segundo a qual já haveria um núcleo presente nas Escrituras assim orientado desde a origem⁵¹, não ocorrendo, portanto, ruptura alguma, mas, antes, um processo necessário de efetivação da religião no mundo. Assim, em suma, o conceito de

hebraico para “glória”, que continha um sentido objetivo absoluto, relativo à realidade de Deus, à sua manifestação na história da salvação desde a criação até a parusia. Contemporaneamente, as doxologias têm a ver com a glorificação de Deus que, comentam os teólogos, uma linguagem teológica autêntica deve ter; se refere à oração de louvor indicada pela liturgia, aos hinos das missas, como o “Glória a Deus”, e o “Por Cristo, com Cristo e em Cristo...” com o qual se encerra a eucaristia e ao qual o povo responde “Amém”. (Cf. GERARDI, R. *Doxologia*. In: *LEXICON* – Dicionário Teológico-Enciclopédico. [1993] Tradução de João Paixão Neto e Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2003, p. 215)

⁴⁸ AGAMBEN, 2011b, p. 251.

⁴⁹ Cf. MARRAMAIO, 1994, p. 10-11.

⁵⁰ CATROGA, 2010, p. 48.

⁵¹ Cf. MARRAMAIO, *op. cit.*, p. 16.

secularização “constitui [...] uma das principais palavras-chave da era contemporânea [...], categoria genealógica capaz de sintetizar ou expressar unitariamente o desenvolvimento histórico da sociedade ocidental moderna, a partir de suas raízes (judaico-) cristãs”.⁵²

A ampliação e a generalidade do significado do termo em questão, por consequência, sem dúvida o tornaram tanto difuso quanto permeado por controvérsias. Contudo, como explica Marramao, a dificuldade em se compreender esse conceito unitariamente não depende apenas da sua polissemia, o que faria seu sentido mudar segundo os contextos, mas, antes, de uma particularidade semântica relativa a uma sua *ambivalência estrutural*. E uma primeira abordagem histórica concreta da questão demonstra essa ambivalência ao precisar que o termo “secularização” origina-se do âmbito do direito canônico; no *Codex Juris Canonici* (“Código de Direito Canônico”), a referência à *secularisatio* surge ao final do século XVI, significando a passagem de um religioso “regular” a um estado “secular”, ou seja, dizia respeito à redução da existência desse indivíduo, que recebeu ordens religiosas, à vida laica⁵³, e que passava a ser, então, um *saecularis*, um clero secular.⁵⁴ Já na origem há, portanto, uma lógica antitética na noção de secularização, qual seja, aquela referente ao dualismo *regular-secular*, os quais adiantariam assim, segundo Marramao, a metamorfose moderna segundo os pares “celeste/terreno”, “contemplativo/ativo”, “espiritual/mundano”.⁵⁵

Ademais, o termo serviu para designar o ato jurídico, politicamente fundado, de redução ou expropriação dos bens temporais da Igreja Católica por parte dos príncipes protestantes, durante as lutas pela Reforma (séc. XVI), para destinar suas rendas a outros fins, que poderiam ser tanto mercantis quanto pedagógicos⁵⁶, ou mesmo serviria para recompensar atos politicamente considerados de boa conduta. Acerca desse sentido, comenta Koselleck que esse tipo de ato estava presente nas práticas da Igreja Católica desde o início do Medievo, mas não carregava essa nomenclatura. Já no contexto da Reforma, “secularização”, surgido em língua francesa, significava, a partir da chamada “Paz de Vestfália” (1648)⁵⁷, a fixação de

⁵² Cf. MARRAMAIO, 1994, p. 15.

⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 16-17.

⁵⁴ Cf. KOSELLECK, 2003, p. 42.

⁵⁵ Cf. MARRAMAIO, *op. cit.*, p. 17-18. Tanto conforme Marramao (*op. cit.*, p. 16) quanto conforme Koselleck (*op. cit.*, p. 43), *saecularisatio* tem, inequivocamente, um núcleo de origem institucional canônico-jurídica ainda hoje presente.

⁵⁶ Cf. MARRAMAIO, *op. cit.*, p. 18, e KOSELLECK, *op. cit.*, p. 44.

⁵⁷ Considerada um marco para o sistema de Estados-nação soberanos; conjunto de tratados que pôs fim à Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), conflito entre o Imperador Habsburgo do Sacro Império Romano Germânico e as cidades-Estado protestantes do norte da atual Alemanha. Teve o envolvimento das potências católicas administradas pelos Habsburgo, como Espanha, Áustria, os Estados protestantes escandinavos e França, a qual, mesmo sendo católica, apoiou os protestantes, temendo o domínio Habsburgo na Europa. Os acordos para a paz enfraqueceram o poder do imperador, fornecendo aos Estados protestantes a prerrogativa para a escolha da

rígidas cotas de propriedade tanto eclesiásticas quanto seculares.⁵⁸ A paz intencionava, então, impedir que os senhores territoriais antipapistas continuassem a confiscar os bens da Igreja Católica, e “secularização” serviu para que Longueville, o representante francês nos Tratados, desse nome ao acordo de transferência das terras episcopais para as mãos dos reis, o que daria um tom antiprotestante ao termo.⁵⁹

A expressão deve seu sentido, também, portanto, ao processo de afirmação de uma jurisdição laica, estatal, sobre amplos setores da sociedade até então dominados pela Igreja, a partir da expulsão da autoridade eclesiástica sobre os domínios os quais o Estado moderno pretendia monopolizar.⁶⁰ Aqui se observa a primeira daquelas extensões semânticas da noção de secularização, no caso, ao campo jurídico-político; com efeito, os neologismos *séculariser* (1586) e o anterior *sécularisation* (1567) fizeram parte do longo processo de consolidação de uma jurisdição secular, até que os tratados de Vestfália puseram um fim simbólico ao histórico ciclo de alianças entre poder político e religião cristã, inaugurado por Constantino⁶¹ no ano de 313.⁶²

A esse respeito, nas palavras de Marramao:

O cenário que se abre na metade do século XVII, a partir do momento em que a Paz de Westphalia põe fim, no continente europeu, à longa e sinuosa época das guerras civis confessionais, parece inverter definitivamente a lógica daquele processo, destruindo o ideal universalista da *respublica christiana* fundado no plurissecular conúbio entre Céu e Terra [...]. A Igreja perde o seu papel de custódio essencial do poder político, enquanto este último se vê livre das responsabilidades inerentes diretamente à esfera religiosa.⁶³

religião oficial de cada território. (Cf. JESUS, Diego S. V. de. O mito revisitado: Perspectivas alternativas sobre a Paz de Vestfália. *Revista Intellector*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p. 1-18 Jan/Jun 2012)

⁵⁸ Cf. KOSELLECK, 2003, p. 42, e MARRAMAIO, 1994, p. 19.

⁵⁹ Cf. CATROGA, 2010, p. 56-57.

⁶⁰ Cf. MARRAMAIO, *op. cit.*, p. 18, e KOSELLECK, *op. cit.*, p. 44.

⁶¹ Um dos quatro imperadores romanos que, no ano de 312, se converteu ao cristianismo, depois de, comenta-se, um sonho, e deu seguimento a um processo de “cristianização” do Império romano. (Cf. VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão*. [2007] Tradução de Marcos de Castro, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 11)

⁶² Cf. MARRAMAIO, *op. cit.*, p. 19. [Interessante notar que Paul Veyne argumenta que o documento considerado pela tradição historiográfica como a fronteira entre a antiguidade pagã e a época cristã, o chamado “Edito de Milão”, do ano de 313, não era um edito, não foi escrito em Milão, nem foi datado corretamente. O documento, segundo a tradição, ordenaria o fim das intolerâncias aos cristãos, que haviam sofrido, nos anos anteriores (303 a 311), uma das piores perseguições da sua história, com milhares de mortos. Mas, segundo Veyne, o fim das perseguições já ocorria havia dois anos, após o “Edito de Tolerância de Galério” (311), válido para os quatro imperadores e aplicado por Constantino na região da Gália. O pretense edito de Milão não teria passado, nessa perspectiva, de um *mandatum*, uma espístola destinada aos altos funcionários, contendo complementações ao Edito de Tolerância de Gaélio, após acordo entre Constantino e Licínio (outro dos imperadores). (Cf. VEYNE, *op. cit.*, p. 280-281)]

⁶³ MARRAMAIO, *op. cit.*, p. 20-21.

Com efeito, a partir da Revolução Francesa, o sentido “proprietista” se consolidará nos processos revolucionários modernos.⁶⁴ Nesse horizonte, é possível compreender por que especialmente o cristianismo foi determinante para a origem da problemática da secularização, já que foi a partir de sua emergência que a religião apareceu como radicalmente “separada” (“Dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”⁶⁵), o que não tinha sentido nem no mundo greco-romano antigo, posto que não se separava o cívico do cultural, e nem no judaísmo, que unificava nação e religião.⁶⁶ Aliás, seja a partir da produção de sentido do direito canônico, seja com a acepção semântica a partir de um ato jurídico politicamente motivado, o processo de secularização extraiu significado pela acentuação da dicotomia entre o espiritual e o secular, isto é, por essa separação que teve na doutrina das duas cidades de Agostinho o seu modelo, o qual, com as suas metamorfoses, estruturou a história e a cultura do Ocidente medieval e moderno.⁶⁷

A partir do século XVIII, portanto, o conceito de secularização se vê ampliado, dando abertura para a consolidação de outra significação, a qual, embora a partir daquelas canônico-jurídica e jurídico-política, é decorrente de uma outra forma de pensar, constituindo-se em verdadeira categoria hermenêutica. Trata-se, precisamente, daquilo que se chamou de “filosofia da história”. Esta, afirma Koselleck, do mesmo modo que os conceitos de “emancipação” e “progresso”, tem a pretensão de interpretar toda a história universal da Idade Moderna. Com efeito, várias são as interpretações do conceito de secularização nesse sentido: de Kant a Hegel, de Overbeck a Marx, Dilthey e Troeltsch.⁶⁸ Apesar das diversas consequências político-ideológicas suscitadas por uma fundamentação filosófica da história, há em todas elas a mesma perspectiva que acredita que as contingências humanas e seus processos “devem ser resolvidos no tempo histórico, com e através do próprio tempo histórico”.⁶⁹ Nesse horizonte, os dualismos cristãos se dissolvem para que tenha vigência o pressuposto universal de que o tempo mundano traz problemas, mas que também possibilita as suas soluções, e é assim que a antítese entre passado e futuro se sobrepõe àquela imanência/transcendência.⁷⁰

⁶⁴ Cf. CATROGA, 2010, p. 57.

⁶⁵ Mateus, 22:21. In: BÍBLIA – *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

⁶⁶ Cf. BORGES, Anselmo. Prefácio. In: CATROGA, *op. cit.*, p. 6.

⁶⁷ Cf. KOSELLECK, 2003, p. 44 e MARRAMAIO, 1994, p. 23. [A esse respeito, tanto Marramaio (*loc. cit.*) quanto Koselleck (*loc. cit.*) quanto Catroga (*op. cit.*, p. 58) se reportam à importante obra de Étienne Gilson, *As metamorfoses da cidade de deus*, de 1952.]

⁶⁸ Cf. KOSELLECK, *op. cit.*, p. 45-46.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 46.

⁷⁰ Cf. *Id.*, *loc. cit.*

A partir da emergência dessa perspectiva, trata-se de uma mudança, conforme sintetiza Catroga,

que deu lugar a uma outra, expressa no aparecimento de uma mais forte tensão entre a ideia de passado e a de futuro, de onde promanou uma nova experiência de tempo, concomitantemente afirmada com os ideais de emancipação, progresso e capacidade autonômica que a razão teria para dar transparência aos imperativos da ética e às leis da natureza, assim como para aumentar o poder transformador do homem sobre o mundo. A isto se tem chamado “mundanização” (*Verweltlichung*), ou, talvez, melhor, “temporalização”.⁷¹

A partir dessa “mundanização”, a filosofia da história abriu a senda onde cresceu, a partir da década de 60 do século XX, um conjunto de teses criadas tanto por filósofos e teólogos quanto por sociólogos e historiadores, que visavam explicar o fenômeno da secularização; nasciam, então, as hoje denominadas “teorias clássicas da secularização”, as quais, quase todas, relacionavam o conceito em questão com a afirmação da Modernidade nos países ocidentais cristianizados.⁷²

Essas interpretações podem ser divididas, segundo Catroga, em duas posições, já brevemente mencionadas neste texto, as quais, entretanto, apresentam possíveis pontos de convergência importantes de serem explicitados. A primeira posição definiu a secularização como a saída de setores da sociedade e da cultura do âmbito religioso ou, em outras palavras, como um processo de perda de significância social de instituições, ações e consciências religiosas. Esse movimento adviria do desenvolvimento de princípios formadores da vivência do mundo moderno, a saber, o crescimento da *consciência do eu*, uma nova *experiência do tempo* e a certeza da *possibilidade humana de fazer a própria história*. Modifica-se, assim, a tradicional configuração entre religião e sociedade, de modo a se poder falar de uma “dessacralização” no mundo moderno. De outro ponto de vista, pôde-se conceber uma “transferência” de modelos e esquemas oriundos do âmbito religioso (no caso, judaico-cristão) para o campo profano, de modo que a Modernidade passou a não mais ser vista como constituída como uma novidade radical, ao menos não plena, mas apenas relativamente, reduzindo-se à condição de herdeira do Medievo.⁷³ Pode-se falar, por isso, de uma verdadeira “descristianização”.

Interessante, aqui, é preciso notar, com Catroga, que essas caracterizações são em verdade excessivamente dicotômicas, haja vista que aquilo que as determina traz implicações

⁷¹ Cf. CATROGA, 2010, p. 59.

⁷² Cf. *Ibid.*, p. 15.

⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 16.

recíprocas. Isto é, compreende-se que, sendo o movimento da secularização marcado por uma matriz greco-romana e, principalmente, judaico-cristã, isso não significa que deva haver, com o advento do moderno, uma mera continuidade de conteúdo ou sua simples inversão. Tampouco deve haver o surgimento de novas realidades completamente desligadas do antigo, o qual é, antes, integrado e transformado por aquelas⁷⁴. Nesse sentido, pode-se precisar que

a secularização deve ser entendida como uma paulatina distinção entre o século e as objectivações dogmáticas e institucionais do religioso como Igreja. Esta hermenêutica relewa a circunstância de os textos sagrados conterem asserções que a sugerem e potenciam, em particular no que respeita à “historicidade” da revelação do sagrado, à desdivinização do universo (que possibilitou a ciência moderna), e à “dessacralização da política”, com a cesura entre o Império e o reino espiritual, sintetizada no preceito: “Daí a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”.⁷⁵

Isso significa dizer, em uma palavra, que o conceito em questão não pode, simplesmente, demarcar dois campos distintos que se relacionam apenas por meio de uma linearidade, pensada em termos de continuidade, descontinuidade ou novidade. Antes, deve marcar um processo mais complexo a partir do qual Céu e Terra, Igreja e século, divino e profano, se determinam reciprocamente. Semelhante compreensão encontra aporte na concepção agambeniana, segundo a qual aquilo que foi secularizado não pode ser compreendido como simplesmente oriundo do âmbito religioso; deve, antes, ser visto a partir de uma relação fundamental entre o sagrado e o profano, cujo vínculo não se perde; é sempre presente e atuante na história. A concepção de secularização em Agamben está, contudo, reservada à próxima seção deste mesmo Capítulo, o qual tratará da questão do método, onde a referida noção surge elaborada de modo definitivo na obra do autor.

2.1.1 A secularização como assinatura teológica no horizonte do método arqueológico e paradigmático

Aberto o horizonte terminológico do termo *secularização*, resta, então, a possibilidade de compreendê-la nos termos de uma passagem ou de um movimento entre dois *loci* como aqueles do tipo que se trabalhava na seção anterior. Há que se postular, portanto, uma categoria que marque justamente uma e é assim que Agamben define a secularização não como um simples conceito, mas um de tipo especial, chamado de *assinatura*; noção que, juntamente com as noções de *paradigma* e *arqueologia*, surge em um quadro fundamental da sua obra, o seu

⁷⁴ Cf. CATROGA, 2010, p. 17-18.

⁷⁵ Cf. *Ibid.*, p. 21.

livro sobre o método. Em *Signatura rerum*, por “assinatura” compreenda-se algo que atua nos próprios conceitos “assinando-os”, ou seja, marcando-os e excedendo-os, isto é, transferindo-os e deslocando-os de uma esfera para outra; no caso da secularização, não somente movendo-os do âmbito do sagrado para o âmbito do profano, mas, também, inversamente, ou seja, mobilizando-o do profano para o sagrado. Há, em outras palavras, um significado intrínseco, mas não explícito, em cada signo, que o permite referir-se a um outro signo análogo. Entretanto, os significados originais dos conceitos-assinaturas não são redefinidos pelas assinaturas que marcam os seus signos, mas são por elas apenas remetidos a uma sua outra possibilidade de interpretação, o que significa dizer que as assinaturas agem, portanto, construindo um novo significado ou um novo conceito sem sair do campo semiótico. Assim, se é quase senso comum que a filosofia tem como instrumentos de trabalho os conceitos, é interessante compreender que, nessa perspectiva, muitas vezes a investigação filosófica se depara com alguns conceitos que, contudo, remetem a outros diversos, estando por isso mesmo mais próximos justamente daquilo que Agamben chama de “assinaturas”.⁷⁶ Nesse horizonte é que pode propor o autor:

Toda pesquisa em ciências humanas – e, em particular, em âmbito histórico – tem, necessariamente, que tratar das assinaturas. Tanto mais urgente é, para o pesquisador, aprender a reconhecê-las e a trabalha-las corretamente, posto que, em última análise, o bom êxito das suas indagações dependerá propriamente delas. [...] É necessário acrescentar que os conceitos implicam assinaturas, sem as quais permanecem inertes e improdutivos. Pode acontecer, assim, que aquilo que parece, à primeira vista, um conceito, se revele uma assinatura (e vice e versa).⁷⁷

Desse modo é que a secularização é compreendida como uma assinatura que atua no sistema conceitual do moderno de modo que o remete à teologia. Desta feita, assim como o sacerdote secularizado portava um sinal que identificava a antiga ordem à qual havia pertencido, segundo a prescrição do direito canônico, todo conceito compreendido como “secularizado” traz consigo a assinatura do seu anterior pertencimento à esfera teológica.⁷⁸

Segundo Agamben, a secularização seria um conceito-assinatura incompreendido, sobre o qual, em meados da década de sessenta do século XX, debateram alguns grandes

⁷⁶ Cf. NASCIMENTO, Daniel. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2012, p. 24.

⁷⁷ Tradução livre de: “*Ogni ricerca nelle scienze umane – e in particolare in ambito storico – ha necessariamente a che fare con le signature. Tanto più urgente è per il ricercatore apprendere a riconoscerle e a maneggiare correttamente, poiché, in ultima analisi, il buon esito delle sue indagini dipenderà proprio da esse. [...] Occorre aggiungere che i concetti implicano delle signature, senza le quali rimangono inerti e improduttivi. Può avvenire, anzi, che ciò che sembra a prima vista un concetto, si riveli essere una signature (e vice-versa).*” (AGAMBEN, 2011b, p. 16, e 2008a, p. 77.)

⁷⁸ Cf. AGAMBEN, 2008a, p. 77-78.

intelectuais como Hans Blumenberg, Karl Löwith e Carl Schmitt. Acerca dessa problematização, desenvolvida em torno do que se chamou de “teorema da secularização”, diz o filósofo italiano que a discussão estava desde o início viciada, precisamente pelo fato de os participantes compreenderem “secularização” como um conceito; para Schmitt, haveria uma “identidade estrutural” entre conceituação teológica e conceituação política; enquanto que para Löwith haveria uma continuidade entre teologia cristã e Modernidade; justamente aquilo que criticava Blumenberg, para quem haveria uma novidade do moderno, ou seja, uma descontinuidade entre essa época e a sua antecessora.⁷⁹ Segundo nosso autor, esses pensadores não se deram conta de que por secularização se tratava, na verdade, não de um simples conceito, mas de uma verdadeira *assinatura*, isto é, de “um operador estratégico, que marcava os conceitos políticos para remetê-los à sua origem teológica”,⁸⁰ o qual é preciso ser observado em seu movimento signatário, por assim dizer, e não na sua fixação conceitual.

Cabe, então, conhecer o conteúdo dessa controvérsia para que se possa entender o significado de *secularização* em Agamben, posto que o autor, de certa forma, como já observado Alfonso Galindo⁸¹, assume e supera o chamado teorema da secularização. Nessa perspectiva, fora da tese da secularização o trabalho do filósofo italiano sobre a gênese do poder político-governamental do Ocidente restaria inconcebível.⁸² Dado o fato de que Agamben não se propõe a explicar didaticamente o referido debate, nem a tratar de modo mais minucioso da genealogia do termo “secularização”, provavelmente (aqui se supõe) por pressupor a extensa bibliografia já existente sobre o tema, recorrer-se-á nesta seção, mesmo que brevemente, aos estudiosos já anteriormente utilizados para a compreensão da semântica do termo. Do mesmo modo, contudo, limitar-se-á, aqui, a breves exposições das teses dos três autores supracitados sobre o tema da secularização, sem desenvolver o seu debate, o que foge às intenções desta pesquisa.

Primeiramente, tem-se que para Carl Schmitt, no seu *Teologia política I* (1922): “Todos os conceitos mais significativos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados”⁸³, o que significa que, para esse jurista e filósofo alemão, a secularização fornece a chave das transformações históricas e da estrutura sistêmica dos

⁷⁹ Cf. Cf. AGAMBEN, 2011b, p. 17.

⁸⁰ Cf. *Id.*, 2008a, p. 77-78.

⁸¹ Cf. GALINDO, Alfonso. La gloria y el concepto de lo político en Giorgio Agamben. In: *Revista de Estudios Sociales*, n. 35, abril de 2010, p. 66-77. Universidad de Los Andes: Colombia, p. 67.

⁸² Cf. *Ibid.*, p. 68.

⁸³ SCHMITT, Carl. Teologia política I. [1922] In: *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006a, p. 35.

conceitos jurídicos, estes, portanto, extraídos do plano teológico pelo direito estatal. Nessa perspectiva, na própria concepção de *soberania*, o núcleo dessa “analogia estrutural” entre o jurídico e o teológico foi secularizado com base na transferência de prerrogativas, isto é, na translação da onipotência do Deus legislador para o legislador mundano. Daí o sentido da definição schmittiana do soberano como “quem decide sobre o estado de exceção”⁸⁴, isto é, soberano é aquele que tem o poder de suspender a lei positiva, tal como divina é a faculdade soberana de suspender as leis da natureza e operar um milagre.⁸⁵

Karl Löwith, por sua vez, em 1949, publica *História universal e evento salvífico*, no intuito de desenvolver essa problemática em torno da secularização, ali tratando dos “pressupostos teológicos da filosofia da história”⁸⁶. Esse filósofo alemão propôs compreender a ideia universalista de *progresso*, cerne da filosofia da história moderna, como advinda de uma secularização da concepção cristã de *história*, isto é, da sua teologia da história. Assim, a ideia de *providência* foi substituída pela de *progresso*, e Deus fora substituído pelo Homem, sujeito absoluto da história. Ademais, afirma Löwith que a teologia da história e a sua correspondente secularizada, a fé no progresso, têm em comum uma específica concepção de tempo, já definida como “futurocêntrica”. Nesse horizonte, o tempo corre irreversível rumo a um fim, somente compreensível, inequivocamente, segundo o modelo escatológico judaico-cristão, marcando uma ruptura com a concepção temporal greco-romana, esta baseada no caráter cíclico dos eventos mundanos. Origina-se, desse modo, o conceito de História (*Geschichte*) concebida como processo global, universal e orientado para o futuro.⁸⁷

Hans Blumenberg, por seu turno, no seu *A legitimidade da modernidade* (1966), indo de encontro à crítica de Karl Löwith ao moderno, objetivou, de certo modo, resgatar a ideia de *progresso*, mas concebendo-a como autenticamente nova, deixando-a de fora da compreensão dessa noção a partir de uma escatologia. Nesse sentido, Blumenberg denuncia o conceito de secularização como a “categoria da ilegitimidade histórica”. Haveria, na verdade, com esses críticos (Schmitt e Löwith), a expropriação de um bem ou, nas palavras de Blumenberg, um “modelo expropriativo” no que diz respeito à concepção do Moderno como “bem secularizado”. A argumentação gira em torno da alegação de que o conceito de progresso não é um bem originário da teologia cristã, posto que “progresso” e “escatologia” constituiriam ideias

⁸⁴ SCHMITT, 2006a, p. 7.

⁸⁵ Cf. MARRAMAO, 1994, p. 57-58.

⁸⁶ LÖWITH, Karl. *Significato e fine della storia*. I presupposti teologici della filosofia della storia. [1949] Traduzione di Flora Tedeschi Negri. Milano: il Saggiatore, 2010.

⁸⁷ Cf. MARRAMAO, *op. cit.*, p. 77-80.

distintas: enquanto progresso consiste em um processo imanente e homogêneo à história, a escatologia pressuporia um evento transcendente, irrompendo do exterior em relação à mesma história. A objeção de Blumenberg centrava-se na compreensão de que o “teorema da secularização” baseia-se na conversão e na transfiguração de uma substância a qual se manteria íntegra e, ademais, identificável na história. Essa compreensão seria deveras essencialista e não teria permitido a Löwith vislumbrar o verdadeiro limiar epocal da Modernidade, onde estava em evidência a “auto-afirmação humana” e não uma mera herança teológica.⁸⁸

Acerca da interação dessas teses, entretanto, comenta Agamben que haveria um pano de fundo, não posto em evidência, fundamental para se compreender o referido debate. Segue o breve momento em que o filósofo italiano comenta esse terreno, onde, em certo sentido, por assim dizer, se semeia a sua genealogia:

Na origem do debate estava a tese, formulada por Löwith em 1953, em seu livro *Weltgeschichte und Heilgeschehen* [História mundial e acontecimento salvífico], segundo o qual tanto a filosofia da história do idealismo alemão quanto a ideia de progresso do Iluminismo nada mais são que uma secularização da teologia da história e da escatologia cristã. Ainda que Blumenberg, ao reivindicar a “legitimidade do moderno”, afirmasse decididamente o caráter ilegítimo da própria categoria da secularização, de modo que Löwith e Schmitt acabaram por encontrar-se a contragosto no mesmo campo, na realidade, [...] a disputa foi posta em cena de maneira mais ou menos consciente para esconder o que de fato estava em jogo, que era não tanto a secularização, mas a filosofia da história e a teologia cristã que constituía sua premissa, contra as quais os aparentes adversários faziam frente comum. A escatologia da salvação, da qual falava Löwith, e da qual a filosofia do idealismo alemão era uma retomada consciente, não era senão um aspecto de um paradigma teológico mais amplo, que é precisamente a *oikonomia* divina que nos propomos investigar, e sobre cuja remoção se fundamentava o debate.⁸⁹

Nesse registro, deve- entender que a “*oikonomia* divina” refere-se “à práxis gerencial” de Deus, isto é, o fundamento do governo racional do mundo a partir da sua Providência, cujo correspondente secularizado seria o governo das populações.⁹⁰ E para se compreender a noção em questão é necessário que se explicita a tese agambeniana, exposta no primeiro capítulo de *O Reino e a Glória*, segundo a qual a teologia cristã deu origem a dois paradigmas políticos em sentido amplo, opostos, ou antinômicos, a saber; o de uma *teologia política* e o de uma *teologia econômica*. O primeiro paradigma se constitui enquanto fundamento do poder soberano na transcendência de um único Deus, em que o mesmo soberano tem o poder absoluto sobre seu ordenamento; o segundo concebe uma ordem imanente da vida divina e da vida humana, de modo que, nessa perspectiva, é a “economia” (*oikonomia*) que rege a soberania. Da teologia

⁸⁸ Cf. MARRAMAO, 1994, p. 87-89.

⁸⁹ Cf. AGAMBEN, 2011b, p. 16-17.

⁹⁰ Cf. GALINDO, 2010, p. 68.

política derivam, segundo nosso filósofo, a filosofia política e a teoria moderna da soberania, enquanto que da teologia econômica derivam a biopolítica moderna, assim como dela é oriundo o moderno e contemporâneo triunfo da economia e do governo sobre qualquer outro aspecto da vida social.⁹¹

Em relação à história dos referidos paradigmas, no que diz respeito à filosofia política e às teorias da soberania modernas, oriundos da *teologia política*, não há obscurantismos tão relevantes quanto o que ocorre em relação à *teologia econômica*. A observação de Agamben chama a atenção para o fato de o estudo desse último paradigma – apesar de conhecer desenvolvimento entre os séculos II e V – ter ficado à sombra das investigações de historiadores e teólogos, a ponto de o significado da noção ter sido esquecido. No caso dos teólogos, a razão do silêncio, segundo Agamben, poderia ter-se dado por conta de um embaraço em relação a uma “origem vergonhosa” (*pudenda origo*) do mais fundamental dogma do cristianismo, o da Trindade das figuras divinas, Pai, Filho e Espírito. Isso porque a primeira formulação do dogma trinitário foi apresentada como um dispositivo “econômico”⁹²; com a doutrina da “*oikonomia trinitária*”, os Padres tinham como intenção explicar a providência divina face à tripartição do Deus cristão, de modo a fugir das acusações de que as três figuras poderiam ensejar um princípio pagão, politeísta, no cristianismo, que cindiria o ser de Deus. Para tanto, fizeram uso de um paradigma prático-administrativo grego, precisamente, aquele do gerenciamento do *oikos*, o espaço doméstico de domínio particular do *oikonomos* e do *despótēs*.⁹³

Nesse contexto, partindo da hipótese do duplo paradigma mencionado acima, é possível dizer, acerca da questão levantada por Agamben, que a posição desse último autor se insere *entre* ambos os campos, posto que o filósofo italiano os compreende sob uma mesma perspectiva; isto é, ao se levar em consideração a concepção da secularização como assinatura, pode-se afirmar que o teorema da secularização adquire um novo significado na medida em que, segundo o filósofo, a sua validade deveria ser estendida “para além dos limites do direito público”, ou seja, para além das teorias modernas do Estado e suas doutrinas (ou seja, para além de como pensava Schmitt), estendendo essa validade para o campo, por exemplo, da economia, envolvendo seus conceitos fundamentais, além de estendê-la, igualmente, à concepção de vida reprodutiva das sociedades humanas, a partir da formação daquilo que se chamou de

⁹¹ Cf. AGAMBEN, 2011b, p. 13.

⁹² Cf. *Ibid.*, p. 13-14.

⁹³ Cf. AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? [2006] *In: O que é o contemporâneo? E outros ensaios.* [2006-2008] Tradução de Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p. 36. [A gênese desse paradigma será desenvolvida no terceiro capítulo deste trabalho.]

“biopolítica”.⁹⁴ Neste ponto, o que serve para ressaltar a consequência da concepção agambenina de secularização como assinatura, é importante precisar:

Contudo, a tese segundo a qual a economia poderia ser um paradigma teológico secularizado retroage sobre a própria teologia, porque implica que a vida divina e a história da humanidade sejam concebidas desde o início desta como *oikonomia*, ou seja, que a teologia seja ela própria “econômica” e não se torne tal apenas em um segundo momento por meio da secularização. Que no fim o ser vivo que foi criado à imagem de Deus se revele capaz não de uma política, mas apenas 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 lógica da teologia econômica.⁹⁵

No que tange às referências teóricas expoentes de cada um dos dois paradigmas analisadas por Agamben, é preciso dizer que no primeiro (o da teologia política) se localiza, como já evidente, Carl Schmitt; no segundo (o da teologia econômica), o teólogo austríaco Erik Peterson (1890-1960). Apesar de ambos compartilharem pressupostos teológicos comuns, já que eram católicos, pretendiam cada um a seu modo fundamentar a fé cristã em uma política; os autores, contudo, discordavam sobre a possibilidade de uma política ser fundamentada na teologia, ao que Peterson se opunha absolutamente. Assim, enquanto Schmitt intencionava fundamentar a política em uma “teologia política”, caso em que a transcendência de Deus seria um paradigma para a soberania, na medida em que esta última apenas teria transmutado a monarquia divina em monarquia terrena, o que significaria, então, que o poder divino restaria intacto; para Peterson, o “agir político” se reduziria às liturgias, no sentido do seu étimo (*leitourgia*), que se referiam a uma práxis pública.⁹⁶ Acerca da disputa Schmitt-Peterson, a qual se delongou por décadas, Agamben chama a atenção para a possibilidade de que, apesar de estar em evidência a polêmica em torno da teologia política, é possível que haja algo por trás da disputa em questão, o que se trata, justamente, de trazer à luz; tal como ocorreu no debate sobre a secularização, quando o autor compreendeu o paradigma da *oikonomia* como um horizonte teológico mais amplo para inserir a perspectiva de uma secularização do moderno.⁹⁷ Então, assim como havia algo em comum entre Löwith, Schmitt e Blumenberg, que se escondia e que dava novo sentido ao debate, no caso de Schmitt-Peterson, a perspectiva comum aos referidos autores deixa, igualmente, emergir aquilo que desloca a maneira de compreender os seus

⁹⁴ Cf. AGAMBEN, 2011b, p. 15.

⁹⁵ *Id.*, *loc. cit.*

⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 28.

⁹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 19.

posicionamentos. Com efeito, o elemento capaz de explicar a divisão entre Schmitt e Peterson diz respeito a algo fundamental à escatologia cristã, como se verá a seguir.

Em primeiro lugar, é preciso deixar claro, com Agamben, que os dois adversários compartilhavam de uma concepção teológica que poderia ser definida como “catechontica”, isto é, referente ao *katechon*, uma figura bíblico-escatológica presente na *Segunda Epístola aos Tessalonicenses*⁹⁸, de Paulo de Tarso. No texto bíblico, o *katechon* diz respeito a uma espécie de “poder retardador” que atuaria, por assim dizer, “freando” a segunda vinda (*parousía*) do Cristo ao mundo, e poderia ser traduzido como o “poder que freia” (*to katechon* ou *ho katechon*, respectivamente, “aquilo” ou “aquele que freia”). Nesse horizonte, em suma, como católicos, ambos professavam a fé escatológica na segunda vinda de Cristo, mas, ao mesmo tempo, criam na existência de algo que retarda e detém o próprio *eschaton*, ou seja, o fim do mundo, e a realização do Reino de Deus. Para tanto, como dito, tinham como referência o Capítulo 2 da referida *Epístola* de Paulo, a partir da qual identificavam o *katechon* com, no caso de Schmitt, a figura do Império cristão, no caso de Peterson, a histórica recusa dos judeus em acreditar em Cristo como Deus (o que fundamentava a existência histórica da Igreja). Para esses autores, o *katechon* constitui elemento central de uma perspectiva da história presente, a qual é, portanto, toda fundada na demora do advento do Reino de Deus.⁹⁹

A partir desse contexto, afirma Agamben que, em certo sentido, toda teoria do Estado que o tenha (o próprio Estado) como um poder protetor, tal como via Schmitt, cuja finalidade é a de impedir ou de retardar catástrofes, pode ser considerada uma secularização dessa interpretação de 2 Ts. 2.¹⁰⁰ Nessa perspectiva, o que estaria por trás da polêmica acerca da

⁹⁸ Na Bíblia de Jerusalém: “Quanto à Vinda de nosso Senhor Jesus Cristo, e à nossa reunião com ele [...] Não vos deixeis seduzir de modo algum por pessoa alguma; porque deve vir primeiro a apostasia, e aparecer o homem ímpio, o filho da perdição, o adversário, *que se levanta contra tudo* que se chama *Deus*, ou recebe culto, chegando a sentar-se pessoalmente no templo de Deus, e querendo passar por Deus [...] Agora também sabeis que é que ainda o retém, para aparecer só a seu tempo. Pois o mistério da impiedade já age, só é necessário que seja afastado aquele que ainda o retém! Então, aparecerá o ímpio, aquele que o Senhor *destruirá com o sopro de sua boca*, e o suprimirá pela manifestação de sua Vinda”. (2 Tessalonicenses 2:1-8) Também é interessante conhecer a tradução de Agamben da passagem: “Nós vos pedimos, irmãos, em relação à vinda de nosso Senhor Jesus Cristo e da nossa reunião com ele [...]. Que ninguém vos engane de modo algum: já que, se antes não vier a apostasia e não for revelado o homem da anomia (*ho anthropos tes anomias*), o filho da destruição, aquele que se contrapõe e se levanta sobre qualquer ser chamado Deus ou é objeto de culto, até se sentar no templo de Deus, mostrando-se como Deus. [...] Agora sabeis aquilo que retém (*to katechon*) e será revelado no seu tempo. O mistério da anomia (*mysterion tes anomias* [...]) já está em ato; só aquele que retém (*ho katechon*), até que não seja eliminado. E então será revelado o ímpio (*anomos*, lit. ‘sem lei’), que o senhor Jesus eliminará com o sopro da sua boca e tornará inoperante com o aparecimento da sua vinda”. (2 Tessalonicenses 2:1-9 *apud* AGAMBEN, Giorgio. *O mistério do mal* – Bento XVI e o fim dos tempos. [2013] Tradução de Silvana de Gaspari e Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo e Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014c, p. 16.)

⁹⁹ Cf. AGAMBEN, 2011b, p. 19.

¹⁰⁰ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta* – Um comentário à Carta aos Romanos. [2000] Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 127. [Há uma problemática a respeito das interpretações dessa figura, tanto no que se refere à sua identidade quanto a considerá-la positiva ou negativamente. Objeto

possibilidade ou impossibilidade de uma teologia política seria, precisamente, a natureza e a identidade do *katechon*¹⁰¹, isto é, “do que” ou “de quem” se trata e de como atua na história suspenso. Por isso, explica o filósofo italiano, tanto para Schmitt quanto para Peterson, é decisivo que a filosofia da história que tem como horizonte a salvação – ou seja, a filosofia da história cristã (e, talvez, diz Agamben, toda filosofia da história seja constitutivamente cristã¹⁰²) – seja neutralizada. Isso porque, com semelhante neutralização, o tempo histórico é suspenso (entre a primeira e a segunda vindas de Cristo); é abolida toda dialética e se institui um grande poder que trabalha e vigia para que a escatologia não se concretize.¹⁰³ A esta altura, compreende-se que:

No ponto em que o plano divino da *oikonomia* havia chegado à sua conclusão com a vinda do Cristo, produziu-se um evento (a não conversão dos judeus, o império cristão) que tem o poder de manter em suspenso o *eschaton*. A exclusão da escatologia concreta transforma o tempo histórico em um tempo suspenso, no qual toda dialética é abolida e o Grande Inquisidor vela para que a *parusia* não se produza na história. Compreender o sentido do debate entre Peterson e Schmitt equivalerá, então, a compreender a teologia da história a que eles remetem de maneira mais ou menos tácita.¹⁰⁴

Perceber o movimento realizado por Agamben no que tange à questão da secularização, dentre outras, com a qual o autor inicia *O Reino e a Glória*, induz à compreensão

de reflexões desde os primeiros padres, o *katechon* foi identificado já por Tertuliano (séc. II) com o Império Romano, o qual, segundo Agamben, para esse teólogo cumpriria função histórica positiva. Por intérpretes modernos, contudo, foi definido como o próprio Deus, posto que os mesmos concebiam a demora da *parousia* como expressão de um verdadeiro plano salvífico-providencial. Entretanto, comenta-se que, na verdade, ocorre que, no tratado *De resurrectione mortuorum* (“Sobre a ressurreição dos mortos”), Tertuliano, ao contrário, não concebe nenhuma função positiva ao *katechon* e que o Império Romano tem de ser destruído para que o cristão instaure o verdadeiro Reino; mas em outras obras, como *Apologeticum* (“Apologia”), todavia, se encontra uma visão favorável aos poderes constituídos e particularmente ao Império Romano, na medida em que é desejável que o *eschaton* seja protelado e a única força capaz disso é o Império. Nesse sentido, na obra de Tertuliano estariam delineados os dois caminhos pelos quais a filosofia política ocidental tratou de identificar o *katechon* com o Império Romano, isto é, tanto como uma força negativa quanto como uma força positiva. (ROMANDINI, Fabián Ludueña. El mesianismo agambeniano entre Cacciari y Žižek. Una arqueología del *katéchon*. In: *Revista Profanações*. Mafra: Santa Catarina, Ano 3, n. 2, p. 4-30, jul./dez. 2016, p. 16-17) A tradição que reconhecia a figura positivamente, no Império, se estende até Carl Schmitt, mas, segundo Agamben, Jerônimo (347-40) teria sido o primeiro a interpretar, opostamente, que o Apóstolo Paulo na verdade teria conferido ao *katechon* função claramente negativa, razão pela qual não o teria nomeado abertamente para não ser acusado de desejar sua derrocada. De outro lado, uma segunda interpretação, aquela de Erik Peterson, remonta a Ticônio (séc. IV), teólogo considerado herege pela Igreja, segundo o qual o Anticristo, a figura que surgiria no fim dos tempos, após retirado o poder que detém, residiria em uma parte da própria Igreja, daí a compreensão de que seria ela mesma, ou uma parte dela, a cumprir a função de frear o fim escatológico, isto é, de *katechon*. (Cf. AGAMBEN, 2014c, p. 17) Agamben quer deixar claro, porém, que a passagem paulina não suscita nenhuma consideração positiva do *katechon*, posto que, ao contrário, ele consiste em um poder que deve ser subtraído para que “o mistério da *anomia*” possa ser, então, plenamente revelado. (Cf. AGAMBEN, 2016, p. 127)]

¹⁰¹ Cf. *Id.*, 2011b, p. 20.

¹⁰² Cf. *Id.*, 2014c, p. 21.

¹⁰³ Cf. *Id.*, 2011b, p. 20.

¹⁰⁴ *Id.*, *loc. cit.*

de um dos *modi operandi* utilizado no reconhecimento dos “pontos cegos” nos contextos histórico-problemáticos que ele mesmo põe em evidência. Viu-se que, nos casos dos debates Schmitt-Löwith-Blumenberg e Schmitt-Peterson, o que estava verdadeiramente em questão restava escondido e, de alguma forma, mesmo que não intencionalmente, não tematizado (não dito). Semelhante condição, para Agamben, constitui o caráter de toda obra de pensamento e, talvez, uma marca de toda obra humana. Nesse horizonte, diz o autor, há aqueles que tentam se aproximar desse não-dito, mesmo que a ele apenas aludindo; entretanto, há também outros que o deixam propositalmente escondido e silenciado.¹⁰⁵ Semelhante advertência provém da relevância de um princípio, uma estratégia metodológica constantemente adotada por Agamben, segundo o qual aquilo que há de genuinamente filosófico em cada obra (filosófica, científica ou artística) é a sua possibilidade de ser desenvolvida. Segundo o filósofo italiano, essa capacidade corresponde àquilo que Ludwig Feuerbach chamara *Entwicklungsfähigkeit* (literalmente, “capacidade de desenvolvimento”). E da preocupação de não fugir a estes pontos cegos da nossa visão investigadora, onde haja algo ainda não-tematizado e escondido, depende a pretensão de originalidade de um pensamento. Trata-se, assim, de individuar o elemento filosófico presente nos textos e nos contextos que marcam a sua *Entwicklungsfähigkeit*.¹⁰⁶

Na perspectiva levada a efeito pelo filósofo, portanto, cabe, àqueles que pretendam alguma originalidade de pensamento, determinada cautela metodológica segundo a qual se deve regredir no próprio percurso na procura de algo ainda pouco esclarecido, de modo a não escondê-lo, intencionando, antes, incessantemente, retomá-lo e desenvolvê-lo.¹⁰⁷ Essa cautela corresponde àquilo que o autor chama *arqueologia*, a qual procede na busca de princípios presentes dentro dos contextos e fontes históricos que funcionem como *paradigmas*, estes, verdadeiros fundamentos, os quais embora obscuros (no sentido de que aquilo que fundamenta algo se localiza ao fundo e resta, por isso, escondido¹⁰⁸) continuam latentes e atuantes na história. Nesse caminho, chega-se à noção de uma *arqueologia paradigmática*, a dupla face do método que constitui, conjuntamente à *teoria das assinaturas*, a orientação epistemológica agambeniana.

¹⁰⁵ Cf. AGAMBEN, 2008a, p. 19.

¹⁰⁶ Cf. *Ibid.*, p. 8.

¹⁰⁷ Cf. *Id.*, *loc. cit.*

¹⁰⁸ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte*. Um seminário sobre o lugar da negatividade. [1985] Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006b, p. 56.

Assim, portanto, antes de qualquer coisa é importante precisar que, para Agamben, na senda aberta por Michel Foucault, a filosofia se apresenta como uma arqueologia¹⁰⁹, ou seja, um estudo sobre a *arkhé*, a qual pode ser compreendida como um “princípio” ou mesmo uma “origem”; e problemático seria compreender essa origem e, portanto, a arqueologia filosófica, da maneira como comumente é compreendida toda origem e uma sua busca, ou seja, tendo como meta o encontro de um princípio preservado em um passado, inclusive, cronologicamente datável. Antes, na concepção do método arqueológico-filosófico, importa, na verdade, não a *arkhé* como passado preservado em um tempo primordial, mas como momento de surgimento sem que haja a pretensão de concebê-lo como um início. Nas palavras do autor, a arqueologia seria “aquela prática que, em cada investigação histórica, tem a ver não com a origem, mas com o ponto de insurgência do fenômeno”.¹¹⁰

Na verdade, em uma palavra, cabe à arqueologia a identificação de “paradigmas” – do grego, *para-deigma*, “aquilo que está ao lado”¹¹¹. Paradigmas, por seu turno, são entrevistados justamente nos pontos de insurgência “originantes” e devem orientar a compreensão dos fenômenos; com efeito, na definição de um paradigma, diz Agamben, é interessante compreendê-lo como algo que põe em xeque a tradicional oposição entre *particular* e *universal*, com a qual, desde Aristóteles, estamos habituados a compreender os processos cognitivos. A oposição aparece melhor naquela distinção entre o método indutivo, que procede movimentando o pensamento *do particular para o universal*, e o método dedutivo, que o faz partindo *do universal para o particular*. Tendo essa esquemática como oriente, o paradigma definir-se-ia como uma terceira e paradoxal figura surgida para quebrar essa correspondência, movimentando-se *do particular ao particular*.¹¹² Interessante observar que este aspecto metodológico já foi trabalhado pelo filósofo em um livreto de 1990, *A comunidade que vem*, quando discorre sobre a noção de “exemplo”:

¹⁰⁹ Edgardo Castro comenta: “Foi sem dúvida Foucault quem pôs novamente em circulação esse termo e esse conceito no âmbito do pensamento. Não foi ele, no entanto, o primeiro a utilizá-lo. Já Kant havia falado de uma ‘arqueologia filosófica’. E tampouco foi o primeiro a abordar a problemática implícita nesse conceito. Ela se encontra, assinala Agamben, também em Kant, em Nietzsche, que constitui nesse tema um autor de referência para Foucault, e nos conceitos de pré-história (*Urgeschichte*) de Franz Overbeck e de ultra-história (*ultrahistoire*) de Georges Dumézil”. (CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben*. Uma arqueologia da potência. [2008] Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 148)

¹¹⁰ Tradução livre de: “*quella pratica che, in ogni indagine storica, ha che fare non con l’origine, ma col punto d’insorgenza del fenomeno e deve, perciò, confrontarsi novamente con le fonti e con la tradizione*”. (AGAMBEN, 2008a, p. 90).

¹¹¹ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. [1990 e 2001] Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013a, p. 18, e AGAMBEN, G. *Homo Sacer*. O poder soberano e a vida nua I. [1995] Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007c, p. 29.

¹¹² Cf. *Id.*, 2008a, p. 19-22.

Um conceito que escapa da antinomia entre o universal e o particular nos é desde sempre familiar: é o exemplo. Em qualquer que seja o âmbito, ele faz valer a sua força; o que caracteriza o exemplo é que ele vale para todos os casos do mesmo gênero e, ao mesmo tempo, está incluído entre eles. Ele é uma singularidade entre outras, que está, porém, no lugar de cada uma delas, vale para todas. Por um lado, todo exemplo é tratado, de fato, como um caso particular real; por outro, fica entendido que ele não pode valer na sua particularidade. Nem particular nem universal, o exemplo é um objeto singular que, por assim dizer, se dá a ver como tal, *mostra* a sua singularidade. Daí a pregnância do termo que em grego exprime o exemplo: *para-deigma*, aquilo que se mostra ao lado (como o alemão *Bei-spiel*, aquilo que joga ao lado).¹¹³

Nessa perspectiva, para Agamben são exemplares, isto é, paradigmáticos, o *homo sacer* do mundo romano, os estados de exceção modernos e contemporâneos, a figura do “muçulmano”¹¹⁴ (dos campos de concentração nazistas) e os próprios campos, além de, em um plano bastante distinto dos anteriores, as aclamações e doxologias no âmbito teológico. Contudo, vale lembrar que esses exemplos não constituem hipóteses que possam ser utilizadas para a recondução a uma origem para, assim, explicá-las; com eles, antes, o autor tem por objetivo trazer à luz fenômenos históricos aparentemente isolados, mas que contenham alguma ligação oculta que escapou ou que possa escapar ao olhar do pesquisador. Com esse olhar, de modo geral, é essencial no pensamento de Agamben o papel ou o lugar de um *limiar*, ou seja, daquilo que há entre os elementos, bem como é fundamental a consciência da impossibilidade de traçar linhas de demarcação entre eles. Nesse horizonte, dicotomias transformam-se em polaridades, oposições substanciais em campos de forças, e o limiar aparece como o local onde o terceiro elemento escondido emerge para fazer entender a realidade atualizada, independentemente de um evento excepcional que o criou.¹¹⁵

Ademais, pode-se dizer que o método empregado pelo autor traz como premissa a capacidade de observar aquilo que, pelo menos desde o século XVI, se chamou de “assinatura das coisas”. O pressuposto, aqui, é que cada coisa carrega sinais ou símbolos que guardam *semelhanças* com os signos de outras coisas; o procedimento consiste, então, no reconhecimento desses sinais que se assemelham, chamadas *assinaturas*, estando em questão,

¹¹³ Cf. AGAMBEN, 2013, p. 18.

¹¹⁴ *Homo sacer* é uma figura do direito romano arcaico, central para a arqueologia de Agamben: consistia em uma condenação, cuja execução era ser posto na condição de poder ser morto por qualquer um dentro do território do ordenamento que o julgou. Agamben o tem como a mais antiga expressão do poder soberano sobre a vida. Quanto aos “muçulmanos”, não se trata de modo algum dos seguidores do Islã, mas de um fenômeno dos campos nazistas: refere-se ao pior estado de degradação física e psicológica a que podiam chegar os prisioneiros. Sobre a origem da nomeação, diz-se que é incerta, tendo surgido provavelmente dentro dos próprios campos.

¹¹⁵ AGAMBEN, G. Entrevista com Giorgio Agamben. *Revista do Departamento de Psicologia da UFF*, v. 18, n. 1, Niterói Jan./Jun. 2006c. Entrevista concedida a Flávia Costa, s/p.

portanto, uma *relação* entre as coisas que determina a própria compreensão das mesmas e a eficácia que se dá entre elas. Por isso, o título do segundo capítulo de *Signatura rerum* [2008], livro em que Agamben discorre sobre as questões de método, é “Teoria das assinaturas”; onde lê-se o autor, já nos primeiros trechos, reportar a sua teoria das assinaturas a dois pensadores renascentistas, quais sejam, Paracelso (1493-1541) e Jakob Böhme (1575-1624). Agamben cita o tratado de Paracelso, *De natura rerum* (“Sobre a natureza das coisas”), que contém um livro de importância particular, intitulado *De signatura rerum naturalium* (“Sobre a assinatura das coisas naturais”). A partir de Agamben, lê-se Paracelso afirmar:

Nada é sem um signo [...], posto que a natureza não deixa sair nada de si, sem assinalar o que nele se encontra. [Ademais] Não há nada exterior que não seja anúncio do interior. [Por isso,] todas as coisas, ervas, sementes, pedras, raízes exibem, em suas qualidades, formas e figuras (*Gestalt*), o que está dentro delas. [Sendo assim, se] são todas conhecidas através do seu *signatum*, [então,] *assinatura* é a ciência através da qual tudo o que está oculto é descoberto e sem essa arte não se pode fazer nada de profundo.¹¹⁶

Dito isso, pode-se compreender que, na perspectiva paracelsiana, a teoria das assinaturas se define como a ciência que permite encontrar nas coisas conhecidas, observando os sinais, os *signos* que carregam e os significados para os quais apontam, tudo aquilo que estiver escondido ou pouco esclarecido (não-dito, não tematizado), determinando nada menos que a possibilidade e a profundidade de todo conhecimento.¹¹⁷ Paracelso identificava ainda uma arte da assinatura, isto é, uma *Kunst Signata*, que serviria de paradigma de toda assinatura, e essa arte seria, justamente, a língua, a qual conteria o arquivo de todas as semelhanças.¹¹⁸ Sem desenvolver pormenorizadamente as concepções desses autores renascentistas, que aqui nos fogem, é interessante ainda apenas mencionar, com Agamben, que Jakob Böhme intitula sua obra *De signatura rerum* (“Sobre as assinaturas das coisas”) em clara referência a Paracelso, de quem retoma temas e motivos, mas que, indo além, trabalhou para que a teoria das assinaturas conhecesse um desenvolvimento ulterior. Contudo, é já em Böhme que o conceito de “signo” demonstra não dar conta do problema das assinaturas, posto que, mais do que manifestar a virtude oculta das coisas, a assinatura é, antes, o “operador decisivo de cada consciência”, aquilo que dá inteligibilidade a um mundo irracional e mudo; o signo, em si mesmo, é inerte e necessita ser animado e qualificado em uma assinatura para que possa operar a consciência.¹¹⁹

¹¹⁶ PARACELSO *apud* AGAMBEN, 2008a, p. 35. [Palavras em colchetes nossas.]

¹¹⁷ Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 35.

¹¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 37

¹¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 43-44.

A respeito dessa insuficiência, Agamben esclarece filologicamente que “assinar” (*signare*), além de significar aquilo que, por exemplo, faz o artista em suas obras, ali inscrevendo sinais que indicam quem as produziu, pode significar também “cunhar”, o antigo ato de marcar o valor nas moedas. Contudo, se, no caso do artista, a força significante mostra-se muito mais na identificação do *signator*, daquele que assina, aquele que obra, no caso das moedas, diversamente, o “valor” que foi cunhado é aquilo que constitui o maior determinante em relação à sua força. O mesmo ocorre, por exemplo, com os selos postais das cartas, que determinam a validade delas muito mais do que apontam para o seu remetente. No mesmo sentido, o homem é também um *signator* quanto às letras do alfabeto, posto que juntando-as para formar palavras que funcionam como signos, agem de modo a unir significante e significado, fazendo-nos memorizar uma multiplicidade de coisas. Entretanto, as assinaturas não exprimem a simples relação semiótica entre significante e significado, antes, elas deslocam essa relação sempre para outro âmbito diverso, complexo de relações pragmáticas e hermenêuticas. Tome-se como exemplo a própria assinatura do artista, a qual em nada modifica a materialidade da obra, podendo ser, inclusive, completamente vazia de significado se não se souber a quem ela remete; mas a rubrica do artista define uma precisa autoria e determina toda uma perspectiva em relação ao que se observa na obra, tamanha é a importância dada às assinaturas em nossa cultura. Análogo é o caso da moeda, cujo signo cunhado determina o valor em dinheiro e marca seu significado em relação à sociedade, mesmo sem modificar a qualidade material do objeto; e o mesmo vale para o exemplo dos selos postais. Da mesma maneira ocorre com as palavras, que anunciam paradigmas para a compreensão do mundo segundo o que foi impresso nas coisas, mesmo que a linguagem não mude a natureza das mesmas.¹²⁰

Böhme e Paracelso são autores para os quais Michel Foucault, autor caro a Agamben, remonta para trabalhar as suas questões epistêmico-metodológicas. Em dado momento de um livro de 1966, *As palavras e as coisas*, Foucault distingue *semiologia* – definindo-a como o conhecimento que permite o reconhecimento dos signos como tais – de *hermenêutica* – o conhecimento que permite descobrir o sentido dos signos, ou seja, permite entender o que eles nos dizem. O autor francês faz essa distinção para sustentar que a ciência da Renascença, até o final do século XVI, sobrepôs essas duas formas de conhecimento a respeito dos signos, de modo a uni-las em um único conceito, precisamente o de *semelhança*, a partir do qual os renascentistas interpretavam tanto os textos quanto o homem e o universo, posto que em um

¹²⁰ Cf. AGAMBEN, 2008a, p. 40-43.

mundo marcado por assinaturas, estas unem e fazem as coisas se comunicarem entre si através de similaridades.¹²¹ Contudo, para Foucault, uma questão se impõe:

Que forma constitui o signo no seu singular valor de signo? – É a semelhança. Ele significa na medida em que tem semelhança com o que indica (isto é, com uma similitude). Contudo, não é a homologia que ele assinala, pois seu ser distinto de assinalação se desvaneceria no semelhante de que é signo; trata-se de outra semelhança, uma similitude vizinha e de outro tipo que serve para reconhecer a primeira, mas que, por sua vez, é patenteada por uma terceira. Toda semelhança recebe uma assinalação; essa assinalação, porém, é apenas uma forma intermediária da mesma semelhança. De tal sorte que o conjunto das marcas faz deslizar, sobre o círculo das similitudes, um segundo círculo que duplicaria exatamente e, ponto por ponto, o primeiro, se não fosse esse pequeno desnível...¹²²

Nesse horizonte, segundo Agamben, para Foucault há um hiato entre hermenêutica e semiologia, resta entre elas um espaço; e partir do seu estudo sobre a ciência renascentista, o filósofo francês marca nesta pequena distância entre o signo e o seu valor significante o lugar próprio das assinaturas; o conceito de assinatura se encerra, assim, na noção de semelhança, no sentido de que é através da semelhança que a assinatura medeia os círculos semiótico – o qual promove o reconhecimento de um signo (semiologia) –, e semântico – que interpreta seu significado (hermenêutica); e é precisamente nesse espaço que, segundo Foucault, produz-se o saber. Isso significa dizer que do processo de reconhecimento dos signos não há uma ligação *imediate* com a investigação dos seus significados, apenas uma ligação *mediada* pela semelhança; esta, por sua vez, abre espaço para outra investigação e outra interpretação, à medida que se liga a outra similitude. Por isso, o conhecimento não se encontra perfeitamente

¹²¹ Cf. AGAMBEN, 2008a, p. 59-60.

¹²² FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Uma arqueologia das ciências humanas. [1966] Tradução de Salma Tanus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 38-39. [Agamben cita essa passagem, traduzindo o vocábulo francês *signature*, utilizado por Foucault, por *segnatura*, talvez melhor traduzido para o português como “assinatura”, não como “assinalação”, tal como consta na tradução brasileira acima reproduzida. Eis a passagem, em Agamben: “Que coisa constitui o signo no seu singular valor de signo? A semelhança. Ela significa na medida em que se assemelha ao que indica. [...] E, todavia, o que assinala não é uma homologia; pois o seu específico ser de assinatura se esvaneceria na face da qual é signo; temos uma *outra* semelhança, uma semelhança vizinha, mas de um tipo diferente, que serve para reconhecer a primeira, e que, por sua vez, é descoberta e patenteada por uma terceira. Cada semelhança recebe uma assinatura; mas essa assinatura não é mais do que uma forma intermediária da mesma semelhança, de modo que o conjunto das marcas faz deslizar, sobre o círculo das semelhanças, um segundo círculo, que duplicaria ponto por ponto o primeiro, se não fosse por uma pequena distância”. (FOUCAULT *apud* AGAMBEN, 2008a, p.59-60) Tradução livre de: “*Che cosa costituisce il segno nel suo singolare valore di segno? La somiglianza. Esso significa nella misura in cui assomiglia a ciò che indica ... E tuttavia ciò che segnala non è un’omologia; poiché il suo specifico essere di segnatura svanirebbe nel volto di cui è segno; vi è un’altra somiglianza, una somiglianza vicina, ma di un tipo diverso che serve a riconoscere la prima, e che, a sua volta, è scoperta e identificata da una terza. Ogni somiglianza riceve una segnatura; ma questa segnatura non è che una forma intermedia della stessa somiglianza, in modo che l’insieme delle marche fa slittare, sul circolo delle somiglianze, un secondo circolo, che raddoppierebbe esattamente punto per punto il primo, se non fosse per un piccolo scarto...*”.]

no conceito de semelhança, mas é justamente aí, neste desencontro, que se marca o lugar, ou o não-lugar, das assinaturas.¹²³

Ocorre que, em *A Arqueologia do saber*, de 1969, Foucault toma por objeto o que chama de *enunciados*; e um enunciado, diz o autor, pode ser definido como uma “função de existência”, ou seja, algo que está aquém, que subjaz àquilo de que é função. Neste caso, caracteriza-se por não se reduzir nem ao âmbito dos discursos, isto é, a uma semântica, nem ao âmbito dos signos, ou seja, a uma semiologia, precisamente por existir antes destes. Assim, eis que o enunciado não existe presente em uma língua como sua forma e sua estrutura, assim como não se configura como um objeto dado à percepção; não sendo nem signo nem frase, os enunciados são simplesmente (ou não tão simplesmente) elementos que apenas definem a eficácia da linguagem, restando no nível da sua existência.¹²⁴ Com Agamben, dada a complexidade da questão, entende-se que:

Tudo se torna mais claro se se formula a hipótese de que os enunciados ocupam, na *Arqueologia*, o posto que, em *As Palavras e as coisas*, pertencia às assinaturas, isto é, se situam os enunciados no umbral entre a semiologia e a hermenêutica, no qual têm lugar as assinaturas. Nem semiótico nem semântico, nem ainda discurso nem mais mero signo, os enunciados, como as assinaturas, não instauram relações semióticas nem criam novos significados, mas assinam e “caracterizam” os signos no nível da sua existência e, deste modo, efetuam e orientam sua eficácia.¹²⁵

Ainda é preciso dizer que a teoria das assinaturas, contudo, apesar de estar presente até o final do século XVII no horizonte do desenvolvimento da ciência ocidental, exercendo influência, inclusive, nos trabalhos de Kepler e de Leibniz, teve a sua elaboração mais significativa, na verdade, em período precedente; mais precisamente, em âmbito teológico, na *teoria dos sacramentos*. Segundo Agamben, a tradição hermenêutica medieval rastreia até Agostinho (séc. IV-V) a existência dos sacramentos na esfera da semiologia, isto é, no plano dos signos, o que compete assim à construção de uma “semiologia sacra”. Em suma, no seu desenvolvimento histórico, segundo nosso autor esse modelo semiótico se constituiu pela convergência de três doutrinas: uma que se refere ao sacramento como mistério, ligada à figura de Isidoro (séc. VI-VII); outra que concebia o sacramento como cura para a alma, e que tinha

¹²³ Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 59-61. [Antes de trabalhar com Foucault, Agamben menciona a obra de Émile Benveniste (1902-1976), *Semiologia da língua*, a qual, tendo sido publicada no mesmo ano de *A arqueologia do saber*, 1969, também traz a divisão ora em questão. Ocorre que, tal como Foucault, Benveniste igualmente reconhece que a passagem entre esses âmbitos não é evidente, e que, também, ademais, haveria entre elas uma distância irreduzível, um igual hiato. Assim, segundo Agamben, a teoria da enunciação de Benveniste pode ser considerada a tentativa de tornar pensável a passagem entre o semiótico e o semântico. (Cf. *Ibid.*, p. 61-63)]

¹²⁴ Cf. AGAMBEN, 2008a, p. 63-64.

¹²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 64.

em Hugo de São Vítor (séc. XII) e na *Suma contra os gentios* de Tomás de Aquino (séc. XIII) as suas referências; e aquela doutrina do sacramento como signo, iniciada com Berengário de Tours (séc. XI), completada na *Suma teológica* de Tomás de Aquino. Nesse ponto, a observação de Agamben diz de que os três elementos marcam presença em todas as fases da elaboração da teoria dos sacramentos, testemunhando uma origem composta que, contudo, ainda não foi investigada historicamente, e na qual uma teoria do sacramento-signo nunca se desenvolveu de modo mais profundo.¹²⁶

O que salta em evidência nesse quadro de referências é o fato de que haveria uma insuficiência no modelo semiótico para explicar o sacramento em relação, justamente, ao problema decisivo da teoria em questão, a saber, aquele da *eficácia* do signo. Isso porque *o sacramento não se reduz ao signo, pois o excede*, conforme Agamben, que a esse respeito cita um diálogo de Hugo de São Vítor; este, já no século XII, na tentativa de distinguir *signo* e *sacramento*, explica que o signo *significa* através de uma instituição e lhe é suficiente que signifique aquilo que oferece, não aquilo que *confere*. Isto é, o signo pode *significar* a coisa, mas não *conferi-la*. Ademais, o signo existe somente para a significação, mesmo que não haja semelhança entre ele e a coisa que significa. O sacramento, ao contrário, além da significação tem também *eficácia*, ou seja, *confere* aquilo de que é signo ou significação. Dito de outro modo, o sacramento *significa* também através de uma *instituição*, mas vai além, pois *representa* através da *semelhança* e *confere* através da *santificação*.¹²⁷

A mesma insuficiência em dar conta da eficácia do sacramento poderia ser notada em um dos tratados da *Summa theologiae*, onde Tomás de Aquino, no século XIII, reflete sobre os efeitos dos sacramentos, a saber, a *graça* e o *caráter*; o escolástico tenta demonstrar como um signo pode também causar a *graça*, e o faz distinguindo uma “causa principal” de uma “causa instrumental”. Com efeito, a primeira produz seus efeitos a partir da sua forma, como o fogo que esquentam em razão do seu calor; a segunda, ao contrário, não atua de acordo com a sua forma, mas através do movimento de um princípio impresso sobre ela, como um instrumento de corte, que é causa de um objeto fabricado com o uso desse mesmo instrumento por parte de um agente. O sacramento, como causa instrumental, enquanto efeito da ação de um agente principal, no caso, Cristo, não age simplesmente a partir de uma instituição (*ex institutione*), tal como ocorre com um signo, mas necessita de um princípio ativo. Assim, aquele que ministra o sacramento representando o próprio Cristo deve ter a *intenção* de cumprir a ação sacramental,

¹²⁶ Cf. AGAMBEN, 2008a, p. 45-46.

¹²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 46-47.

e essa intenção não é subjetiva, não depende das disposições boas ou más do ministro, isto é, essa ação não se dá a partir de quem obra (*ex opere operantis*); antes, a intenção constitui uma realidade objetiva, se produz pela própria obra (*ex opere operatum*), o que significa dizer que, para Tomás de Aquino, o signo é sempre lugar de uma operação onde se efetua uma *eficácia*.¹²⁸ Entretanto, isso significa dizer, na verdade, que:

O sacramento funciona, pois, não como um signo, que, uma vez instituído, significa sempre o seu significado, mas como uma assinatura, cujo efeito depende de um *signator* ou, de qualquer modo, de um princípio – virtude oculta em Paracelso, virtude instrumental em Tomás – que de quando em quando o anima e o torna efetivo.¹²⁹

Em relação ao outro efeito específico do sacramento trabalhado por Tomás, o *caráter*, Agamben aponta para a proximidade que ele também mantém com a esfera da assinatura remetendo-o, contudo, oito séculos antes, ao próprio Agostinho. A elaboração teórica do bispo de Hipona a esse respeito se deu em uma polêmica com os Donatistas¹³⁰, que negavam a validade de certos sacramentos, como o batismo e a ordem sacerdotal, no caso de os mesmos serem ministrados por um herege. Agostinho, ao contrário, afirma a validade do sacramento independentemente da situação e dos sujeitos, tanto os que recebem quanto os que administram. Ademais, na sua perspectiva, a validade do sacramento prescinde da graça que ele comunica através do Espírito Santo; posição que se explica pelo fato de os donatistas argumentarem que os hereges não poderiam comunicar a graça espiritual, esta, efeito do batismo, posto que são excluídos da participação no Espírito, ao que Agostinho se contrapõe afirmando a possibilidade de um “batismo sem espírito”, ou seja, um batismo que não imprime na alma uma *graça*, mas apenas um *character*.¹³¹

Agamben comenta que, consciente da aporia em que se encontrou, Agostinho se utiliza de variadas exemplificações cujo sentido é fixar no sacramento cristão um caráter indelével, de fazê-lo capaz de sobreviver às condições que pudessem torná-lo nulo quanto à sua eficácia: as

¹²⁸ Cf. AGAMBEN, 2008a, p. 47-48.

¹²⁹ Tradução livre de: “*Il sacramento funziona, cioè, non come un segno, che, una volta istituito, significa sempre il suo significato, ma come una segnatura, il cui effetto dipende da un signator o, comunque, da un principio – virtù oculta in Paracelso, virtù strumentale in Tommaso – che di volta in volta lo anima e rende effettivo*”. (*Ibid.*, p. 48)

¹³⁰ Seita cristã dissidente que remonta ao início do século IV. Pregava o re-batismo, intencionando, assim, com um segundo batismo, invalidar o batismo anterior. Chamavam-se a si mesmos de “verdadeiros” e aos seus adversários de “falsos cristãos”, desconsiderando, portanto, tudo o que pudesse haver de verdadeiro e justo nos seus opositores. Também propunham o suicídio como forma de martírio, no sentido de promover uma espécie de imitação plena de Cristo. (Cf. FREITAS, Lucas Jorge de. *Estudo da construção do ethos retórico Donatista e suas implicações no cristianismo africano dos séculos IV e V*. 2013. Dissertação – Mestrado em História Social – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo)

¹³¹ Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 49.

moedas de ouro ou de prata, se cunhadas ilegalmente, sem a autorização do soberano, mas levando o símbolo real, ainda conservariam, contudo, o seu valor, e seriam incorporadas ao tesouro público; igualmente, se um soldado romano, que sempre devia trazer tatuado no seu corpo um símbolo militar, fugisse do combate por má fé, mas fosse perdoado pelo imperador, não precisaria ser novamente marcado com outro do mesmo tipo de signo (*character militiae*, “caráter militar”). Assim, se o cristão comum ou sacerdote cometessem alguma infâmia ou mesmo perdessem sua fé, lhes seria mantido o *character* da cristandade ou do sacerdócio.¹³² Aqui, é explícita a proximidade entre *caráter* e *assinatura*:

Se a comunicação do Espírito é impossível, o caráter exprimirá o excesso do sacramento sobre o seu efeito, algo como o suplemento de eficácia sem outro conteúdo que o puro fato de ser assinado. [...] O caráter é, assim, uma assinatura zero, que exprime o evento de um signo sem significado e funda, nesse evento, uma pura identidade sem conteúdo.¹³³

Posteriormente, na esteira da Escolástica, a qual, comenta Agamben, procurou dar um conteúdo mais preciso à assinatura de Agostinho, Tomás de Aquino não eliminou as dificuldades encontradas pelo bispo de Hipona, também se utilizando do mesmo tipo de exemplificação no que se refere à analogia entre o soldado que, encarregado de um serviço corporal, traz consigo um *caráter* corporal, e o homem encarregado de um serviço espiritual que leva um *caráter* espiritual. O argumento de Tomás diz que se o *caráter* não comunica, isto é, não reproduz a *graça* na alma, contudo, ao menos lhe confere a possibilidade de participação no culto divino a partir de uma potência ordenada, ou seja, orientada a esse sentido. Assim, para Tomás, no caso do batismo, tanto é produzida a *graça* quanto também o *caráter*, este, como signo espiritual, é impresso na alma pelo signo sensível que é o sacramento e não pode ser apagado ou cancelado.¹³⁴

Agamben, pontuando essa questão ainda na *Summa theologica*, chama a atenção para a natureza paradoxal do *caráter*. Interpretamos, aqui, as observações que o filósofo italiano faz, citando passagens de Tomás, compreendendo que semelhante natureza paradoxal é devida ao fato de o *caráter* se constituir como um signo que excede o próprio signo, isto é, excede a característica própria de todo signo manter uma relação com aquilo que é significado; aliás, desse modo constitui também uma relação que excede cada relação, e que, ao excedê-la funda,

¹³² Cf. AGAMBEN, 2008a, p. 50.

