

O PARADIGMA POLÍTICO OCIDENTAL E A MÁQUINA BIPOLAR: DO PODER JURÍDICO-POLÍTICO AO TRIUNFO DO PODER ECONÔMICO-GOVERNAMENTAL*

THE WESTERN POLITICAL PARADIGM AND THE BIPOLAR MACHINE: FROM LEGAL-POLITICAL POWER TO THE TRIUMPH OF ECONOMIC-GOVERNMENTAL POWER

WILLIAM COSTA**

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS, BRASIL

Resumo: Pretendemos, neste trabalho, analisar como Giorgio Agamben constitui a hipótese de que o paradigma político Ocidental é composto por uma encruzilhada entre as máquinas jurídico-política e a econômico-governamental. Para percorrer a genealogia de tal discussão, nosso trabalho é constituído por duas dimensões: primeiramente, voltamos ao exame das fontes do Direito Romano, buscando encontrar como a máquina jurídico-política se estabelece nas dimensões da bipolaridade *auctoritas* e *potestas* e difunde a teoria da soberania a partir de sua condição biopolítica; na sequência, para ilustrar o nexos da máquina econômico-governamental, seguimos a genealogia teofilosófica de Agamben, com o intuito de mostrar os poros de cruzamentos existentes entre a teologia, a política, a economia, o governo e a filosofia. Intentamos, nesse último caso, mostrar como a teoria moderna da economia é fruto de um enredo cujas dimensões são oriundas de fontes teológicas, de modo que, até o triunfo da economia moderna, foram necessários diversos intercâmbios e incorporações por parte da política e do direito em relação aos instrumentos litúrgicos da cristandade. Desse modo, buscamos, aqui, compreender em que circunstâncias Agamben alinhava seu pensamento a partir da tese de que os dispositivos de glória e de soberania permanecem entrelaçados em uma correlação bipolar, cujas implicações recaem sobre a vida dos homens.

Palavras-chave: Agamben. Economia. Máquinas. Paradigma. Política.

Abstract: We main goal analyze, in this paper, how Giorgio Agamben constitutes the hypothesis that the Western political paradigm is composed of a crossroads between legal-political and economic-governmental machines. To examine the genealogy of this discussion, our work is constituted by two dimensions: first, we return to the examination of the sources of Roman law, seeking to find how the legal-political machine establishes itself in the dimensions of *auctoritas* and *potestas* bipolarity and diffuses the theory of sovereignty from its

* Artigo recebido em 28/02/2019 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 17/07/2019.

** Doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/4515309296660789>. E-mail: william_19costa@hotmail.com.

biopolitical condition; second, to illustrate the nexus of the economic-governmental machine, we follow the Agamben's theo-philosophical genealogy in order to show the pores of crossings between theology, politics, economics, government and philosophy. In this last case, we intend to show how the modern economic theory is a result of a plot whose dimensions are derived from theological sources, so that until the triumph of the modern economy several exchanges and incorporations were required by politics and of the law in relation to the liturgical instruments of Christendom. In this way, we try to understand in what circumstances Agamben aligned his thought with the thesis that the devices of glory and sovereignty remain intertwined in a bipolar correlation, whose implications fall on the life of men.

Keywords: Agamben. Economy. Machines. Paradigm. Politics.

1. INTRODUÇÃO

O paradigma político Ocidental tem em si uma estrutura polimorfa. Nele estão contidos os entrecruzamentos dos campos dos saberes e das práticas que constituem uma rede de dispositivos propensos a capturarem a vida humana em suas dimensões biológicas, sociais, econômicas, psicológicas e políticas. Esses dispositivos agem heterogeneamente sempre com o intuito de posicionar a vida em uma esquadrinha e de retirar dela toda potência útil para movimentar aquela estrutura polimorfa, de modo sistemático e constante.

Conforme Agamben, é possível dizer que desde quando a política descobriu a vida, ou melhor, a tornou o insumo mais efetivo de sua mecânica, a estrutura do paradigma político tornou-se mais complexa e robusta. A genealogia desse paradigma confere-nos vestígios de que para que a sua estrutura se tornasse multifocal e passasse a operar colateralmente diversas áreas de saberes e práticas, um desencadeamento sistemático teve de operar capilarmente sobre e na vida. Apesar disso, a ação heterogênea dos dispositivos de poder teve de ser traduzida não apenas no campo natural, isto é, fora do direito, mas também, e principalmente, na tessitura do campo político e de suas tensões dentro de máquinas dispostas a produzir gestos, condutas e discursos (CASTRO, 2012, p. 105).

Com essa estrutura, o paradigma Ocidental moderno recondição o debate filosófico, sobretudo aquele introduzido pela política, tomando como o sujeito da discussão o próprio elemento vital em sua atomicidade. Com essa alternância, isso nos possibilita entendermos que as discussões matizadas sobre o elemento vital direcionou os investimentos técnico-funcionais para ele, ou melhor, direcionou toda a polissemia de técnicas de poder

dispostas a alinhar a vida dentro desse paradigma moderno, seja por meio de instituições disciplinadoras, seja por meio de políticas públicas desenvolvidas ou sustentadas pelo governo e pelo Estado.

A resultante dessa nova direção dos dispositivos de poder pode ser clarificada, segundo Agamben, a partir da compreensão da estrutura Ocidental e da bipolaridade político-econômica desenvolvida internamente a ela. Na compreensão de Agamben, a implicação mútua entre a política e a economia pode ser refletida através do movimento de duas máquinas estruturais responsáveis por, a partir de entrecruzamentos e distanciamentos, estirar sobre a vida complexas maneiras de extração de insumos necessários à motricidade do sistema. Isto é, para que as máquinas políticas e econômicas mantenham o exercício de suas atribuições, o elemento vital, por estar posicionado no centro delas, precisa ser drenado em todas as suas esferas.

Tendo esse pano de fundo como a discussão que fundamenta nosso debate, propomo-nos a examinar, neste trabalho, como o filósofo italiano Giorgio Agamben costura a tese de que a estrutura Ocidental é constituída por uma máquina bipolar entre i) a política e o direito e o ii) governo e a economia, e cuja operação polariza a manutenção de um paradigma político. Para isso, temos como pretensão analisar como a filosofia agambeniana nos permite entender de que maneira o paradigma político e seus dispositivos de exceção estão costurados ao paradigma econômico-governamental e aos seus dispositivos biopolíticos. Por esta razão, nosso trabalho organiza-se em dois sentidos: o primeiro pretende compreender a máquina jurídico-política e os dispositivos inerentes a ela, expondo os argumentos genealógicos que fomentam as hipóteses de Agamben; e o segundo, analogamente ao primeiro, pretende entender o movimento da máquina econômico-governamental a partir de sua relação com a primeira máquina, buscando ressaltar, agora, como a teoria soberana direciona a uma encruzilhada cotejada pelo poder governamental e pelo triunfo da economia.