¹³³ Tradução livre de: “*Se la comunicazione dello Spirito è impossibile, il carattere sprimerà l’eccesso del sacramento sul suo effetto, qualcosa come un suplemento di efficacia senza altro contenuto che il puro fatto di essere segnati. [...] Il carattere è, cioè, una segnatura zero, che esprime l’evento di un segno senza significato e fonda in questo evento una pura identità senza contenuto*”. (AGAMBEN, 2008a, p. 50.)

¹³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 51.

igualmente, um outro tipo relação. Agamben sintetiza que, portanto, no que se refere ao sacramento sensível, impresso na alma, pode-se dizer que a eficácia do signo excede, de modo irreduzível, a sua própria significação.¹³⁵ Então, ainda sobre a supracitada natureza do *caráter*, nosso filósofo explica que:

O paradoxo da teoria sacramental, que a aproxima daquela das assinaturas [...] é o de confrontar-se com algo que é inseparável do signo e, todavia, não se deixa reduzir a ele, um “caráter” ou uma “assinatura” que, insistindo sob um signo, o torna eficaz e capaz de agir. O sentido do caráter é, em ambos os casos, puramente pragmático. Como o dinheiro, que “vem assinado por um caráter” (*characterē ... insignitur*) para poder ser trocado [...] e o soldado que recebe o seu caráter para poder combater ([...] ambos os exemplos se encontram, também, em Paracelso), assim, o fiel vem assinado pelo caráter para poder cumprir os atos do culto”.¹³⁶

A questão do sacramento na obra agambeniana encontra interessante e fundamental desenvolvimento em um livreto, publicado no mesmo ano de publicação do livro sobre o método, *Signatura rerum*, a saber, o título *O sacramento da linguagem. Arqueologia do juramento* (2008), onde o autor investiga aquilo que foi considerado o sacramento por excelência do poder político: o *juramento*. Trata-se, nessa obra, tanto de investigar a função essencial do juramento na constituição política, quanto de compreender o que permitiu atribuí-lo à esfera estritamente religiosa; intenciona, assim, fazer uma arqueologia (filosófica) do juramento. Em se tratando de um sacramento, está em questão, portanto, como já se observou, a sua eficácia própria, a qual resulta, nesse caso, de uma *fides* (“fé”), concebida, nessa perspectiva, não como advinda da esfera religiosa, mas como o “fundamento da justiça”, o qual regula as relações entre os seres humanos, povos e cidades.¹³⁷ A arqueologia do juramento terá alguns poucos desenvolvimentos no segundo e terceiro capítulos desta exposição.

A respeito da concepção de uma “ciência das assinaturas”, precisamente a arqueologia paradigmática com a qual trabalha o autor italiano, ainda referindo-se a outros filósofos que de alguma maneira vislumbraram a noção de assinatura, e pontuando a importância dessa compreensão para a problemática da secularização:

¹³⁵ AGAMBEN, 2008a, p. 51.

¹³⁶ Tradução livre de: “*Il paradosso della teoria sacramentale, che l'apparenta a quella delle segnature [...] è di confrontarci a qualcosa che è inseparabile dal segno e, tuttavia, non si lascia ridurre ad esso, un 'carattere' o una 'segnatura' che, insistendo su un segno, lo rende efficace e capace di agire. [...] Il senso del carattere è, in entrambi i casi, puramente prammatico. Come il denaro 'viene segnato da un caratere' (characterē ... insignitur) per poter essere scambiato [...] e il soldato riceve il suo carattere per poter combattere ([...] entrambi gli esempi si trovano anche in Paracelso), così il fedele viene segnato dal carattere per poter compiere gli atti del culto*”. (AGAMBEN, 2008, p. 52.)

¹³⁷ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *O sacramento da linguagem*. Arqueologia do juramento. Homo sacer II,3. [2008] Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2011c, p. 10-11.

Enquanto estabelecem relação entre tempos e âmbitos diversos, as assinaturas agem, por assim dizer, como elementos históricos em estado puro. A arqueologia de Foucault e a genealogia de Nietzsche (e, em sentido diverso, a desconstrução de Derrida e a teoria das imagens dialéticas em Benjamin) são ciências das assinaturas que caminham paralelamente à história das ideias e dos conceitos e com estas não devem ser confundidas. Caso não se tenha a capacidade de perceber as assinaturas e de seguir as mudanças e os deslocamentos que elas efetuam na tradição das ideias, a simples história dos conceitos pode, às vezes, resultar totalmente insuficiente. É decisivo, a cada vez, o modo como é entendido o remeter efetuado pela assinatura teológica. Assim, a secularização também pode ser entendida (como acontece em Gogarten) como uma contribuição específica da fé cristã, que abre pela primeira vez ao homem o mundo em sua mundanidade e historicidade. A assinatura teológica age aqui como uma espécie de *trompe l'oeil*¹³⁸, em que justamente a secularização do mundo se torna a contrassenha de seu pertencimento a uma *oikonomia* divina.¹³⁹

Para exemplificar essas noções metodológicas, podemos tratar do conceito, ou melhor, da assinatura que permeia a obra mais famosa do autor em questão, qual seja, a noção de *vida*. Já no início do primeiro volume da série *Homo sacer*, Agamben lembra que os gregos conheciam dois significados para o que, hoje, chamamos de “vida”, quais sejam, aquele expresso pelo termo *zoé*, que se referia à vida biológica, e aquele expresso pelo termo *bíos*, que se referia à vida especificamente humana e comportava a vida política na *pólis*.¹⁴⁰ Aliás, uma noção unívoca de “vida” somente encontra algum correspondente entre os gregos no vocábulo *sôma*, o qual, na origem, significava, simplesmente, “cadáver”. Comenta Agamben, então, que é como se a vida, para os gregos, que se resolvia em uma pluralidade de aspectos e elementos, parecesse obter unidade apenas na morte.¹⁴¹ A esse respeito, comenta William Watkin:

Não há de fato uma coisa como a Vida. Ela é um constructo discursivo permitido pelas estruturas de poder para sancionar diferentes formas de comportamento e com a qual temos estado em cumplicidade por séculos. É, portanto, uma assinatura inteligível, não uma coisa como tal.¹⁴²

Ainda segundo esse último estudioso, nessa perspectiva, os conceitos não são mais compreendidos como “conceitos-identitários”, sob os quais um conjunto de coisas pode ser mantido em uma mesma esfera discursiva, mas são “conceitos-identitários-diferenciais”, ou “conceitos-assinaturas de larga escala”. Estes conhecem um momento de ascensão e de queda,

¹³⁸ Expressão francesa que designa uma ilusão ótica, provocada por uma técnica artística utilizada em pintura e arquitetura, a qual cria a perspectiva de uma terceira dimensão onde, na verdade, há apenas duas. Pode ser traduzido por “engana o olho”.

¹³⁹ AGAMBEN, 2011b, p. 16.

¹⁴⁰ Cf. *Id.*, 2007c, p. 9.

¹⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 74.

¹⁴² WATKIN, William. Agamben e a indiferença. O Pensamento de Giorgio Agamben se destaca como uma filosofia da indiferença. *Revista Cult*, São Paulo, Número 180, ano 16, Junho de 2013, p. 39-41.

ou de indiferença, de indistinção. Isto é, no que diz respeito ao exemplo da vida, se é verdade que não existe uma vida humana abstrata, indiferenciada em relação à natureza, mas uma vida natural e uma vida social que a supera, não se pode pensar algo como a vida sem tornar indistintos e, portanto, indiferentes os seus significados (*zoé* e *bíos*).¹⁴³

A vida compreendia como um “constructo discursivo” ou uma “assinatura inteligível”, trabalhada pelo filósofo ora em evidência já a partir do primeiro volume da série *Homo sacer*, é, nesta última obra, sempre entrevista no seu contato com um poder que lhe é superior. Semelhante poder, na realidade, pode ser concebido como o produtor dessa mesma vida, na medida em que, no limite, a sua existência concreta e quotidiana é sempre determinada pela atuação desse poder, o qual, portanto, se perpetua como seu soberano. Desta feita, se concebida nesse sentido, isto é, no horizonte de uma submissão e de uma conseqüente vulnerabilidade em que sempre pôde ser encontrada ao longo da história, a vida é chamada por Agamben de “vida nua” (*nuda vita*¹⁴⁴); vida nua, ou seja, a vida despida de uma qualificação maior (a *bíos* dos gregos) que a diferencie da simples vida animal; a vida em sua vulnerabilidade natural, despojada de qualquer garantia para além da mera vida biológica (a *zoé*).

Nesse horizonte, é preciso dizer ainda, com Agamben, que no mundo clássico a distinção *zoé/bíos* fundamenta a própria relação política. Ocorre que semelhante relação não é, desde a origem, harmônica, posto que se constitui com a exclusão de uma em relação à outra; ou seja, da vida natural em relação à *pólis*, restando aquela confinada ao âmbito do *oikos*, do lar.¹⁴⁵ A esse respeito, Aristóteles é citado logo na Introdução do primeiro volume de *Homo sacer*:

No início de sua *Política*, Aristóteles usa de todo zelo para distinguir o *oikónomos* (o chefe de um empreendimento) e o *despótes* (o chefe de família), que se ocupam da reprodução da vida e da sua subsistência, do político [...]. E quando, em um trecho que deveria tornar-se canônico para a tradição política do Ocidente (1252b, 30), define a meta da comunidade perfeita, ele o faz justamente opondo o simples fato de viver (*to zên*) à vida politicamente qualificada (*tò eû zên*): [...] “nascida em vista do viver, mas existente essencialmente em vista do viver bem” [...].¹⁴⁶

¹⁴³ Cf. WATKIN, 2013, p. 40.

¹⁴⁴ Um dos conceitos-assinatura fundamentais para o pensamento do autor, provém, entretanto, da obra de Walter Benjamin, posto que *nuda vita* é a tradução italiana para *blosse leben*, traduzido para o português como “mera vida”, que Benjamin traz à baila no seu ensaio *Crítica da violência, crítica do poder* (*Zur Kritik der Gewalt*), de 1921. (Cf. AGAMBEN, 2007c, p. 72-73)

¹⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 10.

¹⁴⁶ *Id.*, *loc. cit.* [Traduções brasileira e portuguesa de 1252b, 30 de Aristóteles: “ao mesmo tempo que já tem condições para assegurar a vida de seus membros, ela passa a existir também para lhes proporcionar uma vida melhor”. (ARISTÓTELES, *Política*. 3. ed. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 1997, p. 15). “Formada a princípio para assegurar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa”.

E é precisamente a essa definição que se refere aquela reflexão foucaultiana, igualmente cara a Agamben, acerca das noções de biopoder e de biopolítica. Como já enunciado, Foucault observa que, com o desenvolvimento da época moderna, a vida natural (que corresponderia à *zoé* no grego antigo) começa a fazer parte dos cálculos do poder do Estado, de modo que as suas políticas passam a focar justamente o elemento biológico dos povos, tornados, então, “populações”, daí essa política poder ser chamada pelo filósofo de *biopolítica*. Nesse horizonte, a citação agambeniana de uma passagem de Foucault, extraída de *A vontade de saber* (1976), é esclarecedora a esse respeito: “Por milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente”.¹⁴⁷

Nesse contexto, é preciso chamar a atenção para entender que “vida nua” não corresponde, como se poderia pensar, a um outro nome para a vida natural, a *zoé*¹⁴⁸. Na verdade, o termo traduz, mais precisamente, um *limiar* entre vida biológica e vida qualificada, e marca uma indistinção, ao mesmo tempo em que expõe a particular relação entre ambos os elementos. Ademais, sua existência somente se prefigura como expressão de força do poder soberano, o qual, ao politizar a vida natural, cindindo e articulando *zoé* e *bíos*, faz emergir como um terceiro elemento a vida nua, elevando-a a sujeito político. Em uma palavra, a vida nua permite entrever a *relação político-metafísica* essencial entre os dois aspectos reais da vida, distintos, porém, indissociáveis. Relação metafísica, isto é, ficcional, posto que a existência real de uma não é

(ARISTÓTELES, *Política*. Edição bilingue. Tradução de Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Editorial Vega, 1998, p. 53.)

¹⁴⁷ FOUCAULT, 2009a, p. 156. [A biopolítica corresponde, então, à mentalidade e à prática políticas nas quais o que está fundamentalmente em jogo não é mais o *bíos*, o elemento qualificado e distinto do humano que fundava a *pólis*, mas a vida natural, biológica, que os aproxima dos animais. Aqui, é preciso lembrar que aquilo que distingue as concepções de Foucault e Agamben se refere, justamente, à noção de poder soberano, a qual Foucault compreende como historicamente antecessor à era do biopoder, enquanto que, para Agamben, as diferenças históricas não mudam o fato de que o biopoder é produção do modelo anterior de soberania, de modo que não é possível desvinculá-los fundamentalmente, o que se refere, em uma palavra, à politização da vida biológica comum tanto ao poder soberano quanto ao biopoder. Para Agamben, portanto, poder soberano e biopoder são, em verdade, indistintos. Vide as considerações já da Introdução de *Homo sacer – O poder soberano e a vida nua I.*].

¹⁴⁸ Apesar de Agamben falar, algumas vezes, de uma “vida nua natural”, como, por exemplo, nas páginas 134 e 135 de *Homo sacer – O poder soberano e a vida nua* (2007c); entretanto, outra passagem do mesmo livro, na página 96, não deixa dúvidas quanto a essa distinção: “*Não a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou vida sacra) é o elemento político originário*”. Resta a interpretação, aqui, de que “vida nua”, na verdade, atua também como uma assinatura, haja vista que sua significação remete a conceitos distintos, de modo que só é possível compreendê-la no movimento com o qual esses conceitos excedem a si mesmos. Essa seria uma explicação para a razão de o autor, por vezes, parecer identificar *zoé* e vida nua. Recentemente, em *O uso dos corpos*, de 2014, o autor, talvez dando-se conta da possibilidade de interpretação errônea, reitera essa distinção: “É importante não confundir a vida nua com a vida natural. Por meio da sua divisão e sua captura no dispositivo da exceção [sobre esse dispositivo, vide Cap. 2], a vida assume a forma da vida nua, ou seja, de uma vida que foi cindida e separada da sua forma.” (AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos – Homo sacer IV,2*. [2014] Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017a, p. 295) [Palavras entre colchetes nossas].

possível sem a existência da outra; relação política, já que desde sempre a separação de vida biológica e vida humana fora forjada sob a tutela de um poder soberano.¹⁴⁹

Nesse horizonte, a partir da reflexão biopolítica, herdada e desenvolvida de Foucault, Agamben propõe reler a definição aristotélica da *pólis* como oposição entre o simples viver (*to zên*) e o viver bem (*tò eû zên*), entre *zoé* e *bios*. Trata-se de considerar essa oposição, na realidade, como uma implicação, isto é, de compreender que a exclusão do primeiro elemento (vida biológica) de dentro do segundo (vida qualificada) constitui, na mesma medida, uma inclusão. É preciso, então, segundo o filósofo italiano, se perguntar qual é a razão de a política ocidental se fundamentar em uma exclusão-implicação da vida nua, apontando para o que o autor chama de “estrutura da exceção”,¹⁵⁰ um dos pontos focais deste trabalho, trabalhada no seu próximo capítulo.

No que tange ainda à vida nua, é interessante dizer ainda que Agamben, em *O Reino e a Glória*, põe em evidência o registro de que, nos evangelhos, a noção de vida biológica (*zoé*) aparece na ideia fundamental da *vida eterna*, a vida prometida aos justos no tempo futuro, haja vista que sua tradução para o grego é *zoé aiónios*¹⁵¹. A esse respeito, comenta o autor:

que no centro do anúncio evangélico, com uma inversão singular da hierarquia clássica, esteja uma *zoé aiónios* e não um *bios* é certamente mais que um simples fato lexical. A vida eterna que o cristão reivindica reside, em última análise, sob o paradigma do *oikos* e não sob o da *polis* [...].¹⁵²

Partindo dessa compreensão, vale lembrar, o filósofo conclui que o ser vivo, criatura de Deus, revela-se incapaz de uma política; posto que é capaz tão somente de uma economia (*oikonomia*), do mesmo modo que a própria história não se constitui como um problema

¹⁴⁹ Diversas passagens, de vários textos, corroboram com essa afirmação, dentre as quais: “A ‘politização’ na vida nua é tarefa metafísica por excelência, na qual se decide da humanidade do vivente homem, e, assumindo esta tarefa, a humanidade não faz mais do que declarar a própria fidelidade à estrutura essencial da tradição metafísica. A dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, *zoé-bios*, exclusão-inclusão”. (AGAMBEN, 2007c, p. 16) “‘Nua’, no sintagma ‘vida nua’, corresponde aqui ao termo *haplôs*, com o qual a filosofia primeira define o ser puro. O isolamento da esfera do ser puro, que constitui a realização fundamental da metafísica do Ocidente, não é, de fato, livre de analogias com o isolamento da vida nua no âmbito de sua política. Àquilo que constitui, de um lado, o homem como animal pensante, corresponde minuciosamente, do outro, o que o constitui como animal político”. (*Ibid.*, p. 187-188) “Na nossa cultura, o homem foi sempre pensado enquanto articulação e conjunção de um corpo e de uma alma, de um vivente e de um *logos*, de um elemento natural (ou animal) e de um elemento sobrenatural, social ou divino. Devemos, pelo contrário, aprender a pensar o homem como aquilo que resulta da desconexão destes dois elementos e investigar não o mistério metafísico da conjunção, mas aquele prático e político da separação”. (AGAMBEN, 2011d, p. 29)

¹⁵⁰ Cf. *Id.*, 2007c, p. 14-15.

¹⁵¹ Teria surgido, pela primeira vez, na *Septuaginta*, Daniel 12:2: “E muito dos que dormem em solo poeirento acordarão, uns para a vida eterna [*zoé aiónios*] e outros para o opróbrio, para o horror eterno”. (Cf. AGAMBEN, 2011b, p. 269)

¹⁵² *Ibid.*, p. 15.

político, mas configura-se como um problema “governamental”, isto é, segue o paradigma *oikonômico* no sentido da sua práxis gerencial.¹⁵³ Essa observação se torna mais interessante lembrando da tese agambeniana (anteriormente apresentada) segundo a qual a economia, como paradigma governamental moderno, consiste na secularização de um paradigma teológico; isto é, compreendendo a secularização como uma assinatura que comporta um movimento de duplo sentido, o que significa dizer (algo já exposto em anterior citação do autor) que a própria teologia deve ser concebida como econômica desde a origem, e não apenas posteriormente, a partir de um processo de secularização unidirecional. Essa orientação lembra o sentido de um texto, na verdade, um fragmento de Walter Benjamin, publicado postumamente, em 1972, e intitulado *O capitalismo como religião*¹⁵⁴, sobre o qual Agamben escreveu um artigo, *Benjamin e o capitalismo*¹⁵⁵, e um ensaio, *Elogio da profanação*¹⁵⁶. A tese de Benjamin, exposta logo de início, em suma, diz:

O capitalismo deve ser visto como uma religião, isto é, o capitalismo está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta. A [...] estrutura religiosa do capitalismo [...] não só é uma formação condicionada pela religião, como pensou Weber, mas um fenômeno essencialmente religioso.¹⁵⁷

Nesse registro, o que parece restar claro é que o filósofo alemão não concebe o capitalismo como um modo de organização social apenas condicionado, por exemplo, pela ética protestante (tese de Max Weber), mas, antes, o atual modo de produção global constituiria, ele mesmo, uma religião, isto é, nele não se compreenderia um processo de secularização no sentido que aqui se deve evitar, mas um fenômeno religioso em sentido fundamental. Isso permite ao autor, mais à frente, afirmar: “Na época da Reforma, o cristianismo não favoreceu o surgimento do capitalismo, mas se transformou no capitalismo”.¹⁵⁸ Assim, o que se torna evidente na aproximação de Agamben a Benjamin é que se, para o primeiro, a teologia é, desde a origem, ela mesma econômica, o capitalismo, para o segundo, seria ele mesmo, desde o início,

¹⁵³ Cf. AGAMBEN, 2011b, p. 15.

¹⁵⁴ BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. [1921] In: *O capitalismo como religião*. (Org.: Michael Löwy) Tradução de Nélio Schneider, Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013.

¹⁵⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Benjamin e o capitalismo*. [2013] Tradução de Selvino J. Assmann. Instituto Humanitas Unisinos, 2013b. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/520057-benjamin-e-o-capitalismo-artigo-de-giorgio-agamben>. Posteriormente, esse ensaio foi publicado em AGAMBEN, Giorgio. *Creazione e anarchia*. L’opera nell’età della religione capitalistica. [2012-2013] Vicenza: Neri Pozza, 2017a, com acréscimos de algumas páginas cujos desdobramentos ainda não foram avaliados nesta pesquisa.

¹⁵⁶ *Id.*, *Elogio da profanação*. In: *Profanações*. [2005] Tradução de Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007b.

¹⁵⁷ BENJAMIN, *op. cit.*, p. 21.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 24.

religioso; o que, assim posto, parece demandar uma avaliação mais delongada sobre essas reflexões, do que se ocupará a próxima seção deste capítulo.

2.2 O capitalismo como religião e a profanação como estratégia política

Em seu fragmento, com o intuito de identificar a estrutura religiosa do capitalismo, Benjamin elenca quatro traços que permitem observá-la de modo fundamental; diz o filósofo alemão que tratar-se-ia, em primeiro lugar, de “uma religião puramente cultural, talvez a mais extremada que já existiu”, uma vez que tudo nele adquire sentido apenas na relação que estabelece com o culto. Isto porque, diz o filósofo, não há uma teologia para o capitalismo, não há uma dogmática a partir da qual uma doutrina pudesse firmar alguma coerência. Ademais, e em segundo lugar, consiste em um culto de duração permanente, “sem sonho e sem piedade”, o que significa dizer que no seu *continuum* não existem dias que não sejam dias “festivos”, ou seja, não há dias “normais”: “não há dia que não seja festivo no terrível sentido da ostentação de toda pompa sacral, do empenho extremo do adorador”.¹⁵⁹ Por dias festivos leiam-se os dias de trabalho, os quais, comenta Agamben, coincidem, portanto, com a celebração do próprio culto.¹⁶⁰

Uma terceira característica diz respeito à noção de culpa: o culto capitalista é culpabilizador, o que significa dizer que, ao contrário dos ritos religiosos normais, o capitalismo é o primeiro caso de culto que não visa a expiação da culpa. Nessa perspectiva, o sistema religioso-capitalista decorre do movimento de uma consciência de culpa monstruosa, a qual ele não sabe como expiar e que, no seu motor, fazendo uso do culto, acaba por universalizá-la.¹⁶¹

Nesse sentido, a expiação, além de não advir do culto em si, não deve ser esperada nem de uma reforma dessa religião (uma reforma do capitalismo), nem mesmo de uma recusa de aderir a ela (uma oposição). Isso porque seria intrínseco a esse movimento religioso a tendência de levar a culpabilização às últimas consequências, até o fim, “até que seja alcançado o estado de desespero universal, no qual ainda se deposita alguma esperança”.¹⁶² Haveria uma expansão do desespero, uma sua universalização a partir de um estado religioso universal; a novidade dessa forma de religião estaria, justamente, no fato de que ela não efetuaria mais uma reforma do ser, antes, constituiria a sua destruição. Deus teria, assim, perdido a sua transcendência, tendo sido incorporado ao destino humano na medida em que ele mesmo foi

¹⁵⁹ BENJAMIN, 2013, p. 22.

¹⁶⁰ Cf. AGAMBEN, 2013b e 2017a, p. 118.

¹⁶¹ Cf. BENJAMIN, *op. cit.*, p. 22.

¹⁶² *Id.*, *loc. cit.*

culpabilizado totalmente quando sacrificado por nós. E uma quarta característica se refere à impossibilidade da representação de Deus nessa religião, já que a sua exposição poderia representar, de algum modo, a possibilidade da expiação; aqui, ele precisa ser ocultado, podendo ser invocado apenas no apogeu do processo de implementação da culpa.¹⁶³

Desta feita, para destacar um dos objetivos desta seção, a saber, o pôr em evidência a presença do que poderia ser compreendido, na reflexão benjaminiana, como a observação de um processo de secularização, certa passagem do fragmento que retoma a tese inicial é, nesse sentido, esclarecedora:

No Ocidente, o capitalismo se desenvolveu como parasita do cristianismo – o que precisa ser demonstrado não só com base no calvinismo [referência, novamente, a Weber], mas também com base em todas as demais tendências cristãs ortodoxas –, de tal forma que, no final das contas, sua história é essencialmente a história do seu parasita, ou seja, do capitalismo.¹⁶⁴

Aqui, tem-se que, segundo Benjamin, além de ser um fenômeno essencialmente religioso, o capitalismo manteve uma relação parasitária com o cristianismo. A esse respeito, a análise de Agamben do fragmento em *Elogio da profanação*, permite compreender que, na verdade, o capitalismo realizou-se levando ao extremo uma tendência presente no próprio cristianismo, isto é, efetivou-se a partir de uma ambiência que lhe permitiu desenvolver-se como tal; se trata da tendência à generalização e à absolutização de determinada estrutura que constitui, em verdade, o caráter de toda religião, qual seja, a de uma *separação*.¹⁶⁵ Nesse horizonte, diz o autor, não há nem religião sem separação, nem separação que não contenha ou conserve uma marca fundamentalmente religiosa.¹⁶⁶ A esse respeito, a etimologia da qual o filósofo italiano se vale lança luz a certa querela filológica, importante na compreensão do movimento conceitual aqui analisado:

O termo *religio*, segundo um etimologia ao mesmo tempo insípida e inexata, não deriva de *religare* (o que liga e une o humano e o divino), mas de *relegere*, que indica a atitude de escrupulo e de atenção que deve caracterizar as relações 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 o que une os homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos.¹⁶⁷

¹⁶³ Cf. BENJAMIN, 2013, p. 22.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 23. [Comentário entre colchetes nosso.]

¹⁶⁵ Cf. AGAMBEN, 2007b, p. 71.

¹⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 65-66.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 66.

Essa compreensão etimológica da *religio* a partir da referência ao verbo *religare* já foi reconhecida como advinda de uma cristianização da noção de religião, isto é, concebida a partir de uma estratégia filológica e ideológica de definir a “verdadeira” religião, monoteísta, em oposição aos “falsos” cultos pagãos, politeístas. Nesse sentido, a separação já estaria implícita no “reler” escrupuloso, não negligente (*negligere*), das formas e fórmulas, como afirma Agamben, mas é interessante chamar a atenção para o fato de que o conceito de religião como separação radical daquilo que nos cerca é criação dos primeiros pensadores cristãos latinos, como Tertuliano (160-220), Lactâncio (240-320) e Agostinho (354-430). Para os Padres, na busca em nomear a verdade da nova religião e identificar os erros do paganismo, fora necessário traçar limites para a *vera religio*; só seria possível conceber claramente a religião delimitando-a em um domínio distinto, observando-se o que lhe pertence e o que lhe é estranho. O termo *religio* relativo ao *relegere* e ao *religiosus* – segundo a bem conhecida filologia de Cícero (103-46 a.C.) – que se referiam ao escrupulo em relação aos ritos e ao zelo, e até mesmo ao pudor, em relação aos deuses, era uma palavra do vocabulário ordinário dos romanos, ou seja, todos os atos cotidianos pertenciam à esfera religiosa, os quais deveriam, então, significar um cuidado em relação à presença das divindades. A verdadeira religião, nesse contexto, zelava para que não se negligenciassem os sinais divinos, razão pela qual o contrário de *religio* seria, justamente, *negligere*, negligenciar. Inserido nesse contexto, o cristianismo, para distinguir-se, por ser uma afirmação de fé e de transcendência, necessitou de uma redefinição dos âmbitos do sagrado e do profano para que ficasse firmado o que seria, real e verdadeiramente, “religião”. Nessa perspectiva, a religião não deveria ser mais compreendida como uma “prática”, mas a partir de então como um “laço” de piedade, de subserviência e de obediência que liga (*religare*) o homem a Deus. Desta feita, segundo o emergente cristianismo, não se trata de observar meticulosamente os ritos, mas de se relacionar com um Deus que nos observa, o que modifica tanto o objeto do culto quanto a essência da própria religião, além de separar mais radicalmente o divino e o secular, pois ao se criar o domínio específico da religião se cria, igualmente, o espaço do não religioso, isto é, o lugar específico do profano.¹⁶⁸

Agamben lembra ainda que os romanos já reconheciam as coisas como “separadas” pelo fato de pertencerem às divindades: chamavam “sagradas”, se pertenciam aos deuses celestes, e “religiosas” se reservadas aos deuses íferos. De todo modo, semelhante tendência, na perspectiva do autor, define o caráter próprio da religião, na medida em que ela subtrai do

¹⁶⁸ Cf. AZEVEDO, Cristiane A. de. A procura do conceito de religio: entre o relegere e o religare. *Revista Religare*, v. 7, n. 1, 90-96, março de 2010.

uso comum e impede de serem trocadas as coisas, lugares, animais ou pessoas, transferindo-os a uma esfera indisponível aos homens. Sobre essa subtração, pode-se dizer que é realizada e regulada por meio de um dispositivo, justamente, o *sacrifício*; é, com efeito, através de uma série de rituais variáveis segundo as diversas culturas que se estabelece a passagem do profano ao sagrado, da esfera humana para a esfera divina. Nesse contexto, seria “sacrílega” toda ação que violasse esse estatuto das coisas “consagradas”, aquelas que saíram da esfera do direito humano e passaram a pertencer a direito divino.¹⁶⁹

Compreendendo o movimento realizado pelo sacrifício, o autor salienta a importância de se observar o *limiar* relativo àquelas duas instâncias, posto que a vítima do rito sacrificial poderia fazer a passagem em ambos os sentidos. O que significa que o objeto sacrificado, isto é, inicialmente separado, poderia ser, ao contrário, mediante um outro ritual, restituído à esfera original por meio de uma *profanação*. Agamben se reporta à Antropologia¹⁷⁰ para esclarecer que uma das mais simples dentre várias formas de profanação é a do “contato” (ou “contágio”), o qual consiste no ato, daqueles que realizam o rito, de tocar certas partes da vítima que sofreu o sacrifício. Havendo partes destinadas aos deuses (as entranhas), haveria, também, partes reservadas aos homens (carnes), as quais poderiam ser depois consumidas; estas, bastariam que fossem tocadas pelos participantes do rito para que fossem “profanadas” no mesmo ritual. Assim, em um mesmo processo cíclico haveria um trânsito do profano ao sagrado e, inversamente, do sagrado ao profano. Ademais, para os romanos, o objeto profanado, uma vez desvinculado da destinação aos deuses íferos, era considerado “puro”, liberto de todos os nomes desse tipo; não era sagrado, nem santo ou religioso, era simplesmente restituído ao uso humano comum.¹⁷¹ Por essa razão, diz o filósofo:

Sagrado e profano representam, pois, na máquina do sacrifício, um sistema de dois polos, no qual um significante flutuante transita de um âmbito para outro sem deixar de se referir ao mesmo objeto. Mas é precisamente desse modo que a máquina pode assegurar a partilha do uso entre os humanos e os divinos e pode devolver eventualmente aos homens o que havia sido consagrado aos deuses. Daí nasce a promiscuidade entre as duas operações no sacrifício romano, a qual uma parte da própria vítima consagrada acaba profanada por contágio e consumida pelos homens, enquanto outra é entregue aos deuses.¹⁷²

Partindo da compreensão do que chamou de “máquina sacrificial”, se voltarmos ao desenvolvimento que Agamben dá às teses do fragmento de Benjamin, encontraremos o

¹⁶⁹ Cf. AGAMBEN, 2007b, p. 65.

¹⁷⁰ Faz referência, especificamente, a Henri Hubert (1872-1927) e Marcel Mauss (1872-1950).

¹⁷¹ Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 65-66.

¹⁷² *Ibid.*, p. 69.

filósofo italiano comentar que se, antes, havia uma limiar que marcava a passagem de duplo sentido entre o sagrado e o profano, agora, na religião capitalista, resta apenas um único processo de separação; o qual se constitui por um incessante movimento e que, sob várias formas, abarca (ou seja, não perdoa) toda coisa, lugar ou atividade humana, e que não respeita a cisão original sagrado-profano, divino-secular. O que ocorre é que essa separação, promovida pela religião capitalista na sua forma extremada, segundo Agamben, é tão pura que não há mais nada a ser separado. Como se, abolida a cisão, uma profanação absoluta coincidissem com uma consagração integral, pois que não há margem para o divino, já que sem margem para a ação humana, a separação torna-se completamente vazia de sentido.¹⁷³ Temos, aqui, e isto parece estar implícito no ensaio, que aquilo que caracteriza o capitalismo como religião não é, portanto, a circularidade entre sacralidade e profanidade, posto que, nesse caso, essa relação foi abolida, mas trata-se do caráter religioso original próprio da sua separação, expresso, inclusive, pela sua etimologia.

Outra implicitude do ensaio agambeniano se refere à noção de *mercadoria*. Como se sabe, desde a obra de Karl Marx (1818-1883), a mercadoria enquanto categoria fundamental do modo de produção capitalista foi compreendida como constituída por um duplo valor; há, em cada objeto passível de utilização humana, um valor de uso, concreto, relativo ao corpo do objeto, e um valor de troca abstrato, condição de possibilidade da própria troca de mercadorias; o que se dá pela mediação de uma mercadoria universal, a saber, o dinheiro, porquanto pode ser trocada por qualquer outra¹⁷⁴. À luz das reflexões ora propostas, a *mercadoria* representa a pura forma da separação, haja vista que esta última é caráter intrínseco à forma do objeto, pois, ao se dividir em valor de uso e valor de troca, a mercadoria transforma-se naquilo que Marx chamou de “fetiche”; este, por sua vez, expressa daquela a sua condição de “inapreensível”, de

¹⁷³ Cf. AGAMBEN, 2007b, p. 71.

¹⁷⁴ Diz Marx, na primeira seção do primeiro capítulo, Livro I, de *O capital* (1867), intitulada *A mercadoria*: “A utilidade de uma coisa faz dela um valor de uso. [...] O valor de uso se efetiva apenas no uso ou no consumo. Os valores de uso formam o conteúdo material da riqueza, qualquer que seja a forma social desta. Na forma de sociedade que iremos analisar, eles constituem, ao mesmo tempo, os suportes materiais [...] do valor de troca. [...] O valor de troca aparece inicialmente como a relação quantitativa, a proporção na qual valores de uso de um tipo são trocados por valores de uso de outro tipo, uma relação que se altera constantemente no tempo e no espaço. Por isso, o valor de troca parece algo acidental e puramente relativo, um valor de troca intrínseco, imanente à mercadoria [...]; portanto, uma *contradictio in adjecto* [contradição nos próprios termos]. [...] os valores de troca das mercadorias têm de ser reduzidos a algo em comum, com relação ao qual eles representam um mais ou um menos. Esse algo em comum não pode ser uma propriedade geométrica, física, química ou qualquer outra propriedade natural das mercadorias. Suas propriedades físicas importam apenas na medida em que conferem utilidade às mercadorias, isto é, fazem delas valores de uso. Por outro lado, parece claro que a abstração dos seus valores de uso é justamente o que caracteriza a relação de troca das mercadorias”. (MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro I: o processo de produção do capital. [1867] Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 114-115. [Palavras entre colchetes nossas.]

“fantasmagórica”, *status* que adquirem os produtos do trabalho considerados socialmente, alienados dos seus produtores; eles surgem como se possuíssem um valor intrínseco, descolado do processo de produção e das relações sociais, razão pela qual as relações de troca, embora determinadas por relações entre homens, acabam por parecerem relações entre coisas¹⁷⁵. E como tudo dentro do modo de produção capitalista é capaz de se transformar em mercadoria – do corpo humano à sexualidade, da linguagem ao lazer –, compreende-se que tudo é, portanto, passível de sofrer semelhante fissura e de, conseqüentemente, fazer parte do seu movimento religioso-fetichista, podendo tudo sempre ser deslocado para uma esfera separada.

Esse *locus* a partir do qual não é possível um uso duradouro do objeto consiste, precisamente, na esfera do *consumo*, diz Agamben.¹⁷⁶ O consumo, para Marx, como se sabe, é a realização da utilidade de uma mercadoria, isto é, constitui a própria efetivação do seu valor de uso, o que normalmente ocorre após a concretização da troca, ou seja, quando do cumprimento de intercâmbio dos diferentes valores de troca mediados pelo dinheiro.¹⁷⁷ Para o filósofo italiano, no entanto, na perspectiva de *Elogio da profanação*, o consumo não seria o lugar devido do uso, mas tão somente o da propriedade. Esta seria incompatível com um uso duradouro, ou com um “uso livre”, na medida em que este último pressupõe que a coisa usada permaneça intacta, que ela não seja destruída tal como ocorre quando é consumida, compreendendo o consumo no sentido utilitarista impresso pela sociabilidade característica do modo de produção capitalista. O uso relaciona-se muito mais harmonicamente, por assim dizer, com aquilo que não pode ser apropriado; refere-se muito mais às coisas enquanto não passíveis de tornarem-se objetos de posse¹⁷⁸. Nesse sentido, o consumo marca a própria impossibilidade

¹⁷⁵ O que, segundo a teoria marxiana, serve para camuflar a relação de exploração do trabalho pelo capital. A esse respeito, interessante observar que a noção de fetichismo da mercadoria permite, também para Marx, uma analogia possível com a religião. Na quarta seção do primeiro capítulo, Livro I, de *O capital*, intitulada *O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo*, lê-se: “O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores como trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores. [...] a forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não tem [...] absolutamente nada a ver com a sua natureza física e com as relações materiais [*dinglichen*] que dela resultam. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Desse modo, para encontrarmos uma analogia, temos de nos refugiar na região nebulosa do mundo religioso. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana. A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias”. (MARX, 2013, p. 147-148)

¹⁷⁶ Cf. AGAMBEN, 2007b, p. 71.

¹⁷⁷ Cf. MARX, 2013, p. 114.

¹⁷⁸ Semelhante à reivindicação franciscana do uso, que se opunha à noção de propriedade. As correntes espirituais franciscanas, fiéis à sua altíssima pobreza (*altíssima paupertas*), não simplesmente rejeitavam toda forma de propriedade; o *usus pauper* (“uso pobre”) consistia em uma forma de viver completamente subtraída à esfera

do uso, a sua negação, estando mais relacionado com uma destruição¹⁷⁹; é quando vem à tona algo de mais fundamental em relação à propriedade, um seu caráter funcional, precisamente, o de ser responsável pelo processo de separação daquele uso para um âmbito ulterior, a esfera jurídica, ou, nas palavras de Agamben:

o uso evidencia também a verdadeira natureza da propriedade, que não é mais que o dispositivo que desloca o livre uso dos homens para uma esfera separada, na qual é convertido em direito. Se hoje os consumidores na sociedade de massas são infelizes, não é só porque consomem objetos que incorporaram em si a própria não-usabilidade, mas também e sobretudo porque acreditam que exercem o seu direito de propriedade sobre os mesmos, porque se tornaram incapazes de profanar.¹⁸⁰

Nesse tão profícuo quanto sintético ensaio, seu autor ainda remete à perspectiva de outro importante filósofo, Guy Debord (1931-1994), sem, contudo, mencionar seu nome; Debord, lembra Agamben, chamou de “espetáculo” à fase mais extrema do capitalismo, justamente pela sua tendência de efetuar a separação de todas as coisas e de exibí-las na própria separação, espetacularmente, através de imagens, fundando uma forma de vida onde a “representação” dessa mesma vida se sobrepõe à sua vivência, isto é, à própria experiência.¹⁸¹ Para o filósofo italiano, *espetáculo* e *consumo* são os dois lados de uma mesma condição relativa àquela impossibilidade de um uso livre e duradouro. Não podendo ser usadas, as coisas são consumidas ou expostas no espetáculo; o que as torna, também, absolutamente separadas, ou seja, impossíveis ou muito mais difíceis de serem profanadas. Assim, é possível observar, com Agamben, que a religião capitalista, na sua fase espetacular, está comprometida com a criação do que o autor chama de “Improfanável”.¹⁸²

do direito, o qual se tornava, em relação àquela, inaplicável. Agamben compreende, na senda de intérpretes espirituais franciscanos, a tendência franciscana como uma tentativa de criação de um espaço que escapasse ao poder e suas leis, sem, contudo, entrar em conflito com eles. (Cf. AGAMBEN, 2016, p. 40-41) Essa forma-de-vida é trabalhada mais especificamente pelo filósofo em *Altíssima pobreza – regras monásticas e formas de vida* [2011] – Homo sacer IV,1. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014a.

¹⁷⁹ Cf. AGAMBEN, 2007b, p. 72-73.

¹⁸⁰ *Id.*, *loc. cit.*

¹⁸¹ Cf. DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. / Comentários sobre a sociedade do espetáculo. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 13. [Igualmente interessante é a perspectiva de Debord que permite observar a relação entre filosofia, espetáculo e religião: “A filosofia, como poder do pensamento separado, jamais conseguiu, por si só, superar a teologia. O espetáculo é a reconstrução material da ilusão religiosa. A técnica espetacular não dissipou as nuvens religiosas em que os homens haviam colocado suas potencialidades, desligadas deles: ela apenas os ligou a uma base terrestre. Desse modo, é a vida mais terrestre que se torna opaca e irrespirável. Ela já não remete para o céu, mas abriga dentro de si sua recusa absoluta, seu paraíso ilusório. O espetáculo é a realização técnica do exílio, para o além, das potencialidades do homem; a cisão consumada no interior do homem”. (*Ibid.*, p. 19)]

¹⁸² Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 71.

Como exemplo de produção de um Improfanável, escopo da religião capitalista, o filósofo italiano aponta para aquilo que chama de “museificação”, isto é, o processo de separação das potências humanas em uma dimensão própria à sua exibição, precisamente, o Museu. Trata-se não necessariamente de um lugar ou espaço físico; pode significar uma cidade inteira tombada por ser patrimônio histórico da humanidade; ou uma região preservada na forma de santuário ou parque; até mesmo um grupo de indivíduos enquanto pertencentes, por exemplo, a uma etnia que poderá ser extinta. Assim, tal como tudo pode tornar-se mercadoria, tudo pode tornar-se museu, compreendendo esse termo como “simplesmente a exposição de uma impossibilidade de usar, de habitar, de fazer experiência”.¹⁸³

E é precisamente sob esse paradigma que capitalismo e religião podem ser vistos a partir da analogia ora proposta, posto que, segundo o autor, o Museu funciona, hoje, ocupando o mesmo lugar que antes o Templo detinha como recinto próprio para a realização de sacrifícios. Nessa perspectiva, os fiéis do Templo, especialmente os peregrinos, corresponderiam, por exemplo, aos turistas, pois se os primeiros andavam pelo mundo atravessando-o nos lugares sagrados, os segundos viajam tanto quanto conseguem por um mundo que não podem, na verdade, habitar; podem, tão somente, “peregrinar” por ele. Com a diferença de que o fiel sempre participava, ao fim e ao cabo, de um sacrifício cuja vítima era separada, o que reestabelecia as relações entre divino e profano; ocorre com o turista, ao contrário, a realização de um ato sacrificial que coincide com a experiência da impossibilidade ou da destruição de todo verdadeiro uso possível; ademais, para o turista-peregrino, o sacrifício é celebrado em si mesmo, na sua própria pessoa.¹⁸⁴ A esse respeito, nas palavras do autor:

Se os cristãos eram “peregrinos”, ou seja, estrangeiros sobre a terra, porque sabiam que tinham no céu a sua pátria, os adeptos do novo culto capitalista não têm pátria alguma, porque residem na forma pura da separação. Aonde quer que vão, eles encontrarão, multiplicada e elevada ao extremo, a própria impossibilidade de habitar, que haviam conhecido nas suas casas e nas suas cidades, a própria incapacidade de usar, que haviam experimentado nos supermercados, nos *shopping centers* e nos espetáculos televisivos.¹⁸⁵

Haveria, portanto, hoje, uma separação absoluta oriunda da fetichização da mercadoria e da sua radicalização na sociedade do espetáculo, exatamente aquilo que marca a distinção da religião capitalista em relação às religiões normais, e que torna a profanação um processo tanto mais complexo. Aqui, há ainda um outro exemplo de estratégia profanatória a ser observada,

¹⁸³ AGAMBEN, 2007b, p. 73.

¹⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 73.

¹⁸⁵ *Id.*, *loc. cit.*

fundamental à reflexão do filósofo ora em evidência, mais ampla do que a já mencionada prática do “contágio”; está, precisamente, na sua análise do fenômeno do *jogo*. Comenta o autor que as esferas do jogo e do sagrado mantêm um vínculo original, posto que a maioria dos jogos antigos que chegaram à contemporaneidade deriva de práticas ritualísticas e divinatórias: “Brincar de roda era originalmente um rito matrimonial; jogar com bola reproduz a luta dos deuses pela posse do sol; os jogos de azar derivam de práticas oraculares; o pião e o jogo de xadrez eram instrumentos de adivinhação”.¹⁸⁶

Nesse horizonte, Agamben compreende os jogos que derivam dessas práticas originais como um “reuso” do sagrado que não somente reproduz um ato desse tipo, mas que o inverte, isto é, que o utiliza incongruamente desviando a humanidade da esfera sacra sem que, contudo, ela seja simplesmente abolida. Aqui, é necessário observar, segundo o autor, que, apesar das suas origens rituais, a profanação em questão nos jogos relaciona-se, na verdade, não apenas com a esfera religiosa; isto porque esse novo uso então aberto é, como dito, livre, podendo ser reconhecido em outras práticas humanas, a exemplo da brincadeira infantil. A esse respeito, diz Agamben: “As crianças, que brincam com qualquer bugiganga que lhes caia nas mãos, transformam em brinquedo também o que pertence à esfera da economia, da guerra, do direito e das outras atividades que estamos acostumados a considerar sérias”.¹⁸⁷ No caso, objetos de toda sorte são desviados ludicamente das finalidades para as quais foram criados, como um carro ou uma motocicleta, uma casa ou um local de trabalho e as figuras humanas que se lhe relacionam, como uma arma de fogo ou uma espada.

Nesse contexto, o autor lembra que o mundo animal também é lugar de profanações, como quando o gato brinca com o novelo de lã e com outros pequenos objetos de vários tipos como se fossem suas caças. Em ambos os casos, há um uso gratuito que desativa o uso original a que foram destinados os objetos; há, assim, uma profanação que promove uma abertura à possibilidade de novos e criativos usos, sem deixar de guardar relação com o âmbito original: a brincadeira da criança se vale do signo que o brinquedo mantém com as coisas sérias, mas cujo significado é esvaziado de sentido; o gato brinca ao mesmo tempo que treina o comportamento predatório, momentaneamente liberto da inscrição genética.¹⁸⁸

A partir dessa reflexão, pode-se compreender, ademais, com Agamben, que os fins determinados pelo uso original representam, em certo sentido, uma espécie de opressão para

¹⁸⁶ AGAMBEN, 2007b, p. 66-67.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 67.

¹⁸⁸ Cf. *Ibid.*, p. 74.

aquele que profana de forma tão espontânea e natural, já que finalidades estabelecidas constroem a possibilidade da abertura de uma dimensão do uso livre. Nesse esquema, os fins podem significar como que as normas de uma *religio* falsa, a qual resta, portanto, simplesmente ser profanada. Dito de outro modo, como se trata de um inversão da esfera do sagrado que a reutiliza e não a cancela, Agamben compreende que o jogo funda, ele também, uma *religio*, mas ao contrário da religião que separa, a qual se deve observar, ou “reler”, se trataria de uma religião que se *joga*, que desativa a original e que funda uma práxis pela qual se poderia, no mesmo sentido, desativar as potências da economia, do direito e da política, etc. Estas, “desativadas em jogo”, desviadas, não mais funcionariam do modo como foram impostas e tornar-se-iam, haja vista a liberdade que permitiriam, a “porta de uma nova felicidade”.¹⁸⁹

Importante esclarecer que se trata de uma nova *religio*, ou de uma nova *vera religio*, precisamente porque essa desativação é ela também uma separação, mas uma separação da sua relação com uma finalidade pré-estabelecida. Na realidade, profanar não significa simplesmente abolir ou cancelar as separações, mas aprender a fazer um reuso delas, “a brincar com elas”. Por essa razão, afirma Agamben, na sociedade sem classes pensada por Marx não está ausente a memória das diferenças de classes, antes, ela consiste em uma sociedade que conseguiu desativar os dispositivos da sociabilidade capitalista, permitindo uma liberdade do tipo que aqui se perfila.¹⁹⁰ Nesse sentido é que a profanação é concebida como uma estratégia política, e o jogo, jogado de maneira profanatória, traduz a intenção dessa estratégia. Ocorre que:

O jogo como órgão da profanação está em decadência em todo lugar. Que o homem moderno já não sabe jogar fica provado precisamente pela multiplicidade vertiginosa de novos e velhos jogos. No jogo, nas danças e nas festas, ele procura, de maneira desesperada e obstinada, precisamente o contrário do que ali poderia encontrar: a possibilidade de voltar à festa perdida, um retorno ao sagrado e aos seus ritos [...]. Nesse sentido, os jogos televisivos de massa fazem parte de uma nova liturgia, e secularizam uma intenção inconscientemente religiosa. Fazer com que o jogo volte à sua vocação puramente profana é uma tarefa política.¹⁹¹

Agamben caracteriza o comportamento profanatório, liberto da imposição de fins, como o de uma prática de “meios puros”; isto é, constitui uma atividade que se emancipou da relação com uma finalidade, mas que conserva ainda a sua natureza de meio, a partir da qual

¹⁸⁹ Cf. AGAMBEN, 2007b, p. 67.

¹⁹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 75-76.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 67-68.

pode exibir-se como um “meio sem fim”, capaz de tornar inoperantes os velhos usos.¹⁹² Compreende-se, aqui, que a secularização identificada nos jogos midiáticos de massa, observando-se as suas verdadeiras liturgias, verdadeiras aclamações e votos de fé que envolvem a sua apresentação e a sua audiência, dizem respeito a um reinvestimento da religião capitalista, que atua recapturando o comportamento lúdico e realocando-o em uma esfera novamente separada, seguindo a tendência à formação do Improfanável. E a captura dá-se, portanto, justamente sobre os meios puros, negando-lhes um novo uso possível, posto que: “O Improfanável [...] baseia-se no aprisionamento e na distração de uma intenção autenticamente profanatória. Por isso é importante toda vez arrancar dos dispositivos – de todo dispositivo – a possibilidade de uso que os mesmos capturaram”.¹⁹³

Compreendidos esses elementos, em dado momento de *Elogio da profanação*, seu autor propõe uma distinção interessante ao escopo desta pesquisa, precisamente aquela entre *secularização* e *profanação*, pois segundo Agamben a profanação seria, de certo modo, o oposto da secularização. No texto em questão – que data do ano de 2005, ou seja, marca um período anterior à publicação da teoria das assinaturas – o movimento da secularização se restringiria a deslocar uma força de um campo a outro; como no quadro dos conceitos políticos que, segundo a tese schmittiana, não passariam de conceitos teológicos secularizados. Nessa perspectiva, trata-se de uma operação política relativa ao exercício do poder, haja vista que a sacralidade é garantida pela referência ao modelo anterior. A profanação, diversamente, atuaria neutralizando todo poder separador, posto que aquilo que fora profanado é restituído ao uso comum; se trata de uma estratégia, igualmente política, mas que visa desativar os dispositivos do poder recuperando o que estes últimos haviam confiscado.¹⁹⁴

Interessante perceber a ausência, nesse texto de 2005, do pequeno, mas significativo, desenvolvimento que a noção de secularização conheceu em *O Reino e a Glória e Signatura rerum*, respectivamente em 2007 e 2008, trabalhado nas seções anteriores deste trabalho. Nesses dois últimos textos, vale lembrar, a noção de secularização surge na sua síntese mais bem elaborada dentro da obra de Agamben; compreendida como *assinatura teológica*, não consistindo apenas em um deslocamento de forças unidirecional, mas em um “operador estratégico” por meio do qual se pode compreender um conceito ou um fenômeno a partir da relação entre um elemento religioso e um elemento profano; o que implica poder remetê-los à

¹⁹² Cf. AGAMBEN, 2007b, p. 74-75.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 79.

¹⁹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 68.

sua origem divina sem considerá-los simplesmente pertencentes a um passado não mais existente; sentido em que o passado original é concebido como uma força atuante na história, como uma *arché* perceptível no presente. Talvez, umas das razões dessa brevidade na abordagem do tema da secularização em *Elogio da profanação* se deva ao caráter ensaístico do texto, certamente não tão preocupado com o rigor filológico-conceitual característico da obra agambeniana, talvez não; de todo modo, certamente deve-se à intenção principal do escrito em questão, qual seja, a de enfatizar a estratégia política da profanação como uma orientação fundamental à “política que vem”; horizonte aberto pelo autor, ao menos desde *A comunidade que vem* (1990), quinze anos antes do ensaio ora analisado, onde se pode ler na sua última frase: “A profanação do improfanável é a tarefa política da geração que vem”.¹⁹⁵

Na presente interpretação, secularização e profanação seriam dois lados de uma mesma orientação estratégica. A primeira, relativa a um ponto de partida epistemológico, isto é, ao reconhecimento de um processo histórico que permite a compreensão da realidade na específica qualidade da sua relação com um passado religioso original que se atualiza no tempo, e que tem a ver com a fundação de um dispositivo de poder; a segunda, relativa à necessária superação desse mesmo dispositivo que teria como objetivo o restabelecimento de uma política em que a liberdade e a felicidade medeiam a existência humana na sua práxis fundante. Desenvolvendo essa apreciação, arrisca-se, aqui, a postular que a profanação seria uma estratégia política comprometida com a secularização, e na qual estaria em questão não a reprodução a partir de uma transposição de um modelo divino na dimensão humana; antes, se é correto compreender desse modo a estratégia da profanação proposta por Agamben, tratar-se-ia da efetivação de um outro tipo de separação e de um reuso, o que apontaria, portanto, para uma outra forma de *religio*; nesta, agora profanada, perspectivada pela prática do jogo ou da brincadeira, estaria desativada a separação original e liberta uma nova forma de vida política, mas restaria a referência à esfera teológica original. Cumpre, contudo, precisar outras noções presentes na obra agambeniana relativas a esse período em que surgiram os principais textos aqui avaliados, entre os anos de 2005 e 2008, uma das quais aquela de *dispositivo*, trabalhada a seguir.

2.3 Do reconhecimento dos *dispositivos* de poder à teoria do poder destituente

Diversa em relação à política da profanação, como dito, é a operação política levada a efeito pelos “dispositivos de poder”, pelos quais os meios puros são capturados pela religião capitalista, com o efeito de neutralizar o seu potencial profanatório. Haja vista o escopo desta

¹⁹⁵ AGAMBEN, 2007b, p. 79.

pesquisa, cumpre situar, ao menos brevemente, a noção de “dispositivo” no quadro proposto desde o início deste trabalho, qual seja, o da *genealogia teológica da governamentalidade* de Agamben; mais precisamente, onde essa noção é apresentada provavelmente pela primeira vez na sua obra, o ensaio *O que é um dispositivo?* (2006). Este último texto, com efeito, anuncia a então nova fase do projeto *Homo sacer*, o qual continua marcado por uma busca da compreensão fundamental da esfera da soberania, mas abre-se ao horizonte da relação entre religião e política no que se refere à prática de uma governamentalidade, aprofundando, contudo, os temas iniciais desse anúncio em texto posterior, precisamente, *O Reino e a Glória*.

A respeito do ensaio sobre os dispositivos, é preciso dizer que consiste em um texto orientado pela análise e pela capacidade de desenvolvimento (*Entwicklungsfähigkeit*) da noção central em questão, a partir da obra de Michel Foucault, onde, em suma, Agamben chama a atenção para o fato de o significado mais próprio do termo “dispositivo” não ter sido muito bem destacado pelo filósofo francês, embora seja utilizada largamente em sua obra. A certa altura, contudo, resume a rarefeita definição foucaultiana em três pontos:

- a. É um conjunto heterogêneo, linguístico e não-linguístico, que inclui virtualmente qualquer coisa no mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de polícia, proposições filosóficas etc. O dispositivo em si mesmo é a rede que se estabelece entre esses elementos.
- b. O dispositivo tem sempre uma função estratégica concreta e se inscreve numa relação de poder.
- c. Como tal, resulta do cruzamento de relações de poder e de relações de saber.¹⁹⁶

Propõe, nesse ínterim, que a noção de *dispositivo* seja compreendida como um termo técnico essencial para a estratégia do pensamento foucaultiano, na medida em que se reporta ao “poder” de modo geral, ou seja, é identificado com aquilo que Foucault nomeou de “os universais”, por exemplo, as instâncias do Estado, da Lei e da Soberania.¹⁹⁷ Ocorre que, a partir de uma breve genealogia da noção de *dispositivo* empreendida internamente à obra de Foucault – a qual a essa altura não convém pormenorizar¹⁹⁸ –, Agamben parte para uma investigação mais ampla da questão com o intuito de rastrear o contexto histórico no qual a noção teve origem. Nesse sentido, o objetivo do autor é o de compreender determinada estratégia teórica e prática que envolve o surgimento do termo, para situar, nessa genealogia, a sua semântica encontrada nas línguas modernas. O referido contexto já foi mencionado neste trabalho, vale lembrar; trata-se do segundo século da história da teologia cristã, quando começou-se a discutir sobre a

¹⁹⁶ AGAMBEN, 2009, p. 29

¹⁹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 33.

¹⁹⁸ Consta entre as páginas 29 e 34 da edição brasileira do ensaio utilizada aqui.

Trindade das figuras divinas e houve forte resistência dentro da Igreja por parte daqueles que temiam que, com semelhante concepção do ser divino, fossem reintroduzidos o politeísmo e o paganismo dentro da fé cristã. Os adversários da tripartição de Deus, posteriormente nomeados de “monarquianos” ou “monarquianistas”, porquanto partidários do “governo de um”, fizeram frente a teólogos como Irineu (140-202), Tertuliano (160-220) e Hipólito (170-235), os quais, para explicarem a divisão ontológica divina, fizeram uso da noção grega de *oikonomia*.¹⁹⁹

Assim, para convencer os que se opunham à leitura tripartite da natureza do Criador, os primeiros Padres argumentavam que Deus é *uno quanto ao ser e à substância, mas é tríplice quanto ao modo que administra a sua vida e o mundo*; dessa forma é que, através de Cristo, o Espírito encarnado, Ele administra a história dos homens. O que não significa de modo algum que perca a sua unidade, pois, assim como um pai delega e confia ao filho funções importantes dentro do lar, sem perder por isso sua autoridade, Deus confia ao seu Filho a gerência do lar dos homens, seu *oikos*; a Ele confia, portanto, a economia do seu Reino.²⁰⁰ Acerca dessa questão, fundamental para o desenvolvimento da perspectiva agambeniana de *governamentalidade*, é interessante compreender ainda, nesse horizonte histórico, que:

O conceito de *oikonomia* é o operador estratégico que, antes da elaboração de um vocabulário filosófico apropriado, que só ocorrerá no decurso dos séculos IV e V, permite uma conciliação provisória da trindade com a unidade divina. Assim, a primeira articulação do problema trinitário acontece em termos “econômicos”, e não metafísico-teológicos, e, por esse motivo, quando a dogmática niceno-constantinopolitana²⁰¹ alcança sua forma definitiva, a *oikonomia* desaparece progressivamente do vocabulário trinitário para se conservar apenas no da história da salvação.²⁰²

A relação entre a noção de *oikonomia* e a noção de *dispositivo* fica clara quando o filósofo italiano informa que, no contexto dessas elaborações teológicas cristãs iniciais, a partir de Clemente de Alexandria (150-215), aquela primeira noção se funda com uma outra, a saber,

¹⁹⁹ Cf. AGAMBEN, 2009, p. 36.

²⁰⁰ Cf. *Id.*, *loc. cit.*

²⁰¹ Relativa ao *Símbolo* ou *Credo niceno-constantinopolitano*, uma declaração de fé firmada no I Concílio de Constantinopla, no ano de 381, que intencionava consolidar a doutrina cristã da Santíssima Trindade promulgada no I Concílio de Niceia, realizado em 325. Consistia em um resumo da fé transmitida pelos apóstolos, composto de doze artigos, escritos para que a Igreja pudesse transmitir aos cristãos espalhados pelo mundo a normatividade católica, de forma simples e eficaz, com o intuito de promover a sua *catolicidade*. (Cf. SOUZA NETO, César Cardoso de. *Reforma Gibelina: o Concílio Vaticano II à luz da filosofia do Estado e da filosofia da cultura*. Tese de doutorado – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, 2017, p. 173.)

²⁰² AGAMBEN, 2011b, p. 50. [Segundo Agamben, posteriormente à época da sua implementação, o termo *oikonomia* teria se especializado aos poucos, deixando de lado uma referência à organização da vida divina, isto é, teria deixado de fazer parte do vocabulário que tratava da Trindade das figuras, e passado a dar conta das questões da encarnação do Filho e dos temas da redenção e da salvação, ou seja, àquilo que diz respeito à referida história da salvação. (Cf. AGAMBEN, 2009, p. 36-37 e AGAMBEN, 2011b, p. 66.)]

a de “Providência”; é a partir desse momento, quando o termo passa a significar o “governo salvador do mundo e da história”, que os Padres latinos traduzem, do grego, *oikonomia* tanto por *dispensatio*, ou seja, uma economia que é também uma “dispensação”, quanto por *dispositio*, do qual deriva, justamente, o nosso moderno “dispositivo”. *Dispositio*, diz Agamben, assume, então, a complexa semântica da economia teológica, com a qual os dispositivos foucaultianos certamente mantêm conexão, e a partir de onde, inclusive, é possível reconduzir aqueles à esfera teológica original. Aliás, a própria *oikonomia* é compreendida por Agamben como um dispositivo, no sentido foucaultiano, pelo qual o dogma da Santíssima Trindade juntamente com a ideia de um governo providencial de Deus foram introduzidos na fé cristã e passaram, desde então, a lhe fazer parte.²⁰³

Nessa perspectiva, pode-se compreender, com Agamben, em suma, que a noção de *oikonomia* é referência para “um conjunto de práxis, de saberes, de medidas, de instituições cujo objetivo é gerir, governar, controlar e orientar, num sentido que se supõe útil, os gestos e os pensamentos dos homens”²⁰⁴, ou seja, é pedra de toque para que se compreenda os dispositivos de poder dos quais Foucault fez uso em sua obra de pensamento. Mas o mais oportuno a essa altura é observar que, no seguimento do seu princípio metodológico, anunciado na seção anterior, o qual segue a estratégia de individualizar o elemento filosófico e desenvolvê-lo, a proposta do autor é a de abandonar a filologia foucaultiana e adotar uma nova e mais generalizante definição. Trata-se de conceber a realidade em dois grupos ou classes: os “seres viventes” e os “dispositivos”; de um lado, as substâncias, de outro, aquilo que as captura. Dito de outro modo, nas palavras do autor: “de um lado, para retomar a terminologia dos teólogos, a ontologia das criaturas, e, do outro, a *oikonomia* dos dispositivos que procuram governá-las e guiá-las para o bem”.²⁰⁵

Entretanto, entre substâncias e dispositivos há um terceiro elemento, o qual emerge da relação entre ambos, qual seja, os *sujeitos*. Estes, com efeito, são o resultado dessa relação, consequência de tudo aquilo que for capaz de “capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar” os comportamentos e as consciências dos seres viventes. Isso significa, em uma palavra, que os dispositivos de poder produzem os sujeitos moldando as substâncias a seu talante, e que tudo o que for capaz de atuar nesse sentido pode ser considerado um dispositivo. Esse é um ponto crucial no desenvolvimento da noção em questão, pois, se para

²⁰³ AGAMBEN, 2009, p. 37-38.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 39.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 40.

Foucault eram dispositivos “as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas”, para Agamben, atuam com a mesma determinância “também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – por que não – a própria linguagem, que talvez [...] [seja] o mais antigo dos dispositivos”.²⁰⁶

Em uma perspectiva filosófico-antropológica utilizada pelo autor desde, pelo menos, *O aberto – o homem e o animal* (2002)²⁰⁷, a referida formação de individualidades, isto é, o processo necessário à criação das subjetividades põe em evidência que, na verdade, os dispositivos não existem por acaso na vida humana, não são contingentes em sua história; antes, participam da raiz do que Agamben chama de “hominização”, isto é, daquilo que é capaz de tornar “humanos” os animais nomeados *homo sapiens*. Pelo uso dos dispositivos, comenta o filósofo, o homem faz os comportamentos animais separarem-se, deixando-os girar no vazio, no Aberto – âmbito da liberdade próprio do que o autor chamou de “antropogênese” –, expressando o genuíno desejo humano à felicidade; ocorre que, com a separação, há as consequentes captura e subjetivação desse desejo, e nisso consiste a específica potência do dispositivo.²⁰⁸

A questão dos dispositivos no pensamento de Agamben encontra, portanto, uma dilatação semântica que pretende abarcar a manifestação do fenômeno em toda uma maior amplitude reconhecida pelo filósofo. Seguindo o esquema proposto pelo autor, tem-se que “seres viventes” (ou seja, os indivíduos) e “sujeitos”, embora pareçam noções sobrepostas, não se identificam completamente, posto que um mesmo indivíduo pode comportar diversos processos de subjetivação. Assim, uma única substância pode ser capturada por diversos tipos de dispositivos: alguém pode ser um usuário de internet e, ao mesmo tempo, fumante e escritor, estando a um só tempo capturado por ambos. Desta feita, comenta o autor, à mesma medida que cresce o número de dispositivos disseminam-se os processos de subjetivação. Daí a impressão de perda de consistência da subjetividade em nossa época, quando, na verdade, se trata, ao contrário, de uma proliferação do processo que envolve a formação das identidades pessoais, precisamente o que está em questão na constituição dos sujeitos.²⁰⁹

²⁰⁶ AGAMBEN, 2009, p. 40-41. [Termo em colchetes nosso].

²⁰⁷ *Id.*, *O Aberto. O Homem e o animal*. [2002] Tradução de André Dias e Ana Bigotte Vieira. Lisboa: Edições 70, 2011d.

²⁰⁸ Cf. *Id.*, 2009, p. 42.

²⁰⁹ Cf. *Ibid.*, p. 41-42.

Nesse horizonte, segundo se observou em *Elogio da profanação*, se a fase espetacular do capitalismo, com a sua tendência de separar todas as coisas para exibi-las na própria separação, tem como véis a recaptura do comportamento lúdico e a sua realocação em uma nova esfera separada, intencionando constituir um “Improfanável”; em *O que é um dispositivo?*, o capitalismo, com suas figuras de poder, é igualmente compreendido como generalizador dos processos de separação, mas, a referência inicial para a reflexão de Agamben não é mais o ensaio benjaminiano, nem Marx e Debord; este surgirá como um importante ponto de chegada ao final de *O Reino e a Glória*, como se ainda verá. Como visto, o ponto de partida do filósofo italiano no ensaio sobre os dispositivos é Foucault, e, reafirma-se aqui, o seu horizonte – que se dá em consonância com a continuação do projeto foucaultiano – é a sua nova genealogia; investigação que tem como rastro a apropriação da noção grega da *oikonomia* pela teologia cristã, onde estaria em questão uma espécie de administração providencial-governamental do mundo – contrastando, mas marcando proximidade com a proposta foucaultiana a respeito do pastorado cristão.

Da *oikonomia* a política ocidental não teria como não herdar a lógica ou o *modus operandi* intrínseco, mesmo que sob a forma de paradigma, precisamente do que trata a investigação sobre o governo. Ocorre que, segundo o filósofo italiano, na atual fase de desenvolvimento das sociedades democrático-capitalistas, o governo do mundo é dificultado por uma diferença fundamental entre os dispositivos modernos e os tradicionais. Se cada dispositivo deveria atuar, essencialmente, de modo a promover uma subjetivação, sem a qual não pode atuar como aparato de poder, na época da universalização dos *processos de separação* aos quais correspondem uma proliferação dos *processos de subjetivação*, há atualmente uma paradoxal inversão do efeito dessa dinâmica. Nas palavras do autor:

O que define os dispositivos com os quais temos que lidar na atual fase do capitalismo é que estes não agem mais tanto pela produção de um sujeito quanto por meio de processos que podemos chamar de subjetivação. Um momento dessubjetivante estava certamente implícito em todo processo de subjetivação, [...] mas o que acontece agora é que processos de subjetivação e processos de dessubjetivação parecem tornar-se reciprocamente indiferentes e não dão lugar à recomposição de um novo sujeito, a não ser de forma larvar e, por assim dizer, espectral.²¹⁰

Assim, portanto, a consequência da disseminação dos dispositivos nas sociedades capitalistas contemporâneas não consistiria, na perspectiva de Agamben, apenas em um gigantesco e diversificado processo de *subjetivações*; antes, corresponderia, ao mesmo tempo,

²¹⁰ AGAMBEN, 2009, p. 47.

a um imenso conjunto de *dessubjetivações*, posto que se trata não da constituição de sujeitos reais, mas espectrais, virtuais. Por isso, quanto maior for a difusão dos aparatos que têm como objetivo a manutenção do poder e do controle, ou seja, do governo da vida dos homens, maior será o caráter inapreensível daquilo que se quer apreender, isto é, tanto mais difícil será a captura dos indivíduos, haja vista a conseqüente dessubjetivação advinda daquela proliferação. Em uma palavra, quanto mais os cidadãos se submetem aos dispositivos, mais a sua apreensão como indivíduo se torna difícil, já que a sua identidade real, leia-se, a sua identidade política, se esvai com a docilização dos corpos promovida pela sociedade biopolítico-disciplinar. “Daqui”, diz o autor,

o eclipse da política, que pressupunha sujeitos e identidades reais (o movimento operário, a burguesia etc.), e o triunfo da *oikonomia*, isto é, de uma pura atividade de governo que visa somente à sua própria reprodução. [...] Daqui, sobretudo, a singular inquietude do poder exatamente no momento em que se encontra diante do corpo social mais dócil e frágil jamais constituído na história da humanidade. É por um paradoxo apenas aparente que o inócuo cidadão das democracias pós-industriais [...], que executa pontualmente tudo o que lhe é dito e deixa que os seus gestos quotidianos, como sua saúde, os seus divertimentos, como suas ocupações, a sua alimentação e como seus desejos sejam comandados e controlados por dispositivos até nos mínimos detalhes, é considerado pelo poder [...] como um terrorista virtual. [...] Aos olhos da autoridade – e, talvez, esta tenha razão – nada se assemelha melhor ao terrorista do que o homem comum.²¹¹

Em uma palavra, há nas sociedades capitalistas tardias a criação, além de um “Improfanável”, também de um “Inapreensível”. Nesse horizonte, se os efeitos subjacentes à proliferação dos aparatos são não a constituição de mais subjetividades ou de subjetividades mais consistentes; se se efetiva hoje um imenso processo de dessubjetivações ou de subjetivações espectrais cada vez mais inapreensíveis, eis que elas são igualmente cada vez mais difíceis, também, portanto, de governar. Por isso é que ao “Improfanável” do ensaio de 2005 corresponde, no ensaio de 2006, além de um “Inapreensível”, também o processo de criação de um “Ingovernável”; este último marcado por Agamben como o “início e, ao mesmo tempo, o ponto de fuga de toda política”.²¹²

Nesse sentido, é interessante deixar exposta a clara proximidade encontrada nesses dois últimos textos, quando, por exemplo, no ponto em que seu autor chama a atenção para o fato de não ser possível ao *homo sapiens* não criar dispositivos, da mesma maneira, vale lembrar, não é possível a existência de uma sociedade na qual e não haja separações; e assim

²¹¹ AGAMBEN, 2009, p. 48-50.

²¹² Cf. *Ibid.*, p. 49-51.

como na religião capitalista há uma tendência à universalização da estrutura da separação, na fase extrema do capitalismo há uma imensa acumulação e proliferação de dispositivos, de modo que nem por um instante os indivíduos deixam de ter suas vidas contaminadas, se não controladas, por algum dispositivo de poder.²¹³ Resta evidente que a captura das subjetividades efetuada pelos dispositivos corresponde à captura dos meios puros realizada pela religião capitalista, e que ambos os textos demarcam um mesmo período temático de produção da obra do autor, que precede e abre caminho à sua *genealogia teológica da economia e do governo*. Assim, tanto esta última quanto a breve genealogia teológica dos dispositivos têm como conclusão a compreensão de que o caráter do governo no Ocidente é o modelo da Providência; e nesta economia da providência ou dos dispositivos, como se viu, está em questão uma pura práxis gerencial, onde importa uma paradigmática reprodução do poder, nunca uma política que permita aos seres viventes a livre fruição das próprias potencialidades.

Ademais, em dado momento de *O que é um dispositivo?*, o autor traz à baila a mesma reflexão acerca da esfera da religião, a partir da distinção presente no direito romano entre coisas sagradas, ou religiosas, e coisas profanas. Em relação ao sacrifício, o qual, como visto em *Elogio à profanação*, atua como dispositivo que realiza e regula a separação daquilo que é consagrado aos deuses, e que tem como correspondente, no próprio ritual, a profanação que, por sua vez, restitui ao uso comum aquilo que fora separado, é interessante a inovação terminológica promovida pelo autor; a profanação é, então, denominada de *contradispositivo*.²¹⁴ Este neologismo parece expressar a equivalente intenção estratégico-política de ambos os textos, podendo denotar não algo diferente de um dispositivo, e sim um dispositivo de tipo diferente que atua indo de encontro a outros no sentido de desativá-los; da mesma maneira que a profanação consistia não na abolição de qualquer separação, mas em um novo tipo de uso separado, e fundava uma nova religião, não tradicional, mas uma de tipo especial.

Nesse mesmo horizonte estratégico-metodológico é que emerge um novo conceito na obra de Agamben, o qual aponta, diga-se assim, para uma mesma *práxis* profanatória; trata-se da noção de *inoperosidade* (*inoperosité*), encontrada em *O Reino e a Glória*, mas, também, embora com menor alcance, em *Nudez*²¹⁵ (2009)²¹⁶. A inoperosidade é definida pelo filósofo

²¹³ Cf. AGAMBEN, 2009, p. 42.

²¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 44-45.

²¹⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. [2009] Tradução de Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2014b.

²¹⁶ É interessante saber que a noção em questão está, talvez como intuição, também, já em *A comunidade que vem* (1990), haja vista, inclusive, que um prefácio de 2001 dessa obra se reporta à inoperosidade como paradigma da política que vem. (Cf. NASCIMENTO, 2014, p. 16)

como uma práxis antropológica propriamente política porquanto consiste em desativar, profanar, tornar *inoperante* toda obra, seja ela humana, seja ela divina;²¹⁷ cumpriria o mesmo papel, portanto, que a profanação, concebida como nova *vera religio* ou como *contradispositivo*. O intuito dessa práxis, é preciso dizer, não consistiria na busca de uma nova “operabilidade”, tendo a ver, antes, com uma nova *operação* sobre aquilo que Agamben chama de “máquina da cultura ocidental.”²¹⁸ Se trata, com efeito, de uma estratégia de atuação que se dá sob a mesma lógica da desativação dos dispositivos de poder e da subversão da estrutura da separação.

Antes de tudo, parece importante situar a categoria da inoperosidade como uma temática de origem judaico-cristã.²¹⁹ Comenta Agamben que, no judaísmo, o dia de festa por excelência era o sábado, o que se fundamenta teologicamente na declaração de que sacro é não o ato da criação, ou seja, não a própria constituição da obra de Deus, mas sagrado é o sétimo dia, aquele referente à cessação de toda operabilidade, conforme os livros de *Gênesis* e de *Êxodo*²²⁰. Por isso, a inoperosidade aparece como a dimensão mais própria de Deus²²¹ e, conseqüentemente, no que se refere à prática da religião, também mais apropriada ao homem, que o deverá imitar. Acerca dessa condição, o autor diz:

A condição dos judeus durante a festa do sábado se chama, por isso, *menucha* (em grego, na Versão dos Setenta e em Fílon, *anapausis* ou *katapausis*), ou seja, inoperosidade. Essa não é alguma coisa que diga respeito somente aos homens, mas uma realidade alegre e perfeita que define a própria essência de Deus (“Somente Deus”, escreve Fílon, “é verdadeiramente próprio o ser inoperoso [...], o sábado, que significa inoperosidade, é de Deus”). E quando, nos *Salmos*, Javé evoca o objeto da espera escatológica, diz dos ímpios que eles “não entrarão na minha inoperosidade”.²²²

Nas cartas paulinas, comenta Agamben, a inoperosidade pode ser observada particularmente em *Hebreus*; consiste em um sermão justamente sobre a passagem citada pelo

²¹⁷ Cf. AGAMBEN, 2011b, p. 11.

²¹⁸ Cf. *Id.*, 2017a, p. 298.

²¹⁹ Ao menos duas fundamentais reflexões, a partir de um contexto bíblico, sobre a noção de inoperosidade, escaparão desta explanação, tendo em vista os limites desta seção. Elas estão em *O tempo que resta* [2000] e *Altíssima pobreza* – [2011]. Este último corresponde à chamada quarta fase do projeto do autor, a qual é mencionada já no prefácio de *O reino e a glória* como decisiva à elucidação da inoperosidade enquanto práxis política, mas a presente pesquisa fará um desvio e seguirá outro rumo, conforme ficará claro no seu desenvolvimento.

²²⁰ Na Bíblia de Jerusalém: “Deus concluiu no sétimo dia a obra que fizera e no sétimo dia descansou, depois de toda a obra que fizera. Deus abençoou o sétimo dia e o santificou, pois nele descansou depois de toda a sua obra de criação”. (Gênesis 2:2-3) “Porque em seis dias Iahweh fez o céu, a terra, o mar e tudo o que eles contêm, mas repousou no sétimo dia; por isso, Iahweh abençoou o dia do sábado e o consagrou.” (Êxodo 20:11)

²²¹ Cf. AGAMBEN, 2011b, p. 299.

²²² *Id.*, 2014b, p. 151-152. [A frase completa dessa passagem, citada parcialmente pelo autor, é: “Então eu jurei na minha ira: jamais entrarão no meu repouso”. (Salmos 95:11)]

filósofo italiano (*Sl* 95:11), sendo ali chamada por Paulo de “sabatismo” (*Hb* 4:9)²²³. Na passagem em questão, fica evidente o vínculo da inoperosidade com o sábado e com a escatologia, de modo que a própria concepção cristã de Reino configura-se como um sabatismo, o qual, pontua Agamben, é aquilo que dá nome à própria “glória escatológica”; esta última sendo, portanto, essencialmente, inoperosidade. Há, assim, uma relação especial entre *glória* e *inoperosidade*, melhor esclarecida pelo filósofo:

Na medida em que nomeia o fim último do homem e a condição que sucede ao Juízo Universal, a glória coincide com a cessação de toda atividade e de toda obra. Ela é o que permanece quando a máquina da *oikonomia* divina se cumpre e as hierarquias e os ministérios angélicos se tornam totalmente inoperosos. Enquanto no inferno ainda funciona algo como uma administração penal, o paraíso não só desconhece governo, como vê cessar também toda escritura, toda leitura, toda teologia e até mesmo toda celebração litúrgica – com exceção da doxologia e do hino de glória. A glória ocupa o lugar da inoperosidade pós-juízo, é o *amen* eterno em que se resolve toda obra e toda palavra humana e divina.²²⁴

Por isso, como já foi observado, *O reino e a glória* escala um legado, uma perspectiva de ação e uma tarefa, posto que a aplicação da estratégia em questão dá aos homens novas possibilidades de vida; aos quais cabe a missão de incluir a inoperosidade nos próprios dispositivos, ou seja, de torná-los inoperosos, de modo a libertar-se de sua dominação, abrindo as portas para uma nova e verdadeira política; a qual, por sua vez, se situe para além de práticas que atrofiavam todas as potencialidades humanas.²²⁵

Parece, então, coerente compreender que a orientação estratégico-política do autor guarda em si uma origem teológica, razão pela qual pretende-se aqui compreender que o expediente metodológico levado a efeito por Agamben é tanto profanador, conforme se viu, quanto “secularizador”, por assim dizer, na medida em que a categoria da inoperosidade, por exemplo, é retirada e, portanto, advinda, do seu contexto teológico original, sendo ainda passível de ser a ele remetida, resguardando, assim, a condição de uma assinatura teológica clara. Isto, ao que parece, reforça a interpretação proposta na presente pesquisa, segundo a qual a *genealogia teológica* agambeniana poderia ser compreendida como uma teoria da

²²³ Na Bíblia da Jerusalém: “Ora, sendo que ainda continua a promessa *de entrar no seu repouso...*, tenhamos o cuidado de não encontrar entre vós quem chegue atrasado. [...] Nós, porém, que abraçamos a fé, entraremos no repouso, conforme o que foi dito: *Assim, jurei em minha ira: não entrarão no meu repouso*. Claro está que as obras de Deus estão terminadas desde a criação do mundo; pois, nalgum lugar, se diz sobre o sétimo dia: *No sétimo dia repousou Deus de todas as suas obras*. E ainda nesta passagem: *Não entrarão no meu repouso*. [...] Por isso, ainda fica em perspectiva para o povo de Deus um repouso de sábado. Pois *aquele que entrou no seu repouso, descansou das suas obras*, assim como Deus descansa das suas.” (Hebreus 4:1-10)

²²⁴ AGAMBEN, 2011b, p. 261.

²²⁵ Cf. NASCIMENTO, 2014, p. 24.

secularização, mesmo que como perspectiva epistemológica, não como orientação política. Nesse sentido, postula-se que a perspectiva de ação profanadora carece de um ponto de vista da secularização, porquanto a tarefa da qual está encarregada a política que vem, qual seja, a desativação dos dispositivos de poder com vistas à consecução da sua inoperosidade, se defronta com um legado teológico que contém, em si mesmo, as coordenadas para a realização dessa atribuição, as quais cabe ao investigador decifrar. Secularização e profanação, portanto, não constituiriam, necessariamente, estratégias completamente opostas, assim como é frequentemente lida a observação de Agamben em *Elogio da profanação* acima mencionada²²⁶; se a presente interpretação estiver correta, tratar-se-iam, inclusive, de perspectivas estratégico-metodológicas complementares.

Dito isso, é preciso, ainda, mencionar que esta ótica encontra uma elaboração final em um ensaio intitulado *Por uma teoria da potência destituente* – epílogo de *O uso dos corpos*, obra que fecha a chamada quarta fase do projeto agambeniano sobre o poder soberano. No referido texto, é perceptível um desdobramento dessa orientação “profanatória” e “inoperosa”, por assim dizer, a qual se traduz em uma figura chamada por Agamben de “potência destituente”. No referido texto, na esteira movimentada pelos escritos há pouco avaliados, diz o autor que o problema ontológico-político contemporâneo é não o da construção de uma nova obra, de uma nova “operabilidade”, mas o de uma desativação de toda e qualquer obra, ou seja, a de uma “inoperosidade”. Por essa razão, devem-se pensar estratégias distintas daquelas utilizadas a partir da Modernidade pelas forças que intencionavam mudanças políticas radicais. Estas últimas, lembra o autor, sempre se orientaram pela noção de “poder constituinte”, isto é, o poder pressuposto a todo “poder constituído”, o qual se estabelece através das revoluções, sublevações e demandas por novas constituições. Os dois tipos de poder coexistem em uma dialética mediante a qual se estabelecem, mutuamente, através de uma violência que põe e conserva o direito; por isso, o poder constituído, quando posto a baixo, sempre ressurgiu, o que o mantém paradoxalmente dependente do poder constituinte. Nesse sentido, *constituente*, diz Agamben, é uma figura do poder que atua capturando toda possibilidade de potência destituente, assim neutralizando-a, o que aponta para a necessidade de se buscar uma figura da política diferente da tradicional.²²⁷ A esse respeito, é interessante notar a analogia que em dado momento o filósofo faz com a esfera da teologia:

Parecem repetir-se aqui, de maneira secularizada, os paradoxos com que os teólogos tiveram que se confrontar a respeito do problema da onipotência

²²⁶ Vide página 61 deste trabalho.

²²⁷ Cf. AGAMBEN, 2017a, p. 298-299.

divina. Esta implicava que Deus teria podido fazer qualquer coisa, inclusive destruir o mundo que criara ou anular ou subverter as leis providenciais com que pretendia dirigir a humanidade para a salvação. Para limitar essas consequências escandalosas da onipotência divina, os teólogos fizeram distinção entre potência absoluta e potência ordenada: *de potentia absoluta*, Deus pode qualquer coisa; *de potentia ordinata*, ou seja, uma vez que quis algo, sua potência passa, por isso a ser limitada. Dado que a potência absoluta, na realidade, nada mais é do que o pressuposto da potência ordenada, de que esta necessita para garantir a própria validade incondicionada, pode-se afirmar que o poder constituinte é o que o poder constituído deve pressupor para dar-se um fundamento e legitimar-se.²²⁸

Nesse quadro, o caráter da potência destituente corresponderia, antes, àquele de uma *deposição* de todo poder, no qual estaria em jogo a construção de um âmbito para uma ação humana livre do direito e da soberania, consoante tanto à política quanto à arte, isto é, a tarefas que não configuram propriamente “obras”, mas que apontam para uma dimensão onde estão livres “as operações lingüísticas e corpóreas, materiais e imateriais, biológicas e sociais”. Estas, desativadas do seu uso canônico, passariam, então, a ser contempladas como tais, libertando a inoperosidade nelas mesmas aprisionada; então profanadas, não apontariam mais para outro fim que não a própria felicidade advinda do seu novo uso.

Também é paradigmático o exemplo teológico utilizado por Agamben no *Epílogo* de *O uso dos corpos* que se refere a uma “estratégia destituente”, a qual não age simplesmente destruindo ou constituindo um novo poder; se trata da posição de Paulo de Tarso que, para expressar a relação entre o Messias e a Lei, em *1 Cor 15:24*²²⁹, utiliza-se do verbo *katargein*, se referindo a uma singular ação de “tornar inoperante” (*katargese*, “desativar”)²³⁰ e, em *Rm 10:4*²³¹, define o Cristo ao mesmo tempo como o próprio *telos*, isto é, como o “fim” da Lei, fazendo compreender que, no evento messiânico, o Messias configura-se como uma perfeita coincidência entre o tornar inoperante, ou seja, a “inoperabilidade”, e o cumprimento da própria Lei. Desse modo, segundo Agamben, fica claro que para Paulo a Lei, qualificada por ele como “santa e justa”, não deve ser destruída com a segunda vinda do Messias; deve, antes, ser desativada no que se refere à sua operabilidade, tornada inoperante pelo evento a partir do qual

²²⁸ AGAMBEN, 2017a, p. 299.

²²⁹ Na Bíblia de Jerusalém: “A seguir haverá o fim, quando ele entregar o reino a Deus Pai, depois de ter destruído todo Principado, toda Autoridade, todo Poder”. A tradução de Agamben, contudo, diz: “tornará inoperante [*katargese*] todo poder, toda autoridade e toda potência”. (2 Coríntios, 15:24 *apud* AGAMBEN, 2017a, p. 305)

²³⁰ Cf. AGAMBEN, 2016, p. 117. [Comenta o filósofo italiano que esse verbo foi errônea e usualmente traduzido por “destruir” ou “anular”. (Cf. *Ibid.*, p. 310)]

²³¹ Na bíblia de Jerusalém: “Porque a finalidade da Lei é Cristo para a justificação de todo o que crê”. (Romanos 10:4) Na tradução de Agamben: “o messias é o *telos* [ou seja, fim e cumprimento] da lei”. (Romanos 7:6 *apud* AGAMBEN, 2017a, p. 305)

se conhece uma transformação em todo estado jurídico e em toda condição mundana, que se fará por meio da potência da fé e do anúncio.²³²

No mais, é interessante saber que Lutero traduziu *katargein* por *aufheben*, já traduzido para o português como “suprassumir” (um “abolir” que significa, ao mesmo tempo, “conservar”), palavra sobre a qual ninguém menos do que Hegel fundou sua lógica dialética. A esse respeito, a certa altura de *O tempo que resta*, o filósofo italiano pontua uma interessante implicação da sua reflexão:

Se a genealogia da *Aufhebung* aqui proposta for correta, então não somente o pensamento hegeliano, mas toda a modernidade – entendendo com esse termo a época que está sob o signo da *Aufhebung* dialética – está empenhada num corpo a corpo hermenêutico com o messiânico, no sentido de que todos os seus conceitos decisivos são interpretações e secularizações mais ou menos conscientes de um tema messiânico.²³³

Por fim, eis que, à luz do sabatismo judaico-cristão e da inoperosidade do tempo messiânico, a *katargese* aponta para um tema caro à arqueologia filosófica levada a cabo por Agamben; aquele da “suspensão da lei”, temática que perpassa todo o seu projeto maior demarcado sob o signo de *Homo sacer*. Como já brevemente explicado, o “homem sagrado” era uma figura punitiva do direito romano arcaico, aporética para muitos daqueles que se debruçaram sob o seu estudo ao longo dos séculos, mas sobre a qual o filósofo ora em evidência apresenta uma singular e elucidativa interpretação. Conforme se observará melhor no próximo capítulo deste trabalho, aquele que era condenado *homo sacer* seria virtualmente expulso da comunidade à qual pertencia; virtualmente, já que o indivíduo não seria posto para fora de determinado território, mas perderia, contudo, a proteção jurídica que o impediria, por exemplo, de ser morto por outrém. Restava consumada, portanto, a sua exclusão da esfera do direito; exclusão compreendida pelo autor nos termos de uma suspensão da lei, no sentido em que eram suspensos os direitos que protegiam anteriormente aquele cidadão. A suspensão da lei nesse contexto também pode ser compreendida como uma exceção à proteção jurídica; uma exceção, portanto, à aplicação do próprio direito. Na perspectiva agambeniana, essa condição na qual o

²³² Cf. AGAMBEN, 2017a, p. 305 e 2016, p. 36. [Esse caráter paradoxal da lei no tempo messiânico se refere ao que Paulo chamou, em Romanos 3: 27 (“Onde está, então, o motivo da glória? Fica excluído. Em força de que lei? A das obras? De modo algum, mas em força da lei da fé”.) de *nómos písteos*, isto é, a “lei da fé”, uma figura não normativa que atua se opondo a um *nómos ton ergon*, a uma “lei das obras”, figura normativa. Comenta Agamben que semelhante oposição, no entanto, não consiste em uma mera subordinação hierárquica entre lei e fé, onde a lei da fé seria superior à lei das obras, nem em uma antinomia entre elementos heterogêneos; antes, constitui uma reciprocidade interna ao *nómos*, a qual marca a relação entre elemento normativo e elemento promissivo; o que significa dizer que a lei messiânica é a lei da promessa-fé, não é apenas a negação da lei.” (Cf. AGAMBEN, 2016, p. 112-113 e 2017a, p. 303-304)]

²³³ AGAMBEN, 2016, p. 117

direito pode manter relação com uma figura de exclusão é chamada de “relação de exceção”, a qual constitui, no limite, o fundamento da própria soberania, na medida em que ao poder soberano não cabe senão algum tipo de suspensão da lei, seja na forma da punição de um indivíduo, seja na forma da desaplicação da própria norma que rege um ordenamento, caso dos chamados “estados de exceção”. Esses serão, precisamente, os temas trabalhados a seguir.

3 EXCEÇÃO E SECULARIZAÇÃO

A segunda parte deste trabalho tem a intenção de abordar a categoria da *exceção*, noção que tem, no pensamento de Agamben, a forma de uma estrutura fundamental a ser reconhecida em âmbitos distintos, como a esfera da linguagem humana e a lógica da soberania. Primeiramente, se introduz o tema da exceção soberana e se apresentam os seus significados gerais, explorando panoramicamente a sua apreciação nas ciências humanas, especialmente no que interessa ao intercuro entre as áreas da Filosofia e do Direito. Posteriormente, teve-se como escopo a apresentação da estrutura da soberania a partir de elementos trazidos pela arqueologia agambeniana, a exemplo das noções de *auctoritas* e *potestas*, extraídas do direito romano, as quais revelam uma lógica intrínseca fundamental às estruturas sociais de poder, o que se pôde observar com a avaliação de um instituto, retirado do mesmo contexto histórico, considerado um arquétipo dos estados de exceção, a saber, o *iustitium*. Em seguida, expõe-se um dos objetos mais importantes para a obra do autor em questão, a figura do *homo sacer*, retirado do mesmo direito romano; analisado sob o véis de compreensão da estrutura da exceção, mas aqui relido sob a perspectiva da assinatura da secularização. Ao final, a guerra civil na Grécia antiga, chamada *stasis*, e o tema bíblico-escatológico do *katechon*, foram trazidos à baila para a compor a exposição da leitura que aqui se faz sobre o percurso da obra de Agamben.

3.1 Perspectivas da noção de exceção: breve contextualização histórica e epistemológico-problemática

Em primeiro lugar, é preciso dizer que a análise do que Agamben chamou de “estrutura da exceção” ocorre, basicamente, a partir de ao menos dois campos de investigação, nos quais se pode apreendê-la separadamente, embora também na sua articulação; o autor a reconhece na constituição histórica da linguagem humana, o que o leva a compreender essa estrutura como fundamento do que chamou “antropogênese”, isto é, a constituição fundamental que produz o homem historicamente; e, no mesmo sentido, observa a exceção na constituição da esfera da soberania, de modo que a concebe como fundamento, também, do direito e da política governamental como os conhecemos. Haja vista o escopo da presente pesquisa, qual seja, vale lembrar, uma investigação que tem como horizonte o que Agamben chamou de “genealogia teológica da economia e do governo”, optou-se, aqui, dadas as limitações deste texto, pela abordagem da estrutura em questão sob o segundo véis, que a reconhece no âmbito jus-político-filosófico, onde se expressa mais fortemente no sintagma “estado de exceção” ou na noção de “exceção soberana”. Ficarão em um segundo plano os aspectos relativos à exceção no contexto

dos estudos sobre a linguagem, que restarão apenas quando necessários. Na perspectiva aqui escolhida, intencionou-se expor a lógica que subjaz à estrutura da exceção com vistas a compreendê-la à medida que se apresenta nos contextos históricos mais significativos à exposição ora realizada, que recorta e, por isso mesmo, não pretende dar conta de toda a arqueologia levada a efeito pelo filósofo italiano.

Antes de tudo, é interessante notar que a noção de *exceção* no contexto jurídico-político é quase sempre relacionada aos “regimes de exceção”, ou seja, é compreendida como aquele elemento fundamental característico dos Estados totalitários e das ditaduras do século XX; a exceção é, então, entrevista principalmente quando se refere à história do nazismo, do stalinismo ou de qualquer outro governo militar mais próximo e mais recente como os governos militares latino-americanos, nos quais se reconhece a revogação de direitos individuais e a concomitante violação de direitos humanos. Esse é, entretanto, apenas um dos pontos de vista do fenômeno da exceção soberana, no caso, uma problemática relativa ao campo da dogmática jurídica, do Direito Constitucional, o qual, apesar de necessário de ser levado em consideração para a compreensão do problema, não o esgota, especialmente no que interessa à presente perspectiva, posto que não o toca no seu fundamento filosófico.

Por outro lado, e esse é um dos cerne da contribuição da obra de Agamben, em um horizonte paradigmático a exceção também é reconhecida no caráter autoritário da atuação dos poderes dentro dos, assim chamados, Estados Democráticos de Direito; seja quando as ações de polícia cometem seus “excessos” cotidianos nas operações de guerra às drogas e restam impunes; seja quando alguma lei é criada apenas com o objetivo, por exemplo, de conter greves ou manifestações políticas, como no caso das leis antiterrorismo aplicadas aos contextos de lutas populares por direitos sociais. Nesse cenário “democrático”, o que está em questão é aquilo que se chamou de “paradigma da segurança”, isto é, o padrão de atuação dos governos para operar violentamente em todos os domínios da vida social e impor às pessoas toda e qualquer medida necessária à manutenção do estado das coisas; tudo, enfim, efetivado por “razões de segurança”.

Em suma, é a partir da emergência do paradigma da segurança que se dá a substituição do estado de exceção constitucional, explicitamente declarado, pelo uso da *segurança como técnica cotidiana de governo*, cujos desdobramentos se começa a vislumbrar no início do século XXI. Nesse ínterim, os ataques de 11 de setembro de 2001 às Torres Gêmeas e ao Pentágono

seriam um marco para o uso político do conceito de segurança²³⁴, ou seja, para o uso da *exceção como técnica política*. A partir do 11 de setembro americano as leis antiterrorismo ganharam cada vez mais importância para os ordenamentos, haja vista que em um regime democrático, aos olhos do governo, todo cidadão dotado de direitos é também um potencial terrorista, como bem pontua o filósofo.²³⁵ Logo se conclui que o estado de exceção é, sem dúvida, um paradigma fundamental para a compreensão da atuação dos governos e da justiça em escala global, especialmente a contar do último século que se passou. Segundo Agamben, o estado de exceção atingiu, hoje, seu ponto máximo de desdobramento, em amplitude planetária, onde o aspecto normativo do direito pode ser fácil e impunemente eliminado pela violência governamental.²³⁶

Antes de qualquer aprofundamento, porém, pode ser pertinente aludir, de modo geral, às discussões teóricas que se desenvolveram acerca dos estados de exceção ou das medidas de exceção nos contextos democráticos, no intuito de traçar um panorama e ampliar tanto o horizonte de compreensão da questão quanto perceber a inserção da perspectiva de Agamben em relação a esse mesmo horizonte. Nesse sentido, entre os estudiosos comenta-se que há uma incerteza em relação ao próprio termo que pretende dar conta do fenômeno, haja vista sua polissemia, na medida em que é comum certa confusão no que se refere aos significados assumidos pela noção de exceção nos diversos campos do conhecimento.²³⁷ Ademais, interessante também é observar que a posição teórica agambeniana suscitou algumas críticas, mais ou menos problemáticas, as quais valem a pena mencionar. A título de exemplo, segundo Valim, François Saint-Bonnet, teórico francês contemporâneo, compreende que há duas acepções para o vocábulo “estado de exceção”: uma “clássica”, a qual tenta captar o momento em que as regras jurídicas são suspensas com vistas ao combate a determinado perigo, durante

²³⁴ Trata-se da reação institucional do governo americano aos ataques, através do *USA Patriot Act*, instituto promulgado pelo Senado estadunidense no dia 26 de outubro daquele ano, o qual permitiu que, a partir de então, o Ministro da Justiça pudesse manter preso qualquer estrangeiro suspeito de atividades terroristas, qualquer não-cidadão que atente contra a segurança nacional. O “Ato Patriota” atua, na realidade, anulando o estatuto jurídico do indivíduo detido, tal como ocorreu com os talibãs capturados no Afeganistão e mandados a um campo de detenção, situado no território de Cuba, em Guantánamo. Neste espaço sem definição jurídica coerente, ao lado da maior democracia do mundo, os presos não são considerados sequer prisioneiros de guerra, para os quais competiria um tribunal militar, nem muito menos cidadãos estadunidenses sujeitos a um processo comum. Apenas “detentos” e por tempo indeterminado, tal como indeterminada é a sua natureza legal, objetos de pura dominação de fato, com os quais, lembra Agamben, só se podem verdadeiramente comparar os judeus mandados aos campos de concentração e extermínio nazistas. Isso porque, antes de enviados aos *Lager*, os judeus foram desnacionalizados por exigência do próprio Hitler, assim perdendo a sua cidadania e toda identidade jurídica, conservando apenas sua identidade de judeus, para que, desprotegidos juridicamente, pudessem ser nos campos, nas famosas palavras do *Führer*, “esmagados como piolhos”. (Cf. AGAMBEN, 2005b, p. 14-15)

²³⁵ Cf. AGAMBEN, 2009, p. 50.

²³⁶ Cf. *Id.*, 2005b, p. 131.

²³⁷ Cf. VALIM, Rafael. *Estado de exceção: a forma jurídica do neoliberalismo*. São Paulo: Editora Contracorrente, 2017, Cap. 1.

um período mais ou menos definido, e uma outra que funda uma perspectiva da qual o representante maior seria Agamben, filósofo que aponta para uma modificação mais profunda e, por que não dizer, estrutural dos sistemas jurídicos que tentam fazer frente a perigos mais duráveis, não combatíveis pelos mesmos meios, tais como o terrorismo.²³⁸

Saint-Bonnet²³⁹ considera incoerente a perspectiva de Agamben, posto que, na sua visão, um estado de exceção que se tornou prática hodierna, a ponto de modificar profundamente os sistemas jurídicos, já não é mais exceção:

Sugerir, como o faz Giorgio Agamben, que o estado de exceção está ‘se tornando, em nosso tempo, um paradigma normal de governo’ [...] causa perplexidade: se existe exceção, é para se reportar a um sistema anterior, aquele de antes das consequências do ‘11 de setembro’, ou, dito de outro modo, de antes das medidas adotadas pelas diferentes democracias ocidentais para lutar contra a ameaça terrorista. Ora, estas ameaças são de longo prazo, estas medidas não são excepcionais, mas permanentes e não derogatórias, mesmo que a sua amplitude e rigor sejam consideráveis.²⁴⁰

É interessante chamar a atenção para o fato de não ser incomum essa má interpretação do pensamento agambeniano, a qual não alcança a estratégia filosófica do autor. Isto porque, em verdade, Agamben intenciona antes de qualquer coisa apreender o movimento e os fundamentos das transformações daquilo que a tradição chamou, ao longo da história, de “soberania”. Estratégia que se conclui com a compreensão do *estado de exceção como paradigma*, isto é, como força e presença paradoxais, como tendência que joga com o seu oposto e o tenciona até que a dicotomia entre regra e exceção possa ser concebida não mais como tal, mas como uma bipolaridade, como um campo de tensão, no sentido já aludido. Ou seja, se trata, na compreensão da arqueologia agambeniana, relativamente aos contextos

²³⁸ Cf. VALIM 2017, p. 18.

²³⁹ Autor de *L'état d'exception*. Paris: PUF, 2001, também mencionado, junto de outros, por Agamben no início de *Estado de exceção*, apenas no sentido de comentar a difícil definição do fenômeno por partes dos juristas e especialistas em direito público que têm dificuldade em situar o problema do estado de exceção no âmbito jurídico, considerando-o mais como uma questão de fato. (Cf. AGAMBEN, 2005b, p. 11)

²⁴⁰ Tradução livre de: “*Suggérer, comme le fait Giorgio Agamben, que l'état d'exception est 'en train de devenir sous nos yeux un paradigme normal de gouvernement' [...] laisse perplexe: si exception il y a, c'est par rapport à un système antérieur, celui d'avant les suites du '11 septembre', autrement dit d'avant les mesures adoptées dans différentes démocraties occidentales pour lutter contre la menace terroriste. Or ces menaces s'inscrivent dans la durée, ces mesures ne sont pas exceptionnelles mais permanentes et non dérogoires même si leur ampleur et leur rigueur sont considérables*”. (SAINT-BONNET, François. *Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux*, n. 6, 2008, p. 29) Entre o teórico francês e Agamben, Valim observa, contudo, que “ambas as acepções estão corretas, desde que respeitados os respectivos pontos de partida. A exceção objeto de análise de François Saint-Bonnet está em um plano de linguagem distinto daquele adotado por Giorgio Agamben, cujo propósito é compreender a exceção em termos mais amplos, como um novo paradigma de governo”. (VALIM, *op. cit.*, p. 18)

históricos a ela exemplares, da percepção da *relação* paradigmática entre termos que parecem excluir-se, como no caso da situação normal e da situação excepcional.

Por essas razões, a incompreensão do estado de exceção como *paradigma*, ou seja, e novamente, quando se o concebe na sua simples e mecânica relação dicotômica com o estado de normalidade, e não na sua constante tensão bipolar com o mesmo, pode, inclusive, incorrer em argumentação – desonesta ou não sob o ponto de vista tanto teórico quanto político – que tem como objetivo deslegitimar os diagnósticos levados a efeito pelo filósofo italiano. Há, por exemplo, quem argumente que não se pode levar a sério as teses agambenianas nesse campo, já que vivemos, na maioria dos países do Ocidente, em Estados Democráticos, com divisão de Poderes, liberdade de imprensa, garantias de liberdades individuais, direito ao voto, etc.²⁴¹ Ocorre que a existência de um Estado Democrático de Direito nunca foi um empecilho para a utilização estratégica de poderes que negam essa mesma fundação, algo, inclusive, previsto pelas próprias Constituições, já que, como observa Agamben, os estados de exceção foram criação da tradição democrática e não são uma herança do absolutismo, conforme se verá melhor posteriormente. A situação democrática, por assim dizer, na verdade, é coerente com a própria definição de exceção (e de soberania) proposta pelo filósofo; isto é, exceção, no limite, significa um movimento de trânsito entre dois planos opostos, tensionados no ponto que marca uma indistinção entre ambos, no caso, a um só tempo aplicação e suspensão da democracia. Há, também, os que utilizaram a obra do filósofo de forma verdadeiramente arbitrária,²⁴² mas não cabe aqui um aprofundamento dessas observações.

²⁴¹ Nesse sentido, podem-se mencionar as críticas de Christian Delacampagne, no seu *A filosofia política hoje: ideias, debates, questões*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001, muito claramente trabalhadas por Daniel Nascimento em *Estado Democrático de Direito e democracia em crise. In: Umbral de Giorgio Agamben: para onde nos conduz o homo sacer?* São Paulo: LiberArs, 2014. Acerca do mesmo ponto, também se pode fazer menção ao debate em torno da posição de Ruy Fausto, crítico da perspectiva das teses agambenianas desenvolvidas no Brasil, por exemplo, por Paulo Arantes. Há uma Resenha de Fausto, intitulada “A esquerda encapuçada – As cegueiras do niilismo neomarxista de Paulo Arantes”, *Revista Piauí*, n. 99, de dezembro de 2014, sobre o livro de Arantes, *O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo, 2014. Nesse horizonte, contra o sentido dessas críticas, pode-se pontuar, como muito bem lembrado por Nascimento (2014, p. 69), que Agamben deixa claro na Introdução do primeiro *Homo sacer*, que se trata, nessa perspectiva, de reconhecer uma “íntima solidariedade” entre democracia e totalitarismo, não uma identidade ou uma completa semelhança entre ambos; e que, ademais, “dizer que o estado de exceção se tornou paradigmático não é exatamente afirmar que o estado de exceção seja o espaço político contemporâneo”. (NASCIMENTO, 2014, p. 71)

²⁴² Nesse horizonte de interpretações do pensamento de Agamben, é possível encontrar má compreensão ou, na verdade, a pura falsificação do pensamento do autor, no exercício da jurisprudência brasileira recente, como quando, por exemplo, em 22 de setembro de 2016, foi votado um recurso no Tribunal Regional Federal da 4. Região, contra o arquivamento de uma representação disciplinar (apresentada ao TRF4 em 30 de março de 2016) contra o então juiz federal Sérgio Fernando Moro (hoje, ministro da justiça e segurança pública) – responsável pela Operação Lava Jato de 2014 a 2018 –, acerca do uso de medidas que violaram direitos dos investigados no decurso da Operação – no caso, deixar de preservar o sigilo das gravações telefônicas de autoridades com foro privilegiado. Na ocasião, após votação contrária à aceitação da reclamação, o relator do

Feitas essas advertências, parece interessante apontar para os recortes epistemológicos possíveis ao tema da exceção, para que se reconheça a necessidade de uma complementariedade entre ambos no intuito de evitar reducionismos e equívocos. Nesse sentido, Valim esquematiza uma didática introdução ao tema, traçando um panorama a partir da *Teoria Geral do Direito* e da *dogmática jurídica*, e apontando para a *Teoria Política*, a *Filosofia* e a *Sociologia*. Nesse esquema, comenta-se, por exemplo, que no campo da *Teoria Geral do Direito* há tempos se concebe a possibilidade da desaplicação de uma norma jurídica em determinadas circunstâncias concretas, isto é, se reconhece a possibilidade da derrota da norma, ou melhor, de uma “derrotabilidade normativa”²⁴³. Valim pontua que, aqui, a “derrota” não diz respeito a uma

processo, Desembargador Rômulo Pizzollatti, fundamentou seu voto citando o filósofo italiano por meio de um *apud*, a partir de um texto de Eros Roberto Grau, ex-ministro do STF. No documento, reconhecendo a Lava Jato como uma operação de tipo especial, a qual diria respeito a uma situação excepcional, o relator justificou sua posição argumentando que, portanto, eram demandadas medidas excepcionais: “Ora, é sabido que os processos e investigações criminais decorrentes da chamada ‘Operação Lava-Jato’, sob a direção do magistrado representado, constituem *caso inédito* (*único, excepcional*) no direito brasileiro. Em tais condições, neles haverá *situações inéditas*, que escaparão ao *regramento genérico*, destinado aos *casos comuns*.” (p. 4) O comentário surge logo após a citação destacada de Eros Grau, que diz: “a ‘exceção’ está no direito, aunque que não se encontre nos textos normativos do direito positivo. Diante de situações como tais o juiz aplica a norma à exceção ‘desaplicando-a’, isto é, retirando-a da ‘exceção’ [Agamben 2002:25]. A ‘exceção’ é o fato que, em virtude de sua anormalidade, resulta não incidido por determinada norma”. (GRAU, Eros. *Porque tenho medo dos juízes* (a interpretação/aplicação do direito e os princípios), 6. ed. São Paulo: Malheiros, 2013, p. 124-125) Relatório disponível em <http://s.conjur.com.br/dl/lava-jato-nao-seguir-regras-casos.pdf>. É preciso comentar que Eros Grau interpreta Agamben errônea e discricionariamente, ignorando a perspectiva crítica do autor italiano em relação à exceção jurídica, em geral fazendo referência à definição presente no primeiro parágrafo do tópico 1.2 do Primeiro Capítulo de *O poder soberano e a vida nua I*. Demonstrando incompreensão ou talvez desonestidade intelectual em relação ao pensamento do filósofo, com a mencionada paráfrase, o ex-ministro se refere ao trecho da análise de Agamben acerca da perspectiva de Carl Schmitt, onde consta: “A norma se aplica à exceção *desaplicando-se, retirando-se desta*”. (AGAMBEN, 2007c, p. 25) Qualquer leitor atento entende que dizer que “a norma se aplica [...] *desaplicando-se*”, inclusive no contexto relativo à exceção onde está inserido, não endossa a afirmação de que “o juiz aplica a norma [...] *desaplicando-a*”. Ademais, é ignorada a obviedade de que demonstrar os fundamentos de determinada instituição e prática históricas não significa acatá-las. Há, no mínimo, um erro hermenêutico grave. Apenas mais um exemplo, dentre vários, de aplicação dessa interpretação, pode ser conferida na sentença “Ação Direta de Inconstitucionalidade 2.240-7 Bahia”, disponível em <http://www.stf.jus.br/imprensa/pdf/adi2240.pdf>, quando o então ministro Eros Grau justifica seu voto afirmando: “A esta Corte, sempre que necessário, incumbe decidir regulando também essas situações de exceção. Mas esta Corte, ao fazê-lo, não se afasta do ordenamento, eis que aplica a norma à exceção *desaplicando-a*, isto é, retirando-a da exceção”. (p. 22) Há um estudo de caso acerca de duas outras decisões do STF, de 2006 e de 2007, onde se analisa a posição do jurista, o qual atuou no mesmo sentido: HONÓRIO, Cláudia. Estado de exceção – Estudo de caso. *Revista Eletrônica do CEJUR*, Curitiba, v. 1, n. 2, ago./dez. 2007.

²⁴³ Trata-se da *Teoria da derrotabilidade das normas jurídicas*, pela qual: “Afasta-se [...] a possibilidade de uma única interpretação, a valorizar o caso concreto e o intérprete – jungindo interpretação e aplicação – já que a norma jurídica deriva do resultado da interpretação do Direito”. (FROTA, P. M. C. *Derrotabilidade das normas jurídicas e a sua aplicabilidade: o diálogo principiológico entre o direito contratual civil e o direito contratual administrativo. Revista da Faculdade de Direito - UFPR*, Curitiba, n. 52, p.81-99, 2010, p. 87.) Isso parece apontar para aquilo que Lenio Streck chamou de “estado de exceção hermenêutico”. Trata-se de um padrão, ou paradigma, de atuação do Judiciário que hipervaloriza tanto a figura do juiz como intérprete que não pode senão realizar-se através de decisionismos e descricionariedades, produzindo arbitrariedades interpretativas. (Cf. STRECK, Lenio. *Hermenêutica Jurídica (e)m Crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito*. 11. ed., Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014.) Com efeito, Streck comenta que, nos Estados Democráticos de Direito, isto é, a partir do contexto histórico do segundo pós-guerra, produziu-se um deslocamento da esfera da *legislação* para a da *jurisdição*, aumentando-se o espaço desta última, movimento

indeterminação relativa ao alcance da norma jurídica; se refere, antes, à não concordância entre a finalidade de determinada norma e a consequência da sua aplicação a algum caso concreto.²⁴⁴ O reconhecimento da possibilidade de uma inadequação entre finalidade e consequência normativas parece contribuir para a compreensão mais profunda acerca da noção de exceção proposta por Agamben.

Nesse bojo, o filósofo comenta que o conceito de “aplicação” é das mais problemáticas categorias da teoria jurídica, por essa razão esclarece a questão aí envolvida a partir de uma analogia com um âmbito aparentemente distinto, aquele da linguagem. No que se refere à aplicação de uma norma jurídica a um caso concreto, diz Agamben, isto é, relativo à passagem de um geral a um particular, trata-se não apenas de uma subsunção lógica, ou seja, de uma adequação meramente formal de um tópico ao outro. Antes, o que está em questão na relação entre norma e circunstância particular é, mais precisamente, o caminho possível entre uma proposição geral, portadora de um elemento *referente* de caráter *virtual*, e um segmento da realidade dotado de uma *referência* de caráter *concreto*. E esse, diz o autor, é nada menos que o problema da relação entre *linguagem e mundo*.²⁴⁵

Com efeito, é possível reconhecer essa relação a partir da distinção que se estabeleceu, na Linguística moderna, entre língua e discurso, *langue e parole*, categorias propostas por Ferdinand de Saussure (1857-1013), uma das referências de Agamben para esse campo. Com efeito, nessa perspectiva linguística utilizada pelo filósofo, as palavras, concebidas como língua, estão vigentes mesmo sem nada ainda significar, posto que somente se atualizam, isto é, significam, no próprio uso concreto no discurso. Isso indica que as palavras, para denotar algo no ato de um discurso, devem ter valor de sentido antes da denotação, ou seja, quando ainda são meros signos. Do mesmo modo, as leis, que atuam normalizando a realidade, o fazem mesmo enquanto ainda não forem aplicadas efetivamente, pois a norma deve vigorar mesmo

cujo cerne está nas *decisões judiciais*. Sendo esse processo decorrente da então adquirida autonomia do próprio direito frente a outras esferas da sociedade, como a economia, a política ou a moral, o autor explica ainda que, se as decisões de juízes e tribunais não conhecerem mecanismos de controle, tende-se a engendrar a própria destruição daquela autonomia e do que se chamou de “império do direito”. (Cf. STRECK, 2014, Posfácio, Cap. II) A exemplo do que ocorre com o Judiciário brasileiro, acontece que “os assim denominados ‘casos difíceis’, ao lado das cláusulas gerais (Código Civil), do poder inquisitivo do juiz no Processo Penal, da aposta no protagonismo judicial no Processo Civil e da pretensa abertura interpretativa dos princípios, *tornar(am)-se terreno fértil para atribuições de sentido ad-hoc*, em que o que vale são as posturas pragmaticistas dos Tribunais [...]. Como consequência, tem-se um ‘estado de exceção hermenêutico’, em que, a partir de um ‘grau zero de sentido’, são atribuídos sentidos aos textos, de acordo com a vontade do intérprete. Soçobra, com isso, a integridade do direito e, não raras vezes, o próprio texto legal-constitucional.” (Cf. STRECK, 2014, Cap. 11.1) Se trataria, assim, de uma hermenêutica pré-linguística, o que, portanto, não seria mais uma hermenêutica. (Cf. STRECK, 2014, Posfácio, Cap. V)

²⁴⁴ Cf. VALIM, 2017, p. 19.

²⁴⁵ Cf. AGAMEN, 2005b, p. 61-62.

que apenas em potência, ou seja, como previsão normativa. Assim, somente por vigorar como uma pura potência é que a lei, e também a linguagem, em uma suspensão a toda referência concreta, podem paradoxalmente se referir à realidade e ao particular.²⁴⁶

A esse respeito, contudo, Agamben salienta que a passagem da *langue* à *parole* – ou do semiótico ao semântico, nos termos de Émile Benveniste²⁴⁷ –, assim como a aplicação da norma ao caso concreto, não constituem uma operação lógica, devendo antes ser compreendidas com uma atividade prática. No caso da linguagem, o que está em questão é tanto o assumir da língua pelos sujeitos falantes quanto a aplicação do dispositivo que Benveniste definiu como “*função enunciativa*”²⁴⁸; no caso da norma jurídica, trata-se do processo legal que culmina em uma sentença, a qual, por sua vez, em analogia à esfera anterior, constitui também um enunciado, mas que se refere à realidade não pelo dispositivo acima mencionado e sim pela garantia dos *poderes institucionais*.²⁴⁹ Colocando a questão da aplicação no âmbito da práxis, Agamben diz, justamente acerca da interpretação e da aplicação do direito, que:

é perfeitamente evidente [...] que a aplicação de uma norma não está de modo algum contida e nem pode ser dela deduzida, pois, de outro modo, não haveria necessidade de se criar o imponente edifício do direito processual. Como entre a linguagem e o mundo, também entre a norma e sua aplicação não há nenhuma relação interna que permita fazer decorrer diretamente uma da outra.²⁵⁰

Para seguir adiante na composição de um quadro epistemológico aqui vislumbrado, deixando a questão da aplicação em suspenso, pode-se mencionar que há, também, o plano *dogmático-jurídico*, no qual é possível destacar, ao menos, dois nortes: o *Direito Administrativo* e o *Direito Constitucional*. No primeiro, há que se mencionar uma “teoria das circunstâncias excepcionais”, a qual prevê poderes excepcionais ao poder público para que este assegure os serviços públicos mesmo em períodos de crise. No segundo, já citado anteriormente, a exceção

²⁴⁶ Cf. AGAMBEN, 2007c, p. 28.

²⁴⁷ Cf. *Id.*, 2008a, p. 61.

²⁴⁸ Diz respeito à “Teoria da enunciação” de Benveniste que, comenta-se, postulando que língua e discurso se articulam pela “enunciação”, dá continuidade e vai além da teoria de Saussure, o qual apenas apontou para esse âmbito sem o formular propriamente. A linguagem, para Benveniste, é apenas um conjunto de signos vazios que não se ligam à realidade, mas à subjetividade do indivíduo que a enuncia, razão pela qual a enunciação, portanto, depende do locutor que atualiza a língua em discurso, pondo-a em movimento por sua própria ação. Essa concepção aponta para uma linguagem naturalmente articulada, por exemplo, entre homem-linguagem, língua-discurso, semiótico-semântico, etc, sob a qual se dá a própria aquisição do aparelho formal da língua. Nesse sentido, a enunciação, como o ato de utilização individual da língua que a põe em funcionamento, tem a ver com a condição simbólica de existência do homem. (Cf. JUCHEM, Aline. *Enunciação na linguagem: A noção de relação e suas implicações para o ensino*. In: *Letrônica*, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 445-470, jul./dez., 2013.)

²⁴⁹ Cf. AGAMBEN, 2005b, p. 62.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 62-63

se refere às prerrogativas do Poder Executivo para fazer frente a situações que escapam à normalidade, onde pode se estabelecer um tipo de estado temporário, chamado pelas mais variadas alcunhas, como “estado de defesa” ou “estado de urgência”, ‘estado de emergência’, ‘estado de sítio’, ‘ditadura constitucional’ e ‘governo constitucional de crise’”.²⁵¹ Deve ficar claro que essas rupturas constitucionais, isto é, as suspensões previstas pelas constituições, não decorrem do estado de exceção como Agamben o concebe, pois constituem apenas uma derrogação temporária de parcela da ordem constitucional.²⁵² A princípio, se trata de questão procedimental: “Funcionalmente, a legislação de exceção está ao lado da legislação normal, são ordens concorrentes. Há, assim, uma espécie de ‘legalidade de crise’ para a exceção, paralela à legalidade da normalidade”.²⁵³ Por essa razão, os legisladores sempre pensam poder resolver as crises com uma legislação de exceção sem sair da esfera da legalidade. Entretanto, como comenta Gilberto Bercovici, a história mostra que não é pelo fato de uma legislação de exceção ter resolvido determinada crise que essa mesma legislação servirá necessariamente para solucionar uma outra, dado o fato de serem as crises imprevisíveis. Assim, a verdade é que nos casos excepcionais o Direito Constitucional trata de um fenômeno que, ao fim e ao cabo, não consegue dominar.²⁵⁴

Seguindo esse panorama, é preciso dizer que a reflexão sobre a exceção levada a efeito por Agamben perpassa outros campos do conhecimento, além dos já mencionados, reconhecíveis, por exemplo, sob os pontos de vista da *Teoria Política*, da *Filosofia* e da *Sociologia*²⁵⁵, os quais, indo além do campo do Direito, permitem elaborações teóricas ulteriores, tais como aquelas, já mencionadas, da condição contemporânea do governo regido pelo paradigma da segurança ou mesmo a compreensão da política como, originariamente, biopolítica; é possível, também, compreender a lógica pressuposta às injustiças sociais claramente perceptíveis nos Estados Democráticos de Direito, onde grupos minoritários sofrem cotidianamente as consequências de uma mentalidade cultural atrasada ética e historicamente, em contextos de subdesenvolvimento onde as práticas governamentais são regidas pela violência da exceção, negando-lhes toda sorte de direitos sob os quais esses mesmos Estados se fundaram historicamente.²⁵⁶

²⁵¹ VALIM, 2017, p. 20.

²⁵² Cf. BERCOVICI, Gilberto. *Soberania e Constituição: Para Uma Crítica do Constitucionalismo*. 2. ed., São Paulo: Editora Quartier Latin do Brasil, 2013, p. 42.

²⁵³ *Ibid.*, p. 40.

²⁵⁴ Cf. *Id.*, *loc. cit.*

²⁵⁵ Cf. VALIM, *op. cit.*, p. 20-21.

²⁵⁶ Valim apresenta, em seu sintético livreto, o fundamental das teses de Agamben apontando para outros estudiosos que se alinham a essa perspectiva, sustentando que a exceção é um fenômeno consoante ao que se

Esse último horizonte, onde sobrevém o paradigma do estado de exceção muito mais como uma situação de fato, ou seja, não necessariamente como uma condição de direito – onde a proteção jurídica seria formalmente negada àquelas minorias e aos habitantes das periferias (locais ou globais) do capitalismo –, leva a compreender o estado de exceção muito facilmente ligado às configurações econômicas no horizonte do modo de produção capitalista. E é nesse sentido que se pode falar de um “estado de exceção econômico” nas periferias do capitalismo, posto que, segundo Bercovici, a ditadura do mercado do capitalismo avançado substituiu as ditaduras políticas de outrora, e a chamada “razão de Estado” foi substituída por uma “razão de mercado”. Nessa perspectiva, os países da periferia global viveriam em um estado de exceção permanente de fato, de cunho econômico, ao contrário da normalidade das nações centrais do mundo globalizado das democracias liberais. Desta feita, os Estados periféricos promovem um convívio entre o decisionismo de emergência, que age para salvar os mercados de suas crises, e o funcionamento dos poderes constitucionais flexibilizados para mitigar o poder da soberania popular. Isso significa que, na perspectiva de Bercovici, com a supremacia de ideias como a auto-regulação dos mercados, isto é, uma política econômica que aponta para uma soberania do mercado, volta à atualidade o pensamento de Schmitt, o qual, como visto, define como soberano aquele que tem o poder de decidir sobre o estado de exceção, este, agora, econômico.²⁵⁷ Talvez, contudo, diferentemente de como pensa Bercovici, Agamben não compreenda o mercado simplesmente nos termos de uma soberania, à luz do paradigma teológico-político schmittiano, mas na perspectiva de uma governamentalidade, próximo do horizonte de sentido foucaultiano, a partir do que definirá como “paradigma econômico-providencial”, o qual também guarda proximidade com a noção de exceção, conforme restará desenvolvido no terceiro capítulo deste texto.

No contexto da teoria da soberania de Agamben, o termo estado de exceção é usado pelo autor para dar conta de uma série de fenômenos jurídicos que atravessam a tradição política

passou a chamar, nos últimos 30 anos, de “neoliberalismo”, a ponto de aquela ser considerada a forma política deste último. O estado de exceção seria, assim, uma exigência do modelo de dominação neoliberal, atuando de modo a neutralizar a prática democrática e a reconfigurar universalmente os regimes políticos. Aqui, deve-se compreender o “neo” do “neoliberalismo” não como o indicador do simples ressurgimento do liberalismo econômico, mas como uma tendência que atua antagonicamente em relação à própria democracia liberal, esvaziando-a de sentido e cortando sua correspondência com a realidade social; antagonismo a partir do qual surgem os estados de exceção, cujo soberano não poderia ser outro que não o mercado. (Cf. VALIM, 2017, p. 32-34)

²⁵⁷ Cf. BERCOVICI, Gilberto. *Constituição e estado de exceção permanente*. Atualidade de Weimar. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004, p. 171-172. [A esse respeito, interessante notar que “Tradicionalmente, as leis de emergência interferiam nas liberdades políticas e econômicas, particularmente o direito de propriedade: ou seja, limitavam-se os direitos individuais tendo em vista o bem-estar coletivo. Hoje, dá-se o contrário: a utilização atual dos poderes de emergência caracteriza-se por limitar os direitos da população em geral para garantir a propriedade privada e a acumulação capitalista.” (Cf. *Ibid.*, p. 173)]

ocidental desde a Revolução Francesa. Na Alemanha, esse termo sempre fora concebido como *Ausnahmezustand* (“estado de exceção”) ou *Notstand* (“estado de necessidade”); na França e na Itália, como *decretos de urgência* e *estado de sítio* (*político* ou *fictício*); no mundo anglo-saxônico, equivalem a *martial law* (“lei marcial”) e *emergency powers* (“poderes de emergência”).²⁵⁸ Em 1771, a Assembleia Constituinte Francesa distinguia, em suas resoluções, um *estado de paz* (no qual as autoridades militar e civil agiam cada qual em seu âmbito de normalidade), *estado de guerra* (no qual o civil deveria estar em consonância com o militar) e *estado de sítio* (no qual alguns locais estratégicos da cidade estariam totalmente submetidos ao militar, como em um estado de alerta local). Contudo, posteriormente, o frequente uso ante as emergências e as mudanças legais permitiu que os poderes investidos nestes locais fossem se alargando, até ser possível instaurar estado de sítio a toda uma cidade francesa. Finalmente, em 1811, um decreto de Napoleão Bonaparte permitiu que o imperador declarasse estado de sítio para além da necessidade de alerta da guerra. Daí em diante a sua declaração ocorreu cada vez mais no sentido de promover a supressão policial de situações subversivas internas e desordens ameaçadoras em geral, deslocando-se, para sempre, de um caráter militar para um fictício, político, até chegar à ideia de suspensão temporária da constituição ou das normas que regiam as liberdades individuais. Agamben faz uma digressão histórica do termo para apontar, como especialmente importante, a origem da medida a partir do seio da tradição democrático-revolucionária e não, como sempre se é tentado a relacionar, ao absolutismo. Assim posto, torna-se compreensível a origem e o uso dessa estratégia nas atuais práticas de segurança das maiores democracias contemporâneas.²⁵⁹

Nesse contexto introdutório, antes de mais, é importante compreender que, para Agamben, apesar de sua relação histórica com o estado marcial, desde sempre “O estado de exceção não é um direito especial (como o direito de guerra), mas, enquanto suspensão da própria ordem jurídica, define seu patamar ou seu conceito-limite”.²⁶⁰ Isso significa que, nessa perspectiva, a exceção representa algo mais fundante do que a confluência entre os poderes Legislativo e Executivo; não se trata apenas de um estado de emergência que passou, com o tempo, a funcionar muito mais como técnica de governo do que como medida excepcional. Antes, o estado de exceção constitui um fundamento político essencial para a constituição e o mantimento do direito, é verdadeiro paradigma e condição de existência desse poder. Em uma palavra, o estado de exceção como paradigma é algo maior do que o estado de exceção, por

²⁵⁸ Cf. AGAMBEN, 2005b, p. 15.

²⁵⁹ Cf. *Ibid.*, p. 15-17.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 15.

isso, faz-se necessário compreender a lógica intrínseca ao fenômeno da *exceção*, expondo seus fundamentos, imprescindíveis a qualquer abordagem que vislumbre aspectos mais concretos a respeito da esfera da soberania, precisamente, o objetivo da próxima seção deste texto, onde também cabe a investigação arqueológica do fenômeno haja vista a orientação metodológica do filósofo ora em evidência, a qual nos leva a contextos históricos mais antigos, como o do direito romano arcaico e a vida política dos gregos antigos.

3.1.1 Da estrutura da exceção soberana à arqueologia dos estados de exceção

Feitas essas observações, para tratar da relação aqui postulada, qual seja, aquela entre as concepções de exceção e de secularização, compreende-se que seja preciso começar do início, isto é, do primeiro capítulo do primeiro volume da série de Agamben sobre o poder soberano, intitulado “O Paradoxo da Soberania”, onde o autor caracteriza a exceção soberana como um paradoxo; para tanto, desenvolve as assertivas de Carl Schmitt, como a já anteriormente apontada definição do soberano como o único a ter o poder para declarar um estado de exceção, suspendendo, se não todas, ao menos parte das normas então vigentes. Com a leitura agambeniana de Schmitt, por ora, é importante apenas compreender que, ao decidir suspender, em alguma medida, um ordenamento jurídico, aquele que age como soberano não pode, de um ponto de vista lógico, se encontrar completamente inserido no âmbito em que se trata de interromper a vigência das normas, pois, nesse caso, suspenderia a própria condição embargando a si mesmo. Nesse registro é que Agamben, na tentativa de desenvolvimento (*Entwicklungsfähigkeit*) dessa questão do pensamento de Schmitt, evidencia o caráter fundamental da soberania, ou de quem a representa, como o de uma condição paradoxal, na medida em que para se estabelecer como soberano não se pode ocupar apenas um lugar na ordem das coisas, mas dois; precisamente, um dentro e um fora do ordenamento jurídico que lhe instituiu o próprio poder. Nesse sentido é que o paradoxo da soberania pode ser reconhecido na condição de uma espécie de *exclusão-captura*, melhor compreendida nas palavras de Agamben:

Ela [a exceção] é um caso singular, que é excluído da norma geral. Mas o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora de relação com a norma; ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma da suspensão. *A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta.* O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua

suspensão. Neste sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, *capturada fora* (*ex-capere*) e não simplesmente excluída.²⁶¹

Semelhante condição permite a Agamben propor a formulação lógica do paradoxo da soberania compreendendo que, assim, portanto, “a lei está fora dela mesma” ou que “eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei”.²⁶² Interpretando essas formulações, é possível esclarecer que o paradoxo consiste justamente no fato de que a lei, no singular, ou seja, a norma tomada em abstrato, aponta para um poder que lhe é externo; está, na verdade, fora de si mesma, situa-se em um espaço a partir do qual, no limite, se pode decidir sobre a sua suspensão; partindo desse pressuposto, o soberano, que para fazer jus à sua própria condição não pode conceber que algo escape ao seu poder, não concebe nada que esteja fora da lei, razão pela qual faz com que o direito permaneça vigendo mesmo que apenas na forma da sua indeterminação normativa. Nesse sentido, a exceção se define como uma *relação*, posto que demarca a passagem entre um dentro e um fora de determinado contexto; no caso do Direito, a exceção é encontrada na relação entre a Constituição do ordenamento – onde é vigente um *nomos* – e um *locus* situado fora desse mesmo ordenamento – caracterizado por uma zona de *anomia*, isto é, onde é ausente toda norma.

Agamben chega a afirmar, na senda aberta por Schmitt, que é dessa condição de manter-se em relação com uma exterioridade que a lei extrai o seu próprio vigor e o seu próprio sentido. Assim, com o movimento efetivado que consiste na autossuspensão da regra que dá lugar à exceção, esta passa a constituir-se como a própria regra. É quando o autor propõe chamarmos de *relação de exceção* a essa forma extrema de relação que inclui algo com o mesmo gesto com o qual o exclui, e que somente assim o faz, isto é, que somente excluindo é capaz de incluir.²⁶³ A exceção é, nesse sentido, uma *exclusão inclusiva*²⁶⁴, ou seja, algo que serve para incluir aquilo que, ao mesmo tempo, é expulso; no presente contexto, aquilo que é expulso (suspensão) é o próprio *nomos* da lei, capturado fora e incluso na forma da decisão soberana.²⁶⁵

²⁶¹ AGAMBEN, 2007c, p. 25. [Palavra entre colchetes nossa].

²⁶² *Ibid.*, p. 23.

²⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 26.

²⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 29.

²⁶⁵ Agamben tenta demonstrar a anomalia característica da exceção nos termos lógicos da *Teoria dos Conjuntos*, a qual, oriunda da Matemática, pode ser considerada um formalismo interdisciplinar. (Cf. MARQUES, Gil da Costa. *Introdução à Teoria dos Conjuntos*. In: Fundamentos de Matemática I. São Paulo: USP, 2014, p. 17.) Tanto que já foi utilizada para a compreensão da política, por exemplo, por Alain Badiou, filósofo francês contemporâneo. Assim, se, segundo essa teoria, distinguindo-se *pertencimento* e *inclusão*, um termo, ao ser parte de um conjunto, ou seja, ao estar incluído nele, pode, entretanto, pertencer a outro conjunto sem que deste último, necessariamente, faça parte, e considerando que um termo pode estar incluído e, ao mesmo tempo,

É importante ainda ressaltar, com Agamben, que, por ser criada somente pela suspensão da norma, a situação excepcional é particularmente ambígua, na medida em que não se deixa definir nem como uma situação de fato nem como uma situação de direito, desenhando-se, antes, como um “limiar de indiferença” entre ambos, posto que:

Na exceção soberana trata-se, na verdade, não tanto de controlar ou neutralizar o excesso, quanto, antes de tudo, de criar e definir o próprio espaço no qual a ordem jurídico-política pode ter valor. Ela é, neste sentido, a localização [...] fundamental, que não se limita a distinguir o que está dentro e o que está fora, a situação normal e o caos, mas traça entre eles um limiar (o estado de exceção) a partir do qual interno e externo entram naquelas complexas relações topológicas que tornam possível a validade do ordenamento.²⁶⁶

Nesse ínterim, em suma, a topologia em jogo no paradoxo da soberania, isto é, a correspondência entre interno e externo no que diz respeito à relação entre situação normal e situação excepcional, implica a condição de que exista ali, para dizer novamente, um *limiar* ou uma zona de indiferença que consiste, portanto, em um *pressuposto* para a própria norma do direito. Desta feita, pode-se dizer que a norma necessita, para se referir a algo, estabelecer uma relação com um *irrelato*, para utilizar um neologismo do autor, ou seja, com aquilo que está fora de uma relação; no caso, entre a norma e a realidade.²⁶⁷ O *irrelato*, então, é o próprio estado de exceção, concebido como *paradigma* que se mostra sempre ao lado e que pode, no entanto e por isso mesmo, sempre encontrar um momento e um lugar propícios à sua atualização. A conclusão a que chega o filósofo vai além: a *relação de exceção* constitui a expressão de, nada mais, nada menos, uma “estrutura originária da relação jurídica”, e a *decisão sobre a exceção*, por seu turno, consiste na própria “estrutura jurídico-política originária”.²⁶⁸ Assim, o que a relação de exceção promove, no limite, é, portanto, o encontro fundamental entre o jurídico e o político.

A essa altura, não é possível prosseguir na análise agambeniana acerca da noção de exceção sem retornar ao início do capítulo ora avaliado, quando o filósofo italiano cita Schmitt

pertencer a determinado conjunto, não é possível encaixar a *exceção* nos simples termos dessa teoria. Se não pode ser incluído ou pertencer, ou seja, se não pode fazer parte de modo algum, será incluído na forma do paradoxo e pertencerá de modo ficcional, isto é, fará parte por um meio que não o jurídico-legal, mas através de uma crise forçada. (Cf. AGAMBEN, 2007c, p. 31-32.) Por isso, comenta o filósofo italiano, partindo daquela perspectiva lógica, mas indo além dela, a exceção é, na verdade, “*aquilo que não pode ser incluído no todo ao qual pertence e não pode pertencer ao conjunto no qual está desde sempre incluído*. O que emerge nesta figura-limite é a crise radical de toda possibilidade de distinguir com clareza entre pertencimento e inclusão, entre o que está fora e o que está dentro, entre exceção e norma”. (AGAMBEN, 2007c, p. 32)

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 26.

²⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 27.

²⁶⁸ *Id.*, *loc. cit.*

em uma longa passagem, extraída de *Teologia Política*, onde consta uma definição da exceção soberana. Diz Schmitt:

A exceção não é subsumível; ela se exclui da concepção geral, mas, ao mesmo tempo, revela um elemento formal jurídico específico, a decisão na sua absoluta nitidez. Em sua configuração absoluta, o estado de exceção surge, então, somente quando a situação deva ser criada e quando tem validade nos princípios jurídicos. Toda norma geral exige uma configuração normal das condições de vida nas quais ela deve encontrar aplicação segundo os pressupostos legais, e os quais ela submete à sua regulação normativa. A norma necessita de um meio homogêneo. Essa normalidade fática não é somente um “mero pressuposto” que o jurista pode ignorar. Ao contrário, pertence à sua validade imanente. Não existe norma que seja aplicável ao caos. A ordem deve ser estabelecida para que a ordem jurídica tenha um sentido. Deve ser criada uma situação normal, e soberano é aquele que decide, definitivamente, sobre se tal situação normal é realmente dominante. Todo direito é “direito situacional”. O soberano cria e garante a situação como um todo na sua completude. Ele tem o monopólio da última decisão. Nisso repousa a natureza da soberania estatal que, corretamente, deve ser definida, juridicamente, não como monopólio coercitivo ou imperialista, mas como monopólio decisório, em que a palavra decisão é utilizada no sentido geral ainda a ser desenvolvido. O estado de exceção revela o mais claramente possível a essência da autoridade estatal. Nisso, a decisão distingue-se da norma jurídica e (para formular paradoxalmente), a autoridade comprova que, para criar direito, ela não precisa ter razão/direito. [...] A exceção é mais interessante do que o caso normal. O que é normal nada prova, a exceção comprova tudo; ela não somente confirma a regra, mas esta vive da exceção.²⁶⁹

No que diz respeito ao encontro entre o jurídico e o político ou, mais precisamente, dentro da leitura de Agamben, ao “limiar de indistinção” *entre* uma situação de fato (*quaestio facti*) e uma situação de direito (*quaestio iuris*), é que se pode compreender fundamentalmente o paradoxo schmittiano segundo o qual a autoridade estatal não precisa do direito para criar o próprio direito, posto que a essência de semelhante autoridade é a decisão, não a norma jurídica²⁷⁰. Compreendida essa logicidade fundamental, pode-se inferir que a exceção soberana não age neutralizando ou controlando algum excesso que escape à norma jurídica, mas, muito mais, atua criando e definindo o próprio *locus* de qualquer ordem jurídico-política.²⁷¹ Ocorre que, para tanto, segundo Schmitt, deve haver um ordenamento prévio do espaço, posto que as normas, para serem aplicáveis, necessitam de um meio homogêneo em relação às condições de vida, a qual deve ser normalizada para poder ser submetida à previsão normativa. Está em

²⁶⁹ SCHMITT, 2006a, p. 13-15.

²⁷⁰ Cf. *Ibid.*, p. 14. [Linhas 19 a 22 da respectiva citação]

²⁷¹ Cf. AGAMBEN, 2007c, p. 26.

questão, portanto, a eficácia e a validade da norma geral, sua função de sentido, posto que a norma não pode existir em meio ao caos.²⁷²

Ademais, nesse horizonte de possibilidade da fixação de determinado ordenamento em determinada localização, há que se compreender, com Agamben, que o pressuposto fundamental do direito, aquele *irrelato*, que marca a relação topológica implícita na relação de exceção, não é senão aquilo mesmo que a aplicação da norma não pode conceber, a saber, o próprio caos, ao qual nenhuma norma é aplicável. Isto é, o irrelato, ou seja, o próprio elemento paradigmático característico do estado de exceção, consiste assim, fundamentalmente, em um caos incluído na ordem. Em suma, isso significa dizer que a inclusão do que a rigor está fora, ou seja, o caos, o estado de exceção, é o pressuposto para a fundação de todo poder constituído ou de todo ordenamento, no limite, de toda Constituição. Por essa razão Agamben afirma: “Na sua forma arquetípica, o estado de exceção é, portanto, o princípio de toda localização jurídica, posto que somente ele abre o espaço em que a fixação de um certo ordenamento e de um determinado território se torna pela primeira vez possível”.²⁷³

Mas não se deve esquecer que se trata, aqui, de um paradoxo. A rigor, a exceção não deveria existir na estrutura jurídica, posto que representa, justamente, aquilo que não se identifica com toda e qualquer ordem desse tipo. Por esse motivo, Schmitt concebe o poder do soberano nos termos de uma *decisão*, pois a inclusão do elemento externo somente pode se realizar através da força, esta anterior à própria lei. Nesse sentido, a exceção torna evidente, para o filósofo alemão, a decisão como um elemento jurídico formal, a qual cria o estado de exceção quando julga que este deve ser verdadeiramente criado, moldando a situação onde normas e princípios podem ter validade.²⁷⁴ A decisão como fundamento, ou como natureza, como diz Schmitt, da soberania, a qual decide sobre se a normalidade da situação é, de fato, dominante, abre a perspectiva de uma concepção de direito definida pelo filósofo-jurista como “direito situacional” ou “direito aplicável a uma situação”, na tradução de Agamben. Nela não haveria um “monopólio coercitivo”, isto é, um monopólio da força, do poder, mas apenas um “monopólio decisório”, monopólio da decisão.²⁷⁵

A leitura de Agamben, contudo, induz a observar que do caráter desse monopólio pode-se extrair um movimento aí implícito: a decisão não constitui a expressão da vontade de um sujeito hierarquicamente superior, o soberano, mas representa a inclusão, no próprio *nómos*,

²⁷² Cf. SCHMITT, 2006a, p. 13. [Linhas 5 a 11 da respectiva citação]

²⁷³ AGAMBEN, 2007c, p. 27.

²⁷⁴ Cf. SCHMITT, *op. cit.*, p. 13. [Linhas 1 a 5 da respectiva citação]

²⁷⁵ Cf. *Id.*, *loc. cit.* [Linhas 12 a 18 da respectiva citação]

da exterioridade que lhe dá sentido e vigor. A soberania, compreendida dessa forma, não tem a ver com o lícito ou o ilícito, mas trata-se de algo mais íntimo à lei que se refere à origem e ao fundamento da inscrição do vivente, e, portanto, da vida, para dentro do âmbito do direito. Assim, pode-se dizer que a norma não *normatiza* no sentido de que comanda, mas na medida em que *normaliza*, isto é, em que cria o lugar de representação de si mesmo no próprio âmbito do real.²⁷⁶ Arrisca-se aqui afirmar que a exceção demarca um movimento compreensível nos moldes do que o autor já chamou de assinatura; tratar-se-ia, nesse caso, de uma *assinatura topológica*, posto que marca a passagem de um *topos* a outro sem deixar de se referir ao anterior e sem que se redefina os sentidos de ambos particularmente, no caso, relativamente a um dentro e um fora de determinado contexto.

Daqui é possível, com Agamben, compreender o final da citação de Schmitt, onde este conclui que a regra, que não prova nada, vive apenas da exceção, a qual comprova tudo.²⁷⁷ Nessa perspectiva, a afirmação tem que ser tomada literalmente, isto é:

O direito não possui outra vida além daquela que consegue capturar dentro de si através da exclusão inclusiva da *exceptio*: ele se nutre dela e, sem ela, é letra morta. [...] A decisão soberana traça e de tanto em tanto renova esse limiar de indiferença entre externo e interno, exclusão e inclusão, [...] em que a vida é originalmente excepcionada no direito. A sua decisão é a colocação de um indecível.²⁷⁸

Em uma palavra, o indecível refere-se à indistinção entre fato, ou entre vida, e direito. Isso significa dizer, com efeito, que a soberania, isto é, a exceção soberana, não é uma categoria exclusivamente jurídica. Na verdade, igualmente não se trata de um conceito exclusivamente político. Antes, nas próprias palavras do autor: “ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão”²⁷⁹.