2. A MÁQUINA JURÍDICO-POLÍTICA E A BIPOLARIDADE *AUCTORITASE POTESTAS*

Para Agamben (2003, p. 11), o estado de exceção é o paradigma de governo do Ocidente. Essa medida deve-se especialmente porque revela-nos sua condição biopolítica de

gerir a vida por meio de uma indeterminação jurídico-política entre e a partir das características da democracia e do absolutismo. No intento de Agamben, o limiar dessa indeterminação, na qual democracia e absolutismo se confundem, ou melhor, em que a soberania do povo e aquela condição de uma soberania única se fundem, é constituído pelas (in)diferenças entre o político e o jurídico e entre o direito e o vivente, de maneira que nesse patamar o estado de exceção apresenta-se como um paradigma de governo próprio da administração da vida humana. Nesse sentido, se é possível pensar a exceção como um agente operador dentro e na indeterminação da política e do direito, isso se deve ao fato de que para assumir a postura de uma técnica governamental, a exceção teve de ser construída como um dispositivo inerente ao paradigma da ordem jurídica (NASCIMENTO, 2018, p. 37).

Conforme Agamben (2003, p. 12), o patamar governamental do estado de exceção é preenchido por um conjunto de dispositivos responsáveis por administrar a vida. Para administrá-la dentro da ótica paradigmática da exceção, o poder emana de uma relação na qual, ao mesmo tempo, a matéria democrática e a forma absolutista convergem-se na produção de políticas agudas de soberania sobre os seres viventes. Para Agamben, essa condição biopolítica do governo de exceção é representada por um conjunto de fenômenos jurídicos cuja origem está centrada no Direito Romano e nas implicações que tais fenômenos, ao transitarem entre a política e o direito e entre a democracia e o absolutismo, criaram porque aproximam, por meio de técnicas governamentais, a categoria da soberania à da vida humana.

O desdobramento dessa aproximação criou um conjunto de técnicas polimorfas: primeiramente, para que a exceção se tornasse um paradigma, uma teoria jurídica da necessidade (*dispensatio*) teve de criar as condições necessárias para validá-la. Em seguida, após a projeção de uma ou de várias medidas de necessidade, o estado de exceção outorgou os mecanismos imprescindíveis para que não fosse mais aquela a figura responsável por validar a ordem, mas, sim, a própria figura do soberano. Nesse intercurso, a figura do soberano apareceu como aquele que fundamentalmente proveu a exceção de maneira fática e como aquele que sistematizou o paradigma governamental em sua pessoa. Isso significa, para Agamben, que a exceção e a soberania foram vinculadas uma a outra a partir de uma inscrição recíproca no paradigma político. Não só, mas foi também tal relação recíproca que permitiu ao soberano e à exceção operarem a ordem governamental sobre a vida, tomando

como pressupostos a referência jurídica na forma de sua suspensão, ou melhor, tomando como referência a forma de uma lei vivente. Por causa disso, pode-se atribuir que, se o soberano conferiu efeito à exceção libertando-a dos dispositivos jurídicos, a exceção facultou a estria necessária para que a decisão soberana vivesse a ordem de modo irrestrito (AGAMBEN, 1995, p. 35).

Com tais condições, a soberania e a vida humana foram aproximadas dentro de um espaço de indistinção em que o direito e a política tornaram-se, em um mesmo patamar, a forma excepcional do governo. Por causa dessa zona indistinta, o poder soberano passou a conduzir a vida através de seu patamar decisório, atuando com maior ou menor radicalidade, a depender dos seus interesses (AGAMBEN, 2003, p. 12). Para Agamben, essa estrutura excepcional não é uma disposição moderna. Sua forma está consagrada no Direito Romano, entre os primeiros séculos posteriores a Cristo, nas condutas de Augustus e em sua relação com o Senado. Modernas são, no entanto, as práticas biopolíticas que o estado de exceção encontrou ao longo das gerações para administrar a vida humana e para regimentar historicamente sua estrutura.

De acordo com Agamben (2003, p. 59), na Roma antiga, quando se tinha notícia de alguma situação que pudesse colocar em perigo a República, o Senado emitia um *senatus consultum ultimum*. Essa medida de proteção tinha por base um decreto que declarava a situação de emergência e dava lugar à suspensão dos direitos (*iustitium*). A singularidade dessa suspensão permitia a composição de um paradoxo jurídico cujo teor formal da lei era suspenso para que outra forma de lei, o soberano, enfrentasse aquela situação de perigo a partir de sua condição em se situar dentro e fora do ordenamento jurídico. Para Agamben, o fundamento do *iustitium* estava presente na condição do Senado, em sua *auctoritas patrum*. Cabia a ele tal ação, como alguém que detém a propriedade do *auctor* ou da *patres auctores fiunt* que intervém para conferir validade jurídica de um ato popular (AGAMBEN, 2003, p. 105). Sobretudo nesse caso, cabia porque o fundamento da *auctoritas* estava confiado a ele como seu autor, e, portanto, como aquele que em última instância tinha a condição de decidir sobre a suspensão do direito. O poder dessa suspensão, embora não tivesse a vigência formal como aquele, tinha tal poder de suspendê-lo ou de reativá-lo a partir do fundamento de sua *auctoritas*. Para Grant (1946, p. 445), a *auctoritas* foi o princípio do Império de Augustus, estabelecido como um fundamento próprio da condição do Imperador e dos poderes do *ius relations* e do *ius senatus conferendi*. Duplamente, essa condição da *auctoritas* tinha a provisão de

(i) declarar a necessidade de exceção e de (ii) autorizar ao senado ou a algum outro indivíduo próximo ao Imperador a condição de legislar e de definir medidas¹ sob a forma do *senatus consulto*. Aquela autoridade, nesse sentido, deslocava a categoria do poder jurídico para a decisão, criando vestígios de uma formalidade incomensurável com a lei, mas totalmente válida no corpo do poder soberano ou dessa lei vivente.

Ao lado desse primeiro caso, do *iustitium*, Agamben revela-nos outras duas posições nas quais o vínculo da exceção aparece sitiado na condição da *auctoritas*: o *interregnum* e o *hostis indicatio*. Em relação ao *interregnum*, Agamben informa-nos que mesmo depois do fim da monarquia, quando não havia na cidade nenhum cônsul ou outro magistrado, os *patres auctores* nomeavam um *interrex*, isto é, um indivíduo responsável pela garantia da continuidade do poder. Assim como no caso do *iustitium*, esse poder nomeado não era um poder jurídico recebido do povo ou de um magistrado (o que corresponderia à *potestas*), mas, sim, um poder decorrente da condição pessoal dos *patres* (AGAMBEN, 2003, p. 104). Já em relação ao *hostis indicatio*, a condição da suspensão de direitos aparece de forma mais peculiar. Quando, em situações excepcionais, um cidadão romano ameaçava a segurança da República, seja por meio de conspiração, seja por meio da traição, o Senado podia declará-lo um inimigo público. Ao sê-lo declarado assim, o *hostis indicatio* era privado de todo estatuto jurídico e podia ser destituído de seus bens ou condenado à morte. Novamente, como nos dois casos anteriores, o que era suspenso pela *auctoritas* não era tão somente a ordem jurídica, mas propriamente o estatuto de cidadão romano, o *ius civis*. Esses três casos particulares do Direito Romano nos conferem as fontes necessárias para compreendermos que todo o fundamento das ações do *senatus consulto*, seja em relação ao *hostis indicatio*, seja em relação aos outros dois exemplos mais próximos, o *interregnum* e o *iustitium*, se constituíam em uma forma de poder que emanava da própria autoridade.