Essa estrutura originária é exatamente aquilo a que visa a estratégia metodológica de Agamben, isto é, constitui o tipo de pedra de toque alcançada pela sua arqueologia filosófica. Nesse sentido, em relação à arqueologia filosófica da soberania, o autor traz à baila uma teoria que é por ele considerada um arquétipo das teorias da soberania modernas. Foi elaborada pelos neopitagóricos, como Diotogene, entre os séculos I e II a. C., os quais concebiam o soberano como “lei viva” (*nomos empsychos*); a fórmula *basileus nomos empsychos* (“o soberano é lei viva”) consta no tratado sobre a soberania de Diotogene. O soberano, nessa perspectiva, é

²⁷⁶ Cf. AGAMBEN, 2007c, p. 33.

²⁷⁷ Cf. SCHMITT, 2006a, p. 15. [Linhas 22 a 24 da citação]

²⁷⁸ AGAMBEN, *op. cit.*, p. 34.

²⁷⁹ Cf. *Ibid.*, p. 35.

apresentado como o mais justo e a causa da própria justiça e da legitimidade: é como um deus entre os homens, explica o autor do tratado que anuncia a fórmula. Aquele que detém o poder de soberania, portanto, não é obrigado pela lei, cuja vida (a vida da lei) coincide nele mesmo em uma total anomia; o soberano, na verdade, se identifica com a lei, põe-se em relação com ela e fundamenta a ordem jurídica, o que faz mediante um poder anômico. Essa teoria constitui, segundo Agamben, a primeira tentativa de afirmar a anomia do soberano vinculada à ordem jurídica, e a sua fórmula marca o nexo entre o fora e o dentro da lei que caracteriza o estado de exceção.²⁸⁰

Nesse mesmo sentido, no seguimento da sua arqueologia filosófica, a certa altura de *Estado de exceção*, Agamben encontra um exemplo de manifestação paradigmática do estado de exceção; trata-se de um instituto jurídico do direito romano, chamado *iustitium*. Assim como *solstitium*, “solstício”, *iustitium* significa, literalmente, “interrupção, suspensão do direito”. Para o autor, o solstício do direito, por assim dizer, representa, tal como a teoria do *nomos empsychos*, um arquétipo que serve à compreensão do estado de exceção como paradigma, espécie de modelo em miniatura das modernas teorias da soberania. Com efeito, o *iustitium* era proclamado pelo Senado romano quando da ocasião de uma emergência em Roma, ou seja, nos casos de guerra externa, insurreição ou guerra civil, por exemplo. Nessas situações, reconhecia-se e declarava-se uma situação de *tumultus*; para tanto, adotava-se o procedimento da convocação de um *senatus consultum ultimum*, uma espécie de decreto extraordinário; emitido pelo Senado, através desse decreto pedia-se aos cônsules que tomassem qualquer medida necessária à salvaguarda do Estado. Em alguns casos, era endereçado até mesmo aos membros de níveis sociais mais baixos: pretores, tribunos da plebe e, no limite, cada cidadão.²⁸¹ A especificidade, aqui, é preciso ressaltar, diz respeito ao seu caráter “último”, ou seja, mais extremo (*ultimum*, explica Agamben, vem do advérbio *uls*, “além”).²⁸² Em vistas disso, o *senatus consultum ultimum* e o *iustitium* marcam uma zona em relação à qual não é possível ir além e, desse modo, significam o limite do próprio ordenamento social romano, pois o que estava em questão era não somente a suspensão da administração pública, mas a suspensão do próprio direito; ou seja, trata-se da produção de um vazio jurídico, o qual o autor reconhece a necessidade de examinar do ponto de vista do direito público tanto quanto da perspectiva da filosofia política.²⁸³

²⁸⁰ Cf. AGAMBEN, 2005b, p. 106-107.

²⁸¹ Cf. *Ibid.*, p. 67-68.

²⁸² Cf. *Ibid.*, p. 73.

²⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 68.

Desde a Antiguidade, de Tito Lívio, passando por Cícero, até autores modernos como Mommsen e Nissen, ambos do século XIX, a paradoxal condição do instituto em questão demandou trabalho àqueles que dele se ocuparam. Com efeito, os esforços dos estudiosos sempre se direcionaram no sentido de pensar a natureza dos atos cometidos pelos indivíduos durante o período em que o próprio direito estava suspenso, haja vista a desativação de toda determinação jurídica. Assim, não se definiu ao certo se os atos poderiam ser considerados *transgressivos*, que contrariavam as leis, se eram atos *executivos*, mediante os quais se agia de acordo com alguma deliberação legal, ou se eram atos *legislativos*, formadores de conteúdos positivos, isto é, de leis. Na verdade,

O *iustitium* parece questionar a própria consistência do espaço público; porém, de modo inverso, a do espaço privado também é imediatamente neutralizada. Essa paradoxal coincidência do privado e do público, do *ius civile* e do *imperium* e, em último caso, do jurídico e do não-jurídico, trai, na realidade, a dificuldade ou a impossibilidade de pensar um problema essencial: o da natureza dos atos cometidos durante o *iustitium*. O que é uma prática humana integralmente entregue a um vazio jurídico? [...] Caso se quisesse, a qualquer preço, dar um nome a uma ação realizada em condições de anomia, seria possível dizer que aquele que age durante o *iustitium* não executa nem transgredir, mas inexecuta o direito. Nesse sentido, suas ações são meros fatos cuja apreciação, uma vez caduco o *iustitium*, não são absolutamente passíveis de decisão e a definição de sua natureza – executiva ou transgressiva e, no limite, humana, bestial ou divina – está fora do âmbito do direito.²⁸⁴

Justamente por constituir uma suspensão da ordem jurídica, o *iustitium* não pode ser interpretado como a mera outorga de um novo poder a algum magistrado, ou seja, não pode ser comparado a algo como uma ditadura. Esclarece Agamben que o ditador romano era uma figura específica de magistrado, escolhida pelos cônsules e amparada por uma lei que determinava seus objetivos, pondo limites às suas ações. No *iustitium*, ao contrário, não se trata da criação de nenhuma nova magistratura com a atribuição do poder ditatorial, mas da suspensão das leis que delimitavam justamente esse mesmo poder. O mais interessante dessa arqueologia é que, com a mesma perspectiva, pode-se compreender aquilo que, por exemplo, viveram a Alemanha e a Itália na primeira metade do século XX; sob os governos de figuras como Hitler e Mussolini, não se tratava, a rigor, de ditaduras, haja vista que esses líderes foram legalmente investidos de poder: o primeiro, nomeado chanceler pelo presidente do *Reich*, o segundo, chefe de governo pelo rei italiano. Na realidade, em ambos os casos, sobreveio uma indeterminação a respeito da sua tipificação, com a existência do que já se denominou de “Estado dual”, isto é, a subsistência das constituições vigentes (Constituição de Weimar e Constituição Albertina, respectivamente)

²⁸⁴ AGAMBEN, 2005b, p. 76-78.

paradigmaticamente ao lado de outra estrutura, não formalizada juridicamente, amparada, contudo, pelo estado de exceção previsto pelas constituições.²⁸⁵

Mas para voltar ao direito romano, eis que o poder daquele habilitado a declarar o *iustitium*, chamado *ex auctoritate patrum*, correspondia à função específica do Senado, definida como *auctoritas patrum*; esta, com efeito, não se referia ao *imperium*, o poder de decisão dos magistrados e do povo, nem à *potestas*, o poder de execução das leis sobre coisas e pessoas, mas à *auctoritas*. *Auctoritas*, comenta Agamben, é um conceito muito especificamente romano, por isso, de difícil tradução, dada a amplitude da sua fenomenologia jurídica, que abarca, além do direito público também o privado, fazendo com que o seu significado dependa de diferentes contextos. O rastro filológico do termo seguido pelo filósofo mostra que *auctoritas* deriva do verbo *augeo*, que significa “fazer existir do próprio seio”, “produzir algo a partir de si mesmo”, e, mais ainda, significa “aperfeiçoar, acrescentar”. Embora aparentemente diferentes, ambos os significados coadunam-se, tendo em vista que o mundo greco-romano não conhecia a criação a partir do nada (*ex nihilo*), o que traz a implicação de que todo ato de criação sempre se realizaria sobre alguma matéria informe ou ser imperfeito pré-existente, para que crescesse e fosse aperfeiçoado.²⁸⁶

No direito privado, aquele que detinha a *auctoritas*, esse tipo de “autoridade”, era o *auctor*; este era quem conferia validade aos atos de alguém que não podia agir sozinho de modo juridicamente válido; dele são exemplos os casos da figura do *tutor*, que validava o ato do incapaz que lhe era confiado, e do próprio pai, que autorizava o matrimônio do filho ainda não emancipado. Com Agamben, é preciso dizer que aquilo que caracterizava propriamente o poder do pai e do tutor não era a efetivação de um direito, posto que não constituía um poder jurídico; tratava-se, antes, de algo que existia unilateralmente derivando diretamente da condição de *pater*: era a simples realização de um poder impessoal, puro e simples, derivado da própria pessoa do *auctor*²⁸⁷, como se fosse, ele também, “lei viva”. Acerca disso, explica Agamben:

Tudo se passa, então, como se, para uma coisa poder existir no direito, fosse necessária uma relação entre dois elementos (ou dois sujeitos): aquele que é munido de *auctoritas* e aquele que toma a iniciativa do ato em sentido estrito. Se os dois elementos ou os dois sujeitos coincidirem, então o ato será perfeito. Se, ao contrário, houver entre eles uma distância ou uma ruptura, será necessário introduzir a *auctoritas* para que o ato seja válido.²⁸⁸

²⁸⁵ Cf. AGAMBEN, 2005b, p. 74-76.

²⁸⁶ Cf. *Ibid.*, p. 115-118.

²⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 118-119.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 118.

Já no direito público, como entrevisto, o Senado detinha a autoridade. Entretanto, segundo Agamben, é difícil definir esta função já que o próprio Senado não tinha autonomia, podendo apenas homologar as decisões advindas do *imperium* do povo, o que ocorria após os comícios populares, e agir conjuntamente ao *imperium* do magistrado, não podendo os senadores manifestarem-se sem serem interrogados. E quando consultados, o máximo que os senadores poderiam fazer era “aconselhar”, conselho (*consultum*) esse que, todavia, não valia de forma absoluta. Pode-se, assim, fazer uma analogia entre o *auctor* do direito privado e a *auctoritas patrum* do direito público; ambos os casos precisam da relação com outro elemento de modo a formar uma dualidade essencial, a partir da qual se pode definir uma ação jurídica perfeita. Assim, *auctoritas*, poder de criação e de aperfeiçoamento, e *potestas*, poder de execução das leis, embora claramente distintas, diz Agamben, formam um sistema binário no qual uma força nada tem a ver com a outra (e nem com o *imperium* dos magistrados e do povo), mas traz à luz a própria natureza do direito, que não é original em relação às ações humanas, antes, atua capturando-as em um âmbito ulterior na medida em que elas devem sempre ser remetidas a um poder que as legitime.²⁸⁹

Se o *iustitium* produzia verdadeira suspensão do direito, pode-se, ademais, mencionar alguns outros casos em que a *auctoritas* age nesse mesmo sentido. Por exemplo, se um cidadão romano atentasse contra a segurança da república, por meio de traição ou conspiração, poderia considerado pelo Senado *hostis iudicatus*, e sua ameaça o tornaria “inimigo público”. Não simplesmente *hostis alienigena*, isto é, um “inimigo estrangeiro”, o qual ainda conservaria algum direito, mas enquanto *hostis iudicatus* o inimigo seria privado de todo estatuto jurídico, podia, por isso, a qualquer momento ter seus bens expropriados e ser condenado à morte. Nesse caso, não todo o ordenamento, como no caso do *iustitium*, mas o direito civil, o *ius civis* que um indivíduo portava era, então, suspenso pela autoridade dos senadores. O caráter mais específico da *auctoritas*, que confere legitimidade ao direito, emerge com mais força, contudo, precisamente quando o direito é inteiramente suspenso, lembra Agamben.²⁹⁰

Igualmente esclarecedor é o caso do *auctoritas principis*. Conta o filósofo italiano que, em um fragmento de *Res Gestae Divi Augusti* (“Atos do Divino Augusto”), o próprio Augusto (63 a.C.-14 d.C.), ao final da vida, narra seu governo citando as obras por ele realizadas; reivindica, então, como fundamento constitucional do seu estatuto de *princeps*, não a *potestas*, que declara compartilhar com os magistrados, mas ao poder da *auctoritas*. E é significativo que

²⁸⁹ Cf. AGAMBEN, 2005b, p. 119-121.

²⁹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 122-123.

o Senado tenha dado-lhe este nome, já que “Augusto” deriva do mesmo étimo de *auctor*, ou seja, *augeo*. Mais tarde, ao declarar sua intenção de restaurar a constituição republicana, define-se como *optimi status auctor*, e, assim, constitui-se como *auctor* dos direitos endereçados ao povo e ao Senado. Desse modo, compreende-se a autoridade inerente à pessoa viva, o *princeps*, como a efetivação de uma suspensão que legitima e garante a vida política romana.²⁹¹ Nesta abertura, ademais, pode-se afirmar, com Agamben, que:

Para compreender fenômenos modernos como o *Duce* fascista e o *Führer* nazista, é importante não esquecer sua continuidade com o princípio da *auctoritas principis*. Como já observamos, nem o *Duce* nem o *Führer* representam magistraturas ou cargos públicos constitucionalmente definidos – ainda que Mussolini e Hitler estivessem investidos, respectivamente, do cargo de chefe de governo e do cargo de chanceler do Reich, como Augusto estava investido do *imperium consolare* ou da *potestas tribunicia*. As qualidades de *Duce* e de *Führer* estão ligadas diretamente à pessoa física e pertencem à tradição biopolítica da *auctoritas* e não à tradição jurídica da *potestas*.²⁹²

Observa-se definir a complexidade e, ademais, o significado imediatamente biopolítico do estado de exceção, cuja lógica, inclusive, é preciso dizer, com Agamben, não está de modo algum distante da realidade das democracias contemporâneas. Desta feita, resta reconhecer que o termo “ditadura” é totalmente inadequado para designar o estatuto jurídico dos regimes nazifascistas, assim como a oposição democracia/ditadura pode ser enganosa, se compreendida de maneira estrita, para avaliar dos paradigmas governamentais dominantes.²⁹³

Nesse horizonte, pode-se compreender o sistema jurídico do Ocidente, em síntese, como uma dupla estrutura articulada, de um lado, por um elemento normativo e estritamente jurídico e, de outro, um elemento anômico e metajurídico. A esses elementos corresponderiam, respectivamente, a *potestas* e a *auctoritas*, com a norma necessitando da autoridade para ser aplicada e a autoridade precisando da norma para validar ou suspender. Em uma palavra, o que a dialética entre *auctoritas* e *potestas* exprime é, na realidade, a estreita e recíproca implicação ficcional entre direito e vida.²⁹⁴ Ficcional, pois:

Não existem, *primeiro*, a vida como dado biológico natural e a anomia como estado de natureza e, *depois*, sua implicação no direito por meio do estado de exceção. Ao contrário, a própria possibilidade de distinguir entre vida e direito, anomia e *nomos* coincide com sua articulação na máquina biopolítica. A vida pura e simples é um produto da máquina e não algo que preexiste a ela,

²⁹¹ Cf. AGAMBEN, 2005b, p. 122-125.

²⁹² *Ibid.*, p. 127.

²⁹³ Cf. *Ibid.*, p. 76.

²⁹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 130.

assim como o direito não tem nenhum fundamento na natureza ou no espírito divino.²⁹⁵

Por meio dessa ficção, o *iustitium*, ou o estado de exceção, ligam anomia e ordem jurídica, instituindo um limiar de indistinção entre ambos os elementos (*anomia* e *nomos*, vida e direito, *auctoritas* e *potestas*). A esse respeito, orienta Agamben que permanecendo distintos os elementos, conceitual, temporal e subjetivamente, como por exemplo ocorria em Roma entre o Senado e povo, ou na Europa medieval entre poder espiritual e poder temporal, sua dialética pode funcionar. Mas quando tendem a indistinguir-se na pessoa mesma do soberano o sistema transforma-se em uma máquina letal, mostrando, ao mesmo tempo, o quão frágil é a morada do direito, sempre em uma tensão para manter a própria ordem, mas desde o início em processo de decomposição.²⁹⁶

Vários são os contextos para os quais o autor se reporta na tentativa de compor o quadro em que a soberania é exposta em seu aspecto paradoxal, isto é, no seu caráter excepcional. A intenção deste capítulo não é a extensiva menção sequer da maioria dos exemplos com os quais Agamben avalia a relação de exceção como fundamento do poder soberano. Há que se deter naqueles mais fundamentais, inclusive tendo em vista o escopo desta pesquisa, situada em torno da aproximação da estrutura da exceção com aquela, trabalhada de modo mais pormenorizado anteriormente, da secularização. Nesse sentido, a principal figura investigada pelo filósofo, tão mencionada e por vezes mal compreendida, o “homem sagrado” do direito romano, deve ser analisada justamente na tentativa de realizar a referida aproximação.

3.2 Considerações sobre a figura do *homo sacer*

Partindo do exposto na seção anterior, tem-se que aquilo que está em questão na exceção soberana é a fundação de um poder que põe e reproduz os próprios fundamentos; o que significa dizer que há uma estrutura originária da norma jurídica que estabelece as condições da própria referência, mas que, paradoxalmente, a pressupõe. Pressupor a própria referência e ao mesmo tempo inaugurá-la, significa, em certo sentido, agir tautologicamente na medida em que as condições a serem instituídas já estão, na verdade, potencialmente estabelecidas. Para ilustrar essa tautologia, a certa altura, Agamben identifica a estrutura da soberania com aquele modo de aplicar de antigos códigos jurídicos, a *lei de talião*²⁹⁷:

²⁹⁵ AGAMBEN, 2005b, p. 132.

²⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 130-131.

²⁹⁷ A lei ou pena de talião (*lex talionis*) aparece citada por Agamben na sua formulação na tábula VII da *Lei das XII tábuas (Lex Duodecim Tabularum)*: *Si membrum rupsit, ni cum eo pasit, talio esto*, que pode ser traduzida por “Se amputou um membro e não fez acordo com o ofendido, que tenha lugar o talião”. Base para os antigos

a estrutura originária da norma é sempre do tipo: “Se (caso real, *p. ex.: si membrum rupsit*), então (consequência jurídica, *p. ex.: talio esto*)”, onde um fato é excluído da norma jurídica através de sua exclusão e a transgressão parece preceder e determinar o caso lícito. Que a lei tenha inicialmente a forma de uma *lex talionis* (*talio*, talvez de *talīs*, quer dizer: a mesma coisa), significa que a ordem jurídica não se apresenta na sua origem simplesmente como sanção de um fato transgressivo, mas constitui-se, sobretudo, através de um repetir-se do mesmo ato sem sanção alguma, ou seja, como caso de exceção. Este não é uma punição do primeiro, mas representa a sua inclusão na ordem jurídica, a violência como fato jurídico primordial (*permittit enim lex parem vindictam*: Festo, 496, 15). Neste sentido, a exceção é a forma originária do direito.²⁹⁸

Para comentar essa passagem, é preciso observar que a estrutura original da lei se mostra como a da estrutura da pena de talião, que Agamben traz à baila não se atendo, contudo, ao recorrente modo de compreender o *talio esto*, ou seja, como o histórico estabelecimento de uma proporcionalidade entre o ato transgressivo e a punição. O filósofo a interpreta mais fundamentalmente, a saber, como a inclusão da própria violência no âmbito jurídico, na medida em que, em sua perspectiva, na punição não se trata de sancionar a transgressão, mas de repetir a violência, a qual subjaz ao ato punitivo, e de dar-lhe seguimento sem nenhuma punição, isto é, de reproduzi-la como exceção no sentido da soberania.

No que se refere à arcaica intenção de instituir uma proporcionalidade entre o ato e a punição, entre o que se deve e o que se paga, em outras palavras, no que diz respeito ao sentimento primitivo de fazer justiça com equivalência, há um termo utilizado por Agamben que remonta à antiguidade germânica e que expressa plenamente a estrutura ora analisada: trata-se do *bando*, tradução para a língua portuguesa (e italiana) do termo alemão *Bann*.²⁹⁹ *Bann*, explica o autor, indicava tanto a pertença à comunidade, sob a insígnia do poder do soberano,

códigos orientais, também encontrada no *Código de Hamurabi* e no texto bíblico em *Exodus* 21, 23-25 e *Levítico* 24, 19-20, tratava-se, portanto, segundo Kaspary, não de uma lei específica, mas de um modo de aplicação penal. Pode-se conferir a etimologia do termo *talio*, mencionada pelo filósofo italiano, no sentido da pena, compreendendo que ele consistia na tentativa de reparação equivalente entre duas partes, introduzindo a ideia de proporcionalidade no direito penal, excluindo a vingança privada. (Cf. KASPARY, Adalberto José. *Habeas Verba*: português para juristas. 10. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014.)

²⁹⁸ AGAMBEN, 2007c, p. 33-34. [Ao final da citação, Agamben remete a um comentário de Sexto Pompeu Festo (séc II d. C.), gramático romano várias vezes utilizado pelo filósofo. O breve comentário foi extraído da obra *De Verborum Significatum* (“Sobre o Significado das Palavras”), de autoria de Vérrio Flacco (séc. I d. C.), mas trabalhada por Festo e, posteriormente, por Paulo Diácono (séc. VIII). A obra é composta por verbetes sobre os significados das palavras latinas, frases e provérbios dos primeiros séculos de Roma, dentre os quais o verbe “TALIONIS”, onde Festo comenta que o significado da formulação não foi explicitada por Vérrio, talvez, diz ele, devido ao fato de já ser conhecido que “a lei permite defesa por represália”, *permittit enim lex parem vindictam*, ficando o seu significado mais corriqueiro bastante evidente. (Cf. RUY, Maria Lucilia. *De verborum significatu: análise e tradução*. Tese de Doutorado, São Paulo: USP – FFLCH, 2012, p. 7-13 e p. 372)]

²⁹⁹ Cf. GIACOIA, Oswaldo. Estado, Democracia e Sujeito de direito: para uma crítica da política contemporânea. In: *Revista de Filosofia moderna e contemporânea*. UNB, Brasília, vol 2, nº 2, 2014, p. 51.

quanto a exclusão de um indivíduo daquela por parte deste; consistia, assim, em uma ambiguidade, já que poderia denotar tanto o estar *em bando* quanto o *a-bandonado*.³⁰⁰ Assim, em um sentido fundamental pode-se compreender, com Agamben, que aquele que era banido como punição por algum delito, posto para fora da lei, não era simplesmente colocado em indiferença à comunidade da qual fazia parte, mas *abandonado*, ou seja, restava ainda em relação com ela, mesmo que negativamente. Ademais, nessa perspectiva, não se pode dizer que porquanto banido se estava dentro ou fora do ordenamento, mas, mais corretamente, que se foi posto no limiar de indeterminação entre vida (fato) e direito. Nesse sentido, conclui o filósofo que a relação fundamental entre lei e vida não é a aplicação desta àquela, mas o abandono do vivente; a força do *nómos* consiste em manter a vida no *bando* ao mesmo tempo abandonando-a, razão pela qual “não existe um fora da lei”. O *bando* guarda, desse modo, aquela mesma potência excepcional, característica originária da lei de aplicar-se desaplicando-se; em uma palavra, a relação de *bando* é, portanto, uma relação de exceção e esta, inversamente, é também uma relação de *bando*.³⁰¹

No seguimento da arqueologia do poder soberano levada a efeito pelo filósofo, é fundamental saber que a estrutura excepcional da soberania pode ser identificada, além do *bando*, em outras figuras jurídicas arcaicas, das quais a mais famosa é aquela que nomeia a principal obra do filósofo: o *homo sacer*. Essa antiga figura do direito romano é primeiramente citada por Agamben através de Festo, retirada do seu *Sobre o significado das palavras*, posto que aparece no verbete “SACER MONS”³⁰², o qual transcrevemos por completo:

Sacer mons: Chamamos monte sagrado a um monte situado na outra margem do Aniene, um pouco além da terceira pedra militar, posto que o povo no

³⁰⁰ Cf. AGAMBEN, 2007c, p. 36.

³⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. 36 [Apenas para apontar as implicações teóricas da perspectiva agambeniana, as quais não são possíveis desenvolverem-se neste trabalho, dadas as limitações do seu escopo, é interessante atentar para o fato de que Agamben segue, portanto, como bem pontua Oswaldo Giacoia, na contramão das teorias contratualistas modernas: “Agamben propõe a substituição do contrato originário pelo *bando*, como gênese da sociedade e da política. O conceito de *bando* é pensado por ele como forma originária da política – e não apenas da modernidade política, numa inversão radical da tradição jus filosófica, que permite ao filósofo italiano considerar paradoxalmente a *exceção* como estrutura e verdade da *norma*, assim como a figura do *bando*, ao invés do contrato, como base fundacional da política”. (GIACOIA, 2014, p. 51) Ademais, “Se o *bando* é uma *exceptio* e a insígnia da soberania, então é preciso também deixar de considerar as modernas declarações de direitos fundamentais como proclamações de valores eternos meta-jurídicos, para dar conta de sua função histórica real, como dispositivo de sequestro da mera vida [*nuda vita*] no campo estratégico de incidência da decisão soberana”. (*Ibid.*, p. 52)]

³⁰² “*Sacer mons appellatur trans Anienem, paullo ultra tertium miliarium; quod eum plebes, cum secessisset a patribus, creatis tribunis plebis, qui sibi essent auxilio, discedentes Iovi consecraverunt. At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed, qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur, ‘si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit. Ex quo quivis homo malus atque inprobus sacer appellari solet’”. FESTUS, Sextus Pompeius. *De verborum significatu que supersunt cum Pauli eptome*. [Partes I e II] Aemilius Thewrewk de Ponor Edidit. Budapestini: Sumptibus Academiae Litterarum Hungaricae, MDCCCXXXIX [1839], p. 466.*

momento de separar-se do senado e logo após a criação dos tribunos da plebe, estabelecidos para ajudá-lo, o consagrou a Júpiter no momento de retirar-se. Porém, *dá-se o apelido de sacer ao homem que o povo julgou por um delito; não é permitido sacrificá-lo mas aquele que o mata não é condenado como homicida*, posto que a primeira lei tribunicia estabelece esta disposição: “se alguém mata aquele que é sagrado por plebiscito, não será considerado homicida”. Daí que em linguagem familiar se chame *sacer* a todo homem mau e impuro.³⁰³

Considerada a pior pena do direito criminal romano³⁰⁴, o *homo sacer*, o “homem sagrado”, comenta Agamben, constitui uma figura obscura já para escritores romanos antigos, nos quais ela despertava perplexidade (é citado o escritor, filósofo e filólogo romano Macróbio, do séc. IV, na sua obra *Saturnais*). A expressão *sacer esto* (“que seja tornado sagrado”) figurava, à época, em leis reais e marcava presença nas inscrições arcaicas do cipo (pequena coluna romana à época utilizada para inscrições) do Fórum.³⁰⁵ De fato, causa estranheza a

³⁰³ FESTUS *apud* ROMANDINI, Fabián Ludueña. Do homo sacer ao iustitium: deslocamentos na interpretação do direito romano na filosofia de Giorgio Agamben. *Revista INTERthesis*, Florianópolis, v. 10, n. 2, p. 238-262, Jul./Dez. 2013, p. 245-246, grifo nosso. [Parece interessante apontar para uma problemática acerca da tradução do termo *parricidi*, para a qual Agamben aponta brevemente na primeira página do Capítulo 1, Parte 2, de *O poder soberano e a vida nua*, e não desenvolve. Presente no verbete acima citado, o termo *parricidi* é, muitas vezes, traduzido por “parricídio”, como, por exemplo, em William Fowler (*The original meaning of the word sacer*. In: Roman essays and interpretations. Oxford University Press, 1920, p. 19), e em Harold Bennet (*Sacer esto*. In: Transactions and Proceedings of the American Philological Association, v. 61. The Johns Hopkins University Press, 1930, p. 17), autores mencionados por Agamben para tratar da divergência de interpretações acerca da figura do *homo sacer*; ocorre tanto em uma tradução brasileira de *Sobre o Significado das Palavras*, de Festo, acima citada, quanto em uma sua tradução francesa, de 1846, de M. A. Savagner (FESTUS, Sextus Pompeius. *De la signification des mots*. [Partes I e II] Trad. par M. A. Savagner, Paris: Panckoucke Éditeur, 1846, p. 371-372), frequentemente utilizada por pesquisadores da obra de Agamben. Ocorre que o filósofo e, a partir dele, todos os especialistas na sua obra traduzem o vocábulo simplesmente por “homicídio”, o que é justificado pelo italiano quando afirma que, de todo modo, tratava-se do assassínio de um homem livre. A razão da compreensão que subjaz à tradução de *parricidi* por “homicídio” merece ser mais bem compreendida, e pode sê-lo através de um estudo de Castor Bartolomé Ruiz, que esclarece: “O texto de Festo afirma que aquele que matar ou assassinar o *homo sacer* não será punido porque não comete *parricidi*. *Parricidium* é um termo, poderíamos dizer, técnico, para designar um tipo muito peculiar de morte. *Parricidium* designava a morte do *pater*, de um *par* (um semelhante) ou de um parente. Só se comete *parricidium* quando se mata um *par* ou se assassina um *parente*, principalmente o *pater*. Não cometerá *parricidium*, no sentido estrito do termo, quem matar um ser humano que não esteja nestas categorias, um mero *homo*, um *homo comunis*”. (Cf. RUIZ, Castor Bartolomé. A Condição de Homo Sacer. O Direito e a Arqueologia do Sagrado: um Diálogo com Giorgio Agamben. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 69, n. 2, 2013, p. 337-338) Entende-se que não se comete o *delito* do assassinato senão contra quem está protegido pelo direito da *pólis* ou da *civitas*, ou seja, um *par*, um parente ou o próprio *pater*; quem está fora dessa relação não está protegido pela lei e, portanto, não pode sofrer um “parricídio”, isto é, o ato contra a vida de um semelhante, o delito que conheceríamos hoje por “homicídio”. O que pode tornar a questão mais clara é saber que o *homicidium* era, à época, justamente o assassinato de um indivíduo, o *homo comunis*, fora da proteção jurídico-política, não de uma *persona*. Do mesmo modo, o assassinato do *homo sacer*, tecnicamente, poderia ser considerado um *homicidium*, mas não um *parricidium*. (Cf. *Ibid.*, p. 336-341) Assim, a tradução por “homicídio” parece, realmente, a mais adequada para o contexto da paráfrase ou da citação direta de Festo, até porque, em outro verbete, “PARRICIDI QUAESTORES” (FESTUS, 1839, p. 278) o gramático deixa claro: “de fato parricida se dizia não somente aquele que tivesse matado um parente, mas qualquer homem” (FESTO *apud* RUY, *op. cit.*, p. 86), leia-se, qualquer homem livre.]

³⁰⁴ Cf. BENNET, *op. cit.*, p. 5.

³⁰⁵ Cf. AGAMBEN, 2007c, p. 80.

qualquer leitor que um indivíduo que, tendo cometido um delito, tenha sido após o julgamento nomeado de “sacro”, e que, a despeito dessa sua “sacralidade” pudesse ser morto impunemente por quem quisesse matá-lo; ademais, seria proibida a sua morte em algum ritual. O filósofo italiano resume a condição paradoxal de semelhante figura com uma fórmula; seria o *homo sacer* um ser “matável” e, ao mesmo tempo, “insacrificável”.

A problemática continuou até as interpretações modernas, que aqui interessam mais, nas quais é possível distinguir basicamente dois tipos de compreensão. Em primeiro lugar, há estudiosos que viam a “sacralidade”, a *sacratio*, do homem sacro como uma secularização residual e enfraquecida de uma fase arcaica da história, onde direito religioso e direito penal não haviam se separado ainda, e entendiam que, por isso, a sentença de morte coincidia com um sacrifício. Há, de outro lado, aqueles que consideram o *homo sacer* uma consagração aos deuses íferos, os deuses do mundo dos mortos; assim, trazia em si uma ambiguidade, a de ser augusto e maldito, venerável e digno de horror, definição que se forma analogamente à noção etnológica de *tabú*. Com efeito, aqueles que viam a *sacratio* como um resquício de secularização, argumenta Agamben, explicaram a “matabilidade”, isto é, a garantia de impunidade da matança (*qui occidit, parricidi non damnatur* “aquele que o mata não é condenado como homicida”) daqueles que matassem o homem sacro, como o caráter de uma execução popular, mas não demonstraram a sua “insacrificabilidade”, isto é, a razão da proibição do seu sacrifício (*neque faz est eum immolari* “não é permitido sacrificá-lo”). Já os que compreendiam a figura como uma consagração, inversamente, explicaram o veto ao sacrifício pelo simples fato de o indivíduo já ter sido consagrado, não podendo sê-lo novamente, mas não desvendaram a razão de o *homo sacer* poder ser morto impunemente, já que era “sagrado” (mesmo que aos deuses íferos) e deveria, ao contrário, ser preservado.³⁰⁶

O filósofo italiano põe em evidência as posições desses estudiosos para, então, concluir que elas não dão conta do estatuto da figura em questão, posto que não explicam a sua dupla característica, simultânea e justaposta, de “matável, porém, insacrificável”. E a razão dessa incapacidade diz respeito ao fato de se estar, na verdade, diante do que Agamben chama de

³⁰⁶ Cf. AGAMBEN, 2007c, p. 81-82. [No primeiro grupo, Agamben aloca o historiador Theodor Mommsen (1817-1903), o filólogo e arqueólogo Ludwig Lange (1825-1885), o filólogo Harold Bennet, já citado aqui, e o especialista em estudos clássicos James Leigh Strachan-Davidson (1843-1916). Ao segundo grupo, o filólogo e historiador das religiões Károly Kerényi (1897-1973) e o historiador inglês William Fowler (1847-1921), também já mencionado. O filósofo italiano comenta que essas interpretações, que vislumbravam a *sacratio* como constituída de uma ambiguidade fundamental e intencionavam com ela explicar sua aporia, seguem o desenvolvimento daquilo que Agamben nomeou de “teoria da ambiguidade do sacro”, a qual teria se iniciado na antropologia tardo-vitoriana e sido transmitida até a sociologia francesa, tendo influenciado as pesquisas de Georges Bataille (1897-1962) sobre a soberania e até mesmo o clássico da linguística de Emile Benveniste. (Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 82)]

“conceito-limite”, no caso, do ordenamento social romano; o qual não pode ser explicado simplesmente a partir do interior do direito humano (*ius humanum*) e do direito divino (*ius divinum*), posto que, nessa perspectiva, a *sacratio* constituiria, no caso do *homo sacer*, uma figura autônoma.³⁰⁷

A importância dessa figura, arcaica e aparentemente tão singular do direito romano para a arqueologia agambeniana, bem como o sentido da sua menção neste trabalho, podem ser compreendidas a partir do momento em que Agamben, ao analisar a sua estrutura, a entende como sendo constituída por uma exceção, na realidade, por duas. Há na *sacratio* romana uma dupla exceção porque, de um lado, o assassinato impune significa simplesmente uma suspensão do direito, isto é, do *ius humanum* em um caso particular; mais precisamente, suspensão da lei sobre o homicídio atribuída ao rei Numa (*Numae Pompili*), também registrado por Festo no verbete “PARRICIDI QUAESTORES”³⁰⁸, onde consta a passagem citada por Agamben: *si quis hominem liberum dolo sciens morti duit, parricidas esto*, “se uma pessoa matou um homem livre por má-fé que seja considerado parricida”.³⁰⁹ De outro lado, a não-permissão para o sacrifício, a imolação, pode ser entendida no mesmo sentido, ou seja, como uma suspensão, mas, desta vez, da esfera penal-religiosa, de um *ius divinum*. Nesse caso, o rito sacrificial é proibido não por já estar o indivíduo consagrado, posto que não o estava, mas pelo fato de estar proibido de fazer a passagem do âmbito humano para o âmbito divino através de uma consagração (*consecratio*), precisamente por já estar excluído de toda jurisdição, inclusive, a religiosa. A fórmula da insacrificabilidade serviria, na perspectiva de Agamben, portanto, justamente para excluir da esfera religiosa a “sacração” (não atribuir esta àquela) do *homo sacer*, e distinguir a morte desse condenado das formas rituais de matar.³¹⁰

Por essa razão, a “sacração” ou a “sacralidade” do *homo sacer* não pode ser confundida com uma “consagração”, mas como uma exposição à violência, como uma exclusão de toda sorte de proteção. *Sacer* significa, portanto, nesse ponto de origem, simplesmente excluído, abandonado, “matável”. Nesse horizonte, interessa deixar evidente a verdadeira simetria estrutural entre a *sacratio* e a soberania, de modo que a exposição da conexão entre ambas deixem-nas iluminarem-se reciprocamente, a partir da própria iluminação dos limites entre direito divino e direito humano:

³⁰⁷ Cf. AGAMBEN, 2007c, p. 81.

³⁰⁸ FESTUS, 1839, p. 278.

³⁰⁹ RUY, 2012, p. 86.

³¹⁰ Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 89-90.

A estrutura topológica, que esta dupla exceção desenha, é aquela de uma dúplice exclusão e de uma dúplice captura, que apresenta mais do que uma simples analogia com a estrutura da exceção soberana. [...] Assim como, na exceção soberana, a lei se aplica de fato ao caso excepcional desaplicando-se, retirando-se deste, do mesmo modo o *homo sacer* pertence ao Deus na forma da insacriticabilidade e é incluído na comunidade na forma da matabilidade. *A vida insacriticável e, todavia, matável, é a vida sacra.*³¹¹

O que o *homo sacer* torna visível, posto que concebe uma figura da vida presa à estrutura da soberania, isto é, ao *bando*, comenta Agamben, é uma esfera do agir humano que não se identifica nem com a das práticas sagradas nem com a das ações profanas, mas com a de uma violência absoluta que, na verdade, delimita o primeiro espaço político propriamente dito, afirma o filósofo. Trata-se de uma “esfera-limite” do agir que se constitui somente a partir de uma relação de exceção, assim como a decisão soberana que atua suspendendo a lei e submetendo a vida nua à sua indeterminação. Nesse sentido, é possível compreender uma das primeiras teses fundamentais do projeto arqueológico-filosófico desse pensador, qual seja, a de que a dimensão política da soberania teria se originado na violência do abandono, no paradoxo da exclusão-captura, e que figuras como a do *bando* e a do *homo sacer*, as mais antigas por ele encontradas, dentre outras, guardariam em si a memória dessa origem, a qual não é outra senão a da exceção soberana. Em suma, resta visível uma simetria que permite o reconhecimento de uma “analogia estrutural”, ou seja, de uma mesma estrutura analogamente compreendida, entre exceção (*exceptio*) soberana e sacralidade (*sacratio*) do condenado. Por isso, é possível afirmar que “soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente *homines sacri* e *homo sacer* é aquele ao qual todos os homens agem como soberanos”.³¹²

Haja vista o exposto até aqui, observa-se que com essa então nova interpretação agambeniana acerca da figura do *homo sacer*, se trata, para o autor, em suma, do reconhecimento de um novo *paradigma* para a compreensão da política e do direito no Ocidente, servindo de pedra de toque para uma original perspectiva jus-político-filosófica, proposta que consiste em um dos pontos fundamentais da obra de Agamben. Mas o intento da exposição, neste trabalho, da arqueologia dessa figura é, contudo, ir um pouco além no que diz respeito ao seu significado intrínseco à própria obra do autor. Pois eis que talvez seja possível conceber a *sacratio* do *homo sacer* como (além de um paradigma) uma *assinatura*; na medida em que se localiza em uma zona, ou em um limiar de indistinção entre o divino e o profano, entre a religião e o direito, e que como tal assina e marca a passagem entre ambas as instâncias,

³¹¹ AGAMBEN, 2007c, p. 90.

³¹² Cf. *Ibid.*, p. 90-92.

dois *locus* distintos, mas interligados. Assim, como entre linguagem e mundo, norma e aplicação, a referência ao divino e ao profano efetivada a um só gesto pelo *sacer esto* do homem sacro também se constituiria não como uma relação simplesmente lógica, mas como um movimento da ordem da práxis.

Essa observação, embora não explícita dentro da obra do autor, não constitui nada que não possa ser concebido a partir de uma leitura um pouco mais abrangente da obra de Agamben, o que nem sempre é realizada quando se a trabalha; uma leitura que considere, por exemplo, a importância da análise do primeiro volume da obra sobre o poder soberano em consonância com as reflexões presentes no livro sobre o método; onde resta explícita a compreensão da arqueologia como uma *paradigmatologia* e se evidencia a necessidade da reorientação de certos conceitos e ideias na perspectiva de uma *teoria das assinaturas*. Isto já foi feito rapidamente com a reflexão sobre a noção de *vida*, também concebida como conceito-assinatura, como ficou claro no Capítulo anterior. Entretanto, uma proposta que, talvez, pudesse ser considerada mais profícua, trataria de fazer uso da chave de leitura apresentada desde o início deste trabalho, qual seja, a noção de *secularização* no sentido em que Agamben a propõe. Nesse bojo, considera-se aqui ser possível compreender a própria relação de “exceção”, na origem da inscrição da vida nua no ordenamento, como atravessada por uma tensão fundamental entre o religioso e o secular e, assim, talvez se pudesse interpretar a dupla exceção sofrida pelo homem sacro romano à luz teoria das assinaturas, compreendendo a figura que marca a origem da submissão da vida nua ao poder soberano como, arrisca-se, aqui, a dizer, uma *assinatura teológico-jurídica*. Eis uma passagem expressiva de *O poder soberano e a vida nua I* que poderia ilustrar essa leitura:

O espaço político da soberania ter-se-ia constituído, portanto, através de uma dupla exceção, como excrescência³¹³ do profano no religioso e do religioso no profano, que configura uma zona de indiferença entre sacrifício e homicídio. *Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera.*³¹⁴

Não que o *homo sacer* possa ser compreendido, em Agamben, *simplesmente* a partir da esfera da religião, isto é, em consonância com a categoria religiosa do sagrado, haja vista que isso constitui justamente o oposto do que propõe o filósofo na obra em evidência. Mas temos que se “o *homo sacer* pertence ao Deus na forma da insacrificabilidade” e, no mesmo

³¹³ Compreenda-se “excrescência” por algo que está representado, mas não apresentado, ou seja, está *incluído* sem *pertencer*, seguindo o esquema da teoria dos conjuntos, utilizada por Badiou para a compreensão da política. (Cf. AGAMBEN, 2007c, p. 31-32)

³¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 91.

contexto, há uma “excrescência do profano no religioso e do religioso no profano”, não parece absurdo pensar a exceção soberana, em sua origem, também como atravessada pela assinatura de uma *secularização*. Isto é, se *sacer* não define aquele que passou pela *consecratio*, mas aquele que fora expulso do *ius divinum*, entende-se, todavia, que seu *status* de alguma forma remete à esfera religiosa, resguardado, inclusive, o seu registro linguístico; assim como, apesar de julgado, o indivíduo que não passou pela execução de uma pena, que apenas fora expulso do *ius humanum*, sustenta uma relação com a comunidade, com o seu *bando*.³¹⁵

Vale ressaltar que uma das implicações da filologia levada a efeito por Agamben diz que a contemporânea reivindicação de um direito absoluto à vida baseado em um seu caráter sagrado, que possa ser usado para a proteção de seres humanos contra os arbítrios de qualquer poder mortal, na verdade, exprime uma originária sujeição da própria vida a um poder violento de morte.³¹⁶ A esse respeito, desenvolvendo o raciocínio interpretativo dos três parágrafos anteriores, talvez possa ser possível compreender esse paradigma-assinatura – que remete à condição de uma submissão original da vida ao poder soberano – também no sentido de observá-la em uma referência pragmática à própria esfera jus-religiosa. Se trataria, assim, de uma dupla referência, uma dupla assinatura, não apenas uma dupla exceção, e esse seria o

³¹⁵ Desta feita, mesmo que o chamado “teorema da secularização” pareça ultrapassado para a concepção teórica de Agamben, vale lembrar que o livro que apresenta a arqueologia do poder soberano tendo como paradigma a figura do *homo sacer* data de 1995, enquanto que os textos nos quais o autor avalia os debates acerca da noção de secularização como mais que um simples conceito sob as considerações sobre o método, *O Reino e a Glória e Signatura rerum*, datam de 2007 e 2008, respectivamente. Parece ficar evidente que essa distância temporal, por si mesma, já explicaria a ausência da perspectiva pela qual o autor poderia observar a figura analisada por essa orientação metodológica mais desenvolvida, que somente ganharia expressão doze anos depois. Ademais, é interessante notar que a própria figura em questão já foi compreendida por Agamben a partir de uma perspectiva posteriormente criticada e superada pelo autor, o modelo da “ambiguidade do sacro”, o que pode ser conferido em *A linguagem e a morte*, livro de 1985. Mas, nesse sentido, causa estranheza que um texto datado de 2005, *Elogio da profanação*, traga a definição do *homo sacer* aparentemente mais próxima dessa compreensão pré-projeto, por assim dizer, do que de uma perspectiva esclarecida pelas investigações que se suscederam à publicação de 1995. Eis a passagem: “Um homem sagrado, ou seja, pertencente aos deuses, sobreviveu ao rito que o separou dos homens e continua levando uma existência aparentemente profana entre eles. No mundo profano, é inerente ao seu corpo um resíduo irreduzível de sacralidade, que o subtrai ao comércio normal com seus semelhantes e o expõe à possibilidade da morte violenta, que o devolve aos deuses aos quais realmente pertence; considerado, porém, na esfera divina, ele não pode ser sacrificado e é excluído do culto, pois sua vida já é propriedade dos deuses e, mesmo assim, enquanto sobrevive, por assim dizer, a si mesma, ela introduz um resto de profanidade no âmbito sagrado”. (AGAMBEN, 2007b, p. 69.) Observa-se que por três vezes o autor autoriza a interpretação da *sacratio* do *homo sacer* como a consagração aos deuses, talvez os inferos, quando, na verdade, conforme se constatou, a insuscetibilidade não se referia à pertença a nenhum deus, mas à exclusão do *ius divinum*. No texto sobre a estratégia política da profanação, resta igualmente ausente qualquer referência à posterior elaboração de uma teoria das assinaturas, apresentada apenas três anos depois, bem como, conforme se viu, a secularização ainda é compreendida fora dessa concepção metodológica. Em *O que é um dispositivo?*, contudo, já há a ocorrência do termo “assinatura teológica” (p. 67), o que sugere que, sem dúvida, em 2006 a teoria das assinaturas já estava no horizonte investigativo do autor. Não se pode deixar de pensar que ou o famoso ensaio datado de 2005 não foi realmente elaborada nesse período ou ali o autor não teve a preocupação em expressar a sua tão característica cautela filológica.

³¹⁶ Cf. AGAMBEN, 2007c, p. 91.

sentido mais fundamental da dupla exclusão que é, ao mesmo tempo, uma dupla captura, constitutivas da definição do *homo sacer*. Se essa hipótese estiver correta, o elemento que surge da abertura dessa esfera de ação, a qual o autor identifica com a política em sentido próprio e que remete ao âmbito jurídico, também poderia ser lido como algo tensionado com a própria esfera religiosa, e toda política talvez guardasse a memória de uma origem na forma de uma referência à religião.

Nesse sentido, a proposta aqui é a de flexibilizar, por assim dizer, as assertivas que parecem permanecer mais firmes na segunda parte de *O poder soberano e a vida nua I*, como a da seguinte passagem:

A proximidade entre a esfera da soberania e a do sagrado, que foi muitas vezes observada e diversamente justificada, não é simplesmente o resíduo secularizado do originário caráter religioso de todo poder político, nem somente a tentativa de assegurar a este o prestígio de uma sanção teológica; tampouco ela é, porém, a consequência de um caráter “sacro”, ou seja, ao mesmo tempo augusto e maldito, que seria inexplicavelmente inerente à vida como tal. [...] Sacra a vida é apenas na medida em que está presa à exceção soberana, e ter tomado um fenômeno jurídico-político (a insacriável matabilidade do *homo sacer*) por um fenômeno religioso é a raiz dos equívocos que marcaram no nosso tempo tanto os estudos sobre o sacro como aqueles sobre a soberania.³¹⁷

O que parece necessário é entender melhor o porquê de se considerar a relação entre sacralidade e soberania como não constituindo “simplesmente um resíduo secularizado do originário caráter religioso de todo poder político”, ou seja, sem com esta última concordar; para tanto, haveria que se compreender o próprio sentido da noção de secularização e aplicá-lo retroativamente à obra de Agamben. Isto é, “secularização” significaria não simplesmente um resíduo, mas, novamente, uma assinatura teológica, a qual, segundo a presente leitura, atuaria no sistema conceitual não apenas do Moderno, mas desde a própria Antiguidade. Nessa interpretação, torna-se possível, inclusive, compreender que, tal como o sacerdote secularizado deveria portar um sinal para identificar a antiga ordem à qual havia pertencido, o *homo sacer* deveria portar sua *sacratio* para significar que o poder que nele cairia também teria pertencido,

³¹⁷ AGAMBEN, 2007c, p. 92-93. [Grifo nosso.]

em alguma medida, a uma ordem permeada pelo divino,³¹⁸ e a secularização restaria, assim, também no fundamento da relação política originária do Ocidente.³¹⁹

Se essa leitura for tomada por verdadeira, até mesmo a antítese de Agamben aos autores que viam “na *sacratio* o resíduo enfraquecido e secularizado de uma fase arcaica na qual o direito religioso e o penal não eram ainda distintos, e a condenação à morte se apresentava como um sacrifício à divindade”³²⁰ poderia ser revista. Nesse caso, não se trataria de recolocar o filósofo italiano no primeiro grupo dos já referidos estudiosos (Mommsen, Lange, Bennet e Strachan-Davidson), mas de compreender o ponto de partida destes à luz da teoria das assinaturas de Agamben. Lendo as coisas assim, identificar-se-ia o “resíduo enfraquecido e secularizado” justamente com a assinatura teológica proposta há pouco, à qual corresponderia, também, uma dupla exceção, isto é, uma excrescência de mão dupla entre o profano e o religioso, transformando-a em uma assinatura teológico-jurídica. Haveria, portanto, tal como ocorreu no debate sobre a secularização entre Schmitt, Löwith e Blumenberg, um equívoco decorrente do fato de ser o *sacer esto* uma assinatura, não uma simples consagração. No mais, essas observações não pretendem criticar a arqueologia da sacralidade levada a efeito pelo autor, como já se tentou fazer³²¹, mas parecem colocar em evidência uma noção relativamente pouco explorada como categoria chave dentro de um quadro de conceitos. Em suma, não sem certa cautela, se propõe a secularização como assinatura-chave para a compreensão da condição do *homo sacer*, ao menos no seu aspecto “insacrificável”, na medida em que a *sacratio* atuaria marcando e excedendo as esferas do *ius divinum* e do *ius humanum*, os quais, contudo, não são redefinidos, mas apenas reinterpretados semanticamente, mediante relações pragmáticas e hermenêuticas.

³¹⁸ Em que pese o fato de o sagrado ser uma categoria semântica dominante nas *póleis* da Antiguidade, o qual legitimava todas as suas práticas e instituições, isto é, leis, valores, costumes, etc. (Cf. RUIZ, 2013, p. 336); e que a jurisprudência, à época, apreendia a religiosidade de modo fundamental, nevrálgico, por assim dizer, assentando-se em pressupostos derivados das coisas divinas tanto quanto das coisas humanas, fazendo-se notar em todo o Direito Romano. (Cf. ALMEIDA, Miguel Régio. *Rudimentos de Biopolítica no Direito Romano*. In: *Humanitas*, v. 66, p. 207-229, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014. p. 211)

³¹⁹ O que não necessariamente levaria a compreendê-la do modo como propõe Carl Schmitt: “Não é preciso compartilhar da tese schmittiana sobre a secularização para afirmar que os problemas políticos se tornam mais inteligíveis e claros se forem relacionados com os paradigmas teológicos”. (AGAMBEN, 2011b, p. 251)

³²⁰ *Id.*, 2007c, p. 80.

³²¹ Vários estudiosos da obra de Agamben se debruçaram sobre a recepção dos romanistas em relação à leitura do filósofo acerca do *homo sacer*, alguns criticando-a. Essas apreciações não serão aqui avaliadas, dados o escopo e as limitações desta pesquisa. Mas observe-se, por exemplo, Ruiz (2013, p. 336), que lembra que, apesar de haver uma controvérsia por conta dos poucos vestígios literários restantes dessa fórmula, os quais foram recolhidos em tempo posterior, e a despeito de haver especialistas que sustentam não ser possível determinar exatamente o significado real dessa figura arcaica – a esse respeito, inclusive, Almeida (2014, p. 215) lembra, por sua vez, que já se notou (Harold Bennet) que Festo teria escrito o predicado da oração da fórmula no tempo presente, sendo importante o foco no período em que foi redigido – é chamada a atenção para o quase consenso geral acerca dessa interpretação agambeniana. (Cf. RUIZ, *op. cit.*, p. 335)

Feitas essas observações, haja vista que o foco da presente pesquisa é observar, na bibliografia analisada, o elemento jus-político sob o véis de uma tensão deste com o elemento teológico-religioso, deve-se procurar um caminho que permita seguir explorando esse horizonte. Por isso, parece importante retomar a longa citação de Carl Schmitt extraída de *Teologia política*, feita por Agamben, destacando precisamente o final da mesma, quando o próprio Schmitt cita um outro filósofo, também teólogo, qual seja, o dinamarquês Soren Kierkegaard (1813-1855):

Um teólogo protestante, no século XIX, provou de que intensidade vital a reflexão teológica pode ser capaz: “A exceção explica o geral e a si mesma. E, quando se quer estudar corretamente o caso geral, somente se precisa observar uma real exceção. Ela esclarece tudo de forma muito mais clara que o geral em si. Com o tempo, fica-se farto do eterno discurso sobre o geral; há exceções. Não se podendo explicá-las, também não se pode explicar o geral. Comumente, não se nota a dificuldade por não se pensar no geral com paixão, porém com uma superficialidade cômoda. A exceção, ao contrário, pensa o geral com paixão enérgica”.³²²

Imediatamente após trazer à baila a paráfrase schmittiana de Kierkegaard, Agamben comenta não ser um acaso que o filósofo-jurista alemão faça referência a um teólogo. Ainda segundo o italiano, nas ciências jurídicas não há outro autor que tenha elevado uma teoria da exceção a um patamar tão alto quanto Schmitt.³²³ Também parece estar clara a importância do paradigma da secularização na obra do filósofo-jurista alemão. E apesar de a razão daquele comentário de Agamben acerca da referência a Kierkegaard talvez restar pouco clara no texto do filósofo italiano, o que está em questão na elucidação do estatuto da exceção é a relação entre teologia e direito. Nesse bojo, a referida relação é explicada, em uma das digressões feitas pelo autor ao longo do livro, pela analogia possível entre duas distinções: aquela entre o direito positivo e a exceção, e aquela entre a teologia afirmativa (ou positiva) e a teologia mística (ou

³²² SCHMITT, 2006a, p. 15. [Trata-se quase que de uma paráfrase de um trecho de *A Repetição* (1843), posto que não é uma citação literal, além de ser incompleta, como pode ser conferido na tradução para o português: “A exceção, ao examinar-se a si mesma, pensa também o universal, ao trabalhar-se a si própria, trabalha em favor do universal, ao explicar-se, explica o universal. Portanto, a exceção explica o universal e explica-se a si mesma, e, se se quer estudar em rigor o universal, basta procurar uma exceção justificada; esta mostra tudo com maior distinção do que o próprio universal. A exceção justificada reconcilia-se no universal; o universal é radicalmente polêmico contra a exceção; pois que não quer que se note a sua predileção antes que a exceção o obrigue, por assim dizer, a confessá-lo. Se a exceção não tiver este poder, então não está justificada [...] Com o correr do tempo uma pessoa farta-se da eterna conversa sobre o universal e outra vez sobre o universal, repetida até ao extremo da mais aborrecida insipidez. Há exceções. Se não se consegue explicá-las, também não se consegue explicar o universal. Em geral não se nota a dificuldade porque também não se pensa o universal com paixão, antes com uma confortável superficialidade. Pelo contrário, a exceção pensa o universal com uma paixão enérgica”. (KIERKEGAARD, Soren. *A Repetição*. [1843]. Tradução: José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D’Água, 2009, p. 137-138.)]

³²³ Cf. AGAMBEN, 2007c, p. 24-25.

negativa).³²⁴ Ali lê-se que a exceção, ao suspender o direito positivo e, por isso, se constituir como um elemento que transcende o próprio direito, pode ser comparada com a teologia negativa, a qual, ao negar qualquer predicação a respeito de Deus, e, assim, suspender as qualidades que a teologia positiva afirma, não se localiza, contudo, fora da teologia. Nesse sentido é que o autor conclui que a divindade apenas pode tornar-se sujeito de uma predicação na medida em que é pressuposta negativamente como algo que está para além da própria predicação, subsistindo a qualquer predicado possível; e que, analogamente, o direito somente pode definir a validade da norma porque o estado de exceção atua suspendendo a validade do próprio direito positivo.³²⁵ Ao menos o início da referida passagem merece ser citado:

Esta [a exceção] é, no direito, um elemento que transcende o direito positivo, na forma da sua suspensão. Ela está para o direito positivo, como a teologia negativa está para a teologia positiva. Enquanto esta, na verdade, predica e afirma de Deus determinadas qualidades, a teologia negativa (ou mística), com o seu nem... nem..., nega e suspende a atribuição de qualquer predicação. Ela não está, todavia, fora da teologia, mas funciona, observando-se bem, como o princípio que fundamenta a possibilidade em geral de algo como uma teologia.³²⁶

Na senda dessa negatividade em evidência na relação de exceção, um dos autores mais exemplares do método teológico da Via Negativa, Dionísio Pseudo-Aeropagita, ou

³²⁴ Também conhecida por “Via Negativa” ou “teologia apofática”, do grego *apophático*, “negativo”. (Cf. ANDRADE, Claudionor Corrêa de. *Dicionário Teológico*. Um Suplemento Biográfico dos Grandes Teólogos e Pensadores. 9. ed., Rio de Janeiro: CPAD, 2000, p. 47.) Trata-se da reflexão sobre Deus, ou sobre a transcendência, que reconhece tanto a incapacidade, por parte do homem, de conhecer o próprio objeto de investigação, quanto até mesmo a impossibilidade de nomeá-lo. Sempre presente na tradição teológica e na história da mística cristãs, representou um método de aproximação do mistério divino, de modo não racional, mas por uma via de experiência transcendente, afetiva, através da qual quanto mais se aprofunda o mistério, mais Deus se engrandece, e mais o homem se apercebe de que não pode alcançá-lo. É, aqui, interessante traçar uma linha na tradição cristã que vai desde Gregório de Nissa (330-395) e Dionísio Pseudo-Aeropagita (séc. VI), influenciando o campo da teologia, de Alberto Margno (1200-1280), Tomás de Aquino (1225-1275) a Duns Scotus (1265-1308), bem como o campo da mística, em Mestre Eckhart (1260-1327) e Nicolau de Cusa (1401-1464); por fim, compreende-se que há um certo desdobramento, ou recuperação, da Via Negativa com a teologia dialética de D. Bonhoeffer (1906-1945). (Cf. OVIEDO, L. *Teologia Negativa*. In: *LEXICON – Dicionário Teológico-Enciclopédico*. [1993] Tradução de João Paixão Neto e Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2003, p. 743-744) Um dos mais importantes dentre estes, Dionísio Pseudo-Aeropagita, autor de *Teologia Mística*, sistematizou que o caminho da busca de Deus comporta três modalidades de conhecimento: a *teologia afirmativa*, que reflete sobre o divino com afirmações, conceitos e definições, segundo a qual Deus é Espírito, é Bom, é Luz, é a Verdade, noções, contudo, oriundas da experiência sensível, inadequados à transcendência divina; a *teologia negativa*, que começa afirmando a inadequação dos conceitos à realidade de Deus, o qual não tem corpo, não ocupa lugar, e do qual não é possível nenhuma afirmação, estando envolto em obscuridade; e, por fim, a *teologia simbólica*, que reconhece a possibilidade da elevação a Deus a partir tão somente das criaturas, de modo que o homem aplica a Deus, de modo figurado, os conceitos extraídos da ordem sensível e da experiência. (Cf. BATISTA, William. *Memória da ausência: os séculos de elaboração do discurso sobre o mistério*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2011, p. 63-63; e Cf. PSEUDO-DIONÍSIO, Aeropagita. *Teologia mística*. Versão do grego e estudo complementar de Mario Santiago de Carvalho. In: *Mediaevalia – Textos e estudos*, n. 10, 1996. Porto: Universidade Católica, p. 19 e 21.)

³²⁵ Cf. AGAMBEN, 2007c, p. 25.

³²⁶ *Id.*, loc. cit. [Palavras entre colchetes nossas]

simplesmente Pseudo-Dionísio (cuja obra é aceita como datada dos séc. V-VI³²⁷), é muitas vezes citado por Agamben em *O Reino e a Glória*, guardando importância na sua *genealogia teológica* no que se refere, por exemplo, ao paralelismo estabelecido pela tradição cristã entre “burocracia terrestre” e “burocracia terrena”; paralelo este que depois do Pseudo-Dionísio tornou-se lugar comum e estendeu-se até a concepção do poder profano, a partir da noção de *hierarquia*; termo criado pelo Pseudo-Aeropagita, sempre traduzido por “ordem sagrada”, é proposto, por Agamben, que seja compreendido tal como Tomás de Aquino o traduziu, a saber, como “poder sagrado”, o que faz o filósofo italiano interpretar que a ideia central do *corpus dionisíaco* é uma sacralização do poder.³²⁸

Semelhante sacralização mantém relação com a noção teológica de *oikonomia* com a qual os teólogos conceberam a práxis com a qual Deus gerencia o mundo, temas do Terceiro Capítulo deste texto. Antes, contudo, é necessária a avaliação de um texto de 2015, intitulado *Stasis – La guerra civile come paradigma politico*, onde o autor parece redirecionar o seu projeto sobre a exceção soberana. Por esse redirecionamento refere-se, aqui, à introdução do tema escatológico do *katechon*, até então ausente na obra em questão do autor, considerando a sua ordem numérica, figura que constitui um dos pontos de partida do texto fundamental à sua genealogia; o fato de surgir ao final de um texto como *Stasis*, que inicia-se com uma discussão sobre o aspecto biopolítico da guerra civil na Grécia antiga, ainda na senda da arqueologia levada a efeito nos dois livros numericamente precedentes (*Homo sacer* I e II,1), parece intencional e importante à presente leitura.

3.3 Da *stasis* ao *katechon*: a guerra civil e a escatologia como paradigmas políticos

A advertência inicial de *Stasis* expõe as duas teses centrais dos dois capítulos que compõem o opúsculo, uma das quais diz que a guerra civil na Grécia antiga, chamada *stasis*, constitui verdadeiro e fundamental *limiar* de politização do Ocidente; a outra, por seu turno, diz-nos que não o *demos*, o “povo”, mas a *ademia*, isto é, a ausência de um povo, que configura-se como o elemento constitutivo do Estado moderno. Acerca da primeira, Agamben observa não haver ainda uma doutrina, ou uma teoria, sobre o fenômeno em questão; não há, sem que isso pareça preocupar a juristas e cientistas políticos, uma “stasiologia”. Mas, ao contrário, há, segundo o autor, tanto uma “polemologia”, ou seja, uma teoria da guerra, quanto uma “irenologia”, isto é, uma teoria da paz. Assim, adverte ainda o filósofo, até os estudos mais

³²⁷ Cf. BRANDÃO, Bernardo Guadalupe S. L. *Mística e Paidéia: o Pseudo-Dionísio Aeropagita*. *Revista Mirabilia*, v. 4, Jul-Dez 2005, p. 82-100.

³²⁸ Cf. AGAMBEN, 2011b, p. 169-174.

recentes sobre conflitos internos orientam-se não para a interpretação do fenômeno da guerra civil, mas para a intervenção na sua situação.³²⁹ Desta feita, afirma: “O paradigma do consenso, que domina hoje tanto a práxis quanto a teoria política, não parece compatível com um sério exame de um fenômeno tão antigo, pelo menos, quanto a democracia ocidental”.³³⁰

Um dos motivos apontado por Agamben que talvez tenha favorecido esse obscurecimento da guerra civil como objeto de investigação e paradigma pra a compreensão da realidade político-social no Ocidente, seja a crescente popularidade do conceito de “revolução”, o qual, lembra o autor, vem frequentemente substituído pelo de “guerra civil” sem que, no entanto, façam-se com que ambos coincidam. Apesar de compreender que a diferença entre os dois fenômenos seja, provavelmente, meramente nominal, o filósofo afirma que o concentrar-se sobre o conceito de revolução, isto é, sobre a formulação do fenômeno sob determinada ótica, certamente contribuiu para a marginalização dos estudos sobre a guerra civil em suas particularidades, a exemplo da *stasis* e do seu significado político tanto para os gregos antigos quanto para a posteridade. O autor comenta ainda que, por alguma razão, o conceito de *revolução* pareceu mais respeitável até mesmo, por exemplo, a uma filósofa como Hannah Arendt, quando, em *On Revolution*, apontava para o caráter inovador das revoluções em contraste com os fenômenos políticos antigos como a *stasis*, que promoviam mudanças violentamente, mas que deixaram de trazer algo de completamente novo.³³¹

De todo modo, não é a construção de uma stasiologia que interessa ao filósofo italiano, que adverte que se limitará a examinar a presença da guerra civil em dois momentos específicos da história do pensamento político no Ocidente, quais sejam, os filósofos e historiadores da Grécia clássica³³² e Thomas Hobbes (1588-1679). Ao primeiro momento corresponde uma paradigmática emergência desse fenômeno, isto é, seu surgimento no berço da cultura ocidental, caracterizado, então, por uma oscilação entre o público e o privado. No segundo, configura-se a paradoxal manifestação de um elemento primordial às concepções de Estado moderno, qual seja, o “povo”. A esse respeito, diz que a escolha dos exemplos servem para expressar a sua hipótese de que ambos representam um mesmo paradigma político, o qual comporta duas

³²⁹ Cf. AGAMBEN, 2015, p. 9-10.

³³⁰ Tradução livre de: “*Il paradigma del consenso, che domina oggi tanto la prassi che la teoria politica, no sembra compatibile con la seria indagine di un fenomeno che è almeno altrettanto antico quanto la democrazia occidentale*”. (*Ibid.*, p. 10.)

³³¹ Cf. *Ibid.*, p. 11-12. [“as revoluções, como quer que queiramos defini-las, não são meras mudanças. As revoluções modernas pouco têm em comum com a *mutatio rerum* da história romana ou com a [...] [*stasis*], a guerra civil que afetava a pólis grega”. (ARENDDT, Hannah. *O significado da revolução*. In: Sobre a revolução. [1963] Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 47) Termo entre colchetes nossos.]

³³² Contam-se Platão, Aristóteles, Tucídides, Plutarco, Aulo Gélío e Cícero.

necessidades, a da inclusão e, ao mesmo tempo, a da exclusão da guerra civil do espaço da *polis*. Se trata, portanto, segundo Agamben, de duas necessidades opostas que mantêm entre si uma “secreta solidariedade”.³³³

Feitas essas considerações iniciais, é preciso mencionar que dentre os estudiosos³³⁴ que se dedicaram ao problema da guerra civil grega, indicando sua importância para a *polis*, Agamben anuncia Nicole Loraux³³⁵ como aquela que primeiro situou o fenômeno da *stasis* no seu *locus* mais adequado, precisamente, no *limiar* do *oikos* e da *polis*, ou seja, *entre* a casa (a família) e a cidade (o povo). Na leitura de Agamben, Loraux, no seu *La guerre dans la famille (A guerra entre as famílias)* [1997], aponta para uma ambivalência na *stasis*, cuja função seria a mesma de uma ambiguidade constitutiva do próprio *oikos*, do qual aquela seria indissociável. Nesse horizonte, trata-se, na intenção agambeniana, de assumir (em certo sentido) as conclusões do ensaio no intuito de desenvolvê-las (*Entwicklungsfähigkeit*), a partir de uma sempre enunciada estratégia metodológica.

Loraux parte do diálogo *Menexêno*, de Platão, onde esse caráter da *stasis* estaria em evidência quando o filósofo grego descreve uma dessas discórdias em Atenas, no ano de 404. Segue o trecho, em citação logo no início do livro de Loraux, traduzido por Agamben e recortado no que lhe interessa:

A nossa guerra familiar [*oikeios polemos*] foi conduzida de tal modo que, se o destino condenasse a humanidade ao conflito, ninguém gostaria que a própria cidade sofresse de outro modo desta doença. Do Pireu à cidade, com quanta jovialidade e com quanta familiaridade se misturaram entre si [*os asmenos kai oikeios allelois synemeixan*]³³⁶

Ocorre que Platão, para designar o conflito em questão, utilizou a expressão *oikeios polemos*, a qual, esclarece Agamben, para um grego antigo seria um oxímoro, posto que

³³³ Cf. AGAMBEN, 2015, p. 12.

³³⁴ O autor cita Gustave Glotz (1862-1935), Fustel de la Coulanges (1830-1889), Jean Pierre Vernant (1914-2007) e Nicole Loraux (1943-2003).

³³⁵ Autora, entre outros, de *L’Invention d’Athènes. Histoire de l’oraison funèbre dans la cité classique*, Paris/La Haye, Ed. de l’EHESS/Mouton, de 1981; *La Cité divisée. L’oubli dans la mémoire d’Athènes*, Paris: Ed. Payot e Rivages, de 1997; e *La Tragédie d’Athènes. La politique entre l’ombre et l’utopie*, Paris: Seuil, de 2005. O ensaio de 1986 analisado por Agamben, *La guerre dans la famille* (sem tradução para o português), não foi republicado junto de *La Cité divisée*, em 1997, como seria de se esperar, comenta o filósofo, mas o foi separadamente na revista *Clio*, naquele mesmo ano, fato que o intriga e que ele afirma não saber explicar a razão. A edição italiana, *La città divisa – L’oblio nella memoria di Atene*, Traduzione di Stefano Marchesoni. Vicenza: Neri Pozza, 2006, aqui utilizada, contudo, incorporou em anexo o ensaio ao final do livro.

³³⁶ PLATÃO *apud* AGAMBEN, *op. cit.*, p. 14. [Uma outra tradução para essa passagem de Platão (243e – 244a), talvez mais clara, seria: “houve entre nós a guerra civil, travada de uma tal maneira que se os seres humanos estivessem destinados a se envolverem em lutas intestinas, ninguém desejaria ver seu próprio Estado sofrer essa prova de uma outra maneira. Com que alegria e familiaridade, contrariando flagrantemente as expectativas de outros gregos, os cidadãos do Pireu e da parte superior da cidade se trataram!”. (PLATÃO, *Menexêno*. In: Diálogos VI. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2010, p. 260-261)]

polemos designava a guerra externa, servindo para se referir ao “estrangeiro” e ao “estranho”, enquanto que *oikeion*, de *oikos*, apontava para o âmbito doméstico, familiar, parental, para o qual o termo adequado relativo à designação do conflito seria *stasis*. Segundo Loraux, o que Platão faz é, na verdade, uma ironia, afirmando que os gregos pareciam promover a guerra somente para se encontrarem na reconciliação, em uma festa posterior às discórdias.³³⁷ Isso porque, para os gregos antigos, a guerra civil era tão inerente à família quanto à cidade, com *stasis* sendo parte constitutiva da vida política. O que significa que a família está na origem da *stasis*, mas que, ademais, na família estava também a solução para o conflito, razão pela qual as guerras familiares terminavam quase sempre com a troca de mulheres, ou seja, com o matrimônio entre estirpes rivais, aponta Jean-Pierre Vernant.³³⁸

Com o intuito de confirmar a ambivalência intrínseca tanto ao *oikos* quanto à *stasis*, a autora menciona ainda o caso de uma pequena cidade grega, Nakone, na qual os cidadãos se reconciliaram após o fim de uma *stasis*, no século III, mediante um sorteio. Os sorteados, em grupos de cinco, tornaram-se, então, “irmãos por sorteio” (*adelphoi hairatoi*), os quais não deveriam ter nenhum vínculo familiar entre si. Desse modo, a família natural sofria uma espécie de neutralização, a partir justamente de um símbolo parental, a irmandade; o *oikos* original era, então, excluído por meio de uma “fraternidade postiça”, desativando-se assim a origem da discórdia. Em uma palavra, a irmandade política varre a irmandade de sangue, liberando a cidade da “guerra parental”, a *stasis emphylos*, enquanto, paradoxalmente, estabelece o mesmo vínculo sob novo plano, precisamente, aquele da *pólis*, fazendo da cidade uma outra família. E é nesse horizonte que se inscreveria, na leitura de Agamben, a concepção platônica da República ideal, a partir da qual o filósofo grego compreendia que a eliminação da família nos

³³⁷ Cf. AGAMBEN, 2015, p. 14 e LORAUX, Nicole. *La guerra nella famiglia*. In: *La città divisa – L’oblio nella memoria di Atene*. Traduzione di Stefano Marchesoni. Vicenza: Neri Pozza, 2006, p. 402-403.

³³⁸ Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 15-16 e VERNANT, Jean-Pierre. *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. [1968] Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1999, p. 15-16. [Vernant, na Introdução do seu *Problemas da guerra na Grécia antiga* (1999, p. 15), obra utilizada por Agamben, afirma: “O casamento põe fim à vingança e transforma dois grupos inimigos em aliados, unicamente por um pacto de paz privado: a *philotès*. O procedimento para o *philotès* repousa sobre a troca solene de juramentos entre as duas partes. *Horkoi* e *spondai* instituem algo como uma parentalidade fictícia entre dois grupos até então opostos. A troca de mulheres tinha o mesmo efeito”. Tradução livre de: “*Le mariage met fin à la vendetta et transforme deux groupes ennemis en alliés unis par un pacte de paix privé: la philotès. La procédure de philotès repose sur l’échange solennel de serments entre les deux parties. Horcoi, spondai instituent comme une parenté fictive entre deux groupes jusqu’alors opposés. L’échange de femmes a même effet.*”. Mais adiante, encontra-se uma passagem, citada pelo filósofo italiano, que diz: “Aos olhos dos gregos, não era possível, no tecido das relações sociais, assim como na textura do mundo, isolar as forças do conflito daquelas da união”. Tradução livre de: “*Aux yeux des Grecs, on ne saurait, dans le tissu des relations sociales comme dans la texture du monde, isoler les forces de conflit de celles de l’union.*”. (VERNANT, 1999, p. 16)]

moldes naturais acarretaria a ampliação desse paradigma familiar, possibilitando a todos verem-se como irmãos, pais ou filhos.³³⁹

Desse modo, se é a família que origina a *stasis* e, ao mesmo tempo, atua como o paradigma da reconciliação entre os que a compõem, na visão do autor é necessário que se redesenhe completamente o mapa das relações entre a família e a cidade, entre o privado e o público. Essa reconfiguração da forma de ver as relações entre *pólis* e *oikos*, entre o público e o privado, deve ser feita no sentido de apreender a sua topografia de forma ambígua e complexa, e não simplesmente no sentido de se observar um simples sobrepujamento de um âmbito sobre o outro, como se poderia querer.³⁴⁰ Assim,

a guerra civil é *stasis emphylos*, conflito próprio do *phylon*, do parentesco sanguíneo: ela é a tal ponto co-natural à família, que *ta emphylia* (“a coisa interna à estirpe”) significa simplesmente “guerra civil”. [...] Enquanto a guerra civil é co-natural à família – é, isto é, *oikeos polemos*, “guerra em casa” – ela é, na mesma medida – esta é a tese que Loraux parece sugerir – co-natural à cidade, é parte integrante da vida política dos gregos.³⁴¹

Três teses concentram, segundo Agamben, a pesquisa de Loraux, para quem a *stasis* seria aquilo que 1) põe em questão a consolidada ideia de que a *polis* marca a superação do *oikos*, na medida em que 2) se faz presente na *polis* originando-se do próprio *oikos*, o qual 3) configura-se, portanto, em uma ambiguidade fundamental, já que é, ao mesmo tempo, fator de divisão e paradigma de reconciliação.³⁴² Para a filósofa, a cidade deve ser vista como se fosse um *phylon* revelado pela *stasis*, e um *oikos*, lugar de surgimento de um *oikeios polemos*; a *polis* é o lugar da própria resolução do conflito, que se dará com uma festa de reconciliação.³⁴³ Nesse ínterim, a crítica de Agamben vai no sentido de observar que a *stasis* é muito pouco considerada por Loraux, permanecendo na sombra, objeto de definição evasiva; observa que a filósofa coloca a relação *stasis*-família-cidade em uma tensão, na qual a *stasis* atua como uma espécie

³³⁹ Cf. AGAMBEN, 2015, p. 17 e LORAUX, 2006, p. 440 e 443.

³⁴⁰ Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 14.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 15-16.

³⁴² Cf. *Ibid.*, p. 18-19.

³⁴³ Diz Loraux: “o conflito interno deve, de fato, ser pensado como algo que nasce efetivamente de dentro do *phylon*, ao invés de ser proveniente do exterior, como quer uma cômoda solução [...] Devemos nos desafiar pensar, com os gregos, a guerra na família. Cumpre afirmar que a cidade é uma estirpe [*phylon*]: a guerra civil [*stasis*] será, então, o elemento que a revela. Ocorre fazer da cidade um *oikos*: no horizonte da guerra civil [*oikeios polemos*] se perfila, agora, uma festa de reconciliação. É preciso admitir, enfim, que a tensão entre essas duas operações, não é algo que se resolve”. Tradução livre de: “*il conflitto interno deve infatti essere pensato come qualcosa che nasce effettivamente da dentro il phylon, anziché essere importato dall'esterno, come vuole una soluzione comoda. [...] Dobbiamo provare a pensare, con i greci, la guerra nella famiglia. Affermare che la città è una stirpe: la guerra civile sarà allora l'elemento che la rivela. Fare della città un oikos: all'orizzonte della guerra civile si profilerà allora una festa di riconciliazione. Ammettere infine che la tensione tra queste due operazioni non è di quelle che si risolvono*”. (LORAUX, 2006, p. 446)

de simples “revelador” do *phylon*, do parentesco sanguíneo, que subjaz ao espaço público. A guerra civil resta, assim, como um não-dito³⁴⁴, o qual, portanto, carrega em si uma capacidade de desenvolvimento.

A certa altura, Agamben lembra que, no primeiro volume de *Homo sacer*, já pusera em questão a clássica oposição entre *oikos* e *pólis*, e entre *zoé* e *bíos*. Estas categorias que, na sua perspectiva, são as bases da política ocidental, eram compreendidas, inclusive por Aristóteles, a partir de uma exclusão da *zoé* do âmbito da *pólis*, estando a vida biológica, portanto, restrita ao *oikos*. Mas ao invés de uma restrição da vida biológica ao lar, haveria desde sempre, na verdade, uma tensão entre o dentro e o fora da cidade, de modo que a *zoé* estaria incluída e, ao mesmo tempo, excluída da *polis*. A assunção dessa interpretação permite ao autor pensar, consoante à proposta de Loraux por ele compilada na primeira tese, que nessa tentativa de redesenhar a relação entre a casa e a cidade se trata não simplesmente de compreender a vida privada apartada da vida pública, mas, antes, de “uma complicada e irresoluta tentativa de capturar uma exterioridade e de expelir uma intimidade”.³⁴⁵ O que está em questão agora é situar a *stasis* nesse contexto.

Ocorre que, a respeito das duas outras teses de Loraux, que concernem, a segunda, à origem da guerra civil, a qual a autora remete ao *oikos*, e, a terceira, à sua ambiguidade, posto que ela divide e reconcilia, Agamben problematiza demandando uma explicação para essa ambivalência, isto é, interroga como é possível apresentar o *oikos* como modelo de conciliação se é nele que se mantém a discórdia. Ademais, porque a família implica necessariamente conflito e, nesse horizonte, qual é o lugar próprio da *stasis*?³⁴⁶ Para tentar responder a esses questionamentos, o autor se propõe a revisar algumas das fontes da filósofa, com o intuito de averiguar se a hipótese de Loraux sobre a situação e a gênese da *stasis* não permitiriam uma interpretação diversa, de modo que pudesse ser verificada e corrigida. Uma das fontes analisadas é uma citação de *As leis*, de Platão, utilizada pela filósofa, aqui transcrita na tradução de Agamben:

O irmão [*adelphos*, o irmão consanguíneo] que, numa guerra civil, mata em combate o irmão, será considerado puro [*catharos*], como se tivesse matado um inimigo [*polemios*]; o mesmo ocorrerá para o cidadão que, em mesma

³⁴⁴ Cf. AGAMBEN, 2015, p. 19.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 21. Tradução livre de: “*un complicato e irrisolto tentativo de catturare un’esteriorità e di espellere un’intimità*”.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 21-22.

condição, matar um outro cidadão e para o estrangeiro que matar um estrangeiro.³⁴⁷

A interpretação agambeniana, sutilmente diferente da forma como Loraux compreende essa passagem platônica, ou seja, como o testemunho de uma íntima relação entre *stasis* e família, é, aqui, fundamental; o filósofo italiano concebe que, da referida citação de Platão, o mais importante a ser extraído é não tanto a conexão *stasis-oikos*, mas o efeito que a *stasis* promove, qual seja, a assimilação até a indecidibilidade de um elemento pelo outro: o amigo e o inimigo, o dentro e o fora, a casa e a cidade. Na guerra civil grega, diz Agamben, o homicídio do mais próximo, daquele mais íntimo, não é distinto do homicídio do mais distante, do mais estranho. Nesse horizonte, o lugar da *stasis* parece destanciar-se do âmbito do *oikos*, razão com a qual o filósofo a localiza não mais dentro da casa, mas em um “limiar de indiferença” entre essa última e a cidade; indistintos são, portanto, também, o parentesco sanguíneo e a própria cidadania.³⁴⁸ Em síntese, nas palavras do filósofo:

Na realidade, decisivo [...] é que a *stasis* confunde, em um duplo deslocamento, aquilo que pertence ao *oikos* e aquilo que é próprio da *pólis*, o íntimo e o estranho: o liame político se transfere ao interior da casa na mesma medida na qual o vínculo familiar se estranha em facção. E é talvez no mesmo sentido que é possível interpretar o singular dispositivo cogitado pelos cidadãos de Nakone: também aqui o efeito da *stasis* é de tornar indiscernível o *oikos* e a *pólis*, o parentesco que se dissolve em cidadania, e o vínculo político que, nos “irmãos por sorteio”, adquirem a forma incongruente de um parentesco familiar.³⁴⁹

Tratar-se-ia, antes, de um campo de tensões polares entre a cidade e o lar, a partir do qual seria decisivo reconhecer o ponto onde se entrecruzam. A *stasis* corresponderia, precisamente, a esse limiar, “através do qual a pertença doméstica se politiza em cidadania e, inversamente, a cidadania se despolitiza em solidariedade familiar”.³⁵⁰ Ademais, funcionando de forma similar ao estado de exceção, onde a *zoé* é incluída no ordenamento através da sua

³⁴⁷ PLATÃO *apud* AGAMBEN, 2015, p. 22. [“Se um irmão mata um irmão num combate durante uma guerra civil, ou de qualquer outro modo semelhante, agindo em defesa própria diante do outro, que o atacou primeiro, será tido como alguém que matou um inimigo, estando isento de culpa; da mesma maneira será quando um cidadão matar um cidadão de modo similar, ou um estrangeiro um estrangeiro.” (PLATÃO, *As leis*. Tradução Edson Bini. Bauru: Edipro, 1999, p. 378.)]

³⁴⁸ Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 23.

³⁴⁹ *Id.*, *loc. cit.*. Tradução livre de: “*In realtà, decisivo [...] è che la stasis confonde, in un duplice spostamento, ciò che appartiene all’oikos e ciò che è preproprio della polis, l’intimo e l’estraneo: il legame politico si trasferisce all’interno della casa nella stessa misura in cui il vincolo familiare si estrania in faczione. Ed è forse nello stesso senso che è possibile interpretare il singolare dispositivo escogitato dai cittadini di Nakone: anche qui l’effetto della stasis è rendere indiscernibili l’oikos e la polis, l’apparente che si dissolve in cittadinanza, e il vincolo politico che, nei “fratelli per sorteggio”, prende la forma incôgrua di una parentela.*”

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 27. Tradução livre de: “*attraverso la quale l’appartenenza domestica si politicizza in cittadinanza e, inversamente, la cittadinanza si depoliticizza in solidarietà familiare.*”

exclusão, através da *stasis* o *oikos* é politizado e incluído no espaço político. Em questão, portanto, está a constituição de uma zona de indiferença entre o político e o impolítico, o dentro e o fora, *oikos* e *polis*, para os quais “a guerra civil assinala um limiar de transição através do qual o impolítico se politiza e o político se ‘economiza’”.³⁵¹

Nessa perspectiva, desde a sua origem a política não se configura como uma identidade substancial, mas constitui um campo de tensão entre politização e despolitização de família e de cidade.³⁵² Tensão esta não resolvível, embora, para Agamben, na Grécia clássica ela tenha encontrado certo equilíbrio, ainda que precário; na história política do Ocidente, contudo, oscilaram tendências simetricamente opostas, quando se despolitizava a cidade para transformá-la em uma família, orientada por relações de sangue e operações econômicas (*oikos*), ou, ao contrário, quando o impolítico era politizado; mudanças que definiram também as mutações nas formas da guerra civil. Ao final do primeiro capítulo do livreto ora analisado, assevera seu autor que, enquanto noções como a de “família” e de “cidade”, de “privado” e de “público”, de “economia” e de “política” mantiverem significados tão fugazes, a guerra civil nunca sairá da cena política ocidental.³⁵³ Mais ainda, findando o primeiro capítulo, bem como a investigação sobre a *stasis*, chega o filósofo a afirmar:

A forma que a guerra civil assumiu hoje na história mundial é o terrorismo. Se a diagnose foucaultiana da política moderna como biopolítica é correta, e se correta é também a genealogia que a reconduz a um paradigma teológico-oikonomico, então o terrorismo mundial é a forma que a guerra civil assume quando a vida como tal se torna a aposta em jogo da política. Justamente quando a *polis* se apresenta na figura tranquilizadora de uma *oikos* – a “casa Europa”, ou o mundo como espaço absoluto da gestão econômica global – então a *stasis*, que não pode mais situar-se no limiar entre *oikos* e *polis*, torna-se o paradigma de todo conflito e ingressa na figura do terror. O terrorismo é a “guerra civil mundial” que investe, de vez em quando, sobre esta ou aquela zona do espaço planetário. Não é um acaso que o “terror” tenha coincidido com o momento no qual a vida como tal – a nação, isto é, o nascimento – tornava-se o princípio da soberania. A única forma pela qual a vida como tal pode ser politizada é a incondicionada exposição à morte, isto é, a vida nua.³⁵⁴

³⁵¹ AGAMBEN, 2015, p. 30. Tradução livre de: “*la guerra civile segna la soglia transitando attraverso la quale l’impolitico si politicizza e il politico si ‘economizza’*”.

³⁵² Cf. *Id.*, loc. cit.

³⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 31.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 31-32. Tradução livre de: “*La forma che la guerra civile ha assunto oggi nella storia mondiale è il terrorismo. Se la diagnose foucaultiana della politica moderna come biopolitica è corretta e se corretta è anche la genealogia che la riconduce a un paradigma teologico-oikonomico, allora il terrorismo mondiale è la forma che la guerra civile assume quando la vita come tale diventa la posta in gioco della politica. Proprio quando la polis si presenta nella figura rassicurante di un oikos – la ‘casa Europa’, o il mondo come assoluto spazio della gestione economica globale – allora la stasis, che non può più situarsi nella soglia fra oikos e polis, diventa il paradigma di ogni conflitto ed entra nella figura del terrore. Il terrorismo è la ‘guerra civile mondiale’ che investe di volta in volta questa o quella zona dello spazio planetario. Non è un caso che il ‘terrore’ abbia coinciso col momento in cui la vita come tale – la nazione, cioè la nascita – diventava il*

Nessa senda aberta pela investigação arqueológica da guerra civil, o segundo capítulo de *Stasis*, intitulado *Leviatã e Behemoth*³⁵⁵, tem por objeto de análise o *Leviatã* de Hobbes, e a relação entre ambas as partes do texto ficará clara a seguir. O ponto de partida para a avaliação dessa tão importante obra da filosofia política moderna se dá por meio da interpretação da célebre gravura presente no frontispício da sua primeira edição. A referida imagem, segundo a maioria dos estudiosos, informa Agamben, foi criada em 1651, provavelmente, por Abraham Bosse, e é compreendida pelo filósofo italiano como a expressão de uma intenção que deve ser situada no contexto do que se chamou “literatura emblemática”, a qual, à época, conhecia pleno florescimento³⁵⁶. Nesse horizonte, sempre levantou-se a suposição de que Hobbes teria compendiado o conteúdo inteiro do livro em uma única figura, razão pela qual Agamben se propõe a interpretar esse emblema de acordo com as possíveis intenções do autor de *Leviatã*³⁵⁷; o que consistiria, a saber, em mostrar “uma porta ou um limiar que devia conduzir, mesmo que de modo velado, ao núcleo problemático do livro”.³⁵⁸

A intenção, aqui, haja vista o escopo e a delimitação desta seção, não é a de apresentar a completa análise que Agamben faz da gravura, embora ele o faça em breves páginas; o que se dá desde a problematização das interpretações que viam ali uma alusão a um esoterismo e aos segredos do poder (os *arcana imperii*), por conta do sipário, ou véu, presente no emblema que contém o título da obra; até o significado da espada na mão direita e do báculo, na mão esquerda do gigante que porta uma coroa na cabeça; cujo corpo, por sua vez, é formado por pequenas figuras humanas, representando a doutrina hobbesiana do pacto que unifica a multidão em uma só pessoa, fundando o *Common-wealth*, isto é, a comunidade, o corpo político (o *body political*); há, também, por exemplo, uma sequência de pequenos emblemas na parte

principio della sovranità. La sola forma in cui la vita come tale può essere politicizzata è l'incondizionata esposizione alla morte, cioè la nuda vita”.

³⁵⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Leviatã e Behemoth*. Tradução de Erika Gomes Peixoto e Francisco Bruno Pereira Diógenes. In: Revista Reflexões, Ano 7, n. 13, p. 254-281, jul./dez. de 2018.

³⁵⁶ O gênero emblemático surge com o humanismo italiano, e teve como marco inicial a obra de Andrea Alciato (1492-1550), *Emblematum liber*, de 1531, mas comenta-se que já havia precedentes na França da Idade Média. A estrutura dos emblemas dividia-se em três partes: uma imagem, que seria o *corpo*, e deveria transmitir preceitos morais; um mote, a sua *inscriptio*, normalmente escrito em latim, direcionava a leitura daquela imagem; e um epigrama, uma espécie de texto explicativo, a *alma*, que funcionaria tentando relacionar o *corpo* com a *inscriptio*, tornando clara a *alma* do emblema. (Cf. BRANDÃO, Antônio Jackson de Souza. O gênero emblemático. *Revista Travessias*, UNIOESTE – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, v. 3, n. 3, p. 124-138, 2009, p. 129-131.) “Para lermos um emblema com sua multissignificação, faz-se necessário lê-lo como a um mosaico, cujas partes auxiliam para a compreensão do todo: as palavras como pequenas pedras vão aclarando os conceitos presentes na imagem que, apesar de, muitas vezes, ser clara, é obscura. Corpo e alma se completam, à medida que vamos relacionando-os, e a imagem conceitual torna-se presente.” (BRANDÃO, 2009, p. 133.)

³⁵⁷ Cf. AGAMBEN, 2018, p. 254-255.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 255.

inferior da gravura, que se referem ao poder temporal e ao poder eclesiástico, lado a lado, bem como há, na interpretação de Agamben, um significado biopolítico atribuível à presença de dois “médicos da peste”, com suas tão características máscaras de bico, únicos a restarem na cidade junto a dois guardas, que ali vigiam.³⁵⁹ Embora, sem dúvida, interessantíssima, essa avaliação pormenorizada não será realizada aqui.

Mais importante para a presente exposição, na verdade, seria compreender o significado da citação de *Jó* 41:24 que consta, em latim, logo acima da figura do soberano e que configura, segundo Agamben, o *mote* do emblema: “*Non est potestas super terram quae comparetur ei*”³⁶⁰. Comenta Agamben que se trata da descrição, dada por Deus, presente na última parte do livro bíblico, das duas bestas primordiais, a saber, Behemoth, o monstro terrestre, e Leviatã, o monstro marinho. O interessante, aqui, em primeiro lugar, é compreender que é significativo que Hobbes utilize especificamente essa passagem, no capítulo 28 de *Leviathan*, para comparar essa figura escatológica que dá título ao livro com o soberano, ressaltando seu grande poder e sua soberba, a qual força os homens a submeterem-se: “Não há nada, diz ele [Deus], na Terra, a ser comparado com ele. Ele foi feito para não temer. Ele olha cada coisa altíssima abaixo dele; e é rei de todos os filhos do orgulho.”³⁶¹

A observação de Agamben a respeito da interpretação do emblema por parte dos estudiosos diz que esses últimos têm se detido tão constantemente ao significado da besta primordial como uma representação do Estado, que se furtaram de questionar, por exemplo, acerca da sua posição em relação aos outros elementos da imagem.³⁶² De fato, observando-a, percebe-se que o Leviatã, representação do soberano, vigia a partir do exterior a cidade, a qual, diga-se de passagem, encontra-se vazia; e não fica claro sobre onde pisaria o monstro se se pudesse visualizar seus pés, se sobre a terra ou sobre o mar. Passando, aqui, novamente ao largo de algumas observações do filósofo italiano, por ora importa uma sua síntese, que diz:

Decisivo é, em todo caso [...] o fato surpreendente de que [...] "o homem artificial chamado de Common-wealth ou Estado" (como Hobbes define-o na introdução) não habita a cidade, mas fora dela. O seu lugar é externo, não somente em relação aos muros da cidade, mas também em relação ao seu território, em uma de terra de ninguém ou no mar – em todo caso, não na

³⁵⁹ Cf. AGAMBEN, 2018, p. 254-267.

³⁶⁰ Na Bíblia de Jerusalém, *Jó* 41:24: “Na terra ninguém se iguala a ele, pois foi feito para não ter medo”.

³⁶¹ Tradução livre de: “*There is nothing, saith he, on earth to be comparated with him. He is made so as not to be afraid. He seeth every high thing below him; and is king of all the children of pride*”. (HOBBS, Thomas. *Leviathan*. [1651] Oxford: Oxford University Press, 2008) Na Bíblia de Jerusalém, consta em *Jó* 41:24-25: “Na terra ninguém se iguala a ele, pois foi feito para não ter medo. Afronta os mais altivos, ele é rei sobre todos os filhos do orgulho”.

³⁶² Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 270.

cidade. O Common-wealth, o *body political* não coincide com o corpo físico da cidade. É esta anômala situação que devemos tratar de entender.³⁶³

A cidade vazia, inabitada tanto por cidadãos quanto pelo soberano, bem como a localização deste último na figura, aliás, constituem enigmas do frontispício que a investigação de Agamben procura resolver; a questão levantada se refere à correspondência dessas alegorias com o pensamento político de Hobbes, acerca do que o próprio autor de *Leviathan*, no seu *De cive*³⁶⁴, texto de 1642, anterior à sua obra-mor, teria já tratado e oferecido uma resposta. Menciona Agamben que Hobbes, no *De cive*³⁶⁵, distingue “povo” (*populus*) de “multidão” (*multitudo*), e eleva a um seu teorema fundamental o que chamou de “paradoxo” (*paradoxum*). Em suma, o autor do *Leviathan* compreende que há, ao mesmo tempo, uma cesura e uma coincidência no conceito de povo, o que ocorre precisamente entre a multidão, composta pelos cidadãos, e o corpo político, ou seja, o próprio povo, o qual, por seu turno, é detentor de uma vontade única que se expressa, no caso das democracias e aristocracias, através da *assembleia*, no caso das monarquias, através do rei. A questão, aqui, é que, para Hobbes, o povo é soberano, mas somente quando se dividir em relação à multidão;³⁶⁶ e o movimento efetivado nesse conceito delineia um paradoxo na medida em que a multidão constitui-se com a dissolução do próprio povo, dissolução essa que se dá no momento em que o povo escolhe o seu soberano.³⁶⁷ Segundo Hobbes, explica Agamben:

Isso ocorre não somente em uma monarquia, na qual assim que o rei foi escolhido, “o povo não é mais uma só pessoa, mas uma multidão dissolvida [*populus non amplius est persona una, sed dissoluta multitudo*], porque era uma pessoa apenas em virtude do poder soberano [*summi imperii*], que agora foi transferido ao rei” [...]; mas também em uma democracia ou em uma aristocracia, nas quais “assim que a assembleia foi constituída, no mesmo instante o povo se dissolve [*ea electa, populus simul dissolvitur*]”³⁶⁸

³⁶³ AGAMBEN, 2018, p. 261.

³⁶⁴ Ed. ing.: HOBBS, Thomas. *The Cive*. [1651] New York: Oxford University Press, 1983; Ed. it.: HOBBS, Thomas. *Elementi filosofici sul cittadino*. [1651] Torino: UTET, 1988; Ed. bras.: *Do Cidadão*. [1642] Tradução de Renato Janine Ribeiro. 3. ed., São Paulo: Martins Fontes, 2002.

³⁶⁵ Primeira edição, em latim, intitulada *Elementa philosophica - De Cive*. [1642] Editio nova accuratior. Basileae: Johan Jac. Flick, MDCCLXXXII [1782].

³⁶⁶ Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 263-264 e HOBBS, MDCCLXXXII, p. 209.

³⁶⁷ Cf. Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 265 e HOBBS, MDCCLXXXII, p. 133-135.

³⁶⁸ AGAMBEN, *op. cit.*, p. 265. [Interessante notar que onde consta, na versão latina do *De Cive* (1642), a expressão *dissoluta multitudo* (HOBBS, MDCCLXXXII, p. 134), há, na versão inglesa (1651), a expressão “a rude multitude” (HOBBS, 1983, p. 111), a qual, por sua vez, foi traduzida para o português como “uma rude multidão” (HOBBS, 2002, p. 126-127). Assim, não há, na versão em inglês dessa obra, a expressão “dissolved multitude”, que corresponderia àquela latina, e nem na edição brasileira uma “multidão dissolvida”, tal como traduz Agamben, diretamente do latim, “moltitudine dissolta”. Ademais, talvez haja um erro, ora percebido, na edição de *Stasis*, pois as suas referências bibliográficas não trazem a primeira edição latina de *De Cive*, mas apenas a inglesa e a italiana. Esta traduz, simplesmente, por “una moltitudine”. (Cf. HOBBS,

Há que se compreender, portanto, o estatuto da *dissoluta multitudo*, a qual, para Agamben, põe a necessidade de repensar o sistema político hobbesiano, posto que o povo existe apenas por um momento, justamente aquele no qual nomeia ou delega a soberania, ponto em que se dá também a sua dissolução. Desta feita, pode-se deduzir, com Agamben, que o “povo”, como conceito, é algo de impossível, haja vista que existe apenas como tensão entre a multidão e o povo-rei/povo-assembleia.³⁶⁹ Esse estatuto da multidão pode ser encontrado claramente no *Leviathan*, onde seu autor distingue uma “multidão desunida” (*disunited multitude*), precedente ao pacto, de uma “multidão de homens” (*multitude of men*), a qual se segue ao mesmo. Se trata do Cap. XVIII, intitulado *Of the rights of sovereigns by institution* (“Dos direitos dos soberanos por instituição”), quando Hobbes escreve que a multidão que confere poder ao soberano não pode, legalmente, refazer o pacto atribuindo o poder de soberania a outrem, contrariando o contrato que já instituiu um Estado; os súditos não podem, sem a permissão do monarca, libertar-se da Monarquia ou transferir o seu poder a uma assembleia; não podem retornar ao estágio da multidão desunida.³⁷⁰ O que significa dizer que a constituição daquele paradoxo, emergente no *De Cive*, do povo que é rei/corte, desenha algo de circular já que parte de uma multidão e chega a uma multidão. Nesse sentido, tentar retornar ao ponto anterior significaria quebrar o ciclo, o que coincidiria, precisamente, com a guerra civil.³⁷¹

Seguindo essa interpretação agambeniana do pensamento de Hobbes, pode-se compreender o significado daqueles enigmas acima mencionados acerca da posição em que a figura do soberano ocupa no emblema, assim como a razão pela qual a cidade encontra-se praticamente vazia. Se é ponto pacífico tomar a multidão como elemento que não contém significado político no pensamento hobbesiano já que ela deve desaparecer para que o Estado surja, diz Agamben, a sua proposta é a de se compreender que, na verdade, seja o povo e não a multidão que venha a desaparecer, já que o povo se transferiu para a pessoa do soberano, passando, portanto, a reinar na cidade, mas sem podê-la habitar. A multidão apenas dissolve-se, preexiste e continua a existir depois do momento do povo-rei/assembleia; isto é, ela é o

1988, p. 196) “Multidão dissolvida” (*dissolved multitude*), bem como “multidão desunida” (*desunited multitude*) encontram-se, conforme comentado a seguir no corpo deste texto, apenas em *Leviathan* (1651).]

³⁶⁹ Cf. AGAMBEN, 2018, p. 265.

³⁷⁰ Cf. *Ibid.*, p. 265-266 e HOBBS, 2008, p. 115. [No Cap. XIX, encontra-se a expressão “multidão dissolvida” (*dissolved multitude*), correspondente a “multidão de homens”. (HOBBS, *op. cit.* p. 130)]

³⁷¹ Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 266. [Há uma didática passagem de Reinhart Koselleck a esse respeito, em *Crítica e crise*: “O paradoxo lógico reside no fato de que, embora deva sua existência a um contrato, o Estado existe, daí em diante, como uma construção autônoma. O Leviatã é, ao mesmo tempo, causa e feito da fundação do Estado. [...] A guerra civil, que é vivida como ameaça mortal, alcança a paz no Estado. Este Estado, como Estado terreno, é um deus mortal. Como deus mortal, assegura e prolonga a vida dos homens, mas, ao mesmo tempo, permanece mortal, pois é uma obra humana e pode sempre sucumbir ao estado de natureza que marcou sua origem, à guerra civil.”. (KOSELLECK, 1999, p. 32.)]

elemento impolítico a ser excluído para que seja fundada a cidade, mas a qual, contudo, é justamente aquilo que resta após o esvair-se do povo no corpo do soberano. Porquanto dissolvida, a multidão é irrepresentável, conclui o filósofo italiano, apenas representada indiretamente, como em um emblema.³⁷²

Ainda acerca da noção de povo, o que Agamben põe em evidência é que já no pensamento de Hobbes se poderia observar a contradição presente nesse conceito, o qual o filósofo italiano considera como aquele fundamental para a tradição política ocidental; e comenta que semelhante cisão interna já teria sido observada³⁷³ no vocabulário político-filosófico do Ocidente, quando o termo oscila, de um lado, significando o corpo político qualificado e, de outro, justamente a massa ou a multidão de pessoas não qualificadas politicamente: “*demos* e *plothos*, população e povo, povo gordo e povo magro, [essa cisão] impede que ele [o povo] possa estar integralmente presente como um todo”.³⁷⁴ Para Agamben, Hobbes observou claramente a distinção foucaultiana entre povo e população, fundamento da biopolítica moderna.³⁷⁵

É justamente com uma reflexão acerca da cisão constitutiva da noção de “povo” que termina o último capítulo de *O poder soberano e a vida nua*; quando seu autor a demonstra afirmando que toda interpretação do termo deve partir do fato de que, nas línguas europeias modernas, “povo” significa sempre tanto um corpo político, ou seja, um *Povo* institucionalmente reconhecido, quanto uma classe, aquela dos pobres, desertados, excluídos, isto é, o *povo* no seu sentido, por assim dizer, “popular”. Semelhante ambiguidade semântica não constitui um acaso, diz o autor, mas representa a natureza do fenômeno, como se ele

³⁷² Cf. AGAMBEN, 2018, p. 266-267.

³⁷³ Por exemplo, por Koselleck, parafraseado por Agamben a partir da primeira edição original de *Crítica e Crise* (1959), à qual, aqui, não se teve acesso, mas cuja passagem provavelmente corresponde, na edição brasileira, à seguinte: “Dois mundos se separam. [...] Na França e na América há somente duas classes: ricos e pobres, proprietários e despossuídos, ‘ou seja, senhores e escravos’ [citação de Abbé Raynal, duas décadas anteriores à Revolução Francesa]. De acordo com a concepção dualista dos burgueses abastados mas sem poder político, as classes sociais são envolvidas na crise que, como na América, permite a vitória daqueles que pertencem ao grupo dos virtuosos que não governam. As oposições são tão intransponíveis quanto o Atlântico [...]. ‘É inútil ... estabelecer um tratado de paz entre essas duas condições’ [Raynal]. Apaziguar ou eliminar a tensão seria um erro crasso; ela será eliminada por uma decisão radical”. (KOSELLECK, 1999, p. 155) Posteriormente no texto ora analisado, Agamben afirma que Hobbes estava ciente dessa ambiguidade já em *Elements of law, natural and politic* (1640): “a controvérsia que nasce a propósito dos direitos do povo procede da equivocidade do termo. Porque a palavra “povo” [*people*] tem um duplo significado. Em um sentido significa, simplesmente, uma quantidade de homens, distinta segundo o lugar das suas habitações [...]. Em outro sentido, a palavra significa uma pessoa civil, isto é, um homem ou uma assembleia, na vontade dos quais é inclusa ou é implicada a vontade de cada um em particular.” (HOBBS *apud* AGAMBEN, 2018, p. 268 e HOBBS, Thomas. *Os elementos da lei natural e política*. [1650] Tradução de Bruno Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p.121.) (Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 268)

³⁷⁴ AGAMBEN, *op. cit.*, p. 268. [Palavras entre colchete nossas.]

³⁷⁵ Cf. *Ibid.*, p. 269.

indicasse, em verdade, uma oscilação dialética entre polos, constituindo como que “um conceito polar que indica um duplo movimento a uma complexa relação entre dois extremos”.³⁷⁶ Compreende-se, aqui, que *povo* seria também exemplo daquilo que Agamben chama mais precisamente de *assinatura*

Nesse horizonte, se se tenta capturar o povo em um conceito, por exemplo, do ponto de vista do Direito Constitucional, onde “povo” deve indicar uma homogeneidade sob algum aspecto qualquer (etnia, religião etc.), quando se o concebe do ponto de vista político, a sua unidade não pode se realizar de outra maneira que não pela representação. Nessa perspectiva, o povo se constitui como uma presença que não pode estar mais presente, diz o filósofo italiano. Nessa perspectiva, o autor propõe pensar que se *demós* era o termo grego para designar “povo”, à ausência de um povo corresponderia uma *ademia*, termo que expressaria justamente a condição na qual, tal como o Estado hobbesiano, todo Estado se estabelece e vive eternamente. Assim, tem-se que a presença humana na cidade não é a do povo, mas a da multidão (*dissolved*), a qual é, contudo (enquanto *desunited*), o sujeito também da guerra civil, a qual, por seu turno, permanece latente no interior do Estado. Disso se deduz que tal como a multidão convive com o soberano, igual e paradoxalmente convivem guerra civil e Estado, coexistem Behemoth e Leviatã.³⁷⁷

A *dissoluta multitudo* já havia servido de objeto a Agamben, no Cap. 2 de *O poder soberano e a vida nua*, para a compreensão da relação entre *physis* e *nomos* como premissa necessária à concepção hobbesiana de soberania, que tem como base a contraposição entre *common-wealth* e estado de natureza. Isto é, como se sabe, para Hobbes, é a violência do estado de natureza, onde o homem é lobo de si mesmo (*homo hominis lupus*), que justifica o poder absoluto do soberano e lhe dá direito ao monopólio da violência. Assim, segundo a interpretação de Agamben, o estado de natureza sobrevive na pessoa do soberano, portanto, ele não é externo ao *nomos* ou à lei, mas é um princípio interno ao Estado. Em uma palavra, a soberania conjuga a sociedade e o estado de natureza³⁷⁸; este, contudo, “se revela no momento em que se o considera ‘como se fosse dissolvido’ (*ut tanquam dissoluta consideretur, id est, ut qualis sit natura humana [...]*)”.³⁷⁹ Essa última passagem, retirada de um Prefácio à versão latina de *De*

³⁷⁶ AGAMBEN, 2007c, p. 183-184.

³⁷⁷ Cf. *Id.*, 2018, p. 268-270.

³⁷⁸ Cf. *Id.*, 2007c, p. 41-42.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 42.

Cive, traduzida, diz: “que sejam considerados como se estivessem dissolvidos, ou seja: que nós compreendamos corretamente o que é a qualidade da natureza humana”.³⁸⁰

A importância dessa interpretação de Hobbes é, com toda a evidência, patente ao estudo agambeniano acerca do poder soberano na perspectiva biopolítica empreendido no primeiro *Homo sacer*, tanto que a mesma citação compõe uma parte de uma citação maior presente na Epígrafe³⁸¹ da obra em questão. E a referência à referida expressão (“como se fosse dissolvida”) continua em outras três passagens, uma das quais, tornando claro o fundamento da soberania que o autor traz à luz, compreende:

Mas o que então surge (no ponto em que se considera a sociedade *tanquam dissoluta*) é, na verdade, não o estado de natureza (como estágio anterior no qual os homens recairiam), mas o estado de exceção. Estado de natureza e estado de exceção são apenas as duas faces de um único processo topológico no qual [...] o que era pressuposto como externo (o estado de natureza) ressurgiu agora no interior (como estado de exceção), e o poder soberano é justamente esta impossibilidade de discernir externo e interno, natureza e exceção, *physis* e *nomos*.³⁸²

Nessa perspectiva, a proposta do livro que inicia o projeto agambeniano, a certa altura, é reler aquilo que o autor concebe como “mito de fundação da cidade moderna”, isto é, a concepção de estado de natureza do contratualismo, a exemplo de Hobbes e Rousseau. O estado de natureza é, então, identificado com o estado de exceção, algo externo ao ordenamento, mas que o determina a todo instante³⁸³; o que significa dizer, aqui se compreende, que o estado de exceção e o estado de natureza, em relação ao Estado ou à cidade, são concebidos como paradigma, como aquilo que está ao lado, sempre presente e atuante desde uma origem, a qual, contudo, não fica para trás. Da mesma maneira que “a fundação não é, portanto, um evento que se cumpre de uma vez por todas *in illo tempore*³⁸⁴, mas é continuamente operante no estado

³⁸⁰ HOBBS, 2002, p. 13.

³⁸¹ Juntamente com uma citação de Frederick Carl von Savigny (1779-1881), feita a partir do original em alemão, cuja tradução para o inglês seria: “*for law has no self-dependent existence; on the contrary, its essence is the life of men itself, viewed on one particular side.*” (SAVIGNY, Frederick Charles von. *Of the vocation of our age for Legislation and Jurisprudence*. [1814] Translated from the German by Abraham Hayward. London: Littlewood & Co. Old Bailey, 1831, p. 46.). E em tradução livre para o português, a partir do inglês: “para a lei, não há existência autossuficiente; ao contrário, sua essência é a vida do homem em si mesma, observada de um ponto de vista particular”. É interessante notar que essas são as duas citações da Epígrafe da primeira edição de *Homo sacer – il potere sovrano e la nuda vita*, de 1995, bem como da segunda, de 2010, mas que a edição completa do projeto, de 2017, é composta não por duas, mas por três citações, sendo a última uma passagem de Paulo de Tarso, de Romanos 7:10, “And the commandment, which was ordained to life, I found to be unto death.” (PAULO *apud* AGAMBEN, Giorgio. *The omnibus homo sacer*. [2017] Translated by Daniel Heller-Roazen. California: Stanford University Press, 2017b.) A Bíblia de Jerusalém traz: “Verificou-se assim que o preceito, dado para a vida, produziu a morte”. Uma interpretação que aqui se pode fazer a essa pequena, mas, talvez, significativa mudança, compreende que o autor indica a reorientação do seu projeto em direção à sua genealogia teológica, talvez a um campo não vislumbrado de início.

³⁸² AGAMBEN, 2007c, p. 43.

³⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 115.

³⁸⁴ Expressão que faz referência a uma “época remota”, um “tempo passado”.

civil na forma da decisão soberana”.³⁸⁵ Dito isso, afirmar, com Agamben, que Behemoth e Leviatã coexistem significa, com efeito, dizer que guerra civil, *Common-wealth* e estado de natureza estão conjugados, mantendo uma complexa relação, e que considerar a cidade como se fosse dissolvida, isto é, do ponto de vista da guerra civil (do estado de natureza, do seu fundamento, do seu paradigma) é compreender que assim como “o estado de natureza é uma projeção mitológica no passado da guerra civil; a guerra civil é, inversamente, uma projeção do estado de natureza na cidade”.³⁸⁶

Ademais, para voltar alguns parágrafos e retomar a discussão que se fazia sobre o emblema hobbesiano, diz Agamben que além do fato de os estudiosos não terem se detido ao local onde se encontra a figura do Leviatã no frontispício da obra de Hobbes, igualmente não teriam sido capazes de explicar a razão da escolha do seu título de modo satisfatório.³⁸⁷ O Leviatã era, à época, uma figura associada pela tradição cristã ao próprio Anticristo, o que, compreendida determinada perspectiva a esse respeito, a ser desenvolvida a seguir, permitem encontrar a solução para os enigmas do frontispício. A chave estaria na terceira parte do *Leviathan*, intitulada *Of a Chistian Common-wealth* (“Do Estado cristão”), onde Hobbes delineia o que chama de “política cristã” e constitui um verdadeiro tratado sobre o Reino de Deus; é precisamente ali que um tema da escatologia cristã percorre todos os seus capítulos.³⁸⁸

Hobbes, comenta Agamben, se posiciona contrariamente à interpretação predominante da doutrina da realeza de Deus (*Basilea Theou*), a qual compreende o Reino como uma metáfora. O autor de *Leviathan* afirma veementemente que o Reino de Deus é um reino político real, tanto de acordo com o Antigo quanto com o Novo Testamento, a ser restaurado com a sua segunda vinda (*parousia*) de Cristo no fim dos tempos, tendo sido interrompido com a eleição de Saul, primeiro rei da nação de Israel. Isto é, em uma palavra, tanto o Reino de Deus como a escatologia têm, definitivamente, para Hobbes, significados políticos concretos. Nesse sentido, com Agamben, pode-se dizer que além de a teologia política ter, em Hobbes, uma perspectiva fundamentalmente escatológica, mais ainda, o autor de *Leviathan* reduz a teologia cristã à escatologia e à profecia, fazendo com que a política assuma um tom determinantemente messiânico. Assim, Reino de Deus e Reino profano são claramente autônomos, porém, de alguma forma coordenados, posto que cada um encontra seu lugar neste mundo e ambos

³⁸⁵ AGAMBEN, 2007c, p. 115.

³⁸⁶ *Id.*, 2018, p. 270.

³⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 270.

³⁸⁸ Cf. *Ibid.*, p. 273-274.

encontrarão seu cumprimento com o *eschaton*; no caso, o Leviatã desaparecerá com a realização plena, isto é, política, do Reino de Deus.³⁸⁹

A possibilidade de solução dos enigmas contidos no frontispício depende, portanto, de compreendê-lo nessa perspectiva teológica, justamente o que sintetiza Agamben em uma passagem do texto ora analisado, transcrito aqui em uma longa, mas necessária e esclarecedora passagem, fundamental ao fechamento da exposição da sua investigação:

Se olharmos novamente para a imagem do Leviatã, notaremos que, curiosamente, os pequenos corpos que constituem o corpo do gigante estão ausentes da sua cabeça [...]. Isto parece implicar que o Leviatã é literalmente a “cabeça” de um *body political* que é formado pelo povo dos súditos, o qual, como havíamos visto, não tem um corpo próprio, mas existem pontualmente somente no corpo do soberano. Mas esta imagem deriva diretamente da concepção paulina, presente em mais passagens das suas cartas, segundo a qual Cristo é a cabeça (*kephalē*, a “cabeça”) da *ekklēsia*, isto é, da assembleia dos fiéis: “Ele [Cristo] é a cabeça do corpo da assembleia [*hē kephalē para somatōs tēs ekklēsias*]” (*Col.* 1, 18³⁹⁰); “Cristo é a cabeça, da qual todo o corpo, entrelaçado e unido mediante cada articulação segundo a atividade de cada membro, recebe crescimento e edificação” (*Ef.* 4, 15-16³⁹¹); “O marido é a cabeça da mulher, como Cristo é a cabeça da assembleia e salvador do corpo” (*Ef.* 5, 23³⁹²); e, finalmente, *Rm.* 12, 5³⁹³, onde a imagem da cabeça é ausente, mas da multidão de membros da comunidade se diz que “nós, os muitos, somos em Cristo um só corpo, mas um por um somos os membros uns dos outros”. Se a nossa hipótese estiver correta, a imagem do frontispício apresenta a relação entre o Leviatã e os súditos como contraparte profana da relação entre Cristo e a *ekklēsia*. E, todavia, essa imagem “cefálica” da relação entre Cristo e a Igreja não pode ser separada da tese da escatologia paulina segundo a qual, ao final dos tempos, “quando o Filho for submetido àquele que a ele submeteu todas as coisas”, Deus “será tudo em todos” (*panta en pasin*: *1 Cor.* 15, 28³⁹⁴). A tese aparentemente panteísta adquire o seu sentido propriamente político se se lê-la junto à concepção cefálica da relação entre Cristo e a *ekklēsia*. No estado atual, Cristo é a cabeça do corpo da assembleia,

³⁸⁹ Cf. AGAMBEN, 2018, p. 273-274 e HOBBS, 2008, p. 274 e 301.

³⁹⁰ Na Bíblia de Jerusalém, Colossenses 1:15-18: “Ele é a Imagem do Deus invisível, o Primogênito de toda criatura [...] Tronos, Soberanias, Principados, Autoridades, tudo foi criado por ele e para ele. É antes de tudo e tudo nele subsiste. É a Cabeça da Igreja, que é o seu corpo. É o Princípio, o primogênito dos mortos, tendo em tudo a primazia”.

³⁹¹ *Op. cit.*, Efésios 4, 15-16: “cresceremos em tudo em direção àquele que é a Cabeça, Cristo, cujo Corpo, em sua inteireza, [...] com a operação harmoniosa de cada uma de suas partes, realiza o seu crescimento para sua própria edificação no amor”.

³⁹² *Op. cit.*, Efésios 5:21-23: “Sede submissos uns aos outros no temor de Cristo. As mulheres o sejam a seus maridos, como ao Senhor, porque o homem é a cabeça da mulher, como Cristo é a cabeça da Igreja e o salvador do Corpo”.

³⁹³ *Op. cit.*, Romanos 12:4-5: “Pois assim como num só corpo temos muitos membros, e os membros não têm todos a mesma função, de modo análogo, nós somos muitos e formamos um só corpo em Cristo, sendo membros uns dos outros”.

³⁹⁴ *Op. cit.*, 1 Coríntios 15:28: “E, quando todas as coisas lhe tiverem sido submetidas, então o próprio Filho se submeterá àquele que tudo lhe submeteu, para que Deus seja tudo em todos”.

mas, ao final dos tempos, no Reino dos céus, não haverá mais distinções entre a cabeça e o corpo, porque Deus será tudo em todos.³⁹⁵

Nesse horizonte, levando-se a termo a perspectiva hobbesiana sobre o Reino de Deus, que o concebe de modo não metafórico, mas literal, com Agamben, tem-se que o *eschaton* marcaria na verdade o cancelamento da ficção visível no emblema, isto é, a ilusão de ótica criada pela formação do corpo do Leviatã a partir dos corpos dos indivíduos. Precisamente por essa ficção se configura o corpo político (*body political*), este, portanto, irreal, constituído apenas mediante a cisão de si mesmo com a multidão, a qual, politicamente invisível, será preenchida pela Igreja perfeita ao final dos tempos. A questão que resta dessa conclusão, entretanto, é o fato de que, sob essa interpretação, se o corpo político não é verdadeiro não há, assim, possibilidade alguma de unidade política real; ou seja, Leviatã é indissociável de Behemoth e a guerra civil é, paradigmaticamente, desde a origem sempre novamente possível.³⁹⁶

Mas ainda é preciso desenvolver melhor algumas questões acerca da escatologia cristã, cuja referência textual fundamental, como já dito neste trabalho, é a *Segunda Epístola aos Tessalonicenses* de Paulo. Não se pode compreender plenamente o pensamento político de Hobbes, diz Agamben, sem explorar esse texto onde a tradição, unanimemente, observou a descrição do conflito escatológico que antecede a instauração do Reino de Deus.³⁹⁷ Em *O tempo que resta* e *O mistério do mal* seu autor se delonga nessa temática, enquanto em *Stasis* apenas a toca de passagem, justamente para “chocá-la” com a reflexão acerca do pensamento de Hobbes, a este apenas aludido nos dois textos precedentes, acima mencionados.

Anteriormente³⁹⁸, dizia-se que no *eschaton* estaria em jogo um poder que, atuante no mundo, tende a retardar a segunda vinda do cristo, sua *parusia*, o qual fora nomeado (em *2 Tes. 2:2-8*)³⁹⁹ de *katechon*, um “poder que freia”; ou seja, haveria no tempo messiânico um poder que retardaria o desfecho escatológico, mas que não é identificado pelo apóstolo. A esse respeito, restaria saber “do que” ou “de quem” se trata na carta, haja vista que o escrito paulino refere-se a semelhante potência, num primeiro momento, como *aquilo* que retém (*to katechon*), em forma impessoal, e, mais adiante na passagem, como *aquele* que retém (*ho katechon*), de forma pessoal.⁴⁰⁰ Entretanto, ainda não foi dito aqui que Paulo menciona outra personagem, a

³⁹⁵ AGAMBEN, 2018, p. 274-275.

³⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 275.

³⁹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 276.

³⁹⁸ Vide páginas 33-34 deste trabalho.

³⁹⁹ Vide nota 98 deste trabalho.

⁴⁰⁰ Cf. AGAMBEN, 2016, p. 126.

qual estaria em conflito com aquela primeira, compondo, assim, um “drama escatológico”; onde *drama* tem resguardado o seu sentido etimológico (inclusive, na sua acepção teatral), ou seja, vindo do grego *mysterion*, “mistério” como “algo que se diz e se manifesta” na história.⁴⁰¹ A outra personagem seria o “homem da anomia” (*ho anthropos tēs anomias*), o qual, tal como no caso do *katechon*, suscitou nos Padres a investigação quanto à sua identidade; já identificado, a partir de Irineu (séc. II), com o próprio anticristo (*antíchristos*),⁴⁰² ele se desvelaria para em seguida ser abolido pelo sopro de Deus, conforme a passagem de *2 Tes.*⁴⁰³ Importa, em suma, compreender que a escatologia cristã estrutura-se por um tempo duplo, no qual, de um lado, tem-se o *katechon* que age como elemento retardador; de outro, o messias, elemento decisivo que inaugura o tempo messiânico, o tempo do fim, caracterizado pela abertura de uma zona de anomia onde se tornam inoperantes (*katargein*) as leis dos homens. Entre os dois situa-se o surgimento Do *anthropos tēs anomias*, liberado pelo messias e percebido como o próprio Anticristo pelos Padres⁴⁰⁴ é quem dá início ao confronto final após revelada a sua identidade.⁴⁰⁵

Com efeito, a identificação de ambos os poderes consiste em questão central para a reflexão agambeniana acerca do pensamento de Hobbes que se trata aqui de dar fechamento; assim, temos que se os Padres, diz Agamben, unanimemente já reconheceram o *ánomos* como o Anticristo da epístola de João e associaram o antimessias com o próprio Leviatã do Livro de Jó, o *katechon*, por sua vez, foi identificado já por Tertuliano (séc. II) – a partir, contudo, de uma antiga tradição – com o Império Romano, ao qual cumpriria, nessa perspectiva, uma função histórica positiva⁴⁰⁶. Agamben argumenta, contudo, que Paulo jamais falou de um *antíchristos*, como aparece em João, ou seja, ele considera ser possível que *katechon* e *ánomos* sejam um mesmo poder, mas referentes aos momentos respectivamente anterior e posterior ao

⁴⁰¹ Cf. AGAMBEN, 2014c, p. 37-38.

⁴⁰² Embora não haja consenso a esse respeito, como informa Agamben. Sempre reconhecido com uma figura de carne e osso, como, por exemplo, Nero, o *ánomos* foi identificado com o Anticristo da *Primeira Epístola de João*: “é chegada a última hora. Ouvistes dizer que o Anticristo deve vir; e já vieram muitos anticristos: daí reconhecemos que é chegada a última hora.” (A Bíblia de Jerusalém, 2 João 2:18); o que foi acolhido por Orígenes (séc. II), Tertuliano (séc. II), Hipólito (séc. III), e Agostinho (séc. IV), até se tornar lugar-comum, embora haja estudiosos contemporâneos que contestem essa identificação. (Cf. AGAMBEN, 2014c, p. 29 e 2016, p. 126) Romandini, acerca dessa compreensão de que os primeiros padres teriam visto na carta de João a referida figura, objeta o texto agambeniano: “recentes investigações [...] buscaram mostrar que o conceito de Anticristo como inimigo dos tempos do fim está totalmente ausente do cânone neotestamentário, e que é apenas a invenção retórica – e pós-evangélica – dos primeiros Padres. A designação de ‘*antíchristoi*’, no plural e em minúscula, que aparece na *Primeira Epístola de São João* 2, 18 somente designa, de fato, os inimigos heréticos da comunidade cristã e não o grande adversário de Cristo”. (ROMANDINI, Fabián Ludueña. *La comunidad de los espectros*. I Antropotecnia. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2010, p. 233)

⁴⁰³ Cf. AGAMBEN, 2016, p. 128.

⁴⁰⁴ “de Irineu a Jerônimo e de Hipólito a Ticônio [séc. IV] e Agostinho” (*Id.*, 2018, p. 276)

⁴⁰⁵ Cf. *Id.*, 2014c, p. 41.

⁴⁰⁶ Vide nota 100 deste trabalho.

desvelamento final do anticristo. Entretanto, foi precisamente aquela tradição seguida por Tertuliano que culminou na tentativa, por parte Carl Schmitt, de fundamentação de uma teologia política, para quem essa concepção positiva do “poder que freia” seria a única que permitiria fundamentar uma “doutrina cristã do poder estatal”⁴⁰⁷, assim como a única possibilidade de conceber a história de um ponto de vista cristão.⁴⁰⁸

Ocorre que, conforme Agamben, Schmitt interpreta o pensamento de Hobbes também nessa tradição “catecônica” que remonta a Tertuliano⁴⁰⁹, o que, segundo o filósofo italiano, não se sustenta; a sua investigação aponta justamente para o contrário, entendendo que Hobbes, ao chamar o *common-wealth* de Leviatã, à época sinônimo de Anticristo, estava ciente da perspectiva escatológica, mas não tinha a concepção positiva do Estado-Leviatã/Anticristo. Este não apenas não age como *katechon*, antes, deveria ser, tal como a besta bíblica, aniquilada no fim dos tempos. Não por acaso, argumenta Agamben, o *Leviathan* não traz nenhuma menção sequer a *2 Tes.*, apesar de conter mais de cinquenta citações de textos paulinos.⁴¹⁰ “Decididamente”, diz o filósofo, “*2 Tes. 2* não pode servir para fundar uma ‘doutrina cristã’ do poder”.⁴¹¹ Na perspectiva do filósofo italiano, o *katechon* como força de caráter negativo identifica-se tanto com o Império quanto com a Igreja quanto com todo poder juridicamente constituído, cuja potência consiste precisamente em esconder a anomia constitutiva do tempo messiânico, retardando a revelação do seu mistério (*mysterion tes anomias*). O mesmo se dá com o soberano, que também age detendo a anomia do estado de exceção, mas ao mesmo tempo a conserva, fundando desse modo, isto é, paradigmaticamente, seu próprio poder e autoridade. No referido contexto, após a dissolução do mistério, com o desfecho do drama o poder profano será removido e então desvelada a anomia – caráter fundamental do tempo messiânico (e também do estado de exceção).⁴¹² Desta feita, diz Agamben:

⁴⁰⁷ Cf. AGAMBEN, 2016, p. 126-128 e *Id.*, 2018, p. 276.

⁴⁰⁸ Cf. *Id.*, 2018, p. 276 e Cf. SCHMITT, Carl. *The Nomos of the Earth*. In the International Law of the *Jus Publicum Europaeum*. [1950; 1974] Translated by G. L. Ulmen. New York: Telos Press Publishing, 2006b, p. 60, onde consta: “Eu não acredito em nenhum outro conceito histórico possível para a fé cristã original que não o do *katechon*. A crença de que um poder retardador possa parar o fim do mundo proporciona a única ponte entre a noção de uma paralisia escatológica de todos os eventos humanos e uma tremenda potência histórica como aquela do Império Cristão dos reis Germânicos”; em uma tradução livre de: “*I do not believe that any historical concept other than katechon would have been possible for the original Christian faith. The belief that a restrainer holds back the end of the world provides the only bridge between the notion of an eschatological paralysis of all human events and a tremendous historical monolith like that of the Christian empire of the Germanic kings.*”

⁴⁰⁹ Cf. AGAMBEN, 2018, p. 276. A interpretação “catecônica” schmittiana do *Leviathan*, a qual Agamben analisa em *Stasis*, está em SCHMITT, Carl. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. Traducción de Antonella Attili. México, D.F.: Distribuciones Fontamara, 2008, p. 53-70.

⁴¹⁰ Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 276-277.

⁴¹¹ *Id.*, 2016, p. 128.

⁴¹² Cf. *Id.*, 2014c, p. 41.

O desvelamento desse mistério coincide com a manifestação da inoperosidade da lei e com a essencial ilegitimidade de todo poder no tempo messiânico. (É, segundo toda evidência, o que está acontecendo hoje sob nossos olhos, quando os poderes estatais agem abertamente fora da lei. O *anomos* não representa, nesse sentido, nada mais que o desvelamento da anomia, que define hoje todo poder constituído, no interior do qual Estado e terrorismo formam um único sistema.).⁴¹³

Eis que a tese schmittiana acerca dos conceitos políticos que não passariam, na verdade, de conceitos teológicos secularizados é reorientada por Agamben no sentido de compreender essa secularização de modo mais preciso; secularizados, hoje, seriam muito mais os conceitos escatológicos, a exemplo da noção de “crise”⁴¹⁴ que, tão em evidência atualmente, é o termo fundamental da escatologia cristã, significando o próprio Juízo final:

A política contemporânea se funda, nesse sentido, em uma secularização da escatologia. Nada mais estranho ao pensamento de Hobbes, que entrega à escatologia a sua concretude e a sua situação própria. Não a confusão do escatológico com o político, mas uma relação singular entre dois poderes autônomos define a política hobbesiana. O reino do Leviatã e o Reino de Deus são duas realidades políticas autônomas, que nunca devem ser confundidas: e, todavia, elas são escatologicamente conectadas, no sentido de que o primeiro deverá necessariamente desaparecer quando o segundo se realizar. [...] É, talvez, uma ironia do destino que o *Leviathan* – este texto tão densa e, talvez, ironicamente escatológico – tenha se tonado um dos paradigmas da teoria moderna do Estado. Mas é certo que a filosofia política da modernidade não poderá sair de suas contradições se não tomar consciência de suas raízes teológicas.⁴¹⁵

Tomar consciência das raízes teológicas da filosofia política consiste, precisamente, no escopo da *genealogia teológica* proposta pelo filósofo; o que, a um só tempo, corresponde à necessidade de se reconhecerem os processos de secularização pelos quais passaram, ao longo da história, as diversas formas de pensamento e de intervenção na realidade, desde a filosofia até o âmbito da cultura, da mentalidade governamental à práxis política. Compreende-se aqui que o paradigma da secularização – o qual parece sempre ser deixado de lado e, ao mesmo tempo, vez por outra emergir na obra agambeniana – encontra em *Stasis* [2015] um lugar, ao que tudo indica, estratégico dentro do projeto *Homo sacer*; haja vista que os capítulos que partem do tema da guerra civil, sob a perspectiva da biopolítica, findam com a alusão a um tema teológico tão importante quanto a escatologia, bem como a uma advertência em relação à secularização que ajudou a fundamentar a filosofia política moderna.

⁴¹³ AGAMBEN, 2014c, p. 41.

⁴¹⁴ Vide pág. 19-20 deste trabalho.

⁴¹⁵ AGAMBEN, 2018, p. 277-278.

3.3.1 *Limiar*

A essa altura, espera-se ter demonstrado que secularização e exceção constituem dois pontos de vista fundamentais para a leitura do projeto maior da obra maior de Agamben, no qual a maioria das suas páginas concentram-se nos temas teológicos em evidente encontro com aqueles das teorias filosófico-políticas. Na presente interpretação, não apenas *Stasis* teria surgido para preparar retroativamente o caminho que marcaria a passagem do projeto sobre a arqueologia do poder soberano para uma genealogia teológica do governo, mas, igualmente, um outro escrito, posterior numericamente a *Stasis*, mas apresentado em 2008, mesmo ano de publicação de *Signatura rerum*, a saber, *O sacramento da linguagem*. Neste último, é introduzido o tema do *juramento* (*horkos*, mas também *pistis*, em grego, ou seja, “fé”, *fides*, em latim), compreendido como um *sacramento* (um dos termos latinos para traduzir *horkos*), o qual é trabalhado no horizonte da sua função política. O filósofo italiano se utiliza destacadamente do trabalho de Paolo Prodi, intitulado *Il sacramento del potere – Il giuramento politico nella storia costituzionale dell’Occidente* (“O sacramento do poder – O juramento político na história constitucional do Ocidente”), de 1992, onde o seu autor, definindo “o juramento como a base do pacto político na história do Ocidente: [...] esse último e terminal apelo do poder”⁴¹⁶, vislumbra um “núcleo a-histórico e imóvel do juramento-acontecimento que se encarna na dinâmica concreta do juramento-instituição”⁴¹⁷, o qual, contudo, escapa à sua própria abordagem, que é a de um estudo de caráter histórico, razão pela qual, segundo Agamben, ele não se propõe a trabalhar o que há para além, ou aquém, dessa perspectiva investigativa.⁴¹⁸

Situando o juramento na tradição, Agamben menciona Licurgo, legislador espartano (provavelmente, do séc. VIII a.C.), e Hiérocles, filósofo neoplatônico (séc. IV-V d.C.). Na análise dessas figuras históricas, observa-se que já nos textos dos respectivos autores, o juramento tem como função essencial *conservar* a democracia (em Licurgo), e em *manter* a ordem da lei – esta, instrumento de Deus – (em Hiérocles), o que significa que, seguindo essa perspectiva, o juramento não era compreendido como um ato que traz algo à existência, mas que age sobre aquilo que já foi previamente trazido ao existir. Nesse sentido, comporta uma eficácia própria, a qual teria observada antes ainda por Cícero (séc. I a.C.); eficácia (*vis*) que se

⁴¹⁶ “*il giuramento come base del patto politico nella storia dell’Occidente: [...] questo ultimo e terminale richiamo del potere*”. (PRODI, 1992, p. 22)

⁴¹⁷ “*nucleo a-storico e immobile del giuramento-avvenimento che si incarna poi nella dinamica concreta del giuramento-istituzione*”. (*Ibid.*, p. 22)

⁴¹⁸ Cf. AGAMBEN, 2011c, p. 9-10.

relaciona com uma fé (*fides*), a qual confirma e garante a realização daquilo que foi dito, haja vista que, segundo o filósofo romano, o juramento, como afirmação religiosa que é, traz Deus como testemunha daquilo que foi prometido no ato de ser proferido, o qual deve ser mantido, na realidade, não pela ira ou pelo medo, mas pela justiça e por uma *fides*.⁴¹⁹ Sobre o “testemunho” de Deus, entretanto, é preciso dizer que não se trata de um testemunho como aquele que cumpre sua função em um julgamento, mas em um sentido ainda a ser desenvolvido.

A eficácia posta em evidência nos contextos acima mencionados tem em Émile Benveniste, linguista francês, uma importante referência para a investigação de Agamben, que o cita, então, a partir de um seu artigo, de 1948, *L'expression du serment dans la Grèce ancienne* (“A expressão do juramento na Grécia Antiga”), onde o autor indica essa função essencial do sacramento. Pode-se, no intuito de esclarecer as características próprias do juramento, começar com a definição de Benveniste:

[O juramento] é uma modalidade particular de asserção, que apoia, garante, demonstra, mas não fundamenta nada. Individual ou coletivo, o juramento só existe em virtude daquilo que reforça e torna solene: pacto, empenho, declaração. Ele prepara ou conclui um ato de palavra que só possui um conteúdo significante, mas por si mesmo não enuncia nada. Na verdade é um *rito oral*, frequentemente completado por um rito manual, cuja forma é variável. E a sua função não reside na afirmação que produz, mas na *relação* que institui entre a palavra pronunciada e a potência invocada (Benveniste [1], pp. 81-82).⁴²⁰

Desta feita, o juramento pode ser compreendido como uma proposição significante que atua fazendo funcionar um efeito de asserção, ou seja, de afirmação categórica. Com Agamben, entende-se que no juramento o que importa não é propriamente o enunciado, o signo, mas uma garantia de eficácia que esse enunciado promove com o seu próprio proferimento. Constitui-se, assim, um dito que se distingue não pela sua função semiótica ou cognitiva, mas sim na medida em que atribui veracidade a um conteúdo e que lhe dá a garantia de realização.⁴²¹ Trata-se, em suma, de observar a importância do juramento na sua função de garantir a verdade e a eficácia da linguagem. Ademais, para além do que se refere à distinção entre o enunciado e

⁴¹⁹ Cf. AGAMBEN, 2011c, p. 10-11.

⁴²⁰ BENVENISTE *apud* AGAMBEN, *op. cit.*, p. 12. [“C’est une modalité particulière d’assertion, qui appuie, garantit, démontre, mais ne fonde rien. Individuelle ou collectif, le serment n’est que par ce qu’il renforce et solennise: pacte, engagement, déclaration. Il prépare ou termine un acte de parole qui seul possède un contenu signifiant, mais il n’annonce rien par lui-même. C’est en vérité un rite oral, souvent complété par un rite manuel de forme d’ailleurs variable. Sa fonction consiste non dans l’affirmation qu’il produit, mais dans la relation qu’il institue entre la parole prononcée et la puissance invoquée, entre la personne du jurant et le domaine du sacré”. (BENVENISTE, Émile. L’expression du serment dans la Grèce ancienne. In: *Revue de l’histoire des religions*. v. 134, No. 1/3 (Juillet-Décembre 1947-1948), p. 81-94.)

⁴²¹ Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 12-13.

o seu conteúdo semântico, há que se observar a importância adquirida por esse instituto, a ponto de, a despeito da interjeição presente no próprio texto bíblico, ele conseguir transitar entre o religioso e o secular:

Tal função parece ser tão necessária à sociedade humana que, apesar da evidente proibição de qualquer forma de juramento nos Evangelhos (cf. *Mt.* 5, 33-37 e *Tg.* 5, 12)⁴²², ele foi acolhido e codificado pela Igreja, transformando-o em parte essencial do próprio ordenamento jurídico, legitimando assim a sua manutenção e a sua progressiva extensão para o direito e para as práticas do mundo cristão.⁴²³

O que deve constituir um ponto de partida, nesse horizonte, é a recusa daquilo que é considerado pelo filósofo italiano a reprodução de “mitologemas científicos”; nesse caso, trata-se de rejeitar o paradigma que compreende a eficácia do juramento como oriunda de forças mágico-religiosas, que são mais fortes ou mais fracas de acordo com a fé que sobre ele se tinha; estaria em questão aí o pressuposto antropológico do *homo religiosus*, que concebe a experiência religiosa como um dado natural do homem e determinaria qualquer análise do instituto juramento. No mesmo sentido, é preciso rejeitar o ponto de partida daquelas chamadas “teorias da ambiguidade do sacro”, segundo as quais a categoria do sagrado, *sacer*, deveria ser compreendida junto daquelas do *tabu* ou de *mana*, noção primitiva a partir da qual os estudiosos conceberam a experiência do sagrado como se esse termo apontasse para uma ideia de divino, indicando uma “força invisível”. Agamben informa que fora Lévi-Strauss o primeiro a abordar esses termos religiosos primitivos – como *mana*, usado por populações da Melanésia, na Oceania, assim como *manitou*, e *wakan*, usados por povos da América do Norte – de modo a desmistificá-los, na medida em que os compreendia, na verdade, como termos vazios de sentido, nada tendo a ver com uma “substância sagrada”; eles estariam mais próximos de expressões linguísticas comuns, como “troço” ou “negócio”, com as quais as pessoas tentam se referir a um objeto desconhecido.⁴²⁴

Semelhante perspectiva permite ao autor propor uma revisão da distinção conceitual e cronológica entre o que entendemos fundamentalmente como jurídico e como religioso; isto é,

⁴²² “Não perjurarás, mas cumprirás os teus juramentos para com o Senhor. Eu, porém, vos digo: não jureis em hipótese nenhuma; nem pelo Céu, porque é o trono de Deus, nem pela Terra, porque é o escabelo dos seus pés, nem por Jerusalém, porque é a Cidade do Grande Rei, nem jures pela tua cabeça, porque tu não tens o poder de tornar um só cabelo branco ou preto.” (A Bíblia de Jerusalém, Mateus, 5:33-37). “Muito especialmente, meus irmãos, não jureis, nem pelo céu, nem pela terra, nem por outra coisa qualquer. Antes, seja o vosso sim, sim, e o vosso não, não, a fim de não incorrerdes em julgamento”. (*Op. cit.*, Tiago 5:12)

⁴²³ AGAMBEN, 2011c, p. 12.

⁴²⁴ “Se há um lugar [...] em que a noção de *mana* da fato apresenta as características de uma potência misteriosa e secreta, esse lugar é, sobretudo, o pensamento dos estudiosos: ‘Lá realmente o *mana* é *mana*’” (LÉVI-STRAUSS *apud* AGAMBEN). (AGAMBEN, *op. cit.*, p. 23)

tendo em vista um instituto tão antigo como o juramento, caracterizado por não se reduzir nem a um âmbito nem ao outro, mas de ser transpassado por ambas as tendências, não se deve pensar que ele aponte para uma fase mais arcaica puramente religiosa da história humana – o que, inclusive, apesar de não poder ser atestado por nenhum registro, sempre fora vislumbrada pelas explicações dos seus estudiosos. Assim, levando em consideração a importância do fenômeno em questão para a constituição das sociedades na história do Ocidente, conseqüentemente, para o que conhecemos como política, é interessante repensar o que seja propriamente direito e o que seja propriamente religião a partir de um arcaico instituto que aponta para um limiar de indistinção entre ambos.⁴²⁵

A respeito dessa arqueologia, cumpre discorrer ao menos brevemente sobre a função da maldição (*ara*, em grego, *imprecatio*, em latim) no juramento. Uma fonte antiga, Plutarco (séc. I), em *Quaestiones romanae*, é citada por Agamben, na qual o filósofo e historiador grego diz: “todos os juramentos são concluídos com uma maldição do perjuro”;⁴²⁶ nesse horizonte, segundo o filósofo italiano, a tendência é que os estudiosos⁴²⁷ considerem a maldição pelo perjuro como a parte mais essencial do juramento; a partir de alguns deles, como Bickermann e Glotz, tem-se que a maldição pode estar ausente em um juramento, o que permite interpretar que a maldição o acompanha sem com ele se identificar, devendo, portanto, ser a ele acrescentada. Além do mais, por mais que o juramento possa, inclusive, trazer uma expressão de intenção em abençoar aqueles que o cumprem, essa benção pode não estar presente, enquanto que a maldição para aqueles que não o cumprirão nunca falta.⁴²⁸ A benção, contudo, também é

⁴²⁵ Cf. AGAMBEN, 2011c, p. 20-27.