Desse modo, a *auctoritas* do Senado revelou sua essência no poder de conferir a legitimidade e, ao mesmo tempo, suspender o direito. Ela era o que restava daquele quando o único fundamento apresentava-se na figura de um vazio normativo. Na ausência do direito, a autoridade do Imperador era aquilo que garantia a vida política romana. O poder para isso não derivava das fontes jurídicas ou da preleção do povo, ou seja, de uma teoria da *potestas*. Embora fosse o direito na forma da *potestas* que inscrevesse tal possibilidade, quando

¹ Um dos exemplos que Grant nos confere é a posição de Caracalla, que, ao exercer o *Senatus Consulto*, decretou que todos os habitantes do Império Romano, onde quer que estivessem, seriam considerados cidadãos romanos (GRANT, 1946, p. 446).

acontecido, ele era atribuído pela condição do *auctor* e de sua *auctoritas*. Assim, se, por um lado, havia a possibilidade jurídica (*potestas*) de se deflagrar a exceção, por outro, essa medida era única e exclusivamente um atributo de poder formal (FILORAMO, 2009). Sua previsão não era nem condição máxima nem condição necessária para que a exceção se tornasse um paradigma político de governo, haja vista que tal condição era mediada pela autoridade do Senado em declará-lo como tal e em estabelecer as técnicas de conduta em tal momento de exceção.

Na compressão de Agamben, essa mesma estrutura (dupla) do sistema jurídico romano acompanhou o paradigma governamental moderno. A *auctoritas* e a *potestas* permaneceram acopladas no limiar do direito e da política, como dois elementos antagônicos, porém interdependentes. Isso porque sem o poder formal do direito e do povo (*potestas*), a condição da autoridade não pode ser uma tarefa viável; como também, em seu contrário, sem a autoridade possível, toda a forma de estado de necessidade permanece irresoluta na ausência de pressupostos legais. Com essa condição dialética, o paradigma político inscreveu na exceção a forma de seu projeto de governo. Para que a *auctoritas* e a *potestas* permanecessem intercambiadas, o estado de exceção precisou ser racionalizado como um verdadeiro paradigma biopolítico da administração da vida. A indeterminação dessas duas camadas de poder não só criou aquele modo de governo, como também acelerou a possibilidade de seu processo em drenar a vida a partir de inúmeras disposições. Nesse sentido, o diagnóstico de Agamben revela-nos que o paradigma governamental do estado de exceção produziu e continua produzindo uma relação ambivalente que tem como fito aplicar o direito, mesmo rompendo-o a partir de uma violência radical interna.

Para Agamben, a marca dessa ambivalência tem no movimento bipolar da *auctoritas* e da *potestas* a rubrica do paradigma jurídico-político Ocidental. Essa rubrica é sistematizada dentro de uma máquina de operação bipolar, cujas engrenagens são alimentadas através de movimentos antagônicos, porém necessariamente condicionados um pelo outro. Com esse efeito duplo, o conjunto de dispositivos biopolíticos responsáveis por articular a elipse da máquina excepcional no Direito Romano e no período moderno, expande, agora na contemporaneidade, seus objetivos, formas e métodos para permanecer atualizado a esse paradigma de governo. Conforme Agamben, esses dispositivos têm o intuito de ampliar a administração da vida humana a partir do movimento da estrutura jurídico-política. Quando essa estrutura locomove-se, o paradigma do governo da vida reforça sua condição

excepcional: em um de seus polos, ela fundamenta (i) o governo biopolítico e seus dispositivos jurídicos, políticos e econômicos; e, no outro, ela reitera a (ii) figura da soberania e a agrimensura de sua autoridade a partir dos dispositivos biopolíticos da soberania. A marca desses dois polos possibilita a operação da *auctoritas* e da *potestas* em direção ao paradigma da administração da vida.

Segundo Agamben, essa discussão pode ser entendida da seguinte maneira: se a estrutura jurídico-política é constituída pelo estado de exceção como uma técnica governamental, então suas categorias de movimento estão apoiadas na bipolaridade entre a *auctoritas* e a *potestas*. Ao mover a estrutura, tal máquina revela-nos que o pano de fundo da exceção assume o sentido governamental porque os dispositivos do direito e da anomia se indeterminam, possibilitando o contraste da soberania e do governo no interstício da autoridade e do poder sobre a vida. É exatamente esse o sentido mais importante desse debate: no centro da máquina jurídico-política está a discussão de como a vida pode ser capturada pelos dispositivos e como ela pode servir tanto ao poder jurídico quanto ao poder anômico. O paradigma da exceção tem nessa inscrição a marca de sua forma de governar: ele articula um conjunto de dispositivos de poder sobre a vida para que ela possa ser indeterminada aos olhos do direito e da violência.

Segundo Agamben, a operação da máquina jurídico-política articula o funcionamento de outra: a máquina econômico-governamental. Essa máquina não é uma invenção que vem para substituir a máquina jurídico-política. Ela coexiste na mesma estrutura dessa, mas desposa de objetivos e meios distintos para cumprir suas premissas. Para Agamben, há um relação mútua do exercício da máquina jurídico-política (e de sua bipolaridade: *auctoritas* e *potestas*) e da máquina governamental (e de sua bipolaridade: soberania e governo) e, ao mesmo tempo, uma distinção importante quanto aos dispositivos utilizados por cada uma das máquinas para cumprirem seus interesses. Ao pontuar essa divisão, é-nos importante observar que o objetivo de Agamben é mostrar a gênese e a confluência desses aparelhos em uma operação constante. Por isso, para que possamos explicitar melhor o pensamento e a articulação do movimento desses dois motores e de suas respectivas bipolaridades, analisaremos em seguida como Agamben coteja a máquina econômico-governamental e como essa máquina coliga-se ao movimento jurídico-político.

3. A MÁQUINA ECONÔMICO-GOVERNAMENTAL E A GENEALOGIA DO TRIUNFO DA ECONOMIA MODERNA

Ao lado daquela mecânica jurídico-política e de seus dispositivos biopolíticos de exceção está outra ótica de movimento: a mecânica econômico-governamental e seus dispositivos de gerenciamento da vida. Distinta daquela primeira, que tem como centro de gravidade a vida e sua importância para movimentar a bipolaridade da *auctoritas* e da *potestas* a partir dos engodos soberanos, essa máquina tem como objeto a regulação, a produção e o controle governamental sobre a vida em suas plurais circularidades, tendo como intersecção o limiar do poder soberano e o poder econômico-governamental, sob o entroncamento mútuo da teologia.