⁴²⁶ PLUTARCO *apud* AGAMBEN, *op. cit.*, p. 39. [“Aos sacerdotes de Zeus não é lícito jurar. Por que? Talvez porque o juramento seja um meio de pôr à prova os homens livres, [...] porque todo juramento se conclui com uma maldição e pelo falso juramento, e maldição é coisa ameaçadora e odiosa”. Tradução livre de: “*Al sacerdote di Zeus no è lecito giurare. Perché? Forse perché il giuramento è un mezzo per mettere alla prova gli uomini liberi, [...] perché ogni giuramento si conclude con una maledizione per il falso giuramento, e maledizione è cosa maleaugurante e odiosa*”. (PLUTARCO, *Quaestioni romane*. Traduzione de Nino Marinone. Milano: RCS Libri, 2013, p. 115.)]

⁴²⁷ Além dos já anteriormente mencionados, Agamben cita Eduard Schrader (1779-1860), Rudolf Hirzel (1846-1917), Gustav Glotz (1862-1935), Erich Ziebarth (1868-1944), Louis Gernet (1882-1962) e Elias Bickermann (1897-1981).

⁴²⁸ Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 39-40. [Um documento oficial consultado por Glotz, conforme observa Agamben, diz: “Àqueles que juram lealmente e continuam sendo fiéis ao próprio juramento, que os filhos deem alegria, a terra conceda abundantemente os seus frutos e o gado seja prolífico; aos perjuros, porém, que nem a terra nem os animais tragam frutos, que pereçam mal, eles e a sua estirpe”. (GLOTZ *apud* AGAMBEN, 2011c, p. 39-40) Se trata, portanto, de uma citação da citação de algum texto utilizado por Gustav Glotz, o qual aqui não foi possível identificar para fazer a referência: “*A ceux qui jurant loyalement et restent fidèles à leur serment, que les enfants donnent de la joie, que la terre accorde ses produits en abondance, que les troupeaux soient féconds, et qu'ils soient comblés d'autres biens, eux et leurs enfants! Qu'aux parjures ni la terre ne soit productive ni les troupeaux féconds; qu'ils périssent méchamment, les méchants, eux et leur race!*” (GLOTZ, Gustav. *Jusjurandum*. In: DAREMBERG-SAGLIO. *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments*. Tome troisième, Première partie. Paris: Librairie Hachette et C, 1900, p. 752.)]

essencial ao estatuto do juramento, e a maldição não simplesmente o acompanha, segundo Agamben, conforme se verá melhor.

Fontes antigas documentam uma função tão importante da maldição na legislação grega que havia uma verdadeira “maldição política”, assim mesmo chamada, para que as leis fossem sancionadas quanto à sua eficácia; os especialistas identificaram essa *ara* por todas as cidades gregas, a qual se referia, inclusive, a dispositivos legais de questões que não se relacionavam com o âmbito religioso. Nesse sentido, é interessante que um daqueles estudiosos citado por Agamben, Ziebarth, conclua que a maldição fosse aquilo que verdadeiramente garantia a constituição social na qual o povo detinha a soberania, o que significa dizer que era a *ara* que, ao fim e ao cabo, garantia a ordem do *demos*. Em suma, assim como o juramento, a maldição seria um “sacramento do poder”, posto que ambos atuam garantindo a sua eficácia.⁴²⁹ Mas a importante investigação sobre a arqueologia do juramento não será desenvolvida integralmente nesta pesquisa, senão em poucos recortes, apresentados ao final deste trabalho; levando em consideração o escopo deste trabalho, a leitura de *O sacramento da linguagem* restará consoante ao quadro que se está aqui chamando de “horizonte da genealogia teológica da governamentalidade”, investigado no próximo capítulo deste texto.

⁴²⁹ Cf. AGAMBEN, 2011c, p. 46-47.

4 GOVERNAMENTALIDADE, EXCEÇÃO E SECULARIZAÇÃO

No horizonte final deste texto se intencionou abordar os temas fundamentais a respeito da genealogia teológica da economia e do governo de Giorgio Agamben, justamente aquele da governamentalidade, termo de orientação foucaultiana assumido nesta interpretação. De início, pretendeu-se demonstrar o contraste entre as pesquisas de Foucault e de Agamben no sentido de esclarecer as diferenças em relação ao ponto de partida do filósofo francês, precisamente a tese a respeito do modelo governamental que o Ocidente teria herdado do pensamento cristão, com a sua reinterpretação do poder pastoral. Em seguida, expôs-se a genealogia teológica da *oikonomia*, esta última sim identificada pelo filósofo italiano como o paradigma para o moderno *modus operandi* de governo. A genealogia da *oikonomia* de Agamben expôs uma cisão estrutural fundamental, aquela entre *ser* e *ação*, com a qual a teologia forjou o arcabouço conceitual da sua concepção de divindade; exposta semelhante fissura, desenvolvida neste capítulo, ficou clara a proximidade entre categorias extraídas a partir da arqueologia dos estados de exceção e da supradita genealogia, no que tange ao binarismo observável entre *auctoritas* e *potestas*, de um lado, e *reino* e *governo providencial*, de outro. Eis que a estratégia agambeniana encontra um desfecho com a observação de uma igualmente possível corresponsabilidade entre os âmbitos teológico e secular, a saber, as aclamações políticas e doxológicas (relativas à *doxa*, “glória”), ao que compete justamente uma “arqueologia da glória”, abordada ao final.

4.1 Acerca da noção de *governamentalidade*: breve perspectiva histórica e genealógico-problemática

O conceito de *governamentalidade*, como já adiantado na Introdução deste trabalho, tem origem na obra de Michel Foucault, mais especificamente em *Segurança, território e população* (1977-1978), onde o autor amplia a sua reflexão sobre a biopolítica ao perspectivá-la no horizonte da chamada “arte de governar”; compreendendo-a (a biopolítica), no limite, a partir de um *governo das populações* levado a efeito pela Modernidade, esta, berço da biopolítica segundo o filósofo francês. Haja vista a complexidade para a qual aponta o sentido da noção em questão, parece interessante começar com uma sua definição pelas palavras do próprio filósofo, dividida em três significados:

1 – o conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer esta forma bastante específica e complexa de poder, que tem por alvo a população, por forma principal de saber a economia política e por instrumentos técnicos essenciais os dispositivos de segurança. 2 – a tendência que em

todo o Ocidente conduziu incessantemente, durante muito tempo, à preeminência deste tipo de poder, que se pode chamar de governo, sobre todos os outros [...] e levou ao desenvolvimento de uma série de aparelhos específicos de governo e de um conjunto de saberes. 3 – o resultado do processo através do qual o Estado de justiça da Idade Média, que se tornou nos séculos XV e XVI Estado administrativo, foi pouco a pouco governamentalizado.⁴³⁰

O horizonte de sentido que a noção em questão desperta, o qual aponta para um processo histórico de ampliação de um *modus operandi* de exercício de poder, é interessante à presente pesquisa na medida em que, aqui compreende-se, a chamada *genealogia teológica da economia e do governo* de Agamben possa ser compreendida, para lê-la mais sinteticamente, como uma *genealogia teológica da governamentalidade*. Em que pese, para tanto, além da declarada filiação do filósofo italiano ao projeto foucaultiano, indicada já no início de *O Reino e a Glória*, em sua “Premissa”, também o entendimento de que o próprio subtítulo da obra agambeniana já tenha como intenção expressar a sua intencionada correção das pesquisas de Foucault sobre a governamentalidade; se não uma sua correção, ao menos o objetivo de “compreender as razões internas porque elas não chegaram ao seu cumprimento”.⁴³¹ A *oikonomia* e a sua aproximação com a atividade do governo indicaria, assim, de modo mais analítico, o limite cronológico mais longínquo que a pesquisa de Agamben pôde rastrear; delineia-se, portanto, um desenvolvimento do projeto foucaultiano sobre a constituição de uma governamentalidade no Ocidente, o qual retomamos neste início de capítulo. Contudo, antes de qualquer breve aprofundamento no pensamento de Foucault ou de Agamben, cabe nesse momento, ao estilo das primeiras seções das duas partes anteriores deste trabalho, apresentar o tema maior do Capítulo de modo a situar a reflexão agambeniana em um quadro histórico-problemático no qual adquira um sentido mais amplo.

Assim, a respeito da ideia de uma arte do governo, é sabido que se pode remontar a Platão para observar a política sendo definida como uma atividade especializada, isto é, como o objeto de uma “arte”, uma *techné*, definida como uma “ciência do governo”, uma *epistémé archés*, regida pela norma da justa medida, o *metrion*. Essa arte, que não se refere a uma simples distinção entre a prática e a teoria, sendo ela mesma uma ciência, situava o governo acima das

⁴³⁰ FOUCAULT, 2008, p. 291-292.

⁴³¹ AGAMBEN, 2011b, p. 9.

leis escritas e prescindia do consentimento dos cidadãos.⁴³² Isso pode ser observado quando a certa altura de *O Político* (em 300 c-d) Platão diz:

aquele que sabe, o verdadeiro político, inspirar-se-á, em muitos casos, unicamente em sua arte (*techné*) e, em relação à sua própria prática, não se preocupará de modo algum com a letra escrita, se achar que uma maneira nova de agir vale mais que as prescrições redigidas por ele e promulgadas para o tempo de sua ausência.⁴³³

Mas, embora interessante, não importa, por ora, uma investigação pormenorizada dessa questão do ponto de vista do seu desenvolvimento histórico; haja vista os objetivos e as consequentes delimitações deste texto, mais oportuno seria a composição de apenas breves apontamentos a determinados contextos. Interessa, por exemplo, acompanhar precisamente o que fez Michel Senellart, no seu *As artes de governar* (1995), onde o autor procura expor a mutação sofrida pela arte em questão através da cultura cristã medieval; cujo *regimen* (“governo”) teria promovido uma reelaboração da tradição antiga, que não simplesmente passou para um vocabulário cristão, dando-lhe continuidade, mas a reorientou fundamentalmente.⁴³⁴ Entretanto, é preciso deixar claro que Agamben, ao mesmo tempo em que reconhece como valiosa a contribuição desse último filósofo, próximo a Foucault, compreende como equivocada a proposta de derivar do *regimen* medieval o conceito moderno de governo; este teria como origem, na verdade, como já mencionado, a doutrina da *oikonomia* trinitária, a qual, por sua vez, serviu de embasamento para os tratados sobre a Providência,⁴³⁵ dos quais se tratará posteriormente.

Seguindo o esquema de Senellart, parece importante chamar atenção, de início, para a distinção entre o “governo” e o exercício do poder que visa apenas a própria conservação, onde está em questão somente a prática de uma mera “dominação” de um território e daqueles que são ali governados. Assim, se trata de conceber o governo não como um poder que tem por finalidade simplesmente a perpetuação de si mesmo, em uma prática, por assim dizer,

⁴³² Cf. SENELLART, Michel. *As artes de governar*. Do *regimen* medieval ao conceito de governo. [1995] Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2006, p. 14. Em Platão, n’*O Político* (292 d), lê-se: “Então é indispensável que nos devotemos a investigar em qual dessas formas de governo é gerada a ciência do governo dos seres humanos, se é que o é em qualquer uma delas; trata-se da mais importante das ciências e a de mais difícil aquisição”. (PLATÃO, *O Político*. In: Diálogos IV. Parmênides, Teeteto, Sofista, Político. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2009, p. 147.)

⁴³³ PLATÃO *apud* SENELLART, *op. cit.*, p. 14 e PLATÃO, *op. cit.*, p. 160, onde lê-se: “o indivíduo possuidor de conhecimento, o genuíno político, alteraria em muito, por força de sua arte, sua atividade sem levar em consideração o que está escrito, sempre que julgasse melhor um outro procedimento, ainda que este transgredisse as regras redigidas por ele e enviadas aos seus subordinados ausentes.”

⁴³⁴ Cf. SENELLART, *op. cit.*, p. 15.

⁴³⁵ Cf. AGAMBEN, 2011b, p. 128.

tautológica. Antes, nesse quadro, governar tem a ver com um fim ulterior, ou com uma pluralidade de fins exteriores a si, nos quais delinea-se uma “teleologia governamental” que intenciona, portanto, mais do que apenas reforçar-se. Por outro lado, a noção de dominação, nessa perspectiva, teria raízes já na Idade Média, quando se passou a observar o perigo que o povo representava aos seus governantes, consciência essa que se desenvolveu e culminou em um pensamento como o de Nicolau Maquiavel; deste, com efeito, segundo Senellart, talvez a maior originalidade teria sido a redução do governo aos meios dos quais um príncipe poderia fazer uso para proteger-se dos seus súditos. Por essa razão, mais interessante do que observar, em um autor como Maquiavel, a ruptura da política com a moral ou a passagem para um pensamento político realista, pragmático, leituras correntes da obra do autor florentino, seria compreender a identificação que o pensador teria promovido, justamente, entre *governo* e *dominação*.⁴³⁶

Ainda de acordo com o estudo ora utilizado, esse marco representado por Maquiavel, para quem o príncipe não dirige, mas domina, isto é, reina sem nenhum escopo que não a manutenção do próprio poder mediante relações de força, rejeita a antiga concepção do governante segundo a qual o rei deve atuar da mesma maneira que um piloto, ao seguir uma rota com vistas a chegar a um lugar seguro, imagem presente deste Platão⁴³⁷ e, também, por exemplo, em Tomás de Aquino.⁴³⁸ No mesmo horizonte, pode se observar o pensamento maquiaveliano em contraste com o pensamento medieval, a partir de Agostinho, ao lembrar que constitui lugar-comum ao período a oposição entre *regere*, “reger”, relativo ao *rex*, o rei que

⁴³⁶ Cf. SENELLART, 2006, p. 19-20. [Diz Maquiavel, no seu *Discurso sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, II 23: “um governo não é outra coisa que não o manter os súditos de tal modo que não lhe possam ou devam ofender: isso se faz ou com o assegurar-se de tudo, removendo toda e qualquer via de prejudicá-lo, ou beneficiando-lhes de tal modo que não seja razoável que eles tenham o desejo de mudar o destino”. Tradução livre de: “*uno governo non è altro che tenere in modo i suditti che no ti possano o debbano offendere: questo se fa o con assecurarsene in tutto, togliendo loro ogni via da nuocerti, o con benificarli in modo, che no sia ragionevole ch’eglino abbiano a desiderare di mutare fortuna.*” (MACHIAVELLI. *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*. In: MACHIAVELLI. *Tutte le opere*, a cura de Mario Martelli. Firenze: Sanzione Editore, 1971, p. 179.)]

⁴³⁷ Trata-se da “Alegoria do piloto”, presente no Livro VI de *A República* (488a-489a), onde lê-se Sócrates dialogar com Andimanto sobre a condição insustentável que seria um navio comandado por muitos, os quais, na alegoria, usurparam o poder do dono do barco, e que, tal como o próprio dono, não teriam os conhecimentos necessários que um verdadeiro piloto deveria ter para governar o navio, desde a preocupação com as estações, os astros, os ventos, e tudo o que dissesse respeito à sua arte. (Cf. PLATÃO. *A República*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 230-231.) É sabido que já Aristóteles e comentadores antigos identificaram o dono do navio, nessa metáfora, com o *demos*, o povo.

⁴³⁸ “governar é conduzir convenientemente ao devido fim o que é governado. 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”. (AQUINO, Tomás de. *Do reino ou do governo dos príncipes ao Reide Chipre*. In: *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*. Tradução de Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 162.)

governa no sentido de dirigir, de comandar, de conduzir o povo, e a prática da *dominatio*, a “dominação” característica do tirano.⁴³⁹ A proposta política de Maquiavel, como se sabe, assinou profundamente no pensamento político posterior, tanto para os que a levaram adiante quanto para aqueles que a criticaram, dando origem a uma literatura anti-maquiaveliana. De todo modo, o autor repercutiu no discurso que, desde o século XVII, pretendeu fortalecer o poder estatal, o que teria ocorrido sempre mediante a referida antítese, governar-dominar, a qual estruturou as elaborações da chamada “razão de Estado”.⁴⁴⁰ Esta, com efeito, consistia em uma proposta de fortalecimento institucional do poder e, a essa altura da história, a questão que se impunha aos seus teóricos se referia, portanto, à compreensão do que seria mesmo governar tendo em vista que o governo não se identifica com a dominação, isto é, no limite, não pode ser compreendido como mero desejo de poder, como simples busca por um aumento de potência. Senellart observa que, nesse sentido, os teóricos da razão de Estado, ao mesmo tempo em que pressupunham Maquiavel, não podiam encontrar resposta para a definição de governo partindo desse filósofo, motivo pelo qual formularam uma nova perspectiva, como a de uma arte de conciliar interesses particulares aglomerando todas as forças possíveis.⁴⁴¹

Haveria, portanto, em suma, para Senellart, três etapas na evolução do conceito de governo. Primeiramente, até o século XII observa-se uma concepção ministerial do poder secular, onde o rei era o próprio ministro da Igreja, aliás, o reino era confiado ao rei por Deus, e o governo dos corpos estava à disposição do governo das almas (*regimen animarum*); ou seja, à época, a realeza existia por ter uma missão decorrente de uma perspectiva religiosa soteriológica, a qual determinava as finalidades governamentais e, conseqüentemente, condicionava qualquer ética subjacente a todo Estado. Tem-se, em uma palavra, nesse contexto, que o governo (*regimen*) era anterior ao reino (*regno*), isto é, o poder político estava submetido ao poder espiritual.⁴⁴² “O *regimen*”, diz Senellart,

então, não se inscrevia na perspectiva da potência, mas no horizonte de escatologia. A arte das artes, *ars artium*, para os Padres da Igreja, era o governo das almas, *regimen animarum*. Por muito tempo, o governo dos reis

⁴³⁹ Em *A Cidade de Deus*, por exemplo, Agostinho inicia o seu capítulo XII do livro V chamando a atenção para a oposição entre o rei, que atua *regendo*, e o senhor, que atua *dominando*, postulando que *rei* derivaria, precisamente, de *reger*, tal como “reinos” deriva de “reis”, e que o “falso régio” seria reconhecido pela soberba característica do dominador. (Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Volume I. 2. ed. Tradução de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, p. 499.)

⁴⁴⁰ Cf. SENELLART, 2006, p. 20-21.

⁴⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 22.

⁴⁴² Cf. *Ibid.*, p. 41-42.

não foi senão um auxiliar bastante grosseiro, encarregado da manutenção da ordem e da disciplina dos corpos.⁴⁴³

Já a partir do século XIII, em um segundo momento, ocorre um movimento que aponta para certa autonomia do político em relação ao espiritual; o *regimen* começava a se libertar do horizonte teleológico e a se fixar na condição do próprio exercício, ou seja, passava a se debruçar sobre a manutenção do próprio poder. Isso significa, com efeito, dar um passo adiante em relação à concepção escolástica, que já identificava reino e governo, mas com o fins limitados pela função governamental ligada a uma ética; a partir de então, contudo, reino e governo se orientariam sob o critério da eficácia, o qual substituía o anterior, pautado na justiça; e foi, precisamente, o pensamento de Maquiavel a expressar mais claramente essa perspectiva. O mesmo Maquiavel que marca, ao mesmo tempo, a passagem para o pensamento característico da obra de Thomas Hobbes, traço também das monarquias do século XVII, quando o governo passou a se subordinar ao poder institucional da soberania. Esse seria o terceiro momento, justamente, o de uma instrumentalização do governo, época em que governar passou a ser apenas mais uma das funções da soberania; ou seja, não mais o governo como forma primordial de manifestação do poder público, não mais o governo se identificando com a própria soberania, esta, sim, objeto de disputas e rivalidades. Há, com efeito, um segundo processo de autonomização do governo, desta vez da própria soberania; movimento que fez emergir uma nova figura, a partir de então o encarregado de conduzir os negócios estatais, qual seja, o ministro.⁴⁴⁴ Acerca desse período, sintetiza Senellart:

No início do século XVI, o governo se confundia com o Estado: *stato* e *governo*, em Maquiavel, são na maioria das vezes intercambiáveis e designam o poder efetivo do príncipe. Reinar é governar, e vice-versa. Na metade do século XVII, as duas noções se separaram uma da outra, inserindo-se num sistema de oposições binárias: direito/deveres, teoria/prática, constituição/conservação etc. Chegou o momento em que se poderá dizer, eventualmente, que o rei reina e não governa.⁴⁴⁵

Nesse ponto em que sobrevém na Modernidade a distinção entre o governo e a soberania, chega-se ao cerne da presente seção, posto que se trata do momento em que, com Foucault, se pode identificar a especialização de uma governamentalidade. Dessa feita, antes de mais, é preciso dizer que esse último filósofo tem como paradigma para a compreensão da governamentalidade moderna a forma da organização do *pastorado*, isto é, o tipo de

⁴⁴³ SNELLART, 2006, p. 24.

⁴⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 42-43.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 40-41. [O célebre lema “O rei reina, mas não governa”, de Luis-Adolphe Thiers (1797-1877), político e escritor francês, consta em um seu artigo do jornal *Le National* de 1830. (Cf. FOCAULT, 2009b, p. 114)]

organização – com origens do Oriente, e não encontrada com tanta força nas sociedades gregas e romanas antigas – a qual implicava em uma espécie de governo que visava a condução dos indivíduos, de modo que, sob a autoridade de um pastor, aqueles fossem sempre guiados nas suas condutas; o pastor, por sua vez, seria responsável pelo que fizessem, bem como pelo que lhes acontecesse ao longo das suas vidas. Assim, não fazendo parte das sociedades ocidentais anteriores, o tema do poder pastoral teve amplitude especialmente na sociedade hebraica, apresentando certas características, segundo Foucault, tais como: o exercício maior sobre uma multidão, rumo a um objetivo, do que sobre um território; ou o dever de promover a subsistência dos que estão submetidos cuidando para que esteja assegurada a sua salvação. Ademais, também é caráter do pastorado o constituir-se por um paradoxo fundamental, qual seja, a orientação de atribuir a um indivíduo, isto é, a uma ovelha do rebanho, o mesmo valor que atribui aos indivíduos que compõem o todo, ao rebanho inteiro.⁴⁴⁶

Há, contudo, algumas especificidades da concepção do *pastorado cristão* que o distingue tanto do tema hebraico quanto de um constructo filosófico como aquele, por exemplo, da República platônica; posto que, adverte Foucault, todo poder age de modo mais ou menos complexo no sentido de guiar, de prescrever, de educar, de salvar aqueles que lhe estão submetidos; assim, o que distingue o enlace cristão do tema e o torna digno dessa importância é muito mais o modo como atua nesse governo. O pastorado cristão traz desde, primeiramente, um caráter de responsabilidade extremamente mais intenso e particularizante do pastor para com as suas ovelhas, no qual os méritos e os deméritos de um dos lados da relação pode ser transferido ao outro com vistas à salvação; até, em segundo lugar, a orientação de uma “obediência pura” como princípio de conduta, ou seja, uma obediência sem finalidade alguma a não ser o próprio exercício, e que se exerce também de modo particular, isto é, fundamentada na submissão de um indivíduo a outro; condição que, segundo o filósofo, o cidadão do mundo grego não conhecia. Nesse bojo, punha-se em prática uma “direção de consciência” igualmente distinta daquela encontrada na antiguidade grega; nesta, o direcionamento que uma pessoa em dificuldades na vida buscava era episódico, circunstancial, e tinha como objetivo o exame da própria consciência e o controle de si mesmo; a direção de consciência era voluntária e até mesmo paga, como a que oferecida pelos sofistas em praça pública. No caso da prática cristã, diferentemente, se deixava dirigir pela vida inteira e sobre tudo a seu respeito, não só quando

⁴⁴⁶ Cf. FOUCAULT, 2009b, p.490. [O que significa cuidar dos homens “todos e singularmente”, *omnes et singulatim* é a expressão utilizada por Foucault para definir o sentido do paradoxo do pastorado.]

se passava por um momento ruim; não com o objetivo de controlar a si, mas, ao contrário, de ensinar a dependência em relação àquele que fazia o exame de consciência.⁴⁴⁷

Esse tipo de “governo dos homens” foi introduzido no Ocidente pelo cristianismo e com o passar dos séculos se institucionalizou com a Igreja cristã, a qual fundou um “pastorado eclesiástico” tendo como atividade fundamental o “governo das almas” (*regimen animarum*).⁴⁴⁸ Foucault comenta, na aula de 1º de março de 1978, que o *regimen animarum* é a tradução latina para a expressão grega *oikonomía psychôn*, “economia das almas”, que remetia ao paradigma grego da gestão da família trabalhado por Aristóteles, mas não observa aí o rastro teológico que Agamben toma justamente para o empreendimento da sua genealogia. Há uma interessante passagem em que o filósofo francês menciona quem nomeou o pastorado de *oikonomía psychôn*, a saber, Gregório de Nazianzo (329-390), um teólogo capadócio do século IV, precisamente, para definir esse *regimen animarum* no seu estatuto de nova “ciência por excelência”, já que a pastoral se propôs a substituir a própria filosofia como “saber maior”:

Não devemos esquecer que foi são Gregório de Nazianzo o primeiro a definir essa arte de governar os homens pelo pastorado como *tékhnē tekhnôn*, *epistēme epistemôn*, “arte das artes”, “ciência das ciências”. O que será repetido depois, até o século XVIII, da forma tradicional que vocês conhecem, *ars artium*, *regimen animarum*: o “regime das almas”, o “governo das almas”, é isso que é *ars artium*. Ora, essa frase deve ser entendida não apenas como um princípio fundamental, mas também em seu aspecto polêmico, pois o que era a *ars artium*, a *tékhnē technôn*, a *epistēme epistemôn* antes de Gregório de Nazianzo? Era a filosofia. Ou seja, bem antes dos séculos XVII-XVIII, a *ars artium*, o que no Ocidente cristão tomava o lugar da filosofia não era outra filosofia, não era nem mesmo a teologia, era a pastoral. Era aquela arte pela qual se ensinavam os outros a se deixar governar por alguns. Esse jogo do governo de uns pelos outros, do governo cotidiano, do governo pastoral, foi isso que foi entendido durante quinze séculos como sendo a ciência por excelência, a arte de todas as artes, o saber de todos os saberes.⁴⁴⁹

Nesse quadro, a Igreja cristã se apresenta como uma organização pastoral, o que significa dizer que os poderes da Igreja são os de um pastor em relação ao seu rebanho; assim, o sacramento do batismo corresponde ao chamamento das ovelhas para o rebanho; a comunhão alimenta o espírito e permite a reintegração das ovelhas desgarradas; e a jurisdição que, por exemplo, permite ao sacerdote expulsar algum indivíduo que prejudique o grupo é o mesmo poder do pastor de separar uma ovelha doente para que esta não contamine o rebanho. Ademais, parece fundamental precisar que, segundo Foucault, pelo menos até o século XIII, o poder

⁴⁴⁷ Cf. FOUCAULT, 2009b, p. 221-241.

⁴⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 490.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 200.

pastoral permaneceu como de tipo distinto de um poder político. Apesar de haver entre o poder pastoral da Igreja e o poder político secular incontáveis intermediações históricas, e a despeito de que tenham sido os mesmos personagens a exercê-los, os modos de operar de cada um, segundo Foucault, são, de fato, diferentes.⁴⁵⁰ Isto é, o pastorado não pode ser confundido com procedimentos de submissão a um poder soberano ou a uma lei, antes, consistia em uma arte de “governar os homens”, diz o filósofo; tendo sido a sua entrada na política ocorrido apenas a partir do final do século XVI, chegando até o século XVIII, na passagem para o Estado moderno. O pastorado seria, portanto, um pano de fundo entre, primeiramente, o tema hebraico do pastor, em segundo lugar, a pastoral cristã e, por fim, o desenvolvimento das chamadas artes de governar, que se referem a um campo específico de intervenção do governo, a saber, a *economia* no início da sua acepção moderna. Nesse último período, com a constituição de uma *governamentalidade*, ou seja, uma arte do governo calculada e refletida, tem-se o Estado moderno,⁴⁵¹ forjado quando da crise do pastorado cristão.

Nesse horizonte, em suma, o cristianismo também deu início a um processo único na história, do qual não se encontra exemplo em nenhuma outra civilização, a saber, aquele através do qual uma religião se constituiu em uma instituição. Assim, a religião cristã instaurou um tipo de governo cotidiano da vida dos homens, se institucionalizou em uma Igreja, se transformando em um dispositivo de poder que continuou a se desenvolver durante os quinze séculos que se seguiram (II-III a XVIII) e que, é preciso dizer, nunca foi completamente abolido, a despeito das suas variações. Até mesmo um poder como aquele estabelecido a partir do modo de produção feudal conheceu revoluções que permitiram a sua superação histórica, mas o pastorado não passou pelo mesmo processo que o faria completamente varrido do Ocidente, ainda segundo o filósofo francês.⁴⁵²

Entretanto, embora não totalmente excluído, este tipo de poder entrou em derrocada a partir de uma crise, em um contexto no qual Foucault destaca um duplo processo: de um lado, vivia-se a superação do sistema do feudalismo, com a instauração dos Estados administrativos, territoriais-coloniais, isto é, estava em andamento um movimento de concentração estatal; de outro, ocorriam a Reforma e a Contra-Reforma, as quais questionaram, compreende Foucault, o modo como se queria ser espiritualmente governado com vistas à salvação, ou seja, vivia-se um movimento de dispersão e dissidência,⁴⁵³ o que se deu, precisamente, entre os séculos XV

⁴⁵⁰ Cf. FOUCAULT, 2009b, p. 204-205.

⁴⁵¹ Cf. *Ibid.*, p. 219-220.

⁴⁵² Cf. *Ibid.*, p. 196-199.

⁴⁵³ Cf. GADELHA, 2009, p. 123 e FOUCAULT, 2008, p. 278.

e XVI. Crise geral cujo efeito para o governo dos homens seria o redirecionamento do seu foco do âmbito religioso para o de uma racionalidade política diversa, aquele relativo a uma “razão de Estado”; na qual o poder, tendo como objeto mais do que as vidas dos indivíduos isoladamente, atua, antes, como anunciado acima, na vida de uma *população*.⁴⁵⁴

Foucault chama atenção para o fato de que a partir do século XVI, até o século XVIII, desenvolveram-se uma série de tratados sobre a arte de governar, os quais se referiam a questões muito diversas e, portanto, constituíam abordagens sob múltiplos aspectos. Haviam, além de textos sobre o governo dos Estados, obras sobre o governo de si mesmo, com um retorno do estoicismo no século XVI; ademais, estava em evidência a própria questão do governo das almas, com o direcionamento das condutas pelas pastorais católica e protestante; e havia o problema do governo das crianças, trabalhado pela pedagogia moderna emergente à época.⁴⁵⁵ A literatura anti-Maquiavel, segundo Foucault, pôs em evidência essa concepção de uma multiplicidade de formas de governo que, em certo sentido, se opunham ao governo centralizado do príncipe, formulado pelo autor florentino. Nesse contexto, interessante reconhecer que as teorias da arte de governar postulavam que apesar dessa diversidade de governos haveria uma continuidade essencial entre elas, ao contrário da doutrina do príncipe ou a teoria jurídica da soberania, as quais conceberam, portanto, uma descontinuidade entre o poder do príncipe ou do soberano e o poder subjacente às outras formas de governo. Haveria, assim, uma continuidade ascendente, na medida em que aquele que quiser governar o Estado deve, primeiramente, saber governar a si, sua família e seus bens. De outro lado, desenha-se uma continuidade descendente, posto que quando o Estado é bem governado, os pais de família sabem como governar suas famílias e todos se comportam adequadamente.⁴⁵⁶ A esse respeito, há uma passagem de Foucault interessante de ser citada:

É esta linha descendente, que faz repercutir na conduta dos indivíduos e na gestão da família o bom governo do Estado, que nesta época se começa a chamar de polícia. A pedagogia do príncipe assegura a continuidade ascendente da forma de governo; a polícia, a continuidade descendente. E nos dois casos o elemento central desta continuidade é o governo da família, que se chama economia. A arte de governar, tal como aparece em toda esta literatura, deve responder essencialmente à seguinte questão: como introduzir a economia – isto é, a maneira de gerir corretamente os indivíduos, os bens, as riquezas no interior da família – ao nível da gestão de um Estado? A

⁴⁵⁴ Cf. GADELHA, 2009, p. 124.

⁴⁵⁵ Cf. FOUCAULT, 2008, p. 277.

⁴⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 280-281.

introdução da economia no exercício político será o papel essencial do governo.⁴⁵⁷

O governo da família pode ser entendido, portanto, como eixo tanto do governo do Estado como do governo dos indivíduos, onde está em questão uma economia, tendo sido esse, precisamente, ao que parece, um fundamento daquela primeira forma de razão de Estado, mencionada anteriormente. Isto é, pode-se sintetizar, com Foucault, que a arte de governar consiste justamente no exercício econômico do poder e que a tentativa de elevação desse modelo familiar ao nível estatal marca o momento em que a palavra “economia” começa a adquirir o seu sentido moderno. Assim, de uma forma de governo, no século XVI, essa palavra designará, no século XVIII, um “nível de realidade” que aponta para um campo onde o governo deverá intervir.⁴⁵⁸

Ademais, segundo Foucault, essa arte de governar elaborada em torno do tema “razão de Estado” corresponderia a uma sua primeira “cristalização”, consistindo em uma espécie de obstáculo para o próprio desenvolvimento. Bloqueio que se deveu, em primeiro lugar, a razões históricas particulares, como as crises do século XVII⁴⁵⁹, as quais determinaram a política das monarquias à época, posto que a arte de governar só poderia conhecer crescimento em períodos de expansão, não em períodos de urgências militares, políticas e econômicas; e, em segundo lugar, por conta da problemática da soberania tanto como questão teórica quanto ao que se refere à sua existência como princípio de organização política, temática primordial do setecentos. Isto porque, diz o filósofo francês, enquanto o exercício do poder foi concebido como exercício da soberania, o que significa também que as instituições fundamentais estavam sob o mesmo crivo, a arte do governo igualmente não poderia se desenvolver autônoma e especificamente. Um exemplo dado por Foucault para justificar essa avaliação é o mercantilismo, aquele conjunto de práticas econômicas que permitiram aos Estados europeus intervirem na economia, no período de crise do século XVII, ligado à escassez de ouro e prata, cuja acumulação, como se sabe, naquele período indicava a riqueza de uma nação. O mercantilismo, diz o filósofo, representa “um primeiro limiar de racionalidade nesta arte de governar”, isto é, constituiu uma primeira racionalização dentro do exercício do poder de governo, posto que constituía uma tática de governo embasada em um saber, ou seja, um conhecimento sobre o Estado. Ocorre que o mercantilismo estava inserido em uma determinada

⁴⁵⁷ FOUCAULT, 2008, p. 281.

⁴⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 281-282.

⁴⁵⁹ O autor cita a Guerra dos 30 anos, no início do século, grandes sedições camponesas e urbanas, na metade desse período, e a crise financeira e dos meios de subsistência, ao seu final.

estrutura institucional e mental, a saber, a soberania, o que significa que se os modelos mercantis adotados deveriam servir primordialmente para que as riquezas estivessem à disposição do soberano, para que este constituísse seus exércitos e, assim, pudesse fazer política, igualmente não haveria possibilidade de essa arte de governar encontrar sua dimensão própria.⁴⁶⁰

Na leitura de Foucault, as décadas seguintes ao contexto acima mencionado conheceram um desbloqueio da arte de governar, o qual se deveu a alguns processos históricos gerais tais como o aumento da produção agrícola e a abundância de riqueza monetária, o que, por sua vez, resultou em uma expansão demográfica do século XVII; isso torna, de fato, o referido desbloqueio relacionado ao problema, emergente na Modernidade, da *população*. Assim, o desenvolvimento da ciência do governo teria permitido à economia centralizar-se em algo que não a família, isto é, no “nível de realidade” caracterizado hoje como “econômico”, diz o filósofo; ademais, teria sido através dessa ciência que os problemas mais específicos referentes à população puderam ser identificados, e que o antigo problema do *governo* fora pensado e sistematizado fora do horizonte da soberania.⁴⁶¹

Um dos fatores principais que permitiram esse desbloqueio foi, precisamente, o advento da *estatística*; esta, anteriormente exercida sempre no interior da soberania, ou seja, sob o véis de uma “administração monárquica”, nos marcos, inclusive, do mercantilismo, a partir de então, diz Foucault, descobre que a população tem regularidades, tais como números de mortos e de doentes, assim também como os de nascidos; a estatística conseguiu observar que a população tem efeitos próprios, distintos e irredutíveis à configuração da família, tais como as epidemias e a relação entre trabalho e riqueza, isto é, a população tem uma realidade econômica específica. Há, desse modo, em uma palavra, o desaparecimento da família como modelo de governo e um deslocamento dessa mesma família para o interior da população; há, em verdade, uma instrumentalização da primeira em relação à segunda⁴⁶²:

quando se quiser obter alguma coisa da população quanto ao comportamento sexual, quanto à demografia, ao número de filhos, quanto ao consumo, é pela família que se terá efetivamente de passar. [...] de modelo, a família vai se tornar instrumento privilegiado do governo das populações [...] E é de fato a partir de meados do século XVIII que a família aparece nessa instrumentalidade em relação a população: serão as campanhas sobre a

⁴⁶⁰ Cf. FOUCAULT, 2008, p. 286-287.

⁴⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 288.

⁴⁶² Cf. *Ibid.*, p. 288-289.

mortalidade, as campanhas relativas ao casamento, as vacinações, as inoculações, etc.⁴⁶³

E é, justamente, o fato de o modelo da família ser eliminado que permite o desbloqueio da arte de governar. Nesse desenvolvimento, a população se configura muito mais como um fim do que como um instrumento do governo, ao contrário do que ocorria sob o modelo da soberania, quando um povo deveria estar à disposição do soberano como sua força disponível. Ademais, a população deveria então ser observada para que seja governada de modo racional e planejado; o que significa dizer que a constituição de um saber sobre o governo coincide com um saber sobre os processos totais da população, ou seja, com aquilo que se passou compreender como “economia”; aliás, compreendeu-se que a população deveria ser observada, inclusive, como um dentre vários elementos da riqueza, permitindo a constituição da ciência que se chamou de “economia política”. Em uma palavra, houve, nesse período, a passagem de uma arte de governo para uma ciência política, de um regime de soberania para um regime de técnicas de governo; tudo em torno de uma população.⁴⁶⁴ Esta última, portanto, segundo Foucault, está completamente ligada ao problema político moderno fundamental na medida em que o governo das populações começou a se sobressair em relação à soberania, a ponto de se suceder verdadeira inversão de posições entre reino e governo, e se poder dizer, já na primeira metade do século XIX, com o intuito de expressar a limitação do poder do rei, enfim, que “o rei reina, mas não governa”.⁴⁶⁵

Há que se ter em conta, entretanto, que o filósofo adverte que a soberania não perdeu importância após o desenvolvimento de uma ciência política; ao contrário, o problema da soberania sobreviria ainda mais já que restaria não mais se deduzir dela uma arte de governo, mas, a partir do momento que existe uma arte de governar, seria necessário encontrar uma forma jurídica, institucional, do ponto de vista fundamental, para a própria soberania. Na verdade, em suma, a intenção do autor é declaradamente mostrar a relação histórica entre três movimentos: primeiramente, aquele que aborda a soberania a partir do problema do governo, que se tornou central à época; em segundo lugar, aquele que faz a população surgir como um campo de intervenção, como objeto de uma técnica de governo; e, em terceiro lugar, aquele em que a economia se configura como um setor específico da realidade, o que permite à economia

⁴⁶³ FOUCAULT, 2009b, p. 139.

⁴⁶⁴ Cf. *Id.*, 2008, p. 289-290.

⁴⁶⁵ Cf. *Id.*, 2009b, p. 99.

política, por sua vez, se firmar como a ciência de intervenção do governo nessa mesma realidade.⁴⁶⁶

No que se refere a essa autonomização do governo, há uma divergência entre Agamben e os dois últimos filósofos aqui avaliados, a qual pode ser observada a partir do ponto de vista que envolve novamente uma orientação metodológica; a mesma que propõe a necessidade de se compreender a secularização não como uma via de sentido único ou inequívoco, mas como *assinatura*, a qual pode apontar para um âmbito diverso daquele inicialmente vislumbrado para determinada investigação ou mesmo retroagir na compreensão de um fenômeno. Assim, tanto o *regimen* quanto o pastorado eclesiástico, segundo Agamben, não poderiam constituir a pedra de toque para a compreensão da governamentalidade moderna; do mesmo modo, os processos de secularização que ambos os filósofos proponentes desses dois modelos deixam explícito não dão conta da genealogia possível a partir da noção de *oikonomia*. Que o diga o próprio autor:

Quando empreendemos uma investigação arqueológica, precisamos ter em conta que a genealogia de um conceito ou de um instituto político pode ser encontrada em um âmbito diferente daquele previsto no início (por exemplo, não na ciência política, mas na teologia). Se nos limitamos ao exame da tratadística medieval estritamente “política”, como o *De regno* de Tomás ou o *De regimine civitatum* de João de Viterbo⁴⁶⁷, deparamos com o que, para um olhar moderno, parece uma incoerência e com uma confusão terminológica que às vezes torna impossível estabelecer uma conexão crível entre as categorias políticas modernas e a conceitualidade medieval. Se, no entanto, levamos em consideração a hipótese – que seguimos aqui – de que a genealogia dos conceitos políticos modernos deve ser buscada sobretudo nos tratados *De gubernatione Dei* e nos escritos sobre a providência, então a conexão acaba esclarecida. Mais uma vez, a arqueologia é uma ciência das assinaturas, e devemos ser capazes de seguir as assinaturas que deslocam os conceitos ou orientam sua interpretação para âmbitos diversos. O fato de não ter observado essa advertência metodológica não só impediu Foucault de articular sua genealogia da governamentalidade a fundo e de modo convincente, como também comprometeu as valiosas pesquisas de Michel Senellart sobre *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. O conceito moderno de governo não continua a história do *regimen* medieval, que representa, por assim dizer, uma espécie de trilho fora de uso na história do pensamento ocidental, mas a história, de resto bem mais vasta e articulada, da tratadística providencial, que, por sua vez, tem origem na *oikonomia* trinitária.⁴⁶⁸

Nesse horizonte, a cisão entre Reino e Governo, segundo Agamben, já poderia ser observada em contexto anterior e original, justamente os já várias vezes mencionados primeiros

⁴⁶⁶ Cf. FOUCAULT, 2008, p. 290-291.

⁴⁶⁷ Autor florentino do século XIII, visitado por Senellart, segundo o qual João de Viterbo teria sido um dos únicos na Idade Média a abordar diretamente a questão sobre a definição de *regimen*, deixando expressar uma multiplicidade de sentidos para onde a noção poderia apontar. (Cf. SENELLART, 2006, p. 25-26)

⁴⁶⁸ AGAMBEN, 2011b, p. 128-129.

séculos da teologia cristã, quando os Padres procuraram resolver o problema da Trindade nos termos de um gerenciamento. Algo, inclusive, afirma o autor italiano, que não tira o valor da hipótese foucaultiana, “antes, confirma seu núcleo teórico na mesma medida em que detalha e corrige sua exposição histórico-cronológica”.⁴⁶⁹ Entretanto, Agamben comenta o fato de que Foucault, além de ignorado as implicações teológicas da noção de *oikonomia* – embora a tenha citado a partir de Gregório de Nazianzo, como dito anteriormente –, ter avaliado o texto tomasiano *De regno* [“Sobre o reino”] omitindo qualquer consideração sobre o tratado *De gubernatione mundi* [“Sobre o governo do mundo”], onde Tomás de Aquino teria vislumbrado uma teoria do governo, isto é, no qual o escolástico já teria concebido a distinção do governo em relação ao Reino. Ademais, Agamben menciona outro teólogo exemplar para o assunto, Salviano (400-484), bispo de Marselha no século V, autor de *De gubernatione Dei* [“Sobre o governo de Deus”], a partir do qual o termo *gubernatio* adquire sinônimo de “providência”, o que torna os tratados sobre o governo divino do mundo, nesse prisma, tratados sobre a providência. A providência, diz o filósofo italiano, coincide com a própria *oikonomia* quando esta última é apresentada como o governo do mundo. Ademais, tendo em vista que a ação de Deus no *saeculum* depende de uma economia e que ambas só adquirem pleno sentido sob a perspectiva que as compreende como máquinas que fundam o governo do mundo, o contrário também é elucidativo; o governo do mundo apenas se torna explícito quando e se situado na economia teológica da providência. O paradigma governamental, para Agamben, é, portanto, econômico-teológico-providencial.⁴⁷⁰

Partindo da compreensão de que a providência seja uma estratégia eminentemente econômico-governamental e, inversamente, que a governamentalidade seja uma práxis fundamentalmente teológico-providencial, tem-se que seja possível entrever o movimento circular efetivado pela assinatura teológica em questão, a qual faz retroagir a compreensão na mesma medida em que a desdobra à frente; especialmente em contraste com outras análises em que o modelo ou o desenvolvimento da arte de governar – nos casos, respectivamente, de Foucault e Senellart – parecem sugerir um devir mais simples ou unilateral, o qual não dá conta do fenômeno da secularização da governamentalidade em toda a sua complexidade, precisamente o que a genealogia teológica agambeniana tenta registrar. Isso significa que o recuo da genealogia até identificar a governamentalidade na figura do próprio Deus, porquanto situada na sua ação providencial, justamente aonde chega Agamben, significa observar um

⁴⁶⁹ Cf. AGAMBEN, 2011b, p. 126-127.

⁴⁷⁰ Cf. *Ibid.*, p. 127-128.

duplo processo de redefinição, isto é, determina-se de modo renovado; assim, tanto a noção de governo quanto a noção de ação divina, e não somente identifica-se um processo que condiciona o entendimento do paradigma governamental como sendo de alguma forma secularizado.

Chega-se, aqui, a um dos cerne deste trabalho, relativo à análise agambeniana da cisão entre Reino e Governo, cujo modelo *oikonômico*, já várias vezes mencionado no presente texto, merece ser mais bem trabalhado; no que consiste, precisamente, a intenção da próxima subseção do Capítulo.

4.1.1 A *oikonomia* como fundamento da governamentalidade

Pressupondo o que foi dito até aqui, mesmo que transversalmente, acerca da noção de *oikonomia*⁴⁷¹, é necessário iniciar ao menos lembrando que o traço principal da sua esfera semântica original não se refere a uma atividade pautada por normas, e nem consiste em uma perspectiva que fundamente algo como uma ciência. Assim é que os autores antigos já reconheciam que seu paradigma é “gerencial” e não epistêmico, o que significa dizer que ele deve, necessariamente, implicar tomadas de decisões em relação a problemas específicos, e que se refere, ademais, a uma “disposição”, isto é, a um ordenamento das partes de um determinado todo, no caso, dos elementos de um *oikos*. Desta feita, duas das fontes gregas citadas por Agamben no segundo Capítulo de *O Reino e a Glória*, intitulado “O mistério da economia”, a saber, Aristóteles e Xenofonte, definem a *oikonomia* nos termos de um “modo de ser” e de uma gestão ordenada, de um “controle”; em suma, um tipo de organização na qual estava em questão uma funcionalidade relativa às regras do contexto doméstico.⁴⁷²

A partir desse significado original, diz Agamben, teria havido na história uma extensão analógica dessa noção – o que não constitui uma sua completa mudança de sentido – para além dos limites do âmbito do *oikos*, como pode ser observado, por exemplo, já na obra de Hipócrates (470 – 370 a.C.), no que diz respeito ao conjunto de “dispositivos” e práticas médicas que constam no *Corpus Hippocraticum*; também a perspectiva estoica de que há um governo de tudo a partir do interior igualmente poderia ser compreendida a partir desse prisma “econômico”.⁴⁷³ Dentre outras fontes citadas pelo filósofo italiano, agora do campo da retórica,

⁴⁷¹ Vide páginas 10,11, 14, 30-32, 34, 46, 49, 64, 65, 67, 68, 71, 111, 137-139, 150, 151, onde ocorre.

⁴⁷² Cf. AGAMBEN, 2011b, p. 31-32.

⁴⁷³ A filosofia estoica, tendo nascido com Zenão (séc. IV a.C.), estava amplamente difundida pela região do Mediterrâneo, no século II da nossa era, de modo que compreender o cristianismo, no seu início, a partir do contexto do helenismo se faz fundamental, haja vista o encontro decisivo que se deu entre essas duas culturas. Vale lembrar, portanto, da influência do estoicismo na formação do pensamento cristão, por exemplo, no que diz respeito à introdução e sistematização de uma doutrina da divindade única, absoluta e, para o que agora

há Cícero (103-46 a.C.), que traduz o termo para o latim por *dispositio*, definindo-a como “Distribuição ordenada das coisas descobertas”; e é reconhecível, a partir de Quintiliano (35 – 95), que a semântica em questão refere-se a uma prática e a um saber nos quais está em evidência uma ordem ou disposição dos temas (*taxis*), uma decomposição com conseqüente escolha (*diairesis*) e uma depuração ou análise (*exergasia*)⁴⁷⁴ dos argumentos. Em Quintiliano fica patente, também, que a consciência da acepção doméstica do vocábulo não havia sido esquecida, notadamente quando o retórico latino escreve que “*oeconomia*, [...] chamada assim em grego, a partir do cuidado das coisas domésticas e posta aqui por uso impróprio”.⁴⁷⁵

O uso impróprio a que se referia o orador romano consiste justamente nessa extensão semântica, ou nessa “extensão analógica” da denotação (*Bedeutung*) do termo, que Agamben faz questão de distinguir de uma mera “transformação de sentido (*Sinn*)”. Com efeito, é sabido que, desde Frege (1848-1925), a linguística distingue entre um *Sinn*, isto é, um “sentido”, e uma *Bedeutung*, ou seja, uma “referência”; esquema que permite compreender esse movimento da linguagem nessa tensão, por assim dizer, em que o sentido de um termo singular ou de um enunciado não muda, mas a sua referência sim. A partir desse registro, tem-se que, com Agamben, em não se alterando o núcleo semântico, ou seja, o *Sinn*, é possível a ocorrência de uma extensão de sua denotação, *Bedeutung*, para referências diversas⁴⁷⁶; sendo exatamente isso o que ocorre com a noção grega de *oikonomia*, por exemplo, em relação à referência de uma “missão”, uma “tarefa” divina.

Precisamente acerca de uma interpretação de uma expressão de Paulo de Tarso, a partir da qual se estabeleceu que o próprio apóstolo teria sido o primeiro a atribuir à noção em questão um significado teológico, é que se desenvolve o segundo capítulo de *O Reino e a Glória*. Assim,

mais interessa, providencial, que pressupõe uma interpretação teleológica do mundo. Entretanto, se a divindade estoica encontrava-se no mundo, para o cristianismo, desse mesmo mundo não se pode dizer que seja divino no mesmo sentido, porquanto criatura de um Deus único e absoluto, porém, separado. (Cf. ASSMANN, José Selvino. Estoicismo e helenização do cristianismo. *Revista de Ciências Humanas da UFSC*, v. 11, n. 15, 1994, p. 32-33) Os estoicos criam que os acontecimentos são completamente determinados por Deus, o qual leva a efeito um plano que, por sua vez, alcança seu objetivo metódica e inexoravelmente segundo um fim, um *telos* presente na natureza. Para os estoicos, Deus identificava-se, portanto, com a natureza, ou com o destino, a providência (*pronóia*). (Cf. ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *Filosofia da natureza nos estóicos*. Filosofia Unisinos, v. 9, p. 5-11. São Leopoldo: Unisinos, jan/abr 2018, p. 10) Assim, viver segundo a natureza se tornou um princípio da filosofia estoica (*vivere secundum naturam*), posto que equivale a viver segundo a razão, o *logos* que naquela está presente e que é tudo em todos. (Cf. ASSMANN, 1994, p. 30)

⁴⁷⁴ Tal como se pode extrair do próprio texto de Agamben, *taxis*, *diairesis* e *exergasia* são termos da retórica estoica, os quais, juntamente com *merismos*, que significa “uma disposição ordenada [*katataxis*] do gênero segundo os lugares” (DIÓGENES LAÉRCIO *apud* AGAMBEN, 2011b, p. 43), marcam uma “extensão metafórica” (Cf. AGAMBEN, 2011b, p. 44) da *oikonomia* que abre espaço para o primeiro caso de uma sua utilização na articulação da tríade divina, no caso, em Taciano, conforme se verá melhor logo adiante.

⁴⁷⁵ QUINTILIANO *apud* AGAMBEN, 2011b, p. 33-34.

⁴⁷⁶ Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 34-35.

segundo uma frequente leitura, Paulo teria promovido uma mudança de sentido (e não um uso extensivo) do termo; a leitura de Agamben, contudo, apresentando algumas passagens centrais dos textos paulinos, não confirma essa interpretação. Nestes textos, estaria em questão, para demonstrar novamente, o reconhecimento da *oikonomia* como missão confiada por Deus, ou seja, como uma atividade da qual se está encarregado, o que, portanto, imprime um “vínculo fiduciário” que caracteriza tanto a figura do *apostolos*, um “enviado”, como a de um *oikonomos*, um “administrador encarregado”. Essa semântica orienta a compreender o uso do termo de acordo com o paradigma original, isto é, nos termos de algo que é confiado para que sirva a uma gestão, e não de acordo com um paradigma teológico, no caso, a pressuposição de um “plano salvífico”.⁴⁷⁷ Dentre essas passagens, há uma em especial, *Cl* 1:25-26, a qual aproxima *oikonomia* do termo *mysterion*, “drama”, “algo que se diz e se manifesta” na história, o mistério como ação⁴⁷⁸, sendo precisamente essa a passagem que teria levado os intérpretes a observar um sentido teológico ulterior o qual, segundo Agamben, é indevido:

Agora me regozijo nos sofrimentos por vós e cumpro na minha carne o que falta às tribulações do messias segundo a *oikonomia* de Deus, aquela que me foi encomendada [...] para cumprir a palavra de Deus, o mistério escondido por séculos e gerações e que agora foi manifestado aos seus santos...⁴⁷⁹

O erro estaria em compreender aí o “mistério” referido à *oikonomia*, quando ele está justaposto, antes, à “palavra de Deus”; misterioso seria o plano divino, a sua palavra que é a promessa de salvação, não é misteriosa a tarefa que Ele delega; Paulo recebeu a missão de anunciar a boa nova e isso cumpre a palavra de Deus. Há, inclusive, outra passagem, a saber, *Ef* 3:9, em que, e aqui sim, a *oikonomia* está ligada a mistério: “A mim, o menor de todos os santos, foi-me concedida esta graça de anunciar aos gentios a incognoscível riqueza de Deus e

⁴⁷⁷ Cf. AGAMBEN, 2011b, p. 36.

⁴⁷⁸ Vide página 129 deste trabalho. [Em *O que é um mistério?*, uma conferência proferida no ano de 2010, Agamben discorre sobre o tema do mistério no contexto da formação o movimento litúrgico, na primeira metade do século XX. Aquele teve como pedra de toque a obra de Odo Casel (1886-1948), monge beneditino alemão, que trouxe à baila a tese de que a liturgia cristã seria um “mistério” no significado original do termo, isto é, aquele de uma práxis, uma ação, um drama (*droména*), precisamente o sentido dos mistérios pagãos, eleusinos, órficos ou dionisíacos; não no sentido posterior de “doutrina secreta”, algo proibido de ser revelado, atribuído pelos neopitagóricos e neoplatônicos. A liturgia como mistério concebe, assim, um primado da práxis sobre a doutrina, do mistério obre o dogma, o que implica que à Igreja importa muito mais a participação no mistério pela via da liturgia, ou seja, do culto, do que a profissão de uma doutrina cristalizada por dogmas. (Cf. AGAMBEN, Giorgio. *O que é um mistério?* Tradução de Vinícius Honesko. *Revista Sopro*, n. 63, Dez de 2011e, p. 2-3)]

⁴⁷⁹ Colossenses, 1:24-26 *apud* AGAMBEN, 2011b, p.36. [Na Bíblia de Jerusalém: “Agora regozijo-me nos meus sofrimentos por vós, e completo o que falta às tribulações de Cristo em minha carne pelo seu Corpo, que é a Igreja. Dela me tornei ministro, por encargo divino a mim confiado a vosso respeito, para levar a bom termo o anúncio da Palavra de Deus, o mistério escondido desde os séculos e desde as gerações, mas agora manifestado aos seus santos”.]

levar à luz a *oikonomia* do mistério, oculto durante séculos em Deus...”.⁴⁸⁰ Entretanto, afirma Agamben que apesar do sintagma “*oikonomia* do mistério” contradizer “*oikonomia* de Deus” (de *Cl* 1:25), posto que, aqui compreende-se, em *Cl* 1:25-26 “mistério” não significa “segredo”, em *Ef* 3:9 é possível, embora imprecisamente, atribuir ao termo esse sentido; ainda assim, nada autoriza compreender o termo *oikonomia* como um “plano salvífico” ao invés de, simplesmente, uma “realização”, uma “administração”. Outro excerto expressa o que se poderia considerar uma síntese em relação às duas anteriores, já que permite observar uma coerência subjacente, qual seja, *I Cor* 4:1-2: “Que todos nos considerem servidores [...] de Cristo e administradores [*oikonomos*] do mistério de Deus. O que se exige dos *oikonomoi* é que sejam encontrados fiéis [*pistos*]”⁴⁸¹. Aqui, *oikonomia* e mistério, igualmente como em *Ef* 3:9, relacionam-se para indicar que se trata de ser fiel à tarefa, ao encargo, à missão de anunciar o mistério que é a redenção, antes oculto, então realizado.⁴⁸²

Além dessa negativa em relação à interpretação teológica da *oikonomia* nas cartas paulinas, é possível observar o caráter doméstico do seu vocabulário em razão da utilização de outros termos; ou seja, o paradigma do *oikos* pode ser observado no léxico paulino para além do uso da noção de *oikonomia*. Trata-se da utilização dos vocábulos *doulos*, o “escravo”⁴⁸³, de *hyperetes* e de *diácono*, tipos de “criado”, e do já mencionado *oikonomos*, o “administrador”, com os quais o apóstolo se refere a si mesmo e aos outros membros da comunidade messiânica. Agamben comenta que o próprio Cristo aparece sempre como *kyrios*, em latim, *dominus*, o dono do *oikos*. São palavras exclusiva e inequivocamente da administração doméstica, não da *pólis*, o que permite ao filósofo italiano concluir que o léxico da *ekklesia*, a “comunidade”, messiânica, sendo econômico e não político, faz dos cristãos “os primeiros homens integralmente ‘econômicos’”.⁴⁸⁴ Constatação sobre a qual comenta: “Que a comunidade messiânica seja representada desde o início nos termos de uma *oikonomia*, e não naqueles de

⁴⁸⁰ Efésios 3:8-9 *apud* AGAMBEN, 2011b, p. 37. [Na Bíblia de Jerusalém: “A mim, o menor de todos os santos, me foi dada esta graça de anunciar aos gentios a insondável riqueza de Cristo e de pôr em luz a dispensação do Mistério oculto desde os séculos em Deus, criador de todas as coisas...”]

⁴⁸¹ 1 Coríntios 4:1-2 *apud* AGAMBEN, *op. cit.*, p. 37. [Na Bíblia de Jerusalém: “Portanto, considerem-nos os homens como servidores de Cristo e administradores dos mistérios de Deus. Ora, o que se requer dos administradores é que cada um seja fiel.”]

⁴⁸² Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 36-37.

⁴⁸³ Em *O tempo que resta*, Agamben esclarece que o termo *doulos* se destaca pela frequência que aparece em Paulo; 47 vezes, mais de um terço em relação ao total de 127 do Novo Testamento, sendo justamente assim que o apóstolo se apresenta aos romanos, declarando-se “servo do messias”, *doulos christou iesou*. Assim, *doulos* adquire, para Paulo, um significado propriamente técnico porque dele o apóstolo se serve para exprimir a neutralização de todas as condições jurídicas e sociais provocada por ocasião do evento messiânico. (Cf. AGAMBEN, 2016, p. 19-20)

⁴⁸⁴ Cf. AGAMBEN, 2011b, p. 38.

uma política, é um fato cujas implicações para a história da política ocidental ainda restam a ser discutidas”.⁴⁸⁵

Importante saber que a perspectiva doméstica de que é carregado o léxico paulino não é, segundo Agamben, exclusividade ou invenção do apóstolo, mas consiste na manifestação de um processo de mutação semântica anterior que remonta à idade helenística, em que os vocabulários político e econômico passaram a se misturar tornando obsoleta, portanto, a oposição aristotélica *oikos-polis*, marcando influência em todo o vocabulário político da época. Entretanto, se não constitui uma novidade Paulo conceber a comunidade cristã nos termos de um lar, não de uma cidade; a sua obra teria promovido uma aceleração do processo de que dá continuidade, influenciando a literatura teológico-cristã posterior, a exemplo dos autores anteriormente mencionados. Agamben lembra de algumas passagens significativas que demonstram essa aceleração, uma delas, 1 *Tm* 3:15⁴⁸⁶, em que a *ekklesia* define-se como a “casa de Deus [*oikos theou*]”, e em outras como *Rm* 14,19 e 1 *Cor* 14:3⁴⁸⁷, onde se objetiva a edificação da comunidade em termos usualmente empregados para se referir à construção de uma casa, *oikodome* e *oikodomeo*.⁴⁸⁸

Há vários contextos da história da literatura teológica cristã para os quais se reporta o filósofo italiano com o intuito de expor as extensões analógicas da *oekonomia*, como uma epístola de Inácio de Antioquia (35-108), bispo de Antioquia, Síria, no século II, onde lê-se que “De fato, nosso Deus, Jesus, o Cristo, foi concebido por Maria segundo a *oikonomia* de Deus a partir da descendência de Davi, do Espírito Santo”⁴⁸⁹, onde o termo em evidência denota simplesmente uma tarefa confiada por Deus ou uma atividade segundo a sua vontade. Também ocorre em Justino (100-165), teólogo romano, quando utiliza a noção, por exemplo, em uma das passagens citadas por Agamben, onde lê-se: “[Cristo] submeteu-se a tudo, não para justificar-se, mas para cumprir a *oikonomia* que seu pai quis”⁴⁹⁰. Também em Teófilo de Antióquia (séc. II), que fora também bispo de Antióquia, surge tanto no sentido de “tarefa”, porquanto diz que “[O imperador] não é um Deus, mas um homem a quem Deus confiou a tarefa [...] não de ser adorado, mas de julgar segundo o justo”, quanto no sentido de “disposição ordenada”, pois que, para ele, “A posição dos astros contém uma disposição [*oikonomian*] e

⁴⁸⁵ AGAMBEN, 2011b, p. 39.

⁴⁸⁶ Na Bíblia de Jerusalém: “se eu tardar, saberás como proceder na casa de Deus, que é a Igreja do Deus vivo”.

⁴⁸⁷ *Op. cit.*, Romanos 14:19: “Procuremos, portanto, o que favorece a paz e a mútua edificação”; e 1 Coríntios 14:3: “Mas aquele que profetiza fala aos homens: edifica, exorta, consola.”

⁴⁸⁸ Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 38-39.

⁴⁸⁹ INÁCIO DE ANTIOQUIA *apud* AGAMBEN, *op. cit.*, p. 39.

⁴⁹⁰ JUSTINO *apud* AGAMBEN, *op. cit.*, p. 41.

uma ordem [...] dos homens justos e piedosos e dos que observam os mandamentos de Deus”.⁴⁹¹ Na obra do estoico Marco Aurélio (121 – 180), o imperador romano, uma extensão do sentido gerencial do termo restaria claro quando nosso filósofo o cita comentando que não é devido precipitar-se no julgamento dos comportamentos alheios, pois: “muitas coisas acontecem segundo uma economia [*kat’oikonomian ginetai*], e é necessário saber muito para dizer algo com fundamento acerca das ações dos outros”.⁴⁹²

Entretanto, aqui se considera que um dos casos mais exemplares na exposição desses textos por parte de Agamben é o de Taciano (120-172), em *Oração aos gregos*; provável discípulo de Justino, Taciano utiliza ali o termo sob a influência do vocabulário retórico, concebendo a vida divina em uma articulação que reproduz um modelo de disposição da matéria em um discurso:

O *logos*, tendo-se separado [...], não em vão tornou-se a obra primogênita do Pai. Nós o conhecemos como princípio [...] do mundo. Ele chegou a ser por divisão ordenada, não por corte [*gegonen de kata merismon, ou kata apokopen*]; na verdade, o que é cortado [...] se separa do primeiro, em troca o que é compartilhado [*meristhen*], tendo recebido a distinção da *oikonomia* [*oikonomia tem diaresin*], não torna necessário aquilo do qual foi tomado.⁴⁹³

Encontra-se em Taciano, comenta Agamben, a terminologia estoica que fora utilizada, vale lembrar, por Cícero e Quintiliano (*taxis, diaresis, exergasia*) e na qual estava em questão um gerenciamento, ou melhor, um ordenamento dos temas e argumentos, como se pode observar pelo uso dos termos *diaresis* e *merismos*, esta última significando, como registrado, uma “disposição ordenada”. Trata-se, com efeito, dos primórdios da explicação teológica da unidade divina, que não se desfaz a despeito das suas três partes, sob um arcabouço terminológico retórico; com efeito, comenta Agamben, a importância desse significado retórico da *oikonomia* teria escapado aos historiadores modernos da teologia; e, em suma:

Embora não haja no caso um uso especificamente teológico do termo, é interessante observar que Taciano, a fim de expressar a relação entre o Pai e o *Logos*, mobiliza a extensão metafórica já existente do termo *oikonomia* no âmbito retórico. Assim como a disposição ordenada da matéria de um discurso em várias partes não prejudica sua unidade nem diminui sua potência, assim também o *Logos* divino recebe “a distinção da *oikonomia*”. A primeira articulação da processão trinitária dá-se através de um paradigma econômico-retórico”.⁴⁹⁴

⁴⁹¹ TEÓFILO DE ANTIÓQUIA *apud* AGAMBEN, 2011b, p. 42.

⁴⁹² MARCO AURELIO *apud* AGAMBEN, *op. cit.*, p. 33.

⁴⁹³ TACIANO *apud* AGAMBEN, 2011b, p. 42-43.

⁴⁹⁴ AGAMBEN, *op. cit.*, p. 44.

No mais, há um importante contexto ao qual se reporta Agamben para a exposição da evolução do uso do termo *oikonomia* pelos Padres da Igreja, a saber, o tratado *Contra os hereges*, de Irineu (140-202). Sem que seja necessário aprofundar sua abordagem, é importante ao menos comentar que, na polêmica com os gnósticos⁴⁹⁵, Irineu utiliza a palavra *oikonomia*, juntamente com as duas traduções latinas do termo, *dispositio* e *dispensatio*, por tantas vezes que se pode considerar, com Agamben, que a partir de então se processa verdadeira tecnicização do termo na língua e no pensamento dos Padres. Ocorre que os gnósticos utilizavam o termo *oikonomia* nas suas doutrinas para explicar, por exemplo, processos internos ao *pleroma* ou à fusão dos *eons* para a constituição de Jesus. Assim, contra o dualismo gnóstico, estava a intenção, por parte de Irineu, de manter a salvo a perspectiva de Paulo de Tarso acerca de uma “economia” divina que se seguiria à encarnação do cristo, evitando a explicação com base em uma multiplicação de figuras divinas, de *eons*. Daí que a principal questão em jogo no confronto levado a cabo por Irineu seria, segundo o filósofo italiano, a tentativa de retirar o termo do contexto gnóstico com o intuito de converter a noção em um dispositivo fundamental para a explicação o paradigma trinitário emergente à época. Ademais, no que se refere à conservação do significado geral de “gestão”, é interessante notar que o teólogo use a palavra *pragmateia* (“pragmática”, “prática”) como sinônimo de *oikonomia*, salientando o seu paradigma original.⁴⁹⁶

O conceito de *oikonomia* pode ser observado também em um seu desenvolvimento notadamente decisivo para a cultura ocidental da Idade Média e da Modernidade; se trata da

⁴⁹⁵ Movimento contemporâneo à Igreja primitiva, concorreu com a ortodoxia cristã no início da nossa era; o gnosticismo tinha correntes motivadas pela busca da *gnose*, isto é, do grego, “o conhecimento”, ou seja, o saber verdadeiro da realidade. Suas origens são imprecisas, tendo sido preservados os seus registros históricos muito mais por conta da presença nos textos dos seus adversários, como Irineu de Lyon. Comenta-se que, em suma, os gnósticos aceitavam a fé cristã, mas se posicionavam como pensadores que não se submetiam tal como simples fiéis, porquanto queriam imprimir naquela fé suas próprias concepções filosóficas e pessoais. Para os gnósticos, haveria várias gradações entre figuras divinas, chamadas *Eons*, um dos quais teria se apoderado de Jesus no ato do seu batismo no rio Jordão. Daí em diante, a missão de Jesus teria sido levar os homens à verdadeira *gnose*, o evangelho, para libertá-los da matéria. (Cf. CRISTIANI, Monsenhor. *Breve história das heresias*. Tradução de José Aleixo Dellagnelo. São Paulo: Flamboyant, 1962, p. 9-10) Nessa perspectiva, o mundo seria criação de uma figura inferior de divindade, o demiurgo, o Deus criador, ativo, que se distinguiria do Deus perfeito, ocioso; e o homem, embora aprisionado nesse mesmo mundo defeituoso, seria portador de uma centelha de luz através da qual poderia alcançar suas verdadeiras origens, desvincilhando-se do corpo a partir da consciência da negatividade do universo, no sentido de reintegrar a sua plenitude, o *pleroma*. A *gnose*, portanto, com a sua releitura da fé cristã, com a sua proposta de salvação exclusivamente pela via do conhecimento individual, tornava desnecessárias a hierarquias eclesásticas, o que a levou a ser considerada subversiva, heresia, na medida em que deturpava os fundamentos do cristianismo, desencadeando a reação dos Padres; com o Império tornado cristão, adeptos foram perseguidos, escritos foram destruídos. Esse dualismo característico do gnosticismo, que reconhecia um Deus perfeito, bom, e um Deus criador, mau, daria origem ao pensamento de Mani (216-276), conhecida como “maniqueísmo”. (SCOPELLO, Madeleine. *Concorrentes do cristianismo: Gnose e maniqueísmo*. In: CORBIN, Alain. *História do cristianismo: para compreender melhor nosso tempo*. [2007] Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 67-69)

⁴⁹⁶ Cf. AGAMBEN, 2011b, p. 45-49.

presença do termo na obra de Clemente de Alexandria (150-215), na qual o apologista concebe que *oikonomia* se refere não apenas à administração doméstica, mas à própria alma e ao universo inteiro. Mais ainda, e aqui está a exemplaridade do caso, refere-se à própria atividade do enviado de Deus, isto é, à “economia do salvador”. Interessante notar, com Agamben, que não se trata da “economia da salvação”, mas “do salvador”, ou seja, daquele encarregado de uma tarefa, o que mostra a consonância dessa perspectiva ainda com o significado original da noção. E a economia do salvador, para que reste consistente, deverá de todo modo ser distinta das alegorias sobre os deuses pagãos, das suas “fábulas vazias” (*mythoi kenoi*); para tanto, para que não se confunda a missão do salvador com um mito, o único horizonte possível a lhe proporcionar realidade é aquele que a vincula com a noção de “providência” (*pronoia*). Porquanto afirma o teólogo: “a filosofia segundo a divina tradição estabelece e afirma a providência e, se for tirada a providência [(*tes pronoias*) *anairtheises*], a economia que diz respeito ao salvador aparece como uma fábula”.⁴⁹⁷ Assim, Clemente de Alexandria não deixou de repetir ideias correntes da cultura do seu contexto sócio-histórico, a exemplo da ideia de *pronoia*, a qual, muito conhecida no mundo pagão, no pensamento do apologista cristão se vincula à economia da vida divina, o que lhe imprime um caráter pessoal e voluntário, eliminando-se assim o naturalismo estoico.⁴⁹⁸

Precisamente no nexa entre economia e providência reside a possibilidade de compreender a teologia cristã em sua novidade, isto é, e inclusive, como superior à mitologia e às concepções teológicas pagãs. Dito de outro modo, é dessa relação que se torna inteligível a teologia cristã como algo que não é apenas um relato (*mytos*) acerca das divindades, uma mitologia, ou fábulas sobre seu nascimento, uma “teogonia”; o vínculo entre *oikonomia* e *pronoia* faz dessa teologia, ela mesma, atividade de autorrevelação, faz dela mesma algo mais do que um discurso sobre as ações dos deuses, parte da própria intervenção divina. Mais ainda, enquanto conhecimento, diz Agamben, a teologia traduz um elo entre administração da vida divina e governo divino do mundo.⁴⁹⁹ Nas palavras do filósofo italiano:

Unindo economia e providência, Clemente não só [...] enraíza na eternidade [...] a economia temporal da salvação, como também inicia o processo que levará a compor progressivamente a dualidade da teologia e da economia, entre a natureza de Deus e sua ação histórica. Providência significa que tal fratura, que na teologia cristã corresponde ao dualismo gnóstico entre um Deus ocioso e um demiurgo ativo, é na realidade – ou se quer que seja – apenas

⁴⁹⁷ CLEMENTE DE ALEXANDRIA *apud* AGAMBEN, 2011b, p. 61.