O ponto de convergência entre as duas máquinas (a jurídico-política e a econômico-governamental) pode ser notado a partir da gênese teológica (política e econômica) de cada uma das estruturas. Para Agamben, a cesura teológica de origem cristã e judaica efetivou, ao longo dos séculos, uma compilação estreita de atuação entre esses dois paradigmas. A resultante disso foi a articulação entre a política e a economia em uma única esfera, porém com diretrizes distintas. Na interpretação de Agamben, a genealogia jurídico-política Ocidental foi diluída, de certa forma, na relação econômico-governamental, ou melhor, ela foi introduzida no paradigma econômico a partir de certas limitações de atuação. Essa diluição, no entanto, não implicou em qualquer tipo de aniquilamento, haja vista que a forma de atuação do poder moderno passou a ser e continua sendo exercida sob a conduta de um poder duplo entre a soberania e o governo ou entre duas máquinas circulares. Com esse pano de fundo, a problemática da discussão do autor pretende inserir-se nesse debate como forma de responder às seguintes questões: como articulam-se a soberania e o governo no paradigma moderno? De que maneira essa relação reitera a posição dos dispositivos de poder sem que eles sejam mutuamente excludentes? E, por fim, como o paradigma jurídico-político adentrou na discussão governamental?

Para examinar esse fio condutor e responder a essas questões, Agamben voltou-se aos textos de Carl Schmitt e Erik Peterson e, deles, formulou a hipótese de que dois paradigmas são construídos articuladamente ao longo da tradição filosófica: a teologia política (de matriz cristã) e a teologia econômica (de matriz judaico-pagã). Acerca da teologia política, Agamben recorreu ao texto de Carl Schmitt, de 1922, e observou como o autor

alemão alinhavou a tese de que os conceitos modernos do Estado são conceitos teológicos secularizados, e como esse pensamento nos levou, posteriormente, a discutir a teoria da soberania do reino (AGAMBEN, 2007, p. 14). Como é difundido, Schmitt propõe essa tese a partir do pensamento de que Deus tornou-se o legislador onipotente do mundo, de maneira a construir uma relação metafísica entre o pensamento divino (teologia) e a vida humana (política). Para que essa relação perdurasse concretamente, todos os conceitos teológicos tiveram de ser secularizados na política e transmigrados para o mundo dos homens (SCHMITT, 1996, p. 49-50). Na visão de Agamben, essa leitura de Schmitt e de seu paradigma da teologia (cristã) política adentrou no pensamento filosófico a partir do compasso entre a Filosofia Política e a moderna teoria da soberania, temas esses alinhavados na operação da máquina jurídico-política, sendo eles pactuados também pelo autor italiano.

Ao lado dessa teologia política de Schmitt, Agamben concebeu, também, o desenvolvimento da teologia econômica, de responsabilidade de Peterson. Sua investigação, por isso, preocupou-se em compreender algumas questões importantes para, sequentemente, compreender como se deu a arquiarticulação entre as duas teologias, a saber: se a teologia política nos conduz à tese de que os conceitos modernos são secularizados e têm suas fontes na teologia, como poderíamos pensar o outro paradigma (paradigma econômico)? Seria ele também um paradigma secularizado tal qual propõe Schmitt? Para responder a essas questões, Agamben se distanciou da posição schmittiana. Isso porque, de acordo com ele, a tese segundo a qual a economia poderia ser um paradigma secularizado retroagiria sobre a própria teologia e implicaria na asserção de que a vida divina e a história da humanidade, desde o princípio, eram concebidas como uma *oikonomia* (AGAMBEN, 2007, p. 15). O problema maior dessa afirmação recairia na conclusão de que todos os seres vivos que foram criados à imagem de Deus revelar-se-iam como incapazes da política e tão somente propensos à economia e ao gerenciamento. Ou seja, por si só, se a economia fosse um conceito secularizado, toda genealogia teológica deveria ser pautada na teoria de um gerenciamento divino. Agamben está convencido de que essa tese contraria o princípio da cesura entre a soberania transcendente de Deus e o governo dos homens. Por isso, a tese do autor recusa a secularização da economia, mas consagra a posição de que há uma herança teológica nos fundamentos econômicos. Para fundamentar essa posição, Agamben recorreu aos textos de Peterson, sobretudo aqueles que entrecortaram algumas interpretações da obra *De Mundo*, de Aristóteles. Na visão de Agamben, Peterson sustentou sua posição a partir da

unidade divina presente no *livro L* da *Metafísica* aristotélica: “não é bom que haja muitos soberanos; só um deve ser o soberano” (PETERSON, 1999, p. 55). Para Peterson, a monarquia divina (pseudoaristotélica) nos conduziu à teoria da trindade (Pai, Filho e Espírito Santo) e ao seu vínculo terreno: se há um soberano e ele é Deus, então foi necessário articular a posição gerencial da vida dos seres vivos em função do Filho e do Espírito Santo. Deus reina na medida em que é soberano, mas seu Filho e o Espírito Santo governam a vida dos seres vivos a partir de uma administração imanente. Segundo Agamben (2007, p. 22), a leitura de Peterson nos conduziu à afirmação de que a teologia, embora não secularizada, é responsável pelo modelo *oikonomico* da divisão entre o a soberania e o governo. Desse modo, se essa posição nos conduziu, conforme Agamben, às discussões posteriores dos modelos de gestão e do triunfo da biopolítica e da economia sobre qualquer atributo social da vida, a tese de Schmitt posicionou-nos no interior da discussão política da soberania divina e das assinaturas secularizadas na imanência a que o soberano recorre para legitimar sua ação terrena.

Essa cesura entre teologia política e teologia econômica foi de grande importância para a investigação de Agamben. Como já assinalamos anteriormente, o pensador italiano não partilhou da tese excludente de Schmitt ou de Peterson: para ele, a discussão moderna não é tributária de uma anulação entre as duas teologias; pelo contrário, elas são articuladas e possibilitam a compreensão das linhagens soberanas e governamentais em torno da estrutura Ocidental. Para continuar esse exercício filosófico, Agamben voltou-se ao exame dos séculos VI e VII d.C. com o intuito de perceber como as leituras de Schmitt e Peterson adentraram na modernidade por meio da distinção entre a ontologia do Ser e a imanência da práxis como fundamento para a monarquia soberana (Schmitt) e para a trindade governamental (Peterson), como também para a polarização entre a máquina jurídico-política e a econômico-governamental.

Para Agamben, entre os séculos VI e VII d.C., o conceito de *oikonomia* (ou também *dispensatio* e *exceção*) penetrou na discussão dos teólogos para amparar a bipolaridade entre a ontologia de Deus e de sua práxis. Sinteticamente, aquilo que foi observado por Agamben na malha teológica girou em torno de como Deus pôde ocupar duas posições sistemáticas (ontologia e práxis/transcendência e imanência) sem serem elas excludentes. O pensador

italiano nos apresentou três² hipóteses a essa questão, mas aquela que melhor articula nosso debate está pontuada nos textos de Gregório de Nazianzo e Teodoreto de Ciro, os quais nos permitem observar que Deus ocupou as duas estruturas a partir da bipolaridade entre seu Ser e a práxis.

Conforme Agamben (2007, p. 77), em Gregório di Nazianzo e Teodoreto de Ciro, a oposição entre Ser e práxis começou a indicar dois discursos e duas racionalidades diferentes. Até então, esse debate tendia à discussão formulada pela Igreja sobre a Trindade e sua estrutura. Na concepção trinitária, o compartilhamento de Deus, seu Filho e Espírito Santo havia demarcado a posição de que Deus seria soberano em relação aos outros dois. Para Gregório e Teodoreto, a posição da Igreja ainda carecia de explicar como seria possível justificar a separação de Deus e seu Filho e como seria possível afirmar que o primeiro detinha a soberania transcendente, enquanto o segundo, não. Segundo Agamben, os capadóciôs fizeram esse excuro a partir do interior da própria Trindade. Ao concluírem que o Filho, ao assumir a tarefa salvífica de Deus em sua pessoa, possuía natureza anárquica (na medida em que não tem em si uma *arché*), eles defenderam a tese de que Deus não poderia residir em conjunto com ele. A essência de Deus, segundo os teólogos, é constituída a partir da harmonia e da ordem, de maneira que seria uma contradição teológica afirmar qualquer possibilidade da ausência da *arché* em Deus. Se Deus e seu Filho contêm estruturas distintas, então pressupõe-se, segundo Agamben ao relatar o pensamento dos teólogos capadóciôs, uma exigência teológica em separá-los (porém, de modo intercambiado) entre a ontologia divina do Pai e sua práxis, na figura gerencial do Filho.

Embora esses dois paradigmas estejam separados, Agamben mostrou-nos que eles estão intimamente costurados através da teoria da vontade livre e da teologia da providência, que é resgatada dos estoicos pelo cristianismo. Com essa (des)articulação, Agamben buscou nos revelar que ontologia e práxis são dois paradigmas semânticos separados a partir daquela exegese da necessidade teológica, mas encontram-se conciliados no fundamento da teologia política e da teologia econômica, sob o ser de Deus e do movimento de seu Filho na práxis.

² Para Agamben, as três hipóteses são: (1) a primeira concerne aos conceitos de vontade e liberdade. O pensador observa que há uma noção de concepção cristã do mundo que é incompatível com o mundo clássico: a noção de criação livre. Para o cristianismo, Deus cria o mundo de maneira livre, e não por necessidade. (2) a segunda concerne à relação entre governo e anarquia. Contra a posição de Arrio, no século IV-VI, a igreja sustentou a tese de que o Filho, que assume em sua pessoa a tarefa salvífica de Deus, é sem *arché*, isto é, anárquico. (3) Por fim, a hipótese que apresentamos no corpo do texto enfatiza a dual posição entre a teologia e a economia e seus deslocamentos para a teologia do ser (soberania) e a teologia da práxis (governo).

A tese que o autor italiano sustenta permite-nos discutir esses dois paradigmas enquanto condicionados, um pelo outro, à história da política Ocidental e, nesse caso, em uma justaposição das teses de Schmitt e Peterson e da interpretação que fizeram Gregório de Nazianzo e Teodoreto de Ciro. Para Agamben, se quisermos avaliar com clareza e distinção essa história, temos de percorrer na genealogia desse fio invisível como o paradigma da teologia alimentou a ótica da política e da economia e como ele fundamentou a recepção desse debate, sobretudo em relação ao governo dos homens, a partir de uma forma de verificação que, em relação ao Ocidente, encontra-se diluída sob a forma dos dispositivos governamentais.

A cesura entre a ontologia e a práxis, a teologia política de Deus e a teologia econômica do Filho, articula outro deslocamento importante: o do reino e do governo. Quando os teóricos do século VI-VII condicionaram as duas discussões teológicas, a de Deus como soberano (derivado da teologia política) e a da economia da práxis, eles provocaram também um contorno axial responsável por inserir nesse debate a figura do reino e a do governo. Na verdade, o que esses teóricos fizeram foi prover a discussão metafísica do ser de Deus e de seu governo transcendental em uma espécie de articulação intocável com o governo da práxis. Essa articulação intocável implicou o delineamento de uma máquina bifocal, em que ontologia e práxis foram abarcadas por grandes sistemas teológico-filosóficos e serviram de sustentação para as modernas construções de pensamento.

A tarefa de Agamben, como já assinalamos antes, é refletir como essa estrutura dupla viabilizou a separação entre o reino e o governo e os levaram a dois cenários distintos não só de racionalidades, como viam os capadócijs, mas também como disposições práticas traduzidas e intercaladas na forma do poder. Para introduzir essa separação, ou melhor, para nos mostrar como a ontologia corroborou ao surgimento do reino, e a práxis, ao surgimento do governo, Agamben recorreu à metáfora do cavaleiro da Távola Redonda:

Uma das figuras mais memoráveis no ciclo novelesco da Távola Redonda é a do *Roi mebaignié*, do rei ferido ou mutilado (a palavra *mehaignié* corresponde ao italiano “*magagnato*” [deteriorado]), que reina sobre uma *terre gaste* [terra gasta], uma país devastado, “onde o trigo não cresce e as árvores não frutificam.”³ (AGAMBEN, 2007, p. 83)

³ Para conferência com o original: “Una delle figure più memorabili nel ciclo romanzesco della Tavola rotonda è quella del *Roi mebaignié*, del re ferito o mutilato (la parola *mehaignié* corrisponde all’italiano

A figura do rei mutilado tem importância na discussão de Agamben porque ela explicita a metáfora da soberania dividida e seu reflexo prático, possibilitando-nos atualizar o debate da ontologia e da práxis. Para Agamben, nesse mitologema, a figura do rei opera sob duas circunstâncias: primeiro, ainda que ferido, ele mantém seu poder político. A forma de atuação desse poder é veiculada por sua impotência prática, mas, ao se tratar da expressão do poder puro, o rei continua o detendo; segundo, exatamente em função de sua impotência, o rei se vê confrontado com sua inaptidão prática sobre a terra, daí o relevo de Agamben ao citá-la como um regente sobre uma terra gasta.

Com essa primeira limitação, ou melhor, com a impotência do rei, Agamben chama-nos a atenção para a curvatura desse debate: para ele, essa condição do *Roi mebaigné* tem uma prefiguração do soberano moderno, que “reina, mas não governa”. Sobremodo, isso significa que aquele que detém o poder está impossibilitado de exercê-lo. Ao ser contido de sua expressão, ele indica uma abertura para a subtração de seu poder sem que essa seja, no entanto, desvinculada dele. O limiar dessa separação nos conduz, aos poucos, à reflexão de que há uma distinção entre a soberania de Deus, no campo transcendental, e uma disposição governamental dos homens, no campo imanente.

A genealogia dessa narrativa entre a soberania e o governo direciona-nos, conforme Agamben, aos *excursos* esotéricos da segunda carta platônica e aos comentários tardios de Numênio de Apameia sobre ela. Conforme Agamben, Numênio identificou em Platão uma dualidade de reis: primeiramente, ele observou um “rei do todo” (*pantōn basilea*), que é causa e fim de tudo (e, portanto, Deus); e, em seguida, um segundo rei, cujas ações residem sobre as demais coisas e ações (chamado de Demiurgo ou de forças demiúrgicas). Para Numênio, a cisão platônica pode ser interpretada pela oposição entre a inoperosidade do *pantōn basilea* e da operosidade do Demiurgo, de modo que, enquanto o primeiro nada produz no âmbito terreno, o segundo governa os homens em suas escolhas práticas. Essa contraposição entre os dois reis, Deus e Demiurgo, e entre seus campos de atuação, a inoperosidade e a operosidade, reforçou, segundo Agamben, aquele sentido cotejado pelos capadóciolos e por Schmitt e Peterson sobre a tese de que o rei transcendente, embora reine, não consiga administrar a vida imanente dos seres vivos (AGAMBEN, 2007, p. 93).

“magagnato”), che regna su una *terre gaste*, un paese devastato, “dove il grano non cresce e gli alberi non portano frutti” (AGAMBEN, 2007, p. 83).

Ademais, como complemento aos excursos platônicos, Numênio ratificou a contraposição terminológica entre o *basileus* (Deus) e o *hegemonein* (Demiurgo). Para Agamben (2007, p. 93), essas duas figuras representam um complemento necessário e a amarra de um paradigma que será amplamente construído, na modernidade, com a primazia do *hegemon*. Ao distinguir *basileus* e *hegemon*, Deus e Demiurgo, Agamben assinalou que Numênio deslocou não apenas a semântica do debate entre a ontologia e a práxis, como também alinhavou que cabe ao *basileus* reinar sobre tudo e ao *hegemon*, conduzir o “rebanho”, comandar militarmente e governar a província dos homens.

Quando deixamos essa analítica platônico-numênica de lado e nos direcionamos à *Metafísica* de Aristóteles (Livros L e X) – que, conforme Agamben, é um complemento à posição acima –, observamos também uma dicotomia em relação à dupla distinção dos poderes divinos. Para Agamben (2007, p. 97), a discussão metafísica de Aristóteles que se reporta à presença de dois poderes é inserida no debate a partir do conceito de *ordem* (*taxîs*). A partir desse conceito, Agamben acredita ter Aristóteles o utilizado para fazer oposição aos atributos daquilo que é separado (*kechórismenon*) e daquilo que é por si mesmo (*kath'hauto*). Esses dois efeitos, que estão presentes tanto na *Metafísica* (985b e 1022a) quanto na *Política* (1298a), implicaram na seguinte conclusão de Aristóteles: “todas as coisas estão de algum modo ordenadas conjuntamente, e isso não acontece como se houvesse em cada coisa algo com respeito a outra” (ARISTÓTELES, 1075a). O ponto central dessa conclusão é notado a partir da ordenação entre aquilo que é separado e aquilo que é por si. Para Agamben, e também para os medievalistas que defendem a teoria da *gubernatio* do mundo, Aristóteles compilou dois sentidos de poder a partir de uma relação (*pros ti*) ordenada. A clarificação dessa hipótese surge no final de seu *Livro L*, da *Metafísica*. Ali, segundo Agamben, Aristóteles distinguiu transcendência e imanência a partir de uma recíproca coordenação correspondente à fratura do objeto da metafísica e de uma tentativa de se manter unidas as duas figuras do ser (AGAMBEN 2007, p. 98). O que chama a atenção nesse movimento é a forma pela qual Aristóteles encontrou para articular essas duas figuras: em tese, para justificar sua posição, o filósofo teve de deslocar a categoria da substância (*ousia*) para aquela da relação (*pros ti*) e, mais ainda, para uma relação eminentemente prática.

Essa relação prática trazida no contexto do *Livro L* influenciou tanto o grande comentador de Aristóteles, Alexandre de Afrodísia, quanto Tomás de Aquino. Por um lado, a importância dos comentários de Afrodísia permitiu a Agamben sustentar a tese de que

Aristóteles legou à política o paradigma do regime divino do mundo como um sistema duplo: em um espaço, ele colocou a *arché* transcendental, e, do outro, uma rede imanente de ações e de causas segundas, responsáveis por conduzir, posteriormente, à teoria da providência (AFRODÍSIA⁴, 1999, 27). Por outro lado, Agamben percebeu que Tomás não só reindexou o pensamento de Aristóteles, como também o tomou em seu sentido mais prático, no que tangia ao conceito da ordem. Assim, tanto Afrodísia quanto Tomás, sobretudo esse último, depuseram a favor das teses aristotélicas e daquela relação aporética entre a relação do Ser e da práxis. Tomás, no entanto, foi muito além dos comentários e desenvolveu uma verdadeira teoria da ordem em sua *Suma*. A síntese de suas ideias, na genealogia de Agamben, é notada através do eixo *oikonomico* (ou relacional) que articula a ordem dupla (*duplex ordo*) entre as criaturas e Deus (*ordo ad unum principium*), e as criaturas entre si (*ordo ad invicem*). Para Agamben, fato é que essa roupagem que Afrodísia e Tomás deram à teoria aristotélica é, de certa forma, semelhante àquela que Numênio teceu sobre Platão. Em conjunto, essas duas matizes de ideias nos permitem identificar que, desde a tradição clássica, a discussão acerca da soberania e do governo, ou pelo menos entre a transcendência divina e a ordem imanente, era um debate irresoluto.

Ao recorrer ao mitologema do Rei Arthur, Agamben viu exatamente o contraponto embrionário nas teses de Platão e Aristóteles, como também nos comentários posteriores de Numênio, Afrodísia e Tomás. Desse modo, aquela fenda aberta entre o rei inválido e a terra gasta poderia, com certa precisão, retornar ao debate para explicar a teoria da soberania e do governo, desde que fosse encontrada alguma forma para anexá-las àquela cesura entre a ontologia e a práxis. Ou seja, que houvesse um vínculo estreito e enviesado nas teorias platônico-aristotélicas era uma posição certa, mas ainda seria necessário cotejar como essas duas categorias conceituais perduraram ao longo dos séculos sem que fossem subsumidas uma pela outra.

De acordo com Agamben, para que essas categorias mantivessem suas estruturas sem sê-las excluídas, foi necessário introduzir na teoria da práxis a noção de máquina providencial. De certo modo, essa via se constituiu na teoria da práxis, ou do governo, porque

⁴ O texto *La dottrina della provvidenza*, de Alexandre de Afrodísia, é uma das obras mais raras de análise do conceito da *providência*. Nesse texto, Afrodísia nos dá certos indícios de que Aristóteles cedia ao uso do conceito de *providência* a partir do conceito de *premeditação*. Para Afrodísia, Aristóteles utiliza-se desse conceito para se referir aos sistemas ético-jurídicos e se referir aos graus de delitos praticados (AFRODISIA, 1999, p. 27-28). Na leitura de Agamben, em Aristóteles, a ideia de uma providência está completamente ausente, de modo que ela só pode ser incluída no sistema filosófico a partir do pensamento próprio de Afrodísia.

foi exatamente nela que as teorias do poder buscaram legitimidade para o progresso de suas ações e para a base das relações dos governos sobre a vida humana. Ademais, não haveria, no tocante a isso, qualquer atributo ou necessidade de se constituir uma máquina providencial para a ontologia de Deus, visto que ele é por si mesmo (*kath'hauto*) e independe de qualquer forma de governo.

Ao inserir a máquina providencial na discussão, Agamben resgatou os trabalhos de Foucault sobre o governo dos homens, examinando como o pensador francês havia identificado a posição providencial ao longo das práticas cristãs e, depois, sua efetivação enquanto práticas políticas. Embora Agamben critique Foucault por ter identificado a relação de uma economia governamental apenas com a máquina providencial no século XVIII, o que se deu tardiamente, aquele pensador credita a ele o mérito por ter identificado o governo dos homens dentro do espectro do poder. Segundo Agamben (2007, p. 126), Foucault percebeu as matizes do “governo das almas” da Igreja e do poder pastoral eclesialístico presente nas sociedades cristãs e nas árabes até o século XVII. Seu erro, de acordo com Agamben, foi desconsiderar que as primeiras discussões sobre a providência e sobre a cesura entre o reino e o governo apareceram com a *oikonomia* trinitária, que introduziu na própria divindade a fratura entre ser e práxis. Além disso, ressaltou Agamben, Foucault escolheu analisar algumas obras que não apresentam o cenário correto da teoria do governo, como, por exemplo, o opúsculo *De regno*, de Tomás de Aquino, deixando de lado sua obra *De gubernatione mundi*, obra essa que, na concepção do pensador italiano, seria constituída de fontes mais corretas para a presente reflexão. O problema dessa escolha de Foucault implicou o caminho de suas reflexões, haja vista que, ao examinar apenas a primeira obra, o pensador francês não pode direcionar-se ao tônus da discussão sobre a teoria do governo enquanto distinta do reino. Por fim, Agamben acredita que Foucault também deixou de lado a investigação sobre o texto de Salviano, *De gubernatione dei*, em que nos é contemplado que o governo divino do mundo é o modo pelo qual Deus articula e desenvolve sua relação providencial no plano imanente (AGAMBEN, 2007, p. 127). A partir dessas três principais críticas, Agamben identificou que, para avaliar as mutações a partir do século XVII, seria necessário compreender como a máquina providencial havia sido constituída em contraste entre a soberania divina e o governo dos homens.

No texto de Salviano, obra essa identificada por Agamben como essencial aos estudos sobre a providência, mas deixada de lado por Foucault, a noção de providência surgiu

como sinônimo da economia do governo: “providência é o nome da *oikonomia*, na medida em que esta se apresenta como governo do mundo” (AGAMBEN, 2007, p. 127). O mais importante dessa discussão, segundo Agamben, é que ela nos possibilita compreender que o paradigma governamental tem um fundo “teológico-econômico”, em que a providência do mundo é correlata a uma máquina bipolar que opera coordenadamente o reino e o governo, entre a soberania política e a economia. Novamente, a figura de Alexandre de Afrodísia surge nesse contexto, juntamente com Plutarco e Boécio, como aqueles que melhor complementaram a posição de Salviano conquanto se define a relação providencial. Por um lado, essa discussão sobre a providência teve relevo em Alexandre porque, conforme Agamben, ao fazer sua leitura sobre a teoria aristotélica, o grande comentador encontrou o fundamento para a correlação da providência universal do governo. O cânone dessa investigação foi coroado quando Alexandre afirmou que o governo do mundo não acontece nem pela imposição tirânica nem pelo acidente. Ele acontece pela previsão consciente dos efeitos colaterais que emanam da própria natureza das coisas e na singularidade das coisas contingentes (AGAMBEN, 2007, p. 134). Por outro lado, essa mesma discussão ocupou lugar central no pensamento de Plutarco, porque, de acordo com Agamben, houve a necessidade de se ponderar as diferenças entre o destino geral (*hermarmenê*) e o destino particular (*kata meros* ou *kath' ekatsha*). Para Agamben, em Plutarco, providência e destino estão intimamente ligados: “se a providência corresponde ao plano do primário e do universal, o destino, que está contido na providência e é em parte idêntico a ela, corresponde ao plano dos efeitos particulares que dela derivam” (AGAMBEN, 2007, p. 138). Esse mesmo diagnóstico ocupou a orbe central nas discussões de Boécio. Se, no primeiro momento, Agamben envidou a Alexandre e a Plutarco a responsabilidade por terem refletido sobre o movimento gerador da providência, no momento posterior, ele atribuiu a Boécio o juízo por tê-la transmitido à teologia cristã. Na análise de Agamben, Boécio concluiu que a teoria da *gubernatione* do mundo era baseada em um critério duplo, mas de nexos unitário. Esse nexo unitário era o responsável por coordenar as diretrizes da transcendência e da *oikonomia* imanente, num contexto de grande heterogeneidade, mas de interdependência. Para Agamben, a principal tese de Boécio que reafirma tal posição e vai de encontro ao que tanto Alexandre quanto Plutarco afirmaram foi encontrada em sua *De consolatione philosophiae*. Nessa obra, Boécio afirmou explicitamente que a providência e o destino apareceram como dois poderes hierarquicamente coordenados, porém administrativamente autônomos. A

providência de Deus confiou sua administração e execução a um poder subordinado do destino (governo) sobre as ações dos homens.

O mais importante que se pode extrair dessa análise é o modo pelo qual a máquina providência-destino integrou a teologia cristã e, depois, o Estado moderno. Se observarmos bem, é exatamente esse movimento que Agamben pretendeu nos mostrar: alinhar uma genealogia teológica econômica e política da soberania e do governo até a coordenação dessas duas categorias no corpo do Estado moderno. Certamente, nesse sentido, a genealogia econômica da providência e do destino, ao chegar no século XVIII, teve aqueles contornos vistos por Foucault em relação à governamentalidade da vida humana. O surgimento das populações e dos dispositivos de segurança ampliaram a gramatura de tais práticas governamentais e da economia da vida. Isso significa que a ótica da *oikonomia* foi transportada para a gestão populacional, buscando torná-la sempre eficiente dentro das métricas do destino. Mas nenhuma dessas métricas teve ou teria importância no plano providencial de Deus. Elas, no entanto, possibilitaram a verdadeira administração da vida pelo governo do *hegemon*, na medida em que puderam tornar mais claros os domínios médios das populações. De todo modo, o intuito de Agamben é novamente contrapor-se, em certo sentido, à leitura de Foucault sobre a estrutura política: enquanto para Foucault a soberania havia-se convertido nas práticas governamentais e sua atuação havia sido mediada pelas próprias políticas de governo, para Agamben, a soberania permaneceu inserida no aparato estatal e nas formas da decisão jurídica, atuando em correlação com as medidas de governo. Assim, ao mesmo tempo em que as práticas governamentais conduzem a vida do homem, Agamben acredita que o rito soberano também a absorve, e juntas desenvolvem a estrutura da máquina econômico-governamental.

A essência desse debate encontra-se exatamente nessa cesura articulada o ponto principal da genealogia do triunfo da economia política. Isso recai sobre aquela discussão realizada entre Peterson e Schmitt em relação à teologia econômica e à teologia política, e permite a Agamben concluir que se trata de uma leitura justaposta em uma única gênese: a teologia. Essa descoberta de Agamben não resolveu, porém, a problemática de como o governo (economia) e a soberania (política) permanecem articuladas bipolarmente sem exclusão. Se é verdade que aquele caminho nos conduziu à origem do problema, ele não nos mostrou, ainda, como ele se mantém direcionado à contemporaneidade como uma constante atualização. Algumas implicações direcionadas a essa resposta aparecem, já de início, na

Premissa da obra *Il regno e la gloria* (2007) e, depois, nos anexos. Em sua *Premissa*, Agamben havia levantando algumas questões em direção à atualização do problema bipolar da máquina Ocidental, a saber: “por que o poder precisa de glória?” e “qual é a relação entre economia e glória?” (AGAMBEN, 2007, p. 10). Para responder a essas questões, Agamben produziu um movimento no interior da teologia, em que a economia e a política se inter cruzaram na tessitura de uma teoria dos anjos (angelologia) e em uma teoria da burocracia do governo.

Para Agamben, a cesura que liga a glória ao governo está fundada na teologia angélica. Na ritualística sagrada, os anjos têm função de (i) administrar (*ministrare*) as tarefas de Deus no mundo humano, sendo eles, portanto, ministros daquele, e de (ii) contemplar ou assistir (*assistere*) as ações de Deus. Agamben lembra-nos de que, em Dante, essa distinção pode ser apresentada pelas naturezas das beatitudes, sendo uma contemplativa, voltada ao rosto de Deus, e, outra, ativa ou governamental, que corresponde à vida civil dos homens. Essas duas naturezas se apresentam e dão as formas de ministério ou de contemplação a partir de suas atividades aclamativas ou litúrgicas. O clamor do anjo por meio dos hinos glorifica o poder da soberania de Deus dentro da máquina providencial do governo divino no mundo. Enquanto louvam a Deus, os anjos exaltam a sua soberania, glorificando o poder que dele transcende; mas enquanto ministros, os mesmos anjos são encarregados de disseminar a vontade de Deus a partir de uma atividade governamental. Eles glorificam a soberania de Deus e administram as funções dele, portanto.

Segundo Agamben (2007, p. 174), ambas as naturezas angélicas são separadas por meio de hierarquias (*diakosmésis* ou *oikonomia*). Nesse plano transcendente, Deus e suas três hierarquias⁵ verticais são atribuídas dentro de uma relação burocrática. Trata-se, também, de uma dupla burocracia articulada: de um lado, no plano da glória soberana, os anjos organizam-se em torno de uma burocracia celeste, cuja hierarquia maior é Deus; de outro lado, no plano ministerial do governo dos homens, eles se organizam a partir de uma burocracia terrena⁶, em que a hierarquia também se apresenta como um atributo derivado daquela primeira relação, mas se separa dela porque se fundamenta em sua hierarquia de funções terrenas. Desse modo, a burocracia confere a organização celeste e terrestre para a manifestação do poder dos anjos para com Deus e para com os homens. Essa função

⁵ Fazemos referência ao seguinte modelo vertical: Deus, 1.^a hierarquia (Serafins, Querubins e Tronos), 2.^a hierarquia (Dominações, Potestades, Virtudes) e 3.^a hierarquia (Principados, Arcanjos e Anjos).

⁶ Dentro da tradição eclesial, por exemplo, há os grupos compostos: Episcopado (papa, cardeal, patriarca, arcebispo, bispo e prelado) e Prebiterado (monsenhor, vigário, cônego, cura, padre e capelão).

teológica reproduz, consoante a Agamben, a figura do anjo como sendo a figura por excelência do governo do mundo. Pode-se observar isso quando os próprios nomes angélicos, como Dominações, Potestades e Principados, são transmigrados para as relações políticas e quando, na intersecção de tais relações, os conceitos de ministérios, ministros, poder, burocracia e hierarquia são herdados de uma pura teoria angelológica.

O que direciona essa bipolaridade entre a máquina governamental é, então, a relação entre a glória da soberania e o poder ministerial da burocracia imanente da vida, entre o reino e o governo. Essa relação é difundida, segundo Agamben (2007, p. 187), pela aclamação litúrgica que a angelologia e a burocracia exibem. Na função angélica da contemplação de Deus, os anjos clamam com louvores ou gritos ao Senhor Sabaoth, e entoam: “bendita seja a glória do Senhor de seu lugar”⁷ (AGAMBEN, 2007, p. 173). Ritos semelhantes podem ser observados no governo dos homens: “a chegada do soberano em uma cidade ocasionava uma parada cerimonial (o *adventus*), em geral acompanhada de aclamações solenes” (AGAMBEN, 2007, p. 187). Em outros momentos, essas aclamações eram presságios do poder dos senadores. Na época imperial, por exemplo, era possível que uma aclamação servisse para dar valor de decisão a um comunicado do imperador ao senado e, nos comícios eleitorais, para substituir a votação de cada um (AGAMBEN, 2007, p. 188). Essa dupla natureza da aclamação também foi percebida por Kantorowicz em seus estudos sobre a *Laudes regiae*, de 1946. Para Kantorowicz (1946, p. 57), a aclamação une o céu e a terra, os anjos e os funcionários, o imperador e o pontífice, o poder profano e o poder espiritual. Esse pano de fundo, porém, teve como motor principal da discussão a própria dimensão da glória. Ao remeter à glorificação, seja na transcendência seja na imanência, a aclamação constitui-se como um dispositivo que eleva esse clamor ao *status* da glória pura. O poder exibido pela glorificação, isto é, pelo ato aclamativo, direciona-se ao