⁴⁹⁸ Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 60-62.

⁴⁹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 59-60.

aparente. O paradigma econômico-gerencial e o providencial mostram aqui seu essencial copertencimento.⁵⁰⁰

No seguimento da genealogia do conceito de *oikonomia* – disposta aqui, contudo, em ordem cronológica, um pouco diferentemente de como se encontra no texto agambeniano –, outro importante contexto a respeito da utilização da noção de *oikonomia* na teologia cristã é aquele que dá seguimento à sua “tecnicização” que Irineu de Lyon teria iniciado, se não intencionalmente, ao menos pelo repetido uso do termo na sua polêmica contra os gnósticos; tratam-se das contribuições de Hipólito (170-236) e de Tertuliano (160-220), as quais, segundo Agamben, são correntemente interpretadas no mesmo sentido que as passagens de Paulo, isto é, identificando uma mudança de significado e não apenas uma extensão analógica. Nos casos de Hipólito e de Tertuliano, a intenção de estabelecer a *oikonomia* como termo técnico teria ocorrido de duas maneiras, uma das quais seria a referência metalinguística ao termo, ou seja, a sua transliteração do grego para o latim sem traduzi-lo⁵⁰¹; o outro modo pelo qual se deu a tecnicização foi a inversão da expressão paulina de “economia do mistério” para “mistério da economia”.⁵⁰² Ocorre que, segundo Agamben, apesar de a estratégia adotada por esses autores não ser a de uma clara tentativa de redefinição do sentido, quando a noção é utilizada em relação à problemática da unidade da essência na trindade das pessoas divinas imprime-se nela uma densidade que, desta vez sim, não deixa inalterado o seu significado original; é a inversão da expressão paulina que constitui o “dispositivo estratégico fundamental” a levar a efeito a transformação da denotação,⁵⁰³ cuja importância pode ser atestada, segundo Agamben, pela imposição com a qual o sintagma invertido se tornou canônico para a interpretação dos textos de Paulo.⁵⁰⁴

⁵⁰⁰ AGAMBEN, 2011b, p. 62.

⁵⁰¹ O que só faz sentido no caso de Tertuliano, posto que Hipólito escrevia em grego, como pode ser deduzido do próprio texto de Agamben e dos comentários de que ele teria sido, inclusive, o último dos escritores latinos a escrever em língua grega. Vale informar que também Irineu, que teria começado essa tecnicização pelo constante uso do termo, ainda escrevia no idioma dos helenos.

⁵⁰² Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 49-50. [O contexto dessa estratégia já foi mencionado nesta pesquisa, mas vale lembrar que se refere à polêmica dos primeiros séculos, de onde destaca-se uma das perspectivas antitrinitárias, a saber, o monarquismo, o qual partidariava rigorosamente acerca de um monoteísmo frente à distinção entre as pessoas da tríade divina. Interessante é também desenvolver que, comenta-se, o monarquianismo fora iniciado por Noeto, figura que teria sido eclipsada pela de Práxeas, o qual se tornou mais conhecido. O movimento, também nomeado “sabelianismo”, contudo, teve como principal teólogo Sabélio, e compreendia que Pai, Filho e Espírito eram apenas títulos diferentes, não pessoas distintas. Assim, teria sido o Pai a encarnar no Filho, pregar, sofrer e ressuscitar. (Cf. CRISTIANI, 1962, p. 13-14) Nesse momento histórico, a *oikonomia* cumpre o papel de conciliar, inicial e provisoriamente, a trindade e a unidade divinas, antes do estabelecimento da dogmática posta pelos Concílios de Niceia e de Constantinopla (séc. IV), a partir de quando o termo em questão aos poucos desaparece das elaborações acerca da Trindade, conservando-se no pensamento acerca da história da salvação, como já comentado aqui. (Cf. AGAMBEN, 2011b, p. 50)]

⁵⁰³ Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 49-52.

⁵⁰⁴ Cf. *Ibid.*, p. 53.

Há duas passagens em que Hipólito, no seu *Contra Noetum*, realiza a estratégica inversão, quais sejam: “Em quem é Deus senão Jesus Cristo, *logos* do pai e mistério da economia?” e “Devemos entender isto, irmãos: era esse *logos* o mistério da economia a partir do Espírito Santo e da Virgem, que o Filho havia levado a cumprimento [...] para o Pai”⁵⁰⁵. Como visto, e de acordo com as passagens anteriormente citadas (*Col* 1:2-25 e *Ef* 3:9), Paulo concebia a economia simplesmente como uma atividade com vistas à revelação do mistério da vontade de Deus, mas eis que Hipólito compreende que é justamente essa atividade mesma a se tornar misteriosa. Assim, o que ocorre é que aquela imprecisa interpretação de *Ef* 3:9 na qual “mistério” (segundo termo do sintagma “economia do mistério”) poderia ser lido no sentido de “segredo” e que, no caso, apontaria para um “plano escondido de Deus”, desloca-se para o primeiro termo, o qual adquire um novo *status* ou um nova relevância. Com as precisas palavras de Agamben, compreende-se que “*Não há uma economia do mistério, ou seja, uma atividade voltada para cumprir e revelar o mistério divino, mas misteriosa é a própria ‘pragmateia’, a própria práxis divina.*”⁵⁰⁶ Ademais, na segunda dessas duas passagens, com Agamben, é possível observar inalterado o sentido doméstico fundamental do termo em questão, já que há um filho a cumprir uma tarefa, ou seja, a realizar uma economia para o pai; também é possível entrever, em outra passagem de Hipólito, aquele outro aspecto do paradigma gerencial do *oikos*, a saber, o da “disposição ordenada”: “O pai comanda, o *logos* cumpre e manifesta-se o filho através do qual o pai recebe a fé. A economia da harmonia [*oikonomia symphonias*] leva a um único Deus”.⁵⁰⁷ Ocorre, aqui, o desenvolvimento de um sentido ulterior, o qual estabelece a economia como uma atividade que “harmoniza” o ser divino, porquanto o mantém articulado em uma trindade.⁵⁰⁸

No caso de Tertuliano, ao manter *oikonomia* na língua original, sem traduzi-lo para o latim⁵⁰⁹, o termo começa a se tecnicizar de fato; igualmente há a ocorrência da inversão da “economia do mistério”, mas, diferentemente, ela é redefinida ao transformar-se em uma *oikonomias sacramentum*, novidade que complexifica e obscurantiza o seu sentido, posto que *sacramentum* pode significar, além de “mistério”, ao mesmo tempo, “juramento” e

⁵⁰⁵ HIPÓLITO *apud* AGAMBEN, 2011b, p. 52.

⁵⁰⁶ AGAMBEN, *op. cit.*, p. 53.

⁵⁰⁷ HIPÓLITO *apud* AGAMBEN, *op. cit.*, p. 53.

⁵⁰⁸ Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 53.

⁵⁰⁹ Embora utilizando o sentido impresso por uma das traduções realizada por Irineu, qual seja, a de uma “dispensação”, *dispensatio*: “Nós sempre e agora ainda mais [...] cremos em um só Deus, contudo com essa dispensação que chamamos de *oikonomia* [*sub hac tamen dispensatione quam ‘oikonomian’ dicimus*], a saber, que o único Deus tem também um filho, sua palavra que saiu para fora dele...”. (TERTULIANO *apud* AGAMBEN, *op. cit.*, p. 54)

“consagração”. Importante salientar que Tertuliano recorreu ao vocabulário filosófico de sua época, que, como já comentado, era de origem estoica, assim, comenta Agamben que o esquema de pensamento que compreende uma única natureza articulada e distinta em graus, bem como a ideia de que uma distinção pode não simplesmente dividir as partes de um todo, mas articular as suas forças, as quais estruturam a Trindade, na verdade, têm origem na *Stoa*. Nesse contexto, contra os monarquianos e a sua premissa de que é impossível argumentar filosoficamente sobre a articulação trinitária, Tertuliano distingue entre uma “separação substancial” e uma “articulação econômica”.⁵¹⁰ A esse respeito, essencial, “em todo caso”, nas palavras de Agamben,

é que em Tertuliano a economia não é entendida como heterogeneidade substancial, mas como a articulação – às vezes administrativo-gerencial, outras pragmático-retórica – de um única realidade. A heterogeneidade não tem a ver, portanto, com o ser e a ontologia, mas com o agir e a prática. De acordo com um paradigma que marcará profundamente a teologia cristã, a trindade não é uma articulação do ser divino, mas de sua prática.⁵¹¹

Analisando a estratégia teórico-pragmática desses primeiros teólogos cristãos, a interpretação do filósofo italiano compreende que a solução para o problema da Trindade, pela qual o referido dogma foi introduzido no cristianismo, forjada para que não se desfizesse a unidade divina, constitui-se, entretanto, em um artifício que na medida em que une cria, ao mesmo tempo, uma cisão entre dois campos fundamentais, relativos aos âmbitos do *ser* e o da *ação*, originando uma cesura teórica entre Deus e mundo. Com efeito, a explicação da ação divina mediante uma *oikonomia* separa duas razões distintas, a saber, um “*logos* da teologia” e um “*logos* da economia”, um que explica o ser de Deus e outro que explica sua ação no mundo.⁵¹² E a solução para a articulação entre ser e ação, divididos em Deus, é, em uma palavra, a noção de *vontade*; esta funciona como um dispositivo que tenta preencher a falta do liame entre esses dois campos metafísicos fundamentais. A ideia de uma vontade livre de Deus, a exemplo da criação *ex nihilo*, ademais, choca-se com a cosmovisão antiga que não concebia uma ação independente do ser, livre e gratuita; rompe, portanto, com a ideia antiga de destino.⁵¹³

Assim, no terceiro Capítulo de *O Reino e a Glória*, a fratura entre ser e práxis, segundo Agamben, pode ser observada na linguagem dos Pais da Igreja quando se passou a fazer uma oposição, inicialmente apenas terminológica, entre *teologia* e *oikonomia*; ali, então, enquanto a

⁵¹⁰ Cf. AGAMBEN, 2011b, p. 54-55.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 55.

⁵¹² Cf. *Id.*, 2009, p. 36-37.

⁵¹³ Cf. *Id.*, 2011b, p. 69-70.

teologia se referia à natureza e à essência divina, ou seja, a divindade de Cristo, a economia dizia respeito à humanidade do messias, à ação salvífica de Deus. Em Eusébio de Cesareia (265-339) essa antítese já se encontraria articulada pela presença dos termos, quando o autor afirma que seu discurso, apesar de se originar de dois lugares distintos, precisamente os dois âmbitos que aqui se evidenciam, se trata de um único *logos*: “Meu *logos* começa pela economia e pela teologia, aquelas segundo o Cristo, que são mais elevadas e maiores que aquelas segundo o homem.”⁵¹⁴ Entretanto, é somente a partir dos padres capadócijs, em especial Gregório de Nazianzo (329-390), que a referida oposição realmente se tecniciza, referindo-se não apenas a dois *topoi*, mas a dois *logoi* distintos, duas racionalidades com conceitos e características específicas:

deves referir todos os nomes mais elevados à divindade e à natureza que é superior à paixão e ao corpo; aqueles mais humildes, refere-os, por sua vez, ao composto e àquele que por ti se esvaziou [...], foi elevado para que tu [...] conhecesses qual é o *logos* na natureza e qual é o da economia.⁵¹⁵

Nos dois séculos seguintes, segundo a exposição de Agamben, fica clara a necessidade reconhecida e o cuidado efetivado pelos teólogos de não se confundirem os dois discursos, de não se transferirem as categorias de um *logos* para o outro, ao mesmo tempo de não se os separarem, sob pena de se ameaçar a integridade da encarnação. Contudo, comenta o filósofo italiano, as racionalidades continuaram ligadas, posto que a sua distinção não corresponde a uma cisão verdadeira, permanecendo na história do pensamento cristão até chegar aos teólogos modernos. Na modernidade elaborou-se uma oposição entre *trindade imanente*, que refere-se a Deus em si mesmo, isto é, se tratando de uma “trindade de substância”, porquanto também assim chamada, e uma *trindade econômica*, que diz respeito à ação salvífica de Deus, mediante a qual ele se revela aos homens, por isso constituindo-se em uma, também nomeada, “trindade de revelação”.⁵¹⁶

Realizado o trajeto acerca da utilização do conceito de *oikonomia* – de Hipócrates a Gregório de Nazianzo, entre o Segundo e o Terceiro capítulos de *O Reino e a glória*, que se complementam sobremaneira –, chama a atenção, ao final do Segundo, uma interessante e, no que diz respeito ao escopo desta pesquisa, fundamental observação; há um contexto da história semântica da noção de *oikonomia* em que ela é utilizada no sentido de “exceção”, acepção que

⁵¹⁴ EUSÉBIO DE CESAREIA *apud* AGAMBEN, *op. cit.*, p. 75. [“E começarei, como disse, pelas disposições e a reologia de Cristo, que em elevação e grandeza excedem o homem”. (EUSÉBIO DE CESAREIA. *História eclesiástica*. Tradução de Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 2002, Livro I, Tópico I, parágrafo 7.)]

⁵¹⁵ GREGÓRIO DE NAZIANZO *apud* AGAMBEN, *op. cit.*, p. 76.

⁵¹⁶ Cf. AGAMBEN, 2011b, p. 76-77.

aponta para uma estreita relação entre a estrutura da soberania e o caráter da concepção divina de governo do mundo, posto que vem seguida da sua definição como providência, tal como surgiu em Clemente de Alexandria⁵¹⁷. O contexto no qual há essa ocorrência é, segundo Agamben, o direito canônico da Igreja bizantina, precisamente quando, a partir dos séculos VI e VII, o sentido misterioso da *oikonomia* se une a conceitos então utilizados que advêm, por sua vez, de acordo com o texto agambeniano, do direito romano, a saber, *aequitas* e *epieikeia*, que se referem a “equidade”; nessa linha evolutiva, *oikonomia* adquire uma conotação que aponta para uma licença em relação à aplicação de determinadas leis que se poderiam considerar rígidas demais.⁵¹⁸ Nesse horizonte, o trecho citado por Agamben para a exemplificação desse uso é de Fócio (820-891), patrono de Constantinopla, que diz:

Oikonomia significa precisamente a extraordinária e incompreensível encarnação do *Logos*; em segundo lugar, significa a restrição ocasional ou a suspensão da eficácia do rigor das leis e a introdução de atenuantes, que “economiza” [*dioikonomountos*] o comando da lei, tendo em vista a fraqueza dos que devem recebe-la.⁵¹⁹

Na verdade, *epieikeia* (“equidade”) advém do grego, noção que foi utilizada por Aristóteles para a resolução do problema da aplicação da lei. Para o estagirita, a equidade seria uma justiça natural, não uma justiça política, porquanto deve atuar corrigindo a lei onde ela se omite por conta da sua generalidade, caráter que pode engendrar a injustiça. A *epieikeia* flexibilizaria a lei escrita, permitindo, inclusive, a aplicação de regras contrárias ao ordenamento. O equitativo seria, portanto, o justo na medida em que promove uma correção natural da lei geral, atuando como seu suplemento, isto é, indo conscientemente além da lei escrita.⁵²⁰

Equidade e justiça são para Aristóteles, portanto, a mesma coisa, mas o caminho da equidade, nessa perspectiva, é o mais correto, sendo aquele da justiça natural. Fato é que os romanos herdaram a *epieikeia* grega, traduzindo-a por *aequitas*, inspirando-se nela para a formulação de novas regras jurídicas, razão pela qual chamavam o Direito de *jus*, “justo”, ou seja, o justo natural. De modo geral, a *aequitas* servia aos romanos para indicar o objeto do

⁵¹⁷ Vide páginas 158-159 deste trabalho.

⁵¹⁸ Cf. AGAMBEN, 2011b, p. 63.

⁵¹⁹ FÓCIO *apud* AGAMBEN, *op. cit.*, p. 63.

⁵²⁰ Cf. CARMIGNANI, Maria Cristina. A *aequitas* e a aplicação do direito em Roma. In: *Revista da Faculdade de Direito da USP*. v. 104, p. 115-129, jan/dez de 2009, p. 115-116. [Diz Aristóteles, na sua *Ética a Nicômacos*, em 1137b, 10: “o equitativo é justo, e melhor que uma simples espécie de justiça, embora não seja melhor que a justiça irrestrita (mas é melhor que o erro oriundo da natureza irrestrita de seus ditames). Então o equitativo é, por sua natureza, uma correção da lei onde esta é omissa devido à sua generalidade”. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*. Tradução de Mário da Gama Kury. 4. edição. Brasília: Ed. da UNB, 2001, p. 109)]

direito não vinculado ao imutável da lei, mas ao momento, não permitindo que o direito se enrijecesse em fórmulas; seria, portanto, a justiça do caso concreto, o que significa que os romanos não levavam em consideração, para as soluções de cada caso, simplesmente o *ius civile*, o seu primitivo Direito civil, mas utilizavam a *aequitas*, inclusive *contra legem*, “contra as leis”. Foi com base nesse princípio jurídico que os romanos fundaram o seu *ius honorarium*, um “direito honorário”, um sistema de ações que atuava nesse sentido da correção das injustiças do direito civil através da concessão, ou da não concessão, de uma *actio* ou uma *exceptio*, na intenção de neutralizar a iniquidade da aplicação de uma lei.⁵²¹ Agamben, já em *O poder soberano e a vida nua*, comenta que a *exceptio* romana poderia atuar como instrumento de defesa de um réu em julgamento, como uma exceção em relação à aplicação normal do *ius civile*. Por exemplo, se alguém fosse julgado por matar outrem anteriormente considerado *homo sacer*, poderia reclamar a *exceptio* alegando a sacralidade (“matabilidade”) da vítima, ou, no caso de um homicídio, alegar que não houve dolo.⁵²²

Acerca da *exceptio* romana, interessante observar que o filósofo italiano a compreende como um *exemplo*⁵²³, algo similar a uma exceção, mas diverso na medida em que aquele emerge de dentro de um âmbito particular, no caso, o próprio direito, pois o sistema que permitia esse tipo de concessão, o chamado *ius honorarium*, emergia do caso normal e não negava a previsão normativa do *ius civile*. Inversa é a relação de exceção, como quando diz respeito à decisão soberana que é efetivada partindo de fora do direito, no limite, inclusive, criando-o verdadeiramente, sendo a sua condição de possibilidade, conforme se viu no capítulo anterior deste trabalho. Há que se ter em conta, contudo, que a *anomia* em que se funda a *decisão*

⁵²¹ Cf. CARMIGNANI, 2009, p. 117-122. [Particularmente, essa função pertencia aos pretores, a quem cabia, nas últimas décadas da monarquia de Roma, que marca o final do período arcaico do direito romano (753–130 a.C.), apenas “dizer o direito”, *iurisdictio*; esta, em um primeiro momento histórico, portanto, investia os magistrados romanos do poder de simplesmente organizar as posições contrárias de um caso; somente em momento posterior, no período pós-clássico (230–530 d.C.), a *iurisdictio* passou a permitir o julgamento e a execução daquele que estaria sendo julgado. Mas fora antes, no período clássico (130 a.C. – 230 d.C.), que os pretores, os quais, vale lembrar, tinham papel político e possuíam o *imperium*, na busca de adequar o direito aos valores sociais criaram o “direito honorário”, pelo qual se passou a “excepcionar” a aplicação da lei. Os pretores, portanto, gradativa e casuisticamente passaram a criar verdadeiramente o direito. (Cf. CARMIGNANI, 2009, p. 120-123) Conclui Carmignani: “Portanto, a lei em Roma, como pura abstração racional, nunca desempenhou função primordial no sistema geral: os usos e costumes que preponderavam no período primitivo foram pouco a pouco cedendo lugar ao Direito jurisdicional-jurisprudencial, pelo crescente reconhecimento da realização da problemática *in concreto*.” (Cf. CARMIGNANI, 2009, p. 123) Cumpre também observar que a *aequitas* não deteve sempre o mesmo sentido em Roma, variando a cada época; no período clássico indicava o direito justo, o que modernamente conhecemos como justiça, no período pós-clássico passou a se direcionar para um sentido de benevolência e caridade, quando os imperadores agiam na intenção de favorecer os mais pobres. Já no período justiniano (530-565 d.C.), a distinção entre *ius civile* e *ius honorarium* é extinta, e a *aequitas* assume os ideais cristãos da *humanitas*, *benignitas*, *benevolentia*, *pietas* e *caritas*. (Cf. CARMIGNANI, 2009, p. 118)]

⁵²² Cf. AGAMBEN, 2007c, p. 29.

⁵²³ Vide página 36-37 deste trabalho.

soberana não deixa de manter relação com o *nomos*, razão pela qual deve-se compreendê-la, na verdade, como situada em um limiar de indistinção entre o dentro e o fora; e no caso do *exemplo*, igualmente, posto que situa-se nesse mesmo limiar topológico, haja vista que atua excluindo-se ou suspendendo-se do caso normal para mostrar o seu próprio pertencimento a esse mesmo caso; o *exemplo* é, portanto, uma *inclusão exclusiva*, simetricamente inverso à *exceção*, definida como uma *exclusão inclusiva*.⁵²⁴ Nas claras palavras do filósofo:

Enquanto o exemplo é excluído do conjunto na medida em que pertence a ele, a exceção é incluída no caso normal justamente porque não faz parte dele. E como o pertencimento a uma classe pode ser demonstrado apenas com um exemplo, ou seja, fora dela, do mesmo modo o não-pertencimento só pode ser demonstrado em seu interior, isto é, com uma exceção.⁵²⁵

Ambos, *exemplo* e *exceção* são, entretanto, correlatos, diz Agamben, consistindo simplesmente em dois modos com os quais se mantém a coerência de um conjunto, com a segunda constituindo um limiar ulterior em relação ao primeiro, os quais, no extremo, segundo o filósofo, tendem a confundir-se.⁵²⁶ Partindo desse registro, observa-se a correlação entre as referidas noções no próprio direito romano; o *exemplo*, que ocorre com a *exceptio*, a qual é autorizada pela figura do magistrado detentor do *imperium*, e a *exceção*, como no caso do *iustitium*, o qual compete àquele que detém a *ex auctoritate patrum*. Este último poder, vale lembrar, não deriva nem do *ius civile*, isto é, não deriva da *potestas*, o poder de execução das leis, nem deriva do poder político relativo aos magistrados e ao povo, o *imperium*, mas da

⁵²⁴ Cf. AGAMBEN, 2007c, p. 29.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 29-30.

⁵²⁶ Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 30. [É interessante tentar compreender a categoria da *vida nua* nesse esquema que distingue *exemplo* e *exceção*, *inclusão exclusiva* e *exclusão inclusiva*, posto que, como paradigma (isto é, como exemplo), a vida nua é produzida por um poder que se funda e se exerce pela exceção. Ao lembrar que *zoé* é paradigma (ou seja, exemplo) do *oikos*, que *bíos* é paradigma (portanto, exemplo) da *polis*, e que a vida nua é produto da indistinção entre *oikos* e *polis*, criada, assim, pela inclusão da vida natural no espaço político através da captura (*ex-capere*) da *zoé* que se situa fora da cidade, talvez seja possível afirmar coerentemente que ela (a vida nua) seja um exemplo (por isso mesmo, paradigma) produzido por uma exceção. Nesse sentido, a constituição de um paradigma político como a vida nua, que se faz observar justamente pelo exemplo que se exclui do caso concreto para demonstrar seu pertencimento a esse mesmo caso (uma *inclusão exclusiva*), é imediatamente correspondente à anterior captura de outro paradigma, no caso, a vida natural do espaço doméstico. Com efeito, é precisamente por não fazer parte do espaço político que esse último elemento apenas pode ser incluído na *polis* na forma da própria exclusão, o que configura, portanto, o movimento da sua captura como o de uma *exclusão inclusiva*, no que consiste o estatuto de algo que estará sempre fora, excluído do conjunto do qual vai, contudo, paradoxalmente, pertencer. O mesmo parece ocorrer com o *estado de exceção*, o qual é o paradigma político da soberania, ou seja, denota a sua exemplaridade por uma *inclusão exclusiva*, ao mesmo tempo em que se efetiva mediante uma *exclusão inclusiva*, no caso, pela captura da *anomia*, o fora que anima e dá sentido ao próprio *nomos*; o que significa dizer que o estado de exceção é aquilo que permite a suspensão do ordenamento, no todo ou em parte, pelo direito ou pelo fato, mas que é igualmente ele a permitir, também, a não suspensão desse mesmo ordenamento, pela constituição mantenedora de si mesmo. O exemplo-paradigma político do estado de exceção, portanto, encontra complementaridade na exceção na medida em que é por esta constituída. Postos assim, exemplo e exceção parecem compor uma dialética na qual, se manifestando na prevalência de uma inclusão ou de uma exclusão, realmente parecem manter coerência em uma relação, no que consiste a configuração de uma estrutura.]

auctoritas, o poder que permite a suspensão do ordenamento e que, por isso mesmo, se situa fora dele. Assim, o que a *exceção* como categoria que serve à compreensão do fenômeno jurídico-político reconhece é um deslocamento, uma “ulteriorização” de uma suspensão da aplicação direito (*exceptio*) a uma suspensão do próprio direito (*iustitium*), o que é sintetizado pelo autor em *O poder soberano e a vida nua*, onde ainda estava ausente a discussão sobre o *iustitium*:

O caso de exceção [da *exceptio*] é assim excluído da aplicação do *ius civile*, sem que seja, porém, posto em questão o pertencimento do caso jurídico à previsão normativa. A exceção soberana representa um limiar ulterior: ela desloca o contraste entre duas exigências jurídicas numa relação-limite entre o que está dentro e o que está fora do direito.⁵²⁷

A conclusão do autor diz ainda que aquilo que a figura-limite da exceção soberana faz emergir é uma crise radical entre pertencimento e inclusão, exprimindo a impossibilidade de reduzir as partes de um todo a uma unidade e a distinguir entre o dentro e o fora, entre norma e exceção.⁵²⁸ No que se refere ao direito romano, percebe-se esse mesmo deslocamento, posto que a *auctoritas* agia suspendendo a *potestas* e reativando-a onde ela não se encontrava anteriormente (do Senado, passando pelos tribunos da plebe, até cada cidadão particular), formando um verdadeiro sistema que não tem vigência formal como direito, mas tem o poder de suspendê-lo.⁵²⁹

Contudo, no que se refere ao tema deste Capítulo, talvez seja ainda mais profícuo observar uma “ulteriorização”, por assim dizer, entre exemplo-paradigma e exceção, relativamente aos âmbitos jurídico e teológico; trata-se de perceber que a prática da suspensão – a qual, para dizer novamente, era promovida pela *exceptio* romana (exemplo) e deslocada até o próprio ordenamento como um todo, pelo *iustitium* (exceção) – é tão persistente como *modus operandi* de poder que atua, para além do campo do direito, paradigmática-exemplarmente também em um *locus* teológico – mediante uma extensão analógica (no caso, relativo à utilização do princípio da equidade) da própria *oikonomia* (já em sentido providencial); o que se observa, precisamente, na acepção de *oikonomia* como práxis misteriosa que atua “dispensando” a aplicação da lei e atenuando o seu peso. Nesse horizonte, compreende-se aqui que a *aequitas-epieikeia*, princípio antigo de justiça do mundo greco-romano, serviu de

⁵²⁷ AGAMBEN, 2007c, p. 30. [Palavras entre colchetes nossas.]

⁵²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 32.

⁵²⁹ Cf. *Id.*, 2005b, p. 121.

fundamento para uma ulterior aplicação da exceção em que ela se coaduna a uma assinatura teológica.

Dito isso, é preciso voltar à passagem de Fócio citada por Agamben, onde este último chama a atenção para a ocorrência na qual realiza-se, no Direito, a separação entre “cânone” e “economia”⁵³⁰, isto é, entre lei e administração da lei, ou entre a lei e a sua aplicação – tal como na Teologia, quando os Padres levaram a efeito a separação entre “teologia” e “economia” –, pois semelhante separação remonta a uma discussão anteriormente trabalhada neste texto, onde consta uma citação do filósofo italiano que diz que “a aplicação de uma norma não está de modo algum contida e nem pode ser dela deduzida”⁵³¹, a qual é também aqui significativa. Ocorre que, novamente, assim como na Teologia, quando a separação serviu para fundamentar a ação salvífica que deveria se distinguir do ser divino, de modo a restar garantida a transcendência de Deus, no Direito, a cisão surge para permitir a liberdade de ação quando da sua aplicação ao caso concreto.

Nesse sentido, a partir do contexto ora analisado, aqui compreende-se que notar que “os paradigmas do governo e do estado de exceção coincidem na ideia de uma *oikonomia*”⁵³², com a qual o filósofo italiano termina o segundo Capítulo de *O Reino e a Glória*, além de provocar a compreensão de que o governo tem a exceção como um seu duplo, significa também observar que essa sobreposição é carregada não por acaso de uma assinatura teológica, posto que *oikonomia* já denotava, àquela altura da história do termo, “providência” e “plano misterioso” (“a incompreensível encarnação do *logos*”). Tem-se que ao tornarem-se indistintas, *oikonomia* e exceção, portanto, secularizam uma perspectiva teológica, a qual, contudo, não deixa de atuar como tal pelo fato de se ter secularizado; secularização e exceção entrecruzam-se via evolução da concepção de um paradigma originalmente não político, abrindo-se, assim, o horizonte de complexidade entre lei e *oikonomia* aludido pelo filósofo.

4.2 Ser e ação: o binarismo fundamental da máquina governamental do ocidente

Desta feita, o que chama a atenção no terceiro capítulo da obra ora em evidência, intitulado “Ser e Agir”, se refere, portanto, para dizer de outra forma, a essa cisão constitutiva fundamental da doutrina da *oikonomia* trinitária, a qual contrapõe-se à cosmovisão clássica, pela qual, por seu turno, restaria simplesmente impensável distinguir entre ser e práxis; como em Aristóteles, para quem o motor imóvel movia as esferas celestes sem a necessidade de uma

⁵³⁰ Cf. AGAMBEN, 2011b, p. 63.

⁵³¹ Vide página 82 deste trabalho.

⁵³² Vide página 11 deste trabalho.

vontade especial ou atividade particular voltada para o mundo. A economia através da qual Deus governa o mundo de forma “misteriosa”, ao contrário, é totalmente distinta do seu ser, o que significa dizer que a sua práxis não é nele fundada. Nessa perspectiva, o ser somente pode se relacionar ao seu agir de modo infundado; em suma, o ser age através de uma vontade livre. “Infundado” significa, notadamente, “sem fundamento”, outrossim, “sem princípio”, isto é, sem *arché*, *anarchos*.⁵³³ Razão pela qual pode afirmar o filósofo:

A fratura entre ser e *práxis* e o caráter anárquico da *oikonomia* divina constituem o lugar lógico em que se torna compreensível o nexos essencial que, em nossa cultura, une governo e anarquia. [...] A anarquia é o que o governo deve pressupor e assumir para si como a origem de que provém e, ao mesmo tempo, como a meta para a qual continua se encaminhando. [...] A *oikonomia* é, portanto, sempre já anárquica, sem fundamento [...]. O paradigma governamental, cuja genealogia aqui estamos construindo, é realmente sempre já “anárquico-governamental”.⁵³⁴

A essa separação entre ser e práxis corresponde aquela, anteriormente mencionada, entre reino e governo, a qual Thiers expressou na histórica fórmula da monarquia parlamentar, “o rei reina, mas não governa”, e na qual Foucault e Senellart focaram seu olhar investigador para apontar o contexto histórico no qual se chega à consciência de semelhante separação, no caso, os séculos XVIII e XIX. A questão é que, como deve ter ficado claro até aqui, o paradigma teológico, modelo dessa distinção, na perspectiva de Agamben corresponde não ao pastorado eclesiástico ou ao regime medieval, conforme postularam respectivamente ambos os filósofos franceses, mas àquela que os teólogos cristãos do séculos III e V elaboraram entre ser e *oikonomia*, *logos* da teologia e *logos* da economia. Reino e governo correspondem aos dois paradigmas, a saber, a teologia política e a teologia econômica, que formam o sistema bipolar de poder identificado pelo autor italiano; e é a partir da sua genealogia teológica da *oikonomia* que pode afirmar, contra Carl Schmitt, que a teologia cristã não funda uma política estatal, mas, antes, se baseia ela mesma em uma forma de práxis gerencial e, assim, portanto, em uma forma de governo que influencia a política na medida em que caminha *pari passu* a ela. Nesse sentido é que, para dizer novamente, por uma secularização de conceitos na tradição política ocidental não se deve compreender simplesmente o processo de mundanização pelo qual passaram de um *locus* ao outro, mas, antes, significa reconhecer os processos históricos pelos quais os paradigmas em questão se condicionaram mutuamente, guardando a possibilidade de rastrear a

⁵³³ Cf. AGAMBEN, 2011b, p. 72-73.

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 79.

sua presença atualizada, isto é, concretamente relativa ao presente e não apenas referente a um passado original.

Retomando a observação crítica de Agamben em relação às investigações de Foucault e de Senellart, quando aponta justamente para o método de reconhecimento das assinaturas que comunicam âmbitos aparentemente distintos – orienta que uma genealogia teológica da governamentalidade não deve se restringir aos tratados políticos medievais, como o *De regno*, de Tomás; mas deve também direcionar o olhar para os tratados teológicos sobre o governo de Deus, o que faz com que, nesse sentido, seja importante investigar o paradigma teológico do governo que carrega, por exemplo, a obra *De gubernatione mundi*, também do filósofo escolástico⁵³⁵. Nesse último texto, Tomás define o governo a partir de várias questões, uma das quais⁵³⁶ diz que o governo é oposto ao acaso, condição observável nas próprias coisas, posto que nelas se sucede o que é melhor, o que não aconteceria de outro modo que não pela condução de uma providência com vistas a um fim bom; e “Isto é governar”, diz. Ademais, observa-se o governo do mundo quando se considera a bondade divina pela qual se produziu as coisas, não apenas relativamente à sua existência, mas também à sua excelência; ou seja, Deus, além de ter criado as coisas, não poderia não conduzi-las senão à perfeição; e “Isso é governar”.⁵³⁷

O mais importante nesse contexto é compreender o modo como se realizaria o governo divino do mundo, segundo Tomás; a esse respeito, Agamben adverte que não se trata, como se poderia pensar, de um tipo de força que interfere a partir de fora, tal como o pastor faria guiando o seu rebanho. Antes, para o escolástico, o governo divino consiste na sua coincidência com a natureza mesma das coisas que são governadas, as quais guardam uma “necessidade natural”, como uma impressão efetuada nelas por Deus. Nesse sentido, conforme o exemplo dado por Tomás para distinguir a atividade divina da ação humana, o governo seria como o impulso que um arqueiro dá em uma flecha, com a diferença de que a necessidade natural impressa nas coisas se distingue da ação do arqueiro, posto que esta última é violenta, o impulso é algo que vai além da própria natureza da flecha; dito de outro modo, a ação humana é violenta justamente por não ser de acordo com a natureza das coisas tal como o é a criação, que é já existente e direcionada a uma natureza boa. Há, portanto, uma coincidência entre governo e natureza das coisas que revela a divina providência aí subjacente.⁵³⁸

⁵³⁵ Vide página 149 deste trabalho.

⁵³⁶ QUESTÃO 103: O GOVERNO DAS COISAS EM GERAL – em oito artigos. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Volume II, Parte I, Questões 44-119, 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

⁵³⁷ Cf. *Ibid.*, 2005, p. 706.

⁵³⁸ Cf. AGAMBEN, 2011b, p. 148 e TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, p. 706-707.

Assim, com Agamben, observa-se que o governo divino do mundo configura-se como um tipo de atividade especial que se expressa, na verdade, como um paradoxo, posto que constitui um movimento cujo efeito é já implícito na natureza daquilo que é governado. Em uma palavra: “Governo divino e autogoverno da criatura coincidem, e governar significa [...] conhecer e deixar a natureza das coisas agir.”⁵³⁹ O que não significa que o governo consista em uma passividade, posto que a introjeção dessa *ordem* no momento da criação anularia sua própria atividade posterior; entretanto, ainda é preciso explicar como se dá essa conciliação entre governo divino e autogoverno das criaturas. Semelhante problema se resolve quando se diferencia *causas primeiras*, necessárias, pelas quais Deus dá forma às criaturas, de *causas segundas*, contingentes, as quais recebem de Deus as formas que agem internamente a elas; distinção que permite localizar a ação do governo nas causas segundas, isto é, na ordem das coisas em que está em questão não o milagre, mas os efeitos da criação.⁵⁴⁰

Um importante pressuposto, aqui, é a noção de “ordem” (no latim *ordo*, no grego, *taxis*), que Aristóteles utiliza para expressar genericamente a relação entre as coisas. Na *Metafísica*, em 1022a, quando é definido o significado de “Disposição”, consta: “Disposição significa o ordenamento das partes de uma coisa: [...] (a) segundo o lugar, (b) ou segundo a potência, (c) ou segundo a forma”.⁵⁴¹ Na *Política*, em 1298a, a ordem é utilizada relativamente aos poderes da constituição da cidade: “há tantas formas de constituição quantas são as possíveis ordens entre as partes”.⁵⁴² Entretanto, a passagem mais interessante à análise agambeniana, onde “ordem” se mostraria verdadeiro termo técnico da obra aristotélica, é aquela com a qual o filósofo grego procura resolver o problema da cisão estrutural da sua metafísica, cujo objeto primordial, o motor imóvel, vale lembrar, move as esferas celestes estando em um plano separado delas. Trata-se de 1075a do livro *L* (convencionalmente chamado de Teologia aristotélica), quando o filósofo lança a questão acerca do modo como o bem está na natureza do universo, se separado ou em si mesmo: “Devemos também considerar de que modo a realidade do universo possui o bem e o ótimo; (a) se como algo separado e em si e por si, (b) ou como a ordem, (c) ou ainda em ambos os modos”.⁵⁴³ Assim, com o intuito de manter unidas as figuras dessa ontologia, *taxis* serve de dispositivo que articula a substância separada do motor imóvel e o próprio ser, Deus e o mundo, transcendência e imanência,

⁵³⁹ AGAMBEN, 2011b, p. 148.

⁵⁴⁰ Cf. *Ibid.*, *op. cit.*, p. 149-150.

⁵⁴¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 245.

⁵⁴² ARISTÓTELES *apud* AGAMBEN, *op. cit.*, p. 97. [“os regimes diferem entre si em função do modo diferente de articular as partes”. (ARISTÓTELES, 1998, p. 325)]

⁵⁴³ ARISTÓTELES, 2002, p. 579.

definindo uma relação entre ambas as instâncias. *Ordem* se refere, portanto, ao modo como uma substância separada do mundo atua ao mesmo tempo imanentemente a esse mesmo mundo, compreensão que desloca o escopo da ontologia da categoria da *substância* para uma categoria da *relação* e, ademais, de uma práxis; constituir-se-ia, diz o filósofo italiano, em um conceito vazio, ou melhor, em algo que excede o próprio conceito na medida em que o remete a outro contexto, ampliando o campo semântico sem sair do campo semiótico original, ou seja, em uma *assinatura*.⁵⁴⁴

Nessa esteira, a interpretação agambeniana acerca da metafísica aristotélica diz que o filósofo de Estagira, sem que tivesse a intenção, deixou de herança à política ocidental o paradigma bipartido do governo divino do mundo, na medida em que seu pensamento concebe um princípio transcendente e uma disposição imanente de ações que atuam em conjunto, ou seja, já a partir de Aristóteles poder-se-ia dizer, portanto, que “o rei reina, mas não governa”.⁵⁴⁵ Como se sabe, a recepção da obra aristotélica pelo pensamento cristão é absolutamente fundamental ao séculos seguintes, e a supracitada passagem do livro *L* serve de pedra de toque para vários tratados medievais, dentre eles o *De gubernatione mundi* de Tomás, para quem, conforme Agamben, *ordem* se transforma em um conceito ontológico essencial. Para o escolástico, *ordo* marca uma dupla relação, qual seja, entre Deus e as criaturas (*ordo ad unum principium, ordo ad deum*), de um lado, e entre as criaturas mesmas (*ordo ad invicem*), de outro. A esse respeito, na verdade, ainda é preciso destacar que a questão das duas ordens envolve uma aporia que, presente desde a esquematização aristotélica, em Tomás se mostra ainda mais à luz; na ordem imanente, a relação das criaturas consigo mesmas não passa da expressão de uma relação com Deus, e na ordem transcendente, a relação das criaturas com Deus não expressa nada mais do que a sua reciprocidade. Assim é que uma ordem remete e se funda na outra, diz Agamben, de modo que o Deus cristão se configura nesse círculo cindido entre duas ordens que desenham a fratura ontológica herdada e desenvolvida a partir do aristotelismo.⁵⁴⁶ Desde o início se trata, como já deve ter restado claro, de uma práxis que não decorre diretamente do ser, de uma *oikonomia* que age separada e articuladamente como que configurando um sistema ou, na concepção agambeniana, uma máquina:

⁵⁴⁴ Cf. AGAMBEN, 2011b, p.94-103. [É interessante o comentário de Colby Dickinson a esse respeito, quando explicita que o objetivo de Agamben é revelar o vazio que é e no qual se fundamenta a *ordem*, chamando a atenção para o fato de que, como assinatura, a ordem pode facilmente ser transposta a campos de representações político-sociais, onde aqueles que estão submetidos ao poder soberano compartilham de uma inteligibilidade que tem em determinada ordem a única alternativa, como um “preço a ser pago”. (Cf. DICKINSON, 2017, p. 11)]

⁵⁴⁵ Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 103.

⁵⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 99-102.

O sentido da cisão constitutiva da *ordo* e seu nexa com o sistema bipartido Reino/Governo, ontologia/*oikonomia*, começa nessa altura a ser evidente. O Reino diz respeito à *ordo ad deum*, a relação das criaturas com a causa primeira. Nessa esfera, Deus é impotente, ou melhor, não pode agir senão na medida em que sua ação já sempre coincide com a natureza das coisas. O Governo, por sua vez, diz respeito à *ordo ad invicem*, a relação contingente das coisas entre si. Nessa esfera, Deus pode intervir suspendendo, substituindo ou estendendo a ação das causas segundas. As duas ordens, porém, são funcionalmente vinculadas, no sentido em que é a relação ontológica de Deus com as criaturas – em que ele é, ao mesmo tempo, absolutamente íntimo e absolutamente impotente – que funda e legitima a relação prática de governo com elas, em cujo interior (ou seja, no âmbito das causas segundas) seus poderes são ilimitados. A cisão entre ser e práxis que a *oikonomia* introduz em Deus funciona, na verdade, como uma máquina de governo.⁵⁴⁷

Precisamente dessa bipartição da máquina divina de governo deriva um outro caráter fundamental a essa atividade, a saber, a sua condição de estar cindida entre dois poderes, quais sejam, um relativo a uma deliberação racional, outro a uma execução; em Tomás, essa cisão aparece nos termos de uma *ratio gubernationis* [“razão de governo”], própria da providência, ação imediata de Deus, e uma *executio* [“execução”] que se exerce de forma mediada, isto é, pela qual Deus governa as coisas através de outras. A racionalidade governamental é, ademais, um conhecimento prático que se refere às particularidades das coisas; portanto, compete a Deus apenas na forma da constituição de uma hierarquia entre coisas que são causas do governo de outras, as quais atuam, desse modo, executando a razão de governo. Nesse mesmo contexto, seria perceptível em Tomás a analogia entre os governos divino e profano, posto que o escolástico ilustra esse esquema utilizando-se do paradigma político monárquico; assim como um rei terreno que se serve dos seus ministros, Deus deixa a outros a execução da sua razão governamental e, desse modo, ambos os governos se tornam mais ilustre e mais perfeito, respectivamente, e nunca menos dignos.⁵⁴⁸ Compreendendo esse desdobramento da cisão fundamental promovida pela perspectiva da *oikonomia* (vale lembrar, em latim, *dispositio*) teológica, surge, no texto agambeniano, uma importante observação para uma genealogia teológica da governamentalidade, a saber, que:

A distinção conceitual entre um poder de ordenamento geral [...] e um poder executivo aparece no âmbito teológico antes que no político. A doutrina moderna da divisão dos poderes encontra nessa articulação da máquina governamental seu paradigma. Mas também a distinção moderna entre legitimidade e legalidade, que aparece na França monárquica do período da restauração, encontra seu arquétipo na dupla estrutura da providência. O que Schmitt denomina “Estado legislativo”, ou seja, o moderno Estado de direito, em que toda atividade de governo se apresenta como aplicação e execução de

⁵⁴⁷ AGAMBEN, 2011b, p. 150.

⁵⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 151 e TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 715-716.

uma lei impessoalmente vigente, é, nessa perspectiva, o êxito extremo do paradigma providencial, em que Reino e Governo, legitimidade e legalidade coincidem.⁵⁴⁹

Dispositio que se refere, destarte, a uma relação e não a substância, diz Tomás,⁵⁵⁰ sendo aquilo que constitui justamente o destino, a “ordem das causas segundas”, somente na medida em que depende de Deus⁵⁵¹, configurando-se aquilo que Agamben chama de “máquina providência-destino”. Isto é, a *oikonomia* não determina uma qualidade ou uma propriedade, mas uma disposição pela qual as criaturas se submetem ao destino que é governado de modo que a ordem das coisas seja referida a um princípio divino, único e imutável. Ocorre que as criaturas, por sua própria multiplicidade e mutabilidade, não se submetem ao destino do mesmo modo, a exemplo da disposição realizada pela providência nas criaturas irracionais em relação às racionais; estas, sendo capazes de buscar a verdade, de se comunicarem e unirem-se entre si, demonstram ter um fim último que excede a própria condição natural, razão pela qual demandam um governo diverso, mais elevado. Para esse governo é necessária a *graça*.⁵⁵² Com efeito, pela graça Deus governa as criaturas racionais ajudando-as a querer fazer o bem, sendo ela um dom recebido na alma que penetra nas faculdade humanas, fazendo-as agir misteriosamente. Ademais, importante compreender que pela graça conciliam-se características antinômicas relativas à salvação humana, a saber, a salvação como dom de Deus e como livre iniciativa do homem; concordância entre intimidade da ação humana e exterioridade da ação divina, sem a qual aquela restaria impotente, desvirtuada por conta do pecado original.⁵⁵³ A esse respeito, resume Agamben:

O governo divino dos homens tem, portanto, dois modos eminentes: a natureza e a graça. Por isso, a partir do fim do século XVI, o problema do governo do mundo coincidirá cada vez mais estreitamente com o dos modos e da eficácia da graça, e os tratados e os debates sobre a providência assumirão a forma de análise e definições das figuras da graça: preveniente, concomitante, gratuita, habitual, suficiente, eficaz etc. E não só às formas do governo correspondem pontualmente as figuras da graça, mas também à necessidade do auxílio divino gratuito, sem o qual o homem não pode alcançar

⁵⁴⁹ AGAMBEN, 2011b, p. 152.

⁵⁵⁰ “deve-se dizer que a disposição denominada destino não é a que pertence ao gênero da qualidade, mas enquanto disposição designa uma ordem que é relação e não substância” (TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, p. 861)

⁵⁵¹ “o poder e a vontade de Deus são destino em sentido causal. [...] o destino é a própria disposição ou série, que é a ordem das causas segundas”. (TOMÁS DE AQUINO, *op. cit.*, p. 861)

⁵⁵² Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 153.

⁵⁵³ Cf. NICOLAS, Jean-Hervé. Introdução de A Graça. In: *Suma teológica*. v. IV. Seção I da II Parte. Questões 49-114, 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 839. [“É preciso considerar o princípio exterior dos atos humanos, isto é, Deus, enquanto nos ajuda por meio da graça a agir com retidão”. (TOMÁS DE AQUINO, 2010, p. 841)].

seu fim, corresponde a necessidade do governo, sem o qual a natureza não se conservaria em seu ser.⁵⁵⁴

O mais interessante, contudo, tanto no que se refere ao governo pela natureza quanto ao governo pela graça, é notar o princípio segundo o qual a vontade dos homens deve ser deixada livre, não podendo ser constringida pela providência; o que leva à compreensão de que o governo divino do mundo não pode ser considerado, portanto, tirânico, mas, antes, democrático.⁵⁵⁵ Isso permite identificar o paradigma teológico-econômico como o próprio paradigma democrático no contraste com o outro, aquele teológico-político, o qual por sua vez, nesse sentido seria o paradigma do absolutismo, posto que a partir dele não se governaria pela graça, mas pela mão forte do soberano.⁵⁵⁶

Aliás, as próprias democracias modernas, no que se refere à sua estrutura fundamental de divisão de poderes, podem ser compreendidas sob a luz dessa perspectiva que remete o paradigma governamental do Ocidente à sua origem econômico-providencial; trata-se de perceber na “máquina governamental”, com a sua polaridade Reino-Governo, uma “vicariedade”, isto é, um tipo de relação na qual um dos elementos da divisão “faz as vezes” do outro, somente desse modo adquirindo sentido. Assim é, por exemplo, a relação entre Cristo e o Pai, mediante a qual aquele governa em nome deste de quem, na verdade, deriva o seu poder. Sob essa luz é possível compreender melhor a anarquia (ausência de *arché*) que deriva da cisão entre ser e práxis, posto que na economia trinitária, como visto, o caráter anárquico do Filho não se funda no ser do Pai, somente podendo agir porquanto é deste vigário (ou vicário). Ademais, todo ato daquele que age como vicário (ou vigário) manifesta a vontade daquele que é representado, o que permite conceber a relação intratrinitária Pai-Filho, segundo Agamben, como o paradigma teológico de todo “poder vicário”, de toda *potestas vicaria*⁵⁵⁷, isto é, de todo poder que tem seu sentido na relação com outro, ou outros, como no caso da tripartição de poderes democráticos. Na síntese do filósofo:

A economia trinitária é, assim, a expressão de um poder e de um ser anárquico, que circula entre as três pessoas segundo um paradigma essencialmente vicário. [...] O poder tem assim a estrutura de um gerere vices [fazer as vezes de], ou seja, em sua própria essência, vices, vicariedade. O termo vices nomeia a originária vicariedade do poder soberano ou, se preferirmos, seu caráter absolutamente insubstancial e “econômico”. A dúplice (ou tríplice) estrutura da máquina governamental (Reino e Governo, auctoritas e potestas, ordinatio e executio, mas também a distinção dos

⁵⁵⁴ AGAMBEN, 2011b, p. 153-154.

⁵⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 154.

⁵⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 159.

⁵⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p. 154-156.

poderes nas democracias modernas) adquire nessa perspectiva seu sentido próprio. O Governo age vicariamente com respeito ao reino; mas isso tem sentido só no interior de uma economia das funções, em que nenhum poder pode prescindir do outro.⁵⁵⁸

Uma conclusão sobre esses desdobramentos sobre a compreensão da estrutura da máquina providencial de governo diz que semelhante vicariedade, segundo Agamben, implica em uma substituição da ontologia clássica por uma concepção na qual não há, na verdade, um princípio para o ser, uma *arché*, uma substância, mas tão somente uma economia na qual a própria relação trinitária constitui aquele princípio. Não havendo uma substância do poder, há, portanto, apenas governo, razão pela qual pode-se compreender o paradigma providencial de governo como aquele que funda não uma ontologia propriamente dita, mas uma “ontologia dos atos de governo”, isto é, uma ontologia que se fundamenta na própria práxis governamental, com uma figura “fazendo as vezes” da outra. Trata-se de um verdadeiro paradigma epistemológico do governo moderno, diz o filósofo italiano, e todas as categorias envolvidas nesse dispositivo providencial, tais como *ordinatio/executio*, Reino e Governo, causas primeiras/causas segundas, providência e destino, não dizem respeito apenas à teologia e à filosofia, mas igualmente ao direito e à política.⁵⁵⁹ Nesse sentido, tem-se que o Estado moderno é, com efeito, herdeiro da forma bipartida dessa máquina teológica quando apresenta-se na distinção entre poderes legislativo e executivo, o que desenha, nos termos de Agamben, um “Estado-providência”, na medida em que, por vezes, legisla de modo transcendente, ou seja, providencialmente, e um “Estado-destino”, posto que executa de modo ministerial os ditames daquela mesma providência⁵⁶⁰;

E quando o paradigma providencial, ao menos em seu aspecto transcendente, começa a declinar, Estado-providência e Estado-destino tendem progressivamente a identificar-se na figura do Estado de direito moderno, em que a lei regula a administração e o aparelho administrativo aplica e executa a lei. Também nesse caso, porém, o elemento decisivo continua sendo aquele a que, desde o início, estava destinada a máquina em seu conjunto: a *oikonomia*, ou seja, o governo dos homens e das coisas. A vocação econômico-governamental das democracias contemporâneas não é um acidente de percurso, mas parte integrante da herança teológica de que são depositárias.⁵⁶¹

Chegando a esse ponto, precisamente ao final do sexto capítulo de *O Reino e a Glória*, é interessante notar que a problemática da economia e do governo encontra certo desfecho três

⁵⁵⁸ AGAMBEN, 2011b, p. 155-156. [Palavras entre colchetes nossas.]

⁵⁵⁹ Cf. *Ibid.*, p. 156-159.

⁵⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 159.

⁵⁶¹ *Id.*, *loc. cit.*

capítulos depois, no duplo Apêndice do livro, o qual lança luz às questões trabalhadas no sentido de chamar a atenção para a condição de que a Modernidade, na verdade, não excluiu a teologia de si, mas a levou a cabo; exemplar nesse contexto é que, tal como ocorreu com a economia trinitário-providencial, a cisão constitutiva do poder unido-dividido é articulada como “*potência soberana/governo, vontade geral/vontade particular, poder legislativo/poder executivo*”⁵⁶². A estratégia, portanto, é a mesma, pois se antes o intento era o de garantir a unidade do ser e da ação divinos mediante a conciliação da Substância e da Trindade, governo universal e particular do mundo por Deus, se trata, em seguida na história, de tentar a conciliação da soberania com a economia (já no sentido moderno), da lei em sua generalidade com o governo de cada indivíduo. Segundo Agamben, se trata de um “dispositivo teológico travestido de legitimação política”⁵⁶³ que impediu a tradição democrática de conceber o governo em seus fundamentos; isso porque o governo, com toda a sua problemática, na perspectiva moderna se reduz a mero poder de execução de uma lei geral (uma *volonté générale*, diria Rousseau), de modo que poder legislativo adquire, assim, uma aparente e ilusória primazia; com Agamben, observa-se que o domínio do governo e da economia contemporâneos sobre a soberania popular contradizem a realidade desse primado.⁵⁶⁴

A partir das supracitadas conclusões do filósofo italiano, pode-se compreender que o esvaziamento da soberania popular que as democracias burocrático-representativas promovem no cenário político global, com toda a evidência seguem um processo de secularização relativamente à sua estrutura mais essencial, posto que a concepção do governo como poder de execução de leis gerais elaboradas por uma vontade soberana mais elevada não fazem jus à anarquia de uma economia que tem como pedra de toque a autorregulação dos mercados, igualmente ilusória. Antes, o governo-desgoverno do mundo contemporâneo parece muito mais próximo de uma configuração que tem como pressuposto a contabilização dos seus efeitos colaterais;⁵⁶⁵ nesse sentido, o paradigma dos atos do governo providencial, que é o paradigma

⁵⁶² AGAMBEN, 2011b, p. 298.

⁵⁶³ *Id.*, *loc. cit.*

⁵⁶⁴ *Cf. Id.*, *loc. cit.*

⁵⁶⁵ O que tem pressupostos no estoicismo e na convergência dessa escola com a perspectiva de um filósofo como Alexandre de Adfrodísia, comentador de Aristóteles do século II d.C., quem legou à teologia cristã o cânone para a concepção de governo divino do mundo, posto que pensava a ação providencial como um “efeito colateral calculado”, ou seja, se basearia não em uma imposição tirânica externa ao mundo, e nem contingentemente, pelos efeitos secundários, mas por uma economia imanente ao mundo. (*Cf. Ibid.*, p. 131-135) A esse respeito, diz Agamben: “A racionalidade governamental moderna reproduz exatamente a dupla estrutura da providência. Cada ato de governo tende a um objetivo primário, mas, justamente por isso, pode implicar efeitos colaterais (*collateral damages*), previstos ou imprevisos nos detalhes, mas de todo modo óbvios. O cálculo dos efeitos colaterais, que até podem ser consideráveis (no caso de uma guerra, implicam a morte de seres humanos e a destruição de cidades), é, nesse sentido, parte integrante da lógica do governo”. (*Ibid.*, p. 135)

do governo democrático, conta sempre com uma efetualidade indireta, por assim dizer, contudo, calculada; nessa perspectiva, governar não seria mais do que deixar livres os efeitos colaterais particulares administrados generalista e ineficazmente.⁵⁶⁶ Desta feita, as consequências da compreensão dos poderes da forma como se mencionou anteriormente, segundo Agamben, fez com que tanto o pensamento quanto as práticas políticas ocidentais se prendessem a “mitologemas vazios como a Lei, a vontade geral e a soberania popular”⁵⁶⁷, enquanto que os problemas mais importantes, relativos ao movimento da máquina governamental, permaneceram sem resposta.⁵⁶⁸

No mesmo sentido se pode entender a conhecida metáfora liberal da “mão invisível”, de Adam Smith, a qual indubitavelmente tem origem teológica; uma dentre outras fontes citadas pelo filósofo italiano seria o próprio Tomás, a exemplo da questão 103 do *De gubernatione mundi*, quando se refere a uma “mão de governante” (*manu gubernatoris*) que governa sem ser vista, quando o faz pela natureza.⁵⁶⁹ A imagem smithiana, na perspectiva dessa genealogia teológica da *oikonomia* e do governo, significaria a prevalência da ação de um princípio imanente que sempre se refere a um princípio transcendente, os quais, na verdade, constituem uma única e mesma *oikonomia*; o que o liberalismo fez, diz Agamben, foi levar ao extremo o governo, isto é, a ordem imanente, com o intuito de eliminar o reino, a ordem transcendente, mas o que consegue é apenas sobrepor uma metade da máquina em relação à outra; e mesmo se ou quando se abolisse o polo divino, o paradigma providencial ainda restaria presente.⁵⁷⁰ A assinatura da secularização não pode ser apagada sem se colocar em questão a própria relação na qual se fundamenta a sua economia, a relação vicária; posto que todo poder, se quiser manter sua dialética viva e sua máquina funcionando, precisa unir os dois polos. “O poder – todo poder, tanto humano quanto divino – deve manter juntos esses dois polos, ou seja, deve ser, ao mesmo tempo, reino e governo, norma transcendente e norma imanente”.⁵⁷¹

4.3 A glória como fundamento do poder soberano

Já na advertência de *O reino e a glória*, Agamben comenta que a sua pesquisa arque-genealógica iniciada com *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, cujos primeiros resultados sobre a máquina governamental aparecem na dupla estrutural *auctoritas* e *potestas*,

⁵⁶⁶ Cf. AGAMBEN, 2011b, p. 159.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 299.

⁵⁶⁸ Cf. *Id.*, *loc. cit.*

⁵⁶⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 707.

⁵⁷⁰ Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 307-308.

⁵⁷¹ *Id.*, *op. cit.*, p. 96-97.

categorias centrais do seu *Estado de exceção – Homo sacer II,1*, encontram um desenlace decisivo com a ulterior perspectiva igualmente binária que se dá na articulação entre Reino e Governo, a esta altura deste texto já contemplada; ocorre que dessa última tensão bipolar decorre uma outra, a qual o autor confessa não ter levado em consideração de início, qual seja, aquela entre *oikonomia* e Glória, isto é, “entre o poder como governo e gestão eficaz e o poder como realeza cerimonial e litúrgica”.⁵⁷² Segundo o filósofo italiano, ambos os aspectos e a sua relação foram negligenciados por estudiosos situados desde a filosofia e da ciência políticas até a história das liturgias do poder, passando por autores como Erik Peterson, já destacado anteriormente neste trabalho, Ernest Kantorowicz⁵⁷³ (1895-1963), Andreas Alfödi (1895-981) e Ernst Schramm (1894-1970). Na verdade, as pesquisas destes três últimos já mostraram que entre o teológico e o político não há uma relação unívoca, mas uma de duplo sentido, contudo, segundo Agamben, restou ausente a investigação do *locus* em que essa bilateralidade tem maior evidência, que se encontra, precisamente, no âmbito da glória.⁵⁷⁴

Nesse direcionamento, as interrogações que emergem se referem à razão da necessidade da Glória ao poder espiritual, com suas doxologias e todas as suas liturgias, tendo em vista que o poder, todo poder, na verdade, pressupõe já uma força que antecede o seu momento cerimonial; ademais, os estudiosos teriam se furtado de perguntar por aquilo que subjaz à própria relação entre a economia e Glória;⁵⁷⁵ assim, no limite, não se trata de perguntar “o que é a glória?” ou “o que é o poder?”, mas qual seria o motivo de o poder “imobilizar-se [...] na glória, ele que é essencialmente operatividade e *oikonomia*?”⁵⁷⁶ A esse respeito, um dos temas essenciais para a investigação sobre a relação entre economia e glória se refere às aclamações; com efeito, por aclamações compreendam-se, por exemplo, os aplausos ou as exclamações de conquista, de aprovação ou desaprovação, que podem ser acompanhados de gestos específicos, como a mão direita erguida, aberta ou em punho fechado, com as quais os grupos humanos sempre interagiram socialmente em determinados contextos ao longo da história. No contexto da Antiguidade pagã, multidões manifestavam-se dessa forma dirigindo-

⁵⁷² AGAMBEN, 2011b, p. 10.

⁵⁷³ Historiador alemão especialista em arte e política medievais, autor de importantes estudos como *Os dois corpos do rei: um estudo sobre a teologia política medieval* (1957) e *Laudes regiae: um estudo em aclamações litúrgicas e adoração governante moderna* (1946). Esta última obra destaca a importância das aclamações para os regimes fascistas do século XX, posto que eram utilizadas na estratégia política de mobilizar as emoções das massas e direcioná-las a seu talante; e o conluio com o âmbito teológico tem exemplo nas *laudes regiae*, uma aclamação utilizada pela Igreja galo-francesa no século VIII e revivida em nova versão por Pio XI, pontífice na década de 20 do século passado, tornando-se uma aclamação popular do regime de Mussolini, chegando a ser vinculada à educação pelo ministério fascista. (Cf. AGAMBEN, 2011b, p. 208 e 2012)

⁵⁷⁴ Cf. *Ibid.*, p. 213.

⁵⁷⁵ Cf. *Ibid.*, p. 10.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 215.

se a atletas, atores, magistrados e ao próprio imperador, de forma cerimonial e solene. Na verdade, é trivial perceber que ainda hoje as aclamações fazem parte da cultura humana coletiva, talvez universalmente considerada, o que sem dúvida se relaciona com a investigação ora apresentada; no que aqui mais interessa, trata-se, com Agamben, de compreender as aclamações profanas na sua relação com o âmbito religioso, isto é, em outras palavras, de observá-las no interstício entre teologia e política no qual se situam, no sentido de compreender em que medida elas comporiam uma simples estética do poder ou, ao contrário, se elas agiriam verdadeiramente fundamentando esse mesmo poder.

Para a pesquisa acerca da importância dessas expressões para os aludidos campos, a referência inicial do filósofo italiano é Peterson, no seu *Heis Theos: Epigraphische, formgeschichtliche und religiongeschichtliche Untersuchungen* [“Um Deus: investigações sobre epigrafia, história da forma e história da religião”] (1926), a partir do qual o filósofo italiano ilustra a definição do que é uma aclamação, comentando que:

A aclamação podia ter várias formas, que Peterson examina pormenorizadamente: votos de vitória (*nika, vincas*), de vida e fecundidade (*vivas, floreas, zes, felicissime*), de longa vida (*polla ta ete, eis aionas, de nostris annis augeat tibi Iuppiter annos*), de força e salvação (*valeas, dii te nobis praestent, te salvo salvi et securi sumus*), invocação e prece (*kyrie, kyrie sozon, kyrie eleeson*), aprovação e aplauso (*axios, dignum et iustum est, fiat, amen*). As aclamações eram muitas vezes repetidas e, às vezes, moduladas.⁵⁷⁷

Nesse horizonte, aquilo para o que primeiramente Agamben chama a atenção diz respeito ao significado jurídico que comportavam as aclamações, isto é, ao seu valor, por exemplo, no direito público romano; sabe-se, especialmente a partir de Theodor Mommsen, que era por meio delas que, na época republicana (510 – 27 a.C.), um comandante vitorioso recebia da suas tropas o título de *imperator*, e o de *Caesar* na época imperial (27 a.C – 284 d.C.); neste último período, ademais, os senadores utilizavam as aclamações como meio de atribuir a um comunicado do imperador o valor de decisão, enquanto que o próprio voto individual poderia ser substituído por aclamações, no caso dos comícios. Segundo Agamben, seria exatamente a esse valor jurídico que Peterson daria ênfase no sentido de estabelecer um vínculo fundamental entre direito e liturgia. A aclamações, segundo o teólogo, serviriam de meio pelo qual as liturgias recebem uma verdadeira fundamentação jurídica; a *leitourgia*, “cerimônia pública”, a exemplo da eucaristia, o sacramento central dos cristãos, o cerne da vida

⁵⁷⁷ AGAMBEN, 2011b, p. 187.

cristã e a experiência fundamental da Igreja⁵⁷⁸, seria elevada pela aclamação *dignum et iustum est*, a qual, respondida pelo povo, constituiria a expressão de uma sua forma de consenso (do povo).⁵⁷⁹

Uma segunda referência utilizada por Agamben, nesse mesmo contexto, é Carl Schmitt, o qual, apenas um ano após Peterson publicar o seu *Heis Theos:...*, escreveu *Referendo e proposta de lei de iniciativa popular* (1927)⁵⁸⁰, onde o jurista se refere ao livro do teólogo a respeito do significado político das aclamações. Nesse texto, Schmitt vincula as aclamações à democracia direta, opondo a votação secreta do indivíduo, característica das democracias contemporâneas, às manifestações do povo reunido, o qual, este sim, expressaria a democracia de forma pura.⁵⁸¹ Para Schmitt, a votação individual, que à época não pressupunha nenhum tipo de debate público, era justamente o que anulava a potência política da reunião popular, com seus gritos de aprovação ou desaprovação; neutralizava o núcleo da própria democracia, isto é, o “fenômeno democrático originário” que permitia ao povo exercer sua verdadeira função enquanto povo, cuja forma imediata de expressão da vontade seria a aclamação. O povo, para Schmitt, no texto em questão, não pode se reduzir a uma “autoridade permanente”, cuja força não está na capacidade de tratar de determinados assuntos dentro de uma regulação, pois a sua “vontade de existência política” supera a esfera da formalidade e da normalização. Nos grandes Estados modernos, a aclamação como manifestação necessária da vida do povo sofreu a transformação e manifesta-se como *opinião pública*.⁵⁸²

Com Agamben, tem-se que entre Peterson e Schmitt há uma certa e clara continuidade; se para o primeiro as aclamações e as doxologias serviam para exprimir um caráter jurídico do povo cristão, para o segundo, as aclamações expressavam pura e imediatamente o poder constituinte do povo; assim, o que Schmitt faz é apenas transferir a tese de Peterson do âmbito religioso para o âmbito profano, de modo, além do mais, a radicalizar essa perspectiva ao universalizá-la e eternizá-la em relação às comunidades políticas.⁵⁸³ A estratégia do jurista

⁵⁷⁸ Cf. GERARDI, R. In: LEXICON – *Dicionário Teológico-Enciclopédico*. [1993] Tradução de João Paixão Neto e Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2003, p. 264-265.

⁵⁷⁹ AGAMBEN, 2011b, p. 188-189.

⁵⁸⁰ Posteriormente retomado em *Teoria da constituição* (1928). (Cf. AGAMBEN, 2011c, p. 276) Daniel Nascimento (2014, p. 96) informa que na versão espanhola (SCHMITT, Carl. *Teoría de la constitución*. [1928] Versión española de Francisco Ayala. Madrid: Alianza, 1996) o texto consta entre as páginas 100 e 238-244.)

⁵⁸¹ Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 189.

⁵⁸² SCHMITT, *op. cit.*, p. 99-100. [“A opinião pública é a forma moderna da aclamação”. Tradução livre de: “*La opinión pública es la forma moderna de la aclamación*”. (*Ibid.*, p. 241)]

⁵⁸³ “Não há nenhuma Democracia, nem nenhum Estado, sem opinião pública, assim como não há nenhum Estado sem aclamação”. Tradução livre de: “*No hay ninguna Democracia, ni ningún Estado, sin opinión pública, como no hay ningún Estado sin aclamación*”. (*Ibid.*, p. 241)

nazista ao desenvolver a tese do teólogo cristão, segundo Agamben, é se fazer passar por um teórico da democracia direta e bater de frente com a democracia liberal, vigente na Alemanha à época da República de Weimar: “Assim como os fiéis que pronunciam as fórmulas doxológicas estão presentes na liturgia ao lado dos anjos, também a aclamação do povo em sua imediata presença é o contrário da prática liberal do voto secreto, que despoja o sujeito soberano de seu poder constituinte”.⁵⁸⁴

Desta feita, segundo Agamben, à luz do texto de Peterson importa, em suma, destacar que para além de a presença das aclamações na liturgia cristã indicar uma original proximidade com o mundo pagão (algo reconhecido por Peterson), esse “elemento doxológico-aclamatório” deve ser compreendido como algo que detém o estatuto de fundamento jurídico daquilo que define o caráter propriamente público, portanto, político, das cerimônias cristãs; precisamente, a sua liturgia (*leitourgia* que, de *laos*, “povo”, significa “prestação pública”). O caso do *amen*, a aclamação por excelência da liturgia cristã, que, nessa perspectiva, é uma aclamação em sentido verdadeiramente técnico-jurídico, é central a esse respeito, posto que é por ele, segundo Peterson, que a multidão (*ochlos*) se constitui como povo (*laos*) e que é igualmente assim que se configura o caráter litúrgico, ou seja, público, da missa. Cerimônias aquelas que se configuram como prestação pública somente quando o povo se reúne na *ekklesia*, na “comunidade”.⁵⁸⁵

Nesse quadro, as cerimônias são também objeto de estudo de um intelectual como Andreas Alfödi, outra fonte de Agamben para a compreensão do poder no que tange ao aspecto cerimonial e litúrgico. No caso de Alfödi, trata-se de reconstruir a introdução da “adoração” (*prokynesis*) nos rituais imperiais romanos; tais como o gesto suplicante de cair de joelhos diante de um poderoso; ou o beijo na face (*salutatio*) como uma “saudação”, a qual, posteriormente, deveria ser seguida do cair de joelhos, o que significa que a saudação transformava-se em uma adoração. Nesse sentido, esse estudioso ressalta justamente as transformações que os costumes e insígnias sofreram ao logo do tempo, a exemplo das vestimentas imperiais romanas que passaram da simples toga a uma veste especial para os cortejos triunfais e, posteriormente, ao uniforme militar; a exemplo também da coroa de louros que transformou-se aos poucos em atributo técnico, sendo depois substituída pela coroa de

⁵⁸⁴ AGAMBEN, 2011b, p. 190.

⁵⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 193-194. [“O *laos* que toma parte da *eucaristia* é *laos* apenas na medida em que tem uma capacidade jurídica. [...] Se os atos jurídicos do *laos* nos tempos mais antigos se limitavam apenas ao direito de aclamação, isso não muda nada o fato de que se pode falar, em sentido originário, de um *populus* (*laos*) ou de uma *ekklesia* apenas ali onde há, para um povo, a possibilidade de exercer uma atividade jurídica”. (PETERSON *apud* AGAMBEN, *op. cit.*, p. 193)]

metal, ao que tudo indica nunca teria sido utilizada como veste. É interessante destacar que as pesquisas de Alföldi, acerca das formas e símbolos das cerimônias dos imperadores romanos elaborados a partir do final do período republicano, mostram que nas suas realizações havia uma confluência de tradições diversas, mas que o cerimonial era de fato essencialmente de cunho teológico, definindo por esse viés a relação entre os soberanos e os súditos em Roma.⁵⁸⁶

O mais decisivo é, novamente, evidenciar o significado técnico-jurídico desses cerimoniais e das transformações que se realizaram, posto que, ao contrário do que comumente possa parecer, o que está em questão não é uma simples pompa que expressaria o desejo dos poderosos de se distinguirem dos súditos, mas de uma aspecto constitutivo do poder soberano, a saber, o seu caráter imediatamente performativo⁵⁸⁷. A esse respeito, aliás, “cerimonial” seria um dos vagos termos para os quais os autores recorreram com o intuito de definir essa esfera do poder, diz o filósofo italiano; juntamente com meras referências a “insígnias ou sinais de domínio” ou “símbolos do poder ou do Estado”. Antes, seria necessário compreender o significado de um “símbolo” quando se reconhece que determinado objeto se transformou em um “símbolo de poder”, como uma vestimenta em Roma ou a coroa de uma monarquia medieval.⁵⁸⁸ Com isto se abre o caminho mais exato para a compreensão das aclamações e insígnias constitutivas, não simplesmente simbólicas, da soberania, a partir do que Agamben define como “glória”, acerca da qual cabe uma *arqueologia*.⁵⁸⁹

⁵⁸⁶ Cf. AGAMBEN, 2011b, p.194-195.

⁵⁸⁷ A certa altura do sétimo capítulo de *O Reino e a Glória*, Agamben (2011b, p. 200-201) se reporta à *teoria dos atos de fala* de John Austin (1911-1960), aquele que propôs a distinção entre “atos linguísticos” *performativos* e *constatativos*, a partir da qual esse último autor concebia a linguagem, de modo geral, como uma ação; posto que, pela linguagem, além de se poder descrever um estado de coisas expressos por “enunciações constatativas”, também se pode executar (se “performar”, *to perform*) uma ação através de “enunciações performativas”; por exemplo, enunciados que comportam consequências bem determinadas, tais como um cartaz escrito “é proibido fumar” afixado em paredes de locais fechados, ou a resposta “aceito como minha legítima esposa...” dada a um juiz ou padre. Com efeito, sobre as enunciações performativas não se pode dizer se são verdadeiras ou falsas segundo critérios de significação, mas apenas se são bem ou malsucedidas segundo algumas condições gerais denominadas “condições de felicidade”; estas são de dois tipos, ligados, primeiramente, às convenções às quais o enunciado está submetido e, em segundo lugar, às intenções com as quais se proferiu o performativo. Destas, a mais fundamental é aquela relativa às convenções, pois uma ação linguística como aquela com a qual se firma um casamento não tem efeito se não for proferida diante de um sujeito investido de poder de realizar o rito do matrimônio; enquanto que a condição da intencionalidade acarreta em, no máximo, abuso por parte daquele que agiu falsamente, não interferindo em nada no ato, o qual ainda assim funcionaria. A condição da convenção é mais importante porque implica, por exemplo, em uma amplitude pública e social de um ato como o de uma promessa. Nesse horizonte, o que distingue o ato performativo do constatativo é a força que caracteriza o primeiro, a sua “força ilocutória”. Ocorre que o uso da linguagem implica no uso tanto de aspectos constatativos quanto performativos, razão pela qual uma teoria da linguagem demanda uma teoria geral da ação, a partir da qual o performativo, compreendido como “ato ilocutório”, encontra sua sistematização maior na obra do autor. (Cf. PENCO, Carlo. *Introdução à filosofia da linguagem*. [2004] Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 152-163)

⁵⁸⁸ Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 196

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 203.

Antes de tudo, vale lembrar que palavra *doxa*⁵⁹⁰, que é a tradução da Septuaginta para *kabod*⁵⁹¹, surge na Vulgata de Jerônimo como *gloria* e, segundo Agamben, se torna a expressão técnica da “glória” no contexto neotestamentário. Ocorre que a tradução não deixa o significado do *kabod* intacto; de um termo que servia para designar a presença de Deus, significando algo externo à divindade, se transforma em algo relativo à economia das relações intratrinitárias. Isso marca, portanto, uma relação constitutiva entre *doxa* e *oikonomia* a qual, de acordo com o filósofo italiano, é essencial para se entender a teologia econômica. Nesse sentido, o autor compreende que aquilo que a teologia cristã havia feito quando opôs *theologia* e *oikonomia*, cindindo ser e ação, mas relacionando dialeticamente substância e pluralidade divinas, a concepção de “glória de Deus” (*doxa theou*) define igual e ulteriormente a relação entre Pai e Filho⁵⁹², de modo que “A economia trinitária é constitutivamente uma economia da glória”.⁵⁹³

O exemplo maior dessa relação seria a passagem do evangelho de João 17:1-5: “Pai, chegou a hora. Glorifica [*doxason*] teu filho para que o filho te glorifique [*doxasei*] [...] Eu te glorifiquei sobre a terra, cumprindo a obra que me encarregaste de fazer. Agora, pai, glorifica-me junto de ti com a glória que eu tinha junto a ti antes que o mundo estivesse contigo.”⁵⁹⁴; aqui, diz Agamben, se pode observar perfeitamente a circularidade da economia em questão, posto que a obra realizada de Jesus não é senão a glorificação do Pai. Isso significa que a economia da salvação (a obra) se identifica com a economia da glória (a glorificação), a qual também implica na realização da glorificação do Filho pelo Pai, fechando-se um verdadeiro “círculo doxológico”. Mas eis que em João os homens também incluem-se na economia da glória dirigida ao Pai, no caso, em 17:10 e 17:22, respectivamente: “Tudo aquilo que é teu é

⁵⁹⁰ Vide página 20-21 deste trabalho.

⁵⁹¹ “*Kabôd*. O verbo, cuja raiz é *kdb*, tem como importantes derivações nominais o adjetivo *kabed* (pesado) e o substantivo *kabôd* (peso, honra, glória, esplendor) [...] A honra, pois, não é algo que provém daquele que presta a honra, mas daquele que é honrado; é o reflexo da relevância da pessoa. Nas grandes teofanias, Deus manifesta seu “peso” por meio dos prodígios que o acompanham (Ez. 24: 16-17). O reconhecimento por parte da criatura, desse ‘peso-poder’ é a honra que se rende a Deus”. [...] Há um *kabôd* que se refere especialmente à ação de Deus na história e há um outro *kabôd* que representa, antes, o reconhecimento cultural do primeiro”. (RAURELL, F. In: LEXICON – *Dicionário Teológico-Enciclopédico*. [1993] Tradução de João Paixão Neto e Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2003. p. 322-323); “A verdade é que, tanto para os antigos quanto para os modernos, o problema é exatamente justificar – ou, às vezes, dissimular – o duplo significado, a homonímia e a ambiguidade do *kabod*: ao mesmo tempo glória e glorificação, *kabod* subjetivo e objetivo, realidade divina e práxis humana”. (AGAMBEN, 2011b, p. 220)

⁵⁹² Cf. AGAMBEN, 2011b, p. 221.

⁵⁹³ *Id.*, *loc. cit.*

⁵⁹⁴ João 17:1-5 *apud* AGAMBEN, *op. cit.*, p. 221. Na Bíblia de Jerusalém: “Assim falou Jesus, e, erguendo os olhos ao céu, disse: ‘Pai, chegou a hora, glorifica teu filho, para que teu filho te glorifique. [...] Eu te glorifiquei na terra, concluí a obra que me encarregaste de realizar. E agora, glorifica-me, Pai, junto de ti, com a glória que eu tinha junto de ti antes que o mundo existisse’”.

meu, e tudo o que é meu é teu, e eu fui glorificado [*dedoxasmai*] neles.”⁵⁹⁵; “Eu lhe dei a glória”⁵⁹⁶; o que induz a compreender que a glorificação entre figuras divinas se articula fundamentalmente com a glorificação entre homens e Deus.⁵⁹⁷

De todo modo, para o filósofo italiano, o significado da glória para a teologia cristã também diz respeito à tentativa de conciliar a fratura fundamental da estrutura binária construída pela sua concepção de divindade; é por ela que trindade imanente (relativa à relação entre as três figuras divinas) e a trindade econômica (pela qual o mundo é governado), isto é, o ser de deus e sua práxis salvífica, se relacionam movimentando-se na articulação que as une. Assim, pode-se compreender, por exemplo, a relação da eucaristia com as doxologias, onde observa-se que o louvor dirigido à trindade imanente necessita da economia da salvação mimetizada naquela liturgia, e vice-versa, de modo que Ser e economia glorificam-se mutuamente.⁵⁹⁸ A glória funciona como uma espécie de espelho, diz Agamben, pelo qual se refletem as duas trindades, e somente no qual parecem coincidir por um instante; no entanto, a teologia na verdade não consegue jamais solucionar a cisão em questão, pois a glória só cumpre a sua tarefa dividindo o que deve ser unido e, inversamente, reunindo o que deve permanecer dividido. Em outras palavras, a glória, que serve para expressar a plenitude dos poderes divinos, necessita da distinção original para promover uma união a qual, na verdade, apenas articula seus âmbitos fundantes, isto é, não sutura a fratura fundamental; o que revela senão uma ausência de conteúdo substancial, um vazio a partir do qual Reino e Governo glorificam-se reciprocamente, em um *kabod* que nunca deixa de girar no seu vazio fundamental.⁵⁹⁹

⁵⁹⁵ João 17:10 *apud* AGAMBEN, *op. cit.*, p. 222. Na Bíblia de Jerusalém: “e tudo o que é meu é teu e tudo o que é teu é meu, e neles sou glorificado”.

⁵⁹⁶ João 17:22 *apud* AGAMBEN, *op. cit.*, p. 222. Na Bíblia de Jerusalém: “Eu lhe dei a glória que me deste para que sejam um, como nós somos um”.

⁵⁹⁷ Cf. AGAMBEN, 2011b, p. 221-222.

⁵⁹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 229. [Uma precisa definição da função da doxologia – isto é, o “glória a Deus” e o “amém” que confirmam o poder transcendente – como a de um importante teólogo contemporâneo, Jürgen Moltmann (1926), é interessante para ilustrar o significado dessa expressão da fé para a teologia; no seu *A Trindade e o Reino* (1980), o teólogo, citado por Agamben, diz: “A verdadeira teologia, que significa o conhecimento de Deus, encontra expressão na gratidão, louvor e adoração. E isso que encontra expressão na doxologia é a verdadeira teologia. Não há experiência da salvação sem a expressão dessa experiência em gratidão, louvor e alegria. Uma experiência que não encontra expressão desse modo não é uma experiência libertadora. Apenas a doxologia realiza a experiência da salvação para uma completa experiência dessa salvação”. Tradução livre de: “*Real theology, which means the knowledge of God, finds expression in thanks, praise and adoration. And it is what finds expression in doxology that is the real theology. There is no experience of salvation without the expression of that experience in thanks, praise and joy. An experience which does not find expression in this way is not a liberating experience. Only doxology releases the experience of salvation for a full experience of that salvation.*” (MOLTMANN, Jürgen. *The Trinity and the Kingdom. The doctrine of God.* [1980] Translated by Margaret Kohl. Minneapolis: Fortress Press, 1993, p. 152.)]

⁵⁹⁹ Cf. AGAMBEN, 2011b, p. 228-231.

Há, portanto, uma circularidade da glória da qual não se pode eludir; em uma palavra, a glorificação é obra da própria glória de Deus; a glória é uma tributação da glória divina a si mesma. Ademais, a liberdade para glorificar deriva da consciência de ser constituído pela glória que permite a própria celebração, razão pela qual à criatura não resta senão glorificar, isto é, obedecer. E as implicações políticas dessa teologia que concebe o comportamento das criaturas como um eco que simplesmente responde à honra de Deus são evidentes; no que diz respeito ao poder profano, ao longo da história, o que o poder soberano exige dos seus súditos é em primeiro lugar sempre o reconhecimento do seu poder ao qual compete a glória, sendo na glorificação da soberania que consiste precisamente a dignidade e a liberdade dos sujeitos. Nesse caso, tal como ocorre com o poder divino, o soberano não tem necessidade da glorificação, antes, ela ocorre porque são ambos em si mesmos gloriosos, em ambos reproduz-se o paradigma circular da glória.⁶⁰⁰ Circularidade que, na verdade, produz (ou reproduz) o vazio que subjaz àquilo que filósofo chamou de “máquina teodológica” (isto é, relativa à glória a Deus), vácuo somente partir do qual essa máquina pode funcionar e que expressa a própria anarquia, a ausência de fundamento da economia divina ou do seu mistério, o qual nem o esplendor da própria glória consegue iluminar.⁶⁰¹

Sem a compreensão preliminar dessa teoria da glória fica difícil entender, em todos os seus aspectos, a política pós-tridentina da Igreja, o fervor das ordens missionárias e a imponente atividade *ad maiorem Dei gloriam* – e, ao mesmo tempo, a má fama – da Companhia de Jesus. Mais uma vez, na dimensão da glória, a Igreja e o poder profano ingressam em um longo limiar de indeterminação, no qual é difícil avaliar as influências recíprocas e os intercâmbios conceituais. Enquanto o Estado territorial soberano se prepara para assumir a figura de um “governo dos homens”, a Igreja, deixando de lado as preocupações escatológicas, identifica cada vez mais sua missão com o governo planetário das almas, não tanto para sua salvação, mas para a “maior glória de Deus”.⁶⁰²

Esse vazio, é preciso dizer, corresponde àquela inoperosidade essencial, compreendida como tema teológico-escatológico, isto é, como sabatismo, posto que a glória dá nome à condição do homem que coincide com o seu fim último; em suma, o homem existe para a glória, a qual coincidirá com a própria situação após o Juízo Universal. De tão importante que é essa vacuidade fundamental para a teologia (e também para a política), após o fim dos tempos, haja vista que no paraíso não existe mais governo, do vazio da sua máquina sobreviverá apenas a assunção da sua glória. A imagem do trono vazio na iconografia do poder, exemplificada por

⁶⁰⁰ Cf. AGAMBEN, 2011b, p. 235-236.

⁶⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. 231.

⁶⁰² *Ibid.*, p. 239.

Agamben ao final do último capítulo de *O reino e a glória*, cujas origens são muito antigas, simbolizam semelhante caráter; vários são os contextos históricos em que o lugar por excelência de todo soberano servia de imagem a ser exibida, mas, curiosamente, não de lugar a ser ocupado; na interpretação do filósofo italiano, o trono vazio significaria não a realeza, como se é facilmente levado a pensar, mas a própria glória, que tem como figura soberana o vazio e que consiste, no fundo, em inoperosidade e sabbatismo.⁶⁰³ Assim, de modo inicialmente não previsto, a genealogia teológica da *oikonomia* desaguou em uma arqueologia da glória, o que levou a investigação até esse centro vazio da máquina providencial à qual corresponde uma máquina teodológica, isto é, a “máquina que a glória cobre com o seu esplendor”.⁶⁰⁴

Por mais que a função política da glória pareça hoje superada, haja vista a diminuição das formas tradicionais do seu uso, posto que os protocolos e liturgias continuam a ser realizados, mas reduziram-se ao seu mínimo e a mera formalidade, ela na verdade continua a funcionar difusamente sob outras formas. Segundo Agamben, a contribuição de Carl Schmitt estaria precisamente em chamar a atenção para o novo tipo de uso político da glória que é a moderna forma de aclamação da opinião pública. Nesta, para Schmitt, o que estaria em questão seria a formação da *publicidade* na esfera política, um conceito, para o teórico nazista, essencial à vida política nas democracias modernas; publicidade esta que não deixa de correr riscos, já reconhecia o jurista, mas enquanto um povo guardar a capacidade de distinguir entre amigo e inimigo, esse risco não será significativo.⁶⁰⁵

⁶⁰³ Cf. AGAMBEN, 2011b, p. 261-267.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 276.

⁶⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p. 278. [Diz Schmitt na *Teoria da Constituição*, em passagem citada por Agamben: “Em toda Democracia há partidos, oradores e demagogos, desde os *prostatai* [representantes legais] da Democracia ateniense até os *bosses* [chefes] da americana, além da imprensa, cinema e outros métodos de manipular psicotecnicamente as grandes massas. [...] Existe sempre, por isso, o perigo de que a opinião pública e a vontade do povo sejam dirigidas por forças ocultas sociais invisíveis e irresponsáveis”. Tradução livre de: “Hay en toda Democracia partidos, oradores y demagogos, desde los [*prostatai*] de la Democracia ateniense hasta los *bosses* de la americana, además de prensa, cine y otros métodos de operar psicotécnicamente sobre las grandes masas. [...] Existe siempre, por eso, el peligro de que la opinión pública y la voluntad del pueblo sean dirigidas por fuerzas sociales invisibles e irresponsables”. (SCHMITT, 1996, p. 241. Palavras em colchetes nossas.) Diagnóstico que, na contemporaneidade, tem amplitude global e, localizados os protagonistas e os métodos tecnológicos, bem poderia se referir à democracia brasileira no último ano, quando execráveis figuras profascistas manipularam eleições nacionais mediante a difusão maciça de notícias falsas ou falseadas por *evidências anedóticas*, via diversos meios de comunicação virtual, moldando da pior maneira possível a opinião pública de uma população com baixo nível de escolaridade e/ou pouco ou nenhum senso de esclarecimento político; o emocionalismo e a incrível irracionalidade com que uma significativa parcela da população, de setores mais e menos esclarecidos, rapidamente se moveu para aclamar personalidades que proferiam discursos de ódio favoráveis a uma política ultraconservadora, puseram em evidência o problema, talvez incontornável, da fragilidade das democracias virtuais, além da fragilidade da própria democracia como sistema em que o povo aclamante é capaz de se unir de modo a acabar por agir contra ele mesmo. Quanto à capacidade de um povo de identificar o próprio inimigo, no que Schmitt se amparou para não reconhecer o tamanho do perigo da democracia aclamatória que vislumbra, não é difícil compreender que, na verdade, o que está em questão na manipulação da opinião pública é a própria criação da identidade desse inimigo, como

A proposta schmittiana permite a Agamben o desenvolvimento de mais um profícuo diagnóstico, precisamente a partir da junção da perspectiva do filósofo alemão com a de Guy Debord, quando este último, no início do seu *A sociedade do espetáculo*, parafraseando a premissa com a qual Marx inicia em *O capital*, diz que: “Toda a vida das sociedades nas quais reinam as modernas condições de produção se apresenta como uma imensa acumulação de *espetáculos*”.⁶⁰⁶ O espetáculo, definido por Debord⁶⁰⁷ como uma relação social fundamental do capitalismo avançado, através da qual as pessoas vivem e interagem entre si constantemente mediadas por imagens, funciona como um “instrumento de unificação”, posto que uma parte dessa mesma sociedade existe separadamente e concentra toda a consciência e toda a visibilidade sociais; justamente por se constituir por uma parte separada da sociedade, essa consciência e essa visibilidade são falsas e ilusórias, e “a unificação que [o espetáculo] realiza é [portanto] tão-somente a linguagem oficial da separação generalizada”.⁶⁰⁸ O que estaria em questão seria, atualmente, em uma palavra, o domínio da mídia sobre todos os aspectos da vida em sociedade; assim, segundo Agamben, a orientação de Schmitt daria nova dimensão à perspectiva da sociedade como espetáculo, posto que esta última poderia ser compreendida como uma verdadeira concentração-multiplicação da função política da glória, isto é, a aclamação como elemento central do sistema político,⁶⁰⁹ e toda a vida e as riquezas das sociedades onde o capitalismo avançado não apenas reina, mas governa (ou desgoverna), centralizar-se-iam funcionalmente na glória. Nesse governo pela glória, o consenso tão vislumbrado pelas sociedades democrático-capitalistas também remeteriam ao centro funcional da máquina, a ponto de Agamben compreender que:

o consenso pode ser dedifindo sem dificuldades, parafraseando a tese schmittiana sobre a opinião pública, como ‘a fórmula moderna da aclamação’ [...]. De todo modo, a democracia consensual – que Debord chamava ‘sociedade do espetáculo’ e que é tão cara aos teóricos do agir comunicativo – é uma democracia gloriosa, em que a *oikonomia* se resolve integralmente na glória e a função doxológica, emancipando-se da liturgia e dos cerimoniais, absolutiza-se em medida inaudita e penetra em cada âmbito da vida social.⁶¹⁰

Em suma, o consenso que legitimou as democracias e permitiu que o seu governo se realizasse representativamente, isto é, pelo consentimento (*government by consent*), dependem,

“os vermelhos” ou os “gays” ou “as feministas” do Brasil de 2018; em uma palavra, a possibilidade de manipulação da *doxa* profana parece não apenas constituir um risco inerente à “publicidade fundamental à vida política”, mas, antes, coincidir com a própria política como a conhecemos.]

⁶⁰⁶ DEBORD, 1997, p. 13.

⁶⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 13-14.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 14. [Palavras entre colchetes nossas.]

⁶⁰⁹ Cf. AGAMBEN, 2011b, p. 278.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p.281-282,

ao fim e ao cabo, da opinião pública, ou seja, essencialmente da glória, a *doxa* sempre passível de ser capturada e manipulada de acordo com interesses que quase nunca coincidem com aqueles de quem a proferiu.⁶¹¹

4.3.1 *Limiar*

A certa altura do último capítulo de *O Reino e a Glória*, Agamben deixa claro que não era o seu objetivo formular hipóteses nem o que chama de “mitologemas científicos” acerca da origem das doxologias, aclamações e, enfim, sobre a glória; antes, tratava-se desde o início de tentar observar o funcionamento daquilo que o filósofo chamou de “máquina governamental”, a qual é reconhecida, desde momentos anteriores da sua obra, a partir de uma estrutura bipolar; a exemplo do caso da articulação entre *auctoritas* e *potestas*, apresentada em *Estado de exceção*, correspondente àquela entre *reino* e *governo*, objeto de *O reino e a glória*. Nesse último contexto, parece emergir na obra do autor a concepção de secularização como assinatura teológica, isto é, a partir do reconhecimento de que “problemas políticos se tornam mais inteligíveis e claros se forem relacionados com os paradigmas teológicos”⁶¹² surge a necessidade de compreender o modo como os campos guardam semelhanças e influências, sob diversos pontos de vista, o que não se dá simplesmente a partir da explicação pela derivação. Essa nova concepção de secularização, com efeito, é a que permite compreender, por exemplo, as doxologias litúrgicas e as aclamações profanas como que situadas em um espaço transitório entre (ou comum a) dois campos distintos que se relacionam de modo a determinarem-se reciprocamente; com efeito, há um “limiar de infidêrência” em que teologia e política coincidem, e esse limiar é precisamente aquele *locus* no qual as doxologias funcionam produzindo e aumentando a glória de Deus, e, análogamente, as aclamações profanas, além de igualmente reforçarem, fundam e justificam o poder político.⁶¹³

Nesse contexto, a partir do exposto, não é absurdo compreender que ambos os fenômenos em questão, religião e política, são carregados de um elemento emotivo-coletivo que remete, portanto, sempre à irracionalidade como a forma sob a qual os sujeitos por algum motivo se acomodam a uma ordem, isto é, se comportam de acordo a um todo do qual fazem ou querem fazer parte; e sob essa perspectiva se podem observar os gestos utilizados como insígnias do poder, como aqueles, de exemplaridade mais recente na história, com os quais saudavam o *Duce* fascista e o *Führer* nazista. Os gestos, diz Agamben, expressam a potência

⁶¹¹ Cf. AGAMBEN, 2011b, p. 278-279.

⁶¹² *Ibid.*, p. 251.

⁶¹³ Cf. *Id.*, *loc. cit.*.

do ato linguístico, posto que esse ato não se esgota na força retórica ou na ênfase de um discurso, mas em um *locus* mais fundamental, por assim dizer, “onde os gestos se tornam palavras, [e] as palavras se tornam fatos”⁶¹⁴; o que corresponde precisamente ao fenômeno abordado pelos linguistas e filósofos da linguagem relativamente à esfera performativa, onde o enunciado linguístico é fato real na medida em que produz uma realidade com a qual coincide. A questão, contudo, é que a maneira pela qual se realiza essa eficácia do performativo não teria sido explicada sequer pelos estudiosos; não seria evidente, assim, o que permite à enunciação performativa adquirir um valor de fato.⁶¹⁵

Para o filósofo italiano, o único modo de compreender semelhante realização seria pela perspectiva que o tem (o performativo) como uma suspensão da denotação normal (isto é, do elemento que a filosofia da linguagem chamou de constativo) que compõe todo enunciado. Assim, o sintagma performativo é eficaz porque suspende justamente aquilo que permite ao verbo performativo ter sentido; a saber, o *dictum* do enunciado, o conteúdo que se segue, por exemplo, a um juramento (o verbo performativo “eu juro...” pode ter como *dictum* “que falo a verdade”); o caráter normal desse último elemento é suspenso e imediatamente transformado ao ser, por assim dizer, performado.⁶¹⁶ Abre-se aqui uma senda que leva à concepção agambeniana de linguagem na perspectiva da exceção, para a qual já se acenou nesta pesquisa, levando-se em consideração, contudo, que nesse caso a suspensão promove uma transformação no sintagma; ao suspender o constativo, o performativo não deixa de depender desse *dictum* para que tenha sentido e, portanto, eficácia, razão pela qual pode-se compreender que essa suspensão é, na realidade, ao mesmo tempo, uma captura, uma exceção, a qual, no limite, é a forma do sintagma performativo, é aquilo que promove a ênfase do verbo, a “força ilocutória” do enunciado. Ademais, essa mesma abertura leva de volta à teoria das assinaturas, pois:

Se pensarmos bem isso significa que o enunciado performativo não é um signo, mas uma assinatura, que assina o *dictum* para suspender seu valor e deslocá-lo para uma nova esfera não denotativa, que vale em lugar da primeira. É assim que devemos entender os gestos e signos do poder [...]. Eles são assinaturas que se referem a outros signos ou a objetos para lhes conferir uma eficácia particular. Não é por acaso, portanto, que as esferas do direito e do performativo estejam sempre intimamente vinculadas e que os atos do soberano sejam aqueles em que o gesto e a palavra sejam eficazes.⁶¹⁷

⁶¹⁴ AGAMBEN, 2011b, p. 200.

⁶¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 200-201.

⁶¹⁶ Cf. *Id.*, *loc. cit.*

⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 201.

Nesse sentido, pode-se dizer que, em uma aclamação, importa mais o seu efeito e a função que cumpre do que o significado próprio do termo utilizado para aclamar, a exemplo deo *amen* cristão ou do *bravo* profano, cujos significados parecem vazios, ao menos por um momento, quando da sua utilização; isso ocorre justamente porque o aspecto semântico da linguagem deve sofrer uma desativação para que a eficácia possa se realizar, produzindo assim a glória e o consenso. Ademais, mais do que o fato de as aclamações atuarem como uma espécie de legitimação jurídico-democrática do poder, nesse efeito “quase mágico”⁶¹⁸ que é produzido por elas, diz Agamben, está em questão também a relação dessa produção com “uma esfera mais arcaica [...] em que fenômenos que costumamos considerar jurídicos parecem agir de maneira mágico-religiosa”.⁶¹⁹ Compreende-se, aqui, que esse *locus* mais arcaico – onde o pensamento e o comportamento dos indivíduos e dos grupos humanos envoltos em grande medida por uma psicologia social construída através da reprodução da cultura e das relações de poder socialmente estabelecidas –, na verdade, não ficou para trás; pois a esfera em questão, apenas aparentemente mágico-jurídica, é “sempre operante”, o que significa que é *paradigma* e que, como tal, é determinante para a compreensão do fenômeno e não se refere simplesmente a uma fase anterior ao direito, muito menos a um poder mágico da palavra, mas a um “limiar de indistinção” entre o jurídico e o religioso que tem o seu efeito específico.

Quando da abordagem dessa última temática, mais precisamente no sétimo capítulo de *O Reino e a Glória*, eis que surge uma passagem, a única, vale dizer, em que aparece a figura do direito romano que dá nome à série principal da obra do autor; o homem sacro do direito romano arcaico é inserido nas últimas páginas do capítulo sobre as aclamações. Diz o autor, então:

Um limiar desse tipo é aquele que em outro lugar definimos como *sacertas*, em que uma dupla exceção, tanto do direito humano quanto do divino, deixava entrever uma figura, o *homo sacer*, cuja relevância para o direito e a política ocidental temos procurado reconstruir. Se chamarmos agora de “glória” a zona incerta em que circulam aclamações, cerimônias, liturgia e insígnias, veremos abrir-se diante de nós um campo de investigação igualmente relevante e, ao menos em parte, ainda inexplorado.⁶²⁰

Semelhante abertura corresponderia justamente ao campo de investigação nomeado de “arqueologia da glória”; no entanto, já trabalhadas as questões relativas ao mesmo, é preciso destacar que essa última passagem citada é de especial importância para a presente pesquisa,

⁶¹⁸ Cf. AGAMBEN, 2011b, p. 254.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 207.

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 207-208.

na medida em que parece confirmar a leitura que se fazia acerca do *homo sacer* no segundo capítulo deste trabalho. Naquele momento⁶²¹, o homem sagrado do direito romano arcaico fora lido como uma “assinatura teológico-jurídica”, na medida em que a insacriticabilidade da sua fórmula constituiria um resíduo secularizado do âmbito religioso em relação ao profano e que a sua matabilidade corresponderia a uma excrescência do profano em relação ao religioso; tendo em vista a importância da categoria do sagrado no mundo romano, a exclusão do *ius divinum* significaria, de todo modo, uma necessária referência pragmática, e a *sacratio* ou a *sacertas* do *homo sacer* poderia ser compreendida como uma “secularização”, tendo em vista, inclusive, o seu registro linguístico, o que veio a confundi-lo com alguém que teria passado por uma *consecratio*; assim, o arquétipo da submissão da vida nua ao poder soberano e verdadeiro paradigma da política como se a conhece, a partir desse contexto exemplar, levaria, além da marca de uma exceção, também a marca de uma secularização, igualmente na forma da exceção, mas, no caso, do direito divino. Pensando desse modo, talvez a própria exceção soberana pudesse ser compreendida como, além de uma assinatura topológica, ela mesma uma assinatura teológica, o que faria com que a própria esfera da soberania fosse sim sempre permeada pelo paradigma da secularização, no sentido em que Agamben o concebe, não nos termos de Carl Schmitt, para novamente fazer essa distinção.

Ocorre que, dentre as passagens de Agamben citadas àquela altura do capítulo anterior deste trabalho, uma delas é interessante de se recordar ao presente contexto, a saber, a que diz: “A proximidade entre a esfera da soberania e a do sagrado [...] não é simplesmente o resíduo secularizado do originário caráter religioso de todo poder político, nem somente a tentativa de assegurar a este o prestígio de uma sanção teológica”⁶²²; pois a pretensa confirmação da leitura que se aqui se faz a respeito da figura do *homo sacer*, especialmente olhando para a esfera da sua insacriticabilidade, se daria através de um segundo olhar a essa última passagem, levando em consideração a perspectiva que compreendeu as aclamações dentro da esfera da do performativo; isto é, também seria interessante perceber retroativamente na obra agambeniana o exato porquê de “A proximidade entre a esfera da soberania e a do sagrado [não ser] somente a tentativa de assegurar [ao poder político] o prestígio de uma sanção teológica”. A respeito do caráter daquela arcaica punição, se ficou claro que a insacriticabilidade referia-se à exclusão do direito divino, não parece ter sido explicado no primeiro volume da série o porquê de a punição implicar uma “sacralidade”; restou a impressão de que as fontes históricas sobre tão aporética

⁶²¹ Vide páginas 104-108 deste texto. [Grifos nossos.]

⁶²² Vide página 107 deste trabalho.

figura são demasiado escassas para uma exatidão maior, e a *sacratio* do *homo sacer* parece ter sido compreendida apenas como um termo que indicava a exclusão do *ius divinum*.

A interpretação aqui segue o sentido de perceber que a proximidade soberania-sagrado, no caso do homem sagrado do direito romano, não expressa a intenção de assegurar à punição da matabilidade o prestígio via esfera religiosa, assim como nas aclamações e doxologias não se trata simplesmente de uma “pompa sacral” ou da intimidação por uma estética do poder. Tem-se, aqui, que, na verdade, estaria em questão a mobilização daquela esfera mais arcaica a qual, vale lembrar, não corresponde a um estágio cronologicamente anterior em que direito e religião se tocam e indeterminam-se; e o *sacer esto* da fórmula punitiva estaria relacionada com a produção de um mesmo *locus* como aquele do qual doxologias e aclamações retiram eficácia. Sob essa luz, o *sacer esto* seria como um performativo que, como tal, atua suspendendo o *dictum* relativo ao conteúdo e significado comum da *sacertas*, transformando o seu sentido.

Essa leitura da figura do *homo sacer* parece ser confirmada a partir da investigação que Agamben publicou um ano após o surgimento de *O Reino e a Glória*; trata-se de *O sacramento da linguagem*, Homo sacer II,3. Nesse último, apenas avaliado ao final desta pesquisa – cuja arqueologia é diretamente relacionada às supraditas passagens do penúltimo capítulo da *genealogia teológica*, senão oriundas delas mesmas como um seu desenvolvimento –, conforme se viu⁶²³, o autor investiga a função política do juramento (*horkos, pistis, fides*) desde a Grécia antiga, o qual consistia em uma afirmação religiosa cuja eficácia (na qual está em questão uma fé) agiria garantindo a realização de algo tendo os deuses como quem outorga uma garantia, sendo eles testemunhos do juramento em um sentido particular; seria uma espécie de afirmação categórica em que o mais importante não era propriamente o enunciado, mas a garantia de eficácia promovida pelo seu proferimento; ademais, guardava uma estreita relação com a maldição (*ara, imprecatio*), posto que esta deveria estar sempre presente como elemento de garantia contra o perjúrio.⁶²⁴

Ocorre que a explicação da função da maldição, para Agamben, não poderia de modo algum, se assentar no que chama “paradigma da originariedade do fato mágico-religioso”, isto é, a maldição não funcionava pelo fato de prometer vingança divina contra os que não cumprissem os juramentos, mas por uma conjugação com um elemento oposto, a saber, a *benção*. Isto porque o fundamento do juramento e da maldição não estaria em um elemento mítico, mas linguístico, na própria relação entre as palavras e os fatos ou ações, com o nome

⁶²³ Vide páginas 132 a 136 deste trabalho.

⁶²⁴ Cf. AGAMBEN, 2011c, p. 40-43.

dos deuses expressando não a mágica, mas tanto a força da linguagem no seu aspecto positivo (a benção), quanto a sua fraqueza, no seu aspecto negativo (a maldição).⁶²⁵ Se trata, portanto, de compreender o juramento e a maldição como uma experiência da linguagem, não como uma experiência mágica. A “magia” estaria, antes, no esvaziamento do nome de Deus que o falso juramento carrega em si e que é previsto pela maldição, o que também se faz com, por exemplo, a blasfêmia, posto que se, no juramento, o “testemunho” do nome Deus garantia o nexo entre palavras e coisas, na blasfêmia, quando o nome divino é proferido em vão, isto é, no vazio, se realiza a mesma desconexão; “O nome de Deus, isolado e pronunciado ‘em vão’, corresponde simetricamente ao perjúrio, que separa as palavras das coisas; juramento e blasfêmia, como bem-dição e mal-dição, cooriginariamente estão implícitos no mesmo evento de linguagem”.⁶²⁶

Quanto ao testemunho divino invocado pelo juramento, Agamben comenta que, tradicionalmente (“de Cícero a Glotz, de Agostinho a Benveniste”), os autores parecem concordar com a condição de que o juramento seria uma afirmação acrescida do testemunho de um deus. Ocorre que o testemunho do juramento diferiria daquele propriamente dito, em sentido técnico, que faz parte de um processo, haja vista que o testemunho divino não pode nem ser contestado nem ser verificado, se resumindo à invocação. Desta feita, nas fontes antigas citadas, por exemplo, no juramento presente em Píndaro (séc. VI e V a.C.), onde se lê: “poderoso juramento seja testemunha Zeus”,⁶²⁷ Zeus deve ser visto como a própria potência implícita no ato de fala que apenas é expressa pela invocação do nome divino, não consistindo em um outro em relação ao proferimento, ou seja, não sendo Zeus uma testemunha *do* juramento, mas coincidindo com o próprio juramento. Em uma palavra: “O testemunho é dado pela própria linguagem”⁶²⁸, diz o filósofo italiano.

O nome de Deus no juramento tem como função, portanto, nada mais nada menos que afirmar uma certeza, ou uma fé; esta, aliás, que não é senão a certeza do próprio nome de Deus, “nome por excelência”, o qual não tem conteúdo semântico, posto que é a afirmação de uma pura existência; esta última, não podendo ser constatada, sendo apenas afirmada, coincide com uma fundamental experiência da linguagem da qual não se pode duvidar, que é a própria possibilidade de nomear, isto é, de afirmar com um nome; no caso do juramento, o nome é Deus, mas em um sentido fundamental talvez todo ato de fala consista sempre em acreditar no significado de um nome, ou seja, todo falar consista em jurar. Todo nome, nessa perspectiva,

⁶²⁵ Cf. AGAMBEN, 2011c, p. 44-46.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 50.

⁶²⁷ PÍNDARO *apud* AGAMBEN, *op. cit.*, p. 41.

⁶²⁸ Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 41-42.

seria um juramento, posto que a certeza que se tem acerca do significado de um nome não depende de uma constatação empírica, mas de uma prática propriamente humana.⁶²⁹ O *homo sacer* está relacionado com esse contexto em que a palavra constrói, por assim dizer, a própria realidade:

Nessa perspectiva, como já tinha intuído William Fowler [...], é possível considerar como maldição a fórmula *sacer esto*, que aparece no dispositivo das XII tábuas. Não se trata, porém – conforme assinala Fowler – da produção de um *taboo*, mas da sanção que define a própria estrutura da lei, o seu modo de referir-se à realidade (*talio esto/sacer esto*) [...]. A *sacratio* que o atingiu – e que o torna ao mesmo tempo matável e insacriável – nada mais é do que o desenvolvimento [...] da maldição através da qual a lei define o seu âmbito. Por outras palavras, a maldição “política” delimita o *locus* em que, somente numa fase sucessiva, se constituirá o direito penal, e é justamente essa singular genealogia que, de alguma maneira, poderá justificar a incrível irracionalidade que caracteriza a história da pena.⁶³⁰

Interessante que o proferir o nome de Deus no vazio, isto é, o ato de fala que o separa do seu significado, pela blasfêmia ou pelo perjúrio, significa que esse nome sempre resta disponível a algum uso impróprio; Agamben comenta que os parpiros mágicos muitas vezes eram simplesmente conjuntos de nomes divinos indistinguíveis e as magias consistiam em proferir nomes incompreensíveis de deuses, razão pela qual as fórmulas mágicas surgiam e chegaram até nós com termos estranhos, como um “abracadabra”. Assim se deduz que a esfera da magia nasceu da esfera do juramento falseado, isto é, da ação que rompe o nexos significativo entre as palavras juradas e as coisas; mas, nessa perspectiva, daí também teriam nascido a religião e o direito, na medida em que estes últimos “nascem com a tentativa de assegurar a fé, separando e tecnicizando como institutos específicos bênção e *sacratio*, juramento e perjúrio”.⁶³¹

Para finalizar, é interessante ainda lembrar de outro ponto em comum no desdobramento observável entre os últimos textos analisados, quando Agamben se propõe a reler a teoria dos atos de fala também em *O sacramento da linguagem*. Segundo o filósofo, o estatuto do juramento permite reinterpretar a teoria da filosofia da linguagem sobre os performativos, na medida em que estes expressariam um arcaico resíduo linguístico oriundo de uma época em que as palavras e as coisas não se coligavam mediante uma relação semântica, mas pragmaticamente, ou seja, performativamente, tal como ocorre com o juramento. Assim, a estrutura do juramento seria a mesma do performativo; antecederia à distinção entre sentido e

⁶²⁹ Cf. AGAMBEN, 2011c, p. 63-64.

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 47.

⁶³¹ *Ibid.*, p. 53.

denotação com a qual se costuma pensar a linguagem; configurar-se-ia, portanto, *historicamente*, o que significa dizer que, como se sabe de toda realidade histórica, poderia não ter surgido, bem como ainda pode deixar de existir. Ademais, voltando à explicitação acerca do movimento realizado no performativo anteriormente desenhado sobre o tema da glória, é importante observar que quando o performativo suspende o *dictum* e se impõe no ato de fala, substituindo a relação de denotação entre a palavra e a coisa pela relação consigo mesmo, é possível estabelecer uma analogia com o movimento realizado pelo poder soberano que, decidindo sobre o estado de exceção, suspende a aplicação da lei para fundar a condição de possibilidade dessa mesma lei, isto é, a sua vigência, posto que o performativo cria do mesmo modo a própria existência em relação com as coisas, ou seja, efetivando uma espécie de estado de exceção linguístico.⁶³²

Mas eis que este trabalho não se propõe a abordar todos os desdobramentos que Agamben dá a essas questões em *O sacramento da linguagem*, livreto que aqui se considera ao mesmo tempo anterior e posterior à obra que, aqui se compreende, insere o projeto agambeniano no campo das teorias da secularização, *O reino e a glória*; dados os limites desta pesquisa, a investigação sobre a linguagem na obra do autor se configura, portanto, como um necessário paradigma, mencionado desde o início deste texto, mas resta por ora apenas como um *limiar* (“no duplo sentido de fim e princípio”⁶³³) a ser ainda ultrapassado.

⁶³² Cf. AGAMBEN, 2011c, p. 65-66.

⁶³³ *Id.*, 2007c, p. 23.

5 CONCLUSÃO

Tendo em vista o exposto até aqui, deve-se apontar para algumas considerações, as quais, já anunciadas ao longo deste texto, permitiriam ainda alguma breve reflexão com a qual se poderia dar fechamento ao mesmo. Uma primeira delas referir-se-ia à necessidade de se deixar explícita a categoria da *secularização* como perspectiva epistemológica para a leitura da obra de Giorgio Agamben. Isto significa dizer que, segundo essa interpretação, para uma compreensão mais ampla do horizonte aberto pelo pensamento do filósofo em questão, as assim chamadas “teorias da secularização” talvez fossem tão importantes de serem visitadas quanto o é, por exemplo, a obra de Michel Foucault, da qual Agamben declara ser um continuador. Tanto parece ser assim que o autor, ao partir de uma genealogia teológica da economia e do governo, com o intuito de entender a estrutura da máquina governamental e apontar uma saída, a qual, não por acaso, se dá sob um conceito oriundo da própria esfera teológica, vale lembrar, a inoperosidade, termina o volume II,2 do projeto afirmando que “a filosofia política da modernidade não poderá sair de suas contradições se não tomar consciência de suas raízes teológicas.”⁶³⁴

De fato, o projeto dividido em quatro volumes e subtintulado *Homo sacer* parece, ao menos no que se refere à maioria dos livros relativos aos números I e II da tetralogia, seguir as reflexões foucaultianas sobre a biopolítica e a governamentalidade, desenvolvendo-as para além ou aquém dos contextos postulados por Foucault; e haja vista a presença constante de um autor como Carl Schmitt nos mesmos volumes, tem-se que alocá-lo como um outro ponto de partida para o filósofo italiano talvez seja uma tão correta consideração, em que pese, obviamente, a completamente oposta orientação política existente entre os dois últimos autores, ao contrário da proximidade evidente de Agamben para com o filósofo francês. Nesse mesmo sentido, uma avaliação delongada, aqui não realizada, de importantes teóricos do supradito campo teórico, tais como Ernst Troeltsch, Max Weber, Peter Berger, Charles Taylor, Hans Blumenberg, Karl Löwith, Erik Peterson, e o próprio Carl Schmitt de modo mais profundo, constituem um primeiro *limiar* reconhecido e não ultrapassado nesta pesquisa.

Aqui compreende-se, portanto, que a *secularização*, interpretada por Agamben, a partir de certo momento mais desenvolvido da sua obra, nos termos de uma *assinatura teológica*, sempre teria sido um campo teórico a partir do qual o filósofo italiano desenvolveu sua arqueologia filosófica do poder soberano, com o qual, entretanto, não teria destacadamente

⁶³⁴ AGAMBEN, 2018, p. 278.

se filiado assim como o fez relativamente à obra de Michel Foucault. Aparentemente, até por volta de 2005, dez anos após a primeira edição do *Homo sacer I*, o paradigma da secularização ainda aparecia pouco explícito em Agamben, a exemplo da tão frequentemente citada passagem de *Elogio da profanação*:

É preciso [...] fazer uma distinção entre secularização e profanação. A secularização é uma forma de remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar a outro. [...] A profanação implica, por sua vez, uma neutralização daquilo que profana. [...] Ambas as operações são políticas, mas a primeira tem a ver com o exercício do poder, o que é assegurado remetendo-o a um modelo sagrado; a segunda desativa os dispositivos do poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado.⁶³⁵

Cumpre não compreender a secularização como um norte a ser simplesmente evitado, tal qual uma perspectiva política equivocada que deve ser deixada para trás, mas, antes, como um campo a ser explorado e a servir de ponto de partida à possibilidade de que se realizem os meios criativos da práxis profanatória. Isto é – lembrando do movimento efetivado pela profanação, desenvolvido no primeiro capítulo deste trabalho –, compreende-se aqui não ser possível haver profanação sem que se reconheça realmente aquilo que se constitui como a secularização de um elemento religioso; haja vista, inclusive, que elementos secularizados (portanto, religiosos, posto que carregam uma assinatura teológica) podem restar escondidos e, além de compor a estrutura de instituições, assumir a forma de protocolos e determinar costumes e tradições, podem igualmente fazer parte, para o bem ou para o mal, da própria práxis política com a qual se almeja profanar.

Tome-se como exemplo as aclamações com as quais os grupos humanos se orientam, à direita ou à esquerda políticas, no sentido de organizarem-se na manutenção do seu poder ou de tentarem realizar qualquer forma de subversão do mesmo; e ainda que se possa argumentar que essa subversão não tenha necessariamente a ver com uma profanação, mas com um igual intuito de tomar o poder ainda canônico, na verdade, secularização e profanação não parecem orientações político-epistemológicas tão distantes, mas, talvez, co-dependentes; posto que o uso livre dos fins que a profanação pressupõe para se efetivar e que propõe como meio para que se desativem os dispositivos religiosos, os quais, por sua vez, atuam capturando e mantendo a práxis humana em uma esfera separada, pode carregar (e talvez necessariamente carregue) em si uma assinatura teológica indelével, como se trouxesse um elemento a ser rememorado (ou co-memorado), independentemente da vontade daqueles que profanam. Simetricamente, talvez não

⁶³⁵ AGAMBEN, 2007b, p. 68.

haja secularização sem que se reatualize o uso daquilo que se seculariza e, conseqüentemente, sem que se despotencialize em alguma medida o poder que lhe compõe, a ponto de não reproduzir-se mais qualquer forma de opressão, como ocorre com algumas palavras cuja etimologia aponta para um significado obscuro e antético, mas sobre o qual justamente por não se conhecer o sentido não se produz mais o efeito de outrora.

Assim, a profanação também carregaria uma assinatura teológica, inversamente orientada em relação à secularização, mas que as faz situarem-se em um mesmo campo, aquele da *religio*, ainda que como ponto de partida a ser ou não superado, o ponto de captura da práxis. Nesse sentido, talvez os meios puros, para se realizarem, necessitem de condições que têm ou necessitam ter a ver ainda com a esfera da secularização, e a própria profanação não se configure como uma práxis política sempre pura e de todo livre de uma relação com a esfera do poder, mas como um paradigma sempre presente e atuante, e um limiar a ser sempre ultrapassado. Essa leitura parece estar em coerência, ao menos em alguma medida, com a proposta de Agamben apresentada na segunda seção do primeiro capítulo deste texto, posto que na estratégia política da profanação não se trata de abolir as separações, mas de efetivar um novo uso das mesmas; profanar significa reutilizar a esfera do sagrado, e portanto dela partir para a formação de uma nova e falsa *religio*, o que significa que a desativação então realizada consiste igualmente em uma separação, e que, talvez, segundo esta interpretação, a profanação corresponda, como assinatura teológica que é, ela também a um processo próximo ao da secularização, esta compreendida no sentido em que Agamben a propôs entender dois anos após a publicação do ensaio datado de 2005.

Em suma, talvez compreender que “O problema da profanação dos dispositivos [...] é [...] tanto mais urgente [e que ele] não se deixará colocar corretamente se aqueles que dele se encarregam não estiverem em condições de intervir sobre os processos de subjetivação, assim como sobre os dispositivos [...]”⁶³⁶, implique em assumir em alguma medida a necessidade de fazer uso de poderes secularizados para que a máquina governamental seja desativada, mesmo que parcialmente, mecanismo por mecanismo. Não que deva ser sempre necessário o exercício do poder para a desativação dos dispositivos, ou que a profanação não seja nunca realizável da forma mais livre de fins e anárquica possível, mas considera-se aqui que a profanação como estratégia não deve ser compreendida tão distantemente da secularização como perspectiva política. A exemplo do dispositivo doxológico na esfera profana, que talvez não possa ser desativado sem que se assuma a disputa dentro do campo da própria opinião pública, no qual

⁶³⁶ AGAMBEN, 2009, p. 50-51. [Palavras entre colchetes nossas]

atuam forças políticas onde ainda se encontram discursos míticos, anticivilizatórios, embuídos de um véis de antiesclarecimento. Caso contrário, o mago malvado, sacerdote da religião capitalista, imagem utilizada pelo filósofo no belíssimo ensaio de 2005, talvez nunca seja vencido e a profanação nunca deixe de ser mais do que um revolucionário experimento mental ou de uma maravilhosa analogia com as brincadeiras infantis.

Se a presente interpretação estiver correta, o exemplo mais emblemático de assinatura teológica na obra de Agamben seria a própria figura do *homo sacer*, conforme tentou-se argumentar no segundo capítulo deste trabalho; e talvez justamente por isso a arcaica punição do direito romano nomeie o projeto como um todo, com a sua dupla assinatura remetendo ao paradigma do estado de exceção tanto quanto àquele da secularização. O esclarecimento mais tardio a respeito da referida figura, contudo, ocorreu a partir de uma arqueologia que tem como pressuposto a estrutura anunciada já na Introdução deste trabalho, relativa à esfera da soberania e identificada também na esfera da linguagem. Esta última, apesar de ser aqui considerada um paradigmático campo de investigação na obra de Agamben, e se ter demonstrando fundamental ao fechamento desta pesquisa quando da sua abordagem na relação com a esfera política, restará aqui, como já afirmado, um seu limite.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Quel che resta di auschwitz. L'archivio e il testimone.** *Homo sacer* III. Torino: bollati boringhieri, 1998.
- _____. **Il tempo che resta.** Un comento alla *Lettera ai romani*. Torino: Bollati Botinghieri, 2000.
- _____. **Infanzia e storia** – distruzione dell'esperienza e origine dela storia. Torino: Einaudi, 2001.
- _____. **Stato di eccezione.** *Homo sacer* II.1. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- _____. **Homo sacer** – Il potere sovrano e la nuda vita I. Torino: Einaudi, 2005a.
- _____. **Estado de Exceção** – *Homo sacer* II.1. Tradução de Iraci Poleti. São Paulo: Boitempo, 2005b.
- _____. **Profanazioni.** Roma: Nottetempo, 2005c.
- _____. **Che cos'è un dispositivo?** Roma: Nottetempo, 2006a.
- _____. **A linguagem e a morte.** Um seminário sobre o lugar da negatividade. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006b.
- _____. Entrevista com Giorgio Agamben. **Revista do Departamento de Psicologia da UFF**, v.18, n.1, Niterói Jan./Jun. 2006c. Entrevista concedida a Flávia Costa, s/p. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-80232006000100011. Acesso em: 27 ago. 2019.
- _____. **Il regno e la gloria.** Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. *Homo sacer* II, 2. Vicenza: Neri Pozza, 2007a.
- _____. **Elogio da profanação.** *In*: Profanações. Tradução de Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007b.
- _____. **Homo Sacer.** O poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007c.
- _____. **Signatura rerum.** Sul método. Torino: Bollati Botinghieri, 2008a.
- _____. **Infância e história.** Destruição da experiência e origem da história. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008b.
- _____. **Il sacramento del linguaggio.** Archeologia del giuramento. *Homo sacer* II,3. Roma-Bari: Editori Laterza, 2008c.
- _____. **O que é o um dispositivo?** *In*: O que é o contemporâneo? E outros ensaios. Tradução de Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

_____. **Altissima povertà.** Regole monastiche e forma di vita. *Homo sacer* IV,1. Vicenza: Neri Pozza, 2011a.

_____. **O Reino e a Glória.** Uma genealogia teológica da economia e do governo. *Homo sacer* II, 2. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Editorial Boitempo, 2011b.

_____. **O sacramento da linguagem.** Arqueologia do juramento. *Homo sacer* II,3. Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2011c.

_____. **O Aberto.** O Homem e o animal. Tradução de André Dias e Ana Bigotte Vieira. Lisboa: Edições 70, 2011d.

_____. **O que é um mistério?** Tradução de Vinícius Honesko. Revista Sopro, n. 63, 2011e.

_____. **Opus Dei.** Archeologia dell'ufficio. *Homo sacer* II,5. Torino: Bollati Boringhieri, 2012.

_____. **A comunidade que vem.** Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013a.

_____. **Benjamin e o capitalismo.** Tradução de Selvino J. Assmann. Instituto Humanitas Unisinos, 2013b. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/520057-benjamin-e-o-capitalismo-artigo-de-giorgio-agamben>. Acesso em: 27 ago. 2019.

_____. **Il mistero del male.** Benedetto XVI e la fine dei tempi. Roma-Bari: Editori Laterza, 2013c.

_____. **Altíssima pobreza** – regras monásticas e formas de vida. *Homo sacer* IV,1. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014a.

_____. **Nudez.** Tradução: Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2014b.

_____. **O mistério do mal** – Bento XVI e o fim dos tempos. Tradução de Silvana de Gaspari e Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo e Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014c.

_____. **Pilatos e Jesus.** Tradução de Silvana Gaspari e Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2014d.

_____. **Per una teoria della potenza destituente.** In: L'uso dei corpi. *Homo sacer* IV,2. Vicenza: Neri Pozza, 2014e.

_____. **Stasis** – la guerra civile come paradigma político – *Homo sacer*, II, 2. Torino: Bollati Boringhieri, 2015.

_____. **O tempo que resta** – Um comentário à Carta aos Romanos. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

_____. **Por uma teoria do poder destituente.** *In:* O uso dos corpos – *Homo sacer* IV,2. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017a.

_____. ***The omnibus homo sacer.*** Translated by Daniel Heller-Roazen. California: Stanford University Press, 2017b.

_____. **Creazione e anarchia.** L'opera nell'età della religione capitalista. Vicenza: Neri Pozza, 2017c.

_____. **Leviatã e Behemoth.** Tradução de Erika Gomes Peixoto e Francisco Bruno Pereira Diógenes. *In:* **Revista Reflexões**, Ano 7, n. 13, p. 254-281, jul./dez. de 2018. Disponível em: <http://revistareflexoes.com.br/revistas/revista-reflexoes-de-filosofia-ano-07-no-13-de-jul-a-dez-de-2018/>. Acesso em: 27 ago. 2019.

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus.** Volume I. 2. ed. Tradução de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

ALMEIDA, Miguel Régio. Rudimentos de Biopolítica no Direito Romano. *In:* **Humanitas**, v. 66, p. 207-229, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014. Disponível em: <https://impactum-journals.uc.pt/humanitas/issue/view/112>. Acesso em: 27 ago. 2019.

ANDRADE, Claudionor Corrêa de. **Dicionário Teológico.** Um Suplemento Biográfico dos Grandes Teólogos e Pensadores. 9. ed., Rio de Janeiro: CPAD, 2000.

ARANTES, Paulo. **O novo tempo do mundo:** e outros estudos sobre a era da emergência. São Paulo: Boitempo, 2014.

ARENDT, Hannah. **O significado da revolução.** *In:* Sobre a revolução. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ARISTÓTELES, **Ética a Nicômacos.** 4. ed. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. da UNB, 2001.

_____. **Metafísica.** Edição bilíngue. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Política.** Edição bilíngue. Tradução de Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Editorial Vega, 1998.

_____. **Política.** 3. ed. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 1997.

ASSMANN, Selvino José. Estoicismo e helenização do cristianismo. **Revista de Ciências Humanas da UFSC**, v. 11, n. 15, 1994, p. 24-38. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacfh/issue/view/1831/showToc>. Acesso em: 27 ago. 2019.

AZEVEDO, Cristiane A. de. A procura do conceito de *religio*: entre o *relegere* e o *religare*. *In:* **Revista Religare**, v. 7, n. 1, 90-96, Março de 2010. Disponível em: <http://www.periodicos.ufpb.br/index.php/religare/issue/view/828/showToc>. Acesso em: 27 ago. 2019.

BATISTA, William. **Memória da ausência**: os séculos de elaboração do discurso sobre o mistério. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2011.

BENNET, Harold. *Sacer esto*. In: Transactions and Proceedings of the American Philological Association, v. 61. The Johns Hopkins University Press, 1930.

BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. In: O capitalismo como religião. (Org.: Michael Löwy) Tradução de Nélio Schneider, Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013.

BERCOVICI, Gilberto. **Constituição e estado de exceção permanente**. Atualidade de Weimar. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

_____. **Soberania e Constituição**: Para Uma Crítica do Constitucionalismo. 2. ed., São Paulo: Editora Quartier Latin do Brasil, 2013.

BENVENISTE, Émile. **L'expression du serment dans la Grèce ancienne**. In: Revue de l'histoire des religions. v. 134, n. 1/3 (Juillet-Décembre 1947-1948), p. 81-94.

BÍBLIA – **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

BRANDÃO, Bernardo Guadalupe S. L. **Mística e Paidéia**: o Pseudo-Dionísio Aeropagita. In: Revista Mirabilia, v. 4, Jul-Dez 2005.

BRANDÃO, Antônio Jackson de Souza. **O gênero emblemático**. In: Revista Travessias, UNIOESTE – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, v. 3, n. 3, p. 124-138, 2009. Disponível em: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/travessias/issue/view/311/showToc>. Acesso em: 27 ago. 2019.

BRASIL. Tribunal Regional Federal da 4ª Região. **Reclamação No 0003021-32.2016.4.04.8000/RS**. Relator: Des. Federal Rômulo Pizzolatti. 22/09/2016. Disponível em: <http://s.conjur.com.br/dl/lava-jato-nao-seguir-regras-casos.pdf>. Acesso em: 27 ago. 2019.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Ação Direta de Inconstitucionalidade No 2.240-7 Bahia** Relator: Min. Eros Grau. 09/05/2007 Disponível em: <http://www.stf.jus.br/imprensa/pdf/adi2240.pdf>. Acesso em: 27 ago. 2019.

CARMIGNANI, Maria Cristina. A *aequitas* e a aplicação do direito em Roma. In: **Revista da Faculdade de Direito da USP**. v. 104, p. 115-129, jan/dez de 2009. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rfdusp/issue/view/5439>. Acesso em: 27 ago. 2019.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben**. Uma arqueologia da potência. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

CATROGA, Fernando. **Entre deuses e césores**. Secularização, laicidade e religião civil. Coimbra: Edições Almedina, 2010, p. 62.

CAVALLETTI, Andrea. **La guerra civile, paradigma della política**. In: La Stampa, p. 7-8. 2015.

_____. **A guerra civil, paradigma da política.** Tradução de Vinicius Nicastro Honesko. *In: Flanagens*, 2015. Disponível em: <http://flanagens.blogspot.com/2015/03/a-guerra-civil-paradigma-da-politica.html>. Acesso em: 27 ago. 2019.

CRISTIANI, Monsenhor. **Breve história das heresias.** Tradução de José Aleixo Dellagnelo. São Paulo: Flamboyant, 1962.

ESPOSITO, Roberto. **Bios: Biopolítica e Filosofia.** Tradução de M. Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2010.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo.** / Comentários sobre a sociedade do espetáculo. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELACAMPAGNE, Christian. **A filosofia política hoje: ideias, debates, questões.** Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

DICKINSON, Colby. Ser e Agir, o Reino e a Glória: a *Oikonomia* Trinitária e a bipolaridade da máquina governamental. *In: Cadernos teologia pública*, ano XIV, v. 14, n. 122. São Leopoldo: UNISINOS, 2017. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/teopublica/122_cadernosteologiapublica.pdf. Acesso em: 27 ago. 2019.

FAUSTO, Ruy. A esquerda encapuçada – As cegueiras do niilismo neomarxista de Paulo Arantes. *In: Revista Piauí*, n. 99, dez 2014. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/a-esquerda-encapucada/>. Acesso em: 27 ago. 2019.

FESTUS, Sextus Pompeius. **De la signification des mots.** [Partes I e II] Trad. par M. A. Savagner, Paris: Panckoucke Éditeur, 1846.

FESTUS, Sextus Pompeius. **De verborum significatu que supersunt cum Pauli eptome.** [Partes I e II] Aemilius Thewrewk de Ponor Edidit. Budapestini: Sumptibus Academiae Litterarum Hungaricae, MDCCCXXXIX.

FOUCAULT, Michel. **A governamentalidade.** Curso do Collège de France, 1 de fevereiro de 1978. *In: Microfísica do poder*. 26. ed. Organização e tradução de Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2008.

_____. **As palavras e as coisas.** Uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Salma Tanus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Em defesa da sociedade.** Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **História da sexualidade: A vontade de saber.** 19. ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Edições Graal, 2009a.

_____. **Segurança, território, população.** Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2009b.

FOWLER, William. **The original meaning of the word sacer**. In: Roman essays and interpretations. Oxford University Press, 1920.

FROTA, P. M. C. Derrotabilidade das normas jurídicas e a sua aplicabilidade: o diálogo principiológico entre o direito contratual civil e o direito contratual administrativo. In: **Revista da Faculdade de Direito - UFPR**, Curitiba, n.52, p.81-99, 2010. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/direito/issue/view/1436/showToc>. Acesso em: 27 ago. 2019.

GADELHA, Sylvio. **Biopolítica, governamentalidade e educação**. Introdução e conexões, a partir de Michel Foucault. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

GALINDO, Alfonso. La gloria y el concepto de lo político en Giorgio Agamben. In: **Revista de Estudios Sociales**, n. 35, abril de 2010, p. 66-77. Universidad de Los Andes: Colombia. Disponível em: <https://revistas.uniandes.edu.co/toc/res/35>. Acesso em: 27 ago. 2019.

GIACOIA, Oswaldo. Estado, Democracia e Sujeito de direito: para uma crítica da política contemporânea. In: **Revista de Filosofia moderna e contemporânea**. UNB, Brasília, v. 2, n. 2, 2014, p. 49-61. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/fmc/issue/view/813>. Acesso em: 27 ago. 2019.

GLOTZ, Gustav. **Jusjurandum**. In: DAREMBERG-SAGLIO. Dictionnaire des antiquites grecques et romaines d'après les textes et les monuments. Tome troisième, Première partie. Paris: Librairie Hachette et C, 1900.

GRAU, Eros. **Porque tenho medo dos juízes** (a interpretação/aplicação do direito e os princípios). 6. ed. São Paulo: Malheiros, 2013.

HOBBS, Thomas. **Do Cidadão**. Tradução de Renato Janine Ribeiro. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Elementa philosophica** – De Cive. Editio nova accuratior. Basileae: Johan Jac. Flick, MDCCLXXXII.

_____. **Elementi filosofici sul cittadino**. Torino: UTET, 1988.

_____. **Leviathan**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

_____. **Os elementos da lei natural e política**. Tradução de Bruno Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **The Cive**. New York: Oxford University Press, 1983.

HONESKO, Vinicius Nicastro. **Sobre a impossibilidade de julgar**. In: AGAMBEN, Giorgio. *Pilatos e Jesus*. Tradução de Silvana Gaspari e Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2014.

HONÓRIO, Cláudia. **Estado de Exceção** – Estudo de Caso. Revista Eletrônica do CEJUR, Curitiba, v.1, n. 2, ago./dez. 2007.

JESUS, Diego S. V. de. O mito revisitado: Perspectivas alternativas sobre a Paz de Vestfália. *In: Revista Intellector*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p. 1-18 Jan/Jun 2012. Disponível em: http://www.revistaintellector.cenegri.org.br/nova_pagina_3-16-2012.html. Acesso em: 27 ago. 2019.

JUCHEM, Aline. Enunciação na linguagem: A noção de relação e suas implicações para o ensino. *In: Letrônica*, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 445-470, jul./dez., 2013. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/letronica/issue/view/674>. Acesso em: 27 ago. 2019.

KASPARY, Adalberto José. *Habeas Verba*: português para juristas. 10. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014.

KIERKEGAARD, Soren. *A Repetição*. Tradução de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2009.

KOSELLECK, Reinhart. *Aceleración, prognosis y secularización*. Traducción de Faustino Oncina Coves. Valencia: Pre-Textos, 2003.

_____. *Crítica e Crise*: uma crítica à patogênese do mundo burguês. Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo Branco. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

LEXICON – *Dicionário Teológico-Enciclopédico*. Tradução de João Paixão Neto e Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2003.

LORAUX, Nicole. *La guerra nella famiglia*. *In: La città divisa – L'oblio nella memoria di Atene*. Trad. de Stefano Marchesoni. Vicenza: Neri Pozza, 2006.

LÖWTHI, Karl. *Significato e fine della storia*. I presupposti teologici della filosofia della storia. Traduzione di Flora Tedeschi Negri. Milano: il Saggiatore, 2010.

MACHIAVELLI. *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*. *In: MACHIAVELLI*. Tutte le opere, a cura de Mario Martelli. Firenze: Sanzione Editore, 1971.

MARQUES, Gil da Costa. *Introdução à Teoria dos Conjuntos*. *In: Fundamentos de Matemática I*. São Paulo: USP, 2014. Disponível em: https://midia.atp.usp.br/plc/plc0001/impressos/plc0001_01.pdf. Acesso em: 27 ago. 2019.

MARRAMAIO, Giacomo. *Céu e Terra*. Genealogia da secularização. Tradução de Guilherme Alberto Gomez de Andrade. São Paulo: Editora da UNESP, 1994.

MARX, Karl. *O capital*: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MOLTMANN, Jürgen. *The Trinity and the Kingdom*. The doctrine of God. Translated by Margaret Kohl. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

NASCIMENTO, Daniel. *Umbrais de Giorgio Agamben*: para onde nos conduz o *homo sacer*? São Paulo: LiberArs, 2014.

_____. **Do fim da experiência ao fim do jurídico:** percurso de Giorgio Agamben. São Paulo: LiberArs, 2012.

PELBART, Peter Pál. **Vida Capital:** ensaios de biopolítica. São Paulo: Iluminuras. 2009.

PENCO, Carlo. **Introdução à filosofia da linguagem.** Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2006.

PLATÃO. **A República.** Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____. **As leis.** Tradução Edson Bini. Bauru: Edipro, 1999.

_____. **Menexêno.** *In:* Diálogos VI. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2010.

_____. **O Político.** *In:* Diálogos IV. Parmênides, Teeteto, Sofista, Político. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2009.

PLUTARCO. **Quaestoni romane.** Traduzione de Nino Marinone. Milano: RCS Libri, 2013.

PRODI, Paolo. **Il sacramento del potere** – Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente. Bologna: Il Mulino, 1992.

PSEUDO-DIONÍSIO AEROPAGITA. **Teologia mística.** Versão do grego e estudo complementar de Mario Santiago de Carvalho. *In:* Mediaevalia – Textos e estudos, n. 10, 1996. Porto: Universidade Católica.

ROMANDINI, Fabián Ludueña. **Do homo sacer ao iustitium:** deslocamentos na interpretação do direito romano na filosofia de Giorgio Agamben. *In:* Revista INTERthesis, Florianópolis, v.10, n.2, p. 238-262, Jul./Dez. 2013. Acesso em: 27 ago. 2019.

_____. **El mesianismo agambeniano entre Cacciari y Žižek.** Una arqueología del *katéchon*. *In:* Revista Profanações. Mafra: Santa Catarina, v. 3, n. 2, p. 4-30, jul./dez. 2016. Disponível em: <http://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/issue/view/44>. Acesso em: 27 ago. 2019.

_____. **La comunidad de los espectros.** I Antropotecnia. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2010.

RUIZ, Castor Bartolomé. **A Condição de Homo Sacer.** O Direito e a Arqueologia do Sagrado: um Diálogo com Giorgio Agamben. *In:* Revista Portuguesa de Filosofia, n. 69, n. 2, 2013.

RUY, Maria Lucilia. **De verborum significatu:** análise e tradução. Tese de Doutorado, São Paulo: USP – FFLCH, 2012. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8143/tde-13032013-121242/en.php>. Acesso em: 27 ago. 2019.

SAINT-BONNET, François. **Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux**, n. 6, 2008, p. 29-38. Disponível em: <https://www.unicaen.fr/puc/html/spip215f.html?rubrique150>. Acesso em: 27 ago. 2019.

_____. **L'état d'exception**. Paris: PUF, 2001.

SAVIGNY, Frederick Charles von. **Of the vocation of our age for Legislation and Jurisprudence**. Translated from the german by Abraham Hayward. London: Littlewood & Co. Old Bailey, 1831.

SCOPELLO, Madeleine. **Concorrentes do cristianismo: gnose e maniqueísmo**. In: CORBIN, Alain. *História do cristianismo: para compreender melhor nosso tempo*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SCHMITT, Carl. **El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes**. Traducción de Antonella Attili. México, D.F.: Distribuciones Fontamara, 2008.

_____. **Teologia política I**. In: *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006a.

_____. **Teoría de la constitución**. Versión española de Francisco Ayala. Madrid: Alianza, 1996.

_____. **The Nomos of the Earth. In the International Law of the Jus Publicum Europaeum**. Translated by G. L. Ulmen. New York: Telos Press Publishing, 2006b.

SENELLART, Michel. **As artes de governar**. Do *regimen* medieval ao conceito de governo. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2006.

SOUZA NETO, César Cardoso de. **Reforma Gibelina: o Concílio Vaticano II à luz da filosofia do Estado e da filosofia da cultura**. Tese de doutorado – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, 2017. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/handle/1843/BUBD-AW6NB3>. Acesso em: 27 ago. 2019.

STRECK, Lenio. **Hermenêutica Jurídica (e)m Crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito**. 11. ed., Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2014.

TAYLOR, Charles. **A Era Secular**. Tradução de Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 2012.

TEIXEIRA, Francisco. **Ascese e capitalismo**. In: Marx, Weber e o marxismo weberiano. São Paulo: Cortez, 2010.

TOMÁS DE AQUINO. **Do reino ou do governo dos príncipes ao Reide Chipre**. In: *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*. Tradução de Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Suma teológica**. Volume II, Parte I, Questões 44-119, 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Suma teológica**. Volume IV, Seção I da II Parte, Questões 49-114, 2. ed. São Paulo: Loyola, 2010.

ULLMANN, Reinhold Aloysio. *Filosofia da natureza nos estóicos*. In: Filosofia Unisinos, v. 9, p. 5-11. São Leopoldo: Unisinos, jan/abr 2008. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/issue/view/159>. Acesso em: 27 ago. 2019.

VALIM, Rafael. **Estado de exceção**: a forma jurídica do neoliberalismo. São Paulo: Editora Contracorrente, 2017.

VERNANT, Jean-Pierre. **Problèmes de la guerre en Grèce ancienne**. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1999.

VEYNE, Paul. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Tradução de Marcos de Castro, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

WATKIN, William. **Agamben e a indiferença**. O Pensamento de Giorgio Agamben se destaca como uma filosofia da indiferença. In: Revista Cult, São Paulo, n. 180, ano 16, p. 39-41, Junho de 2013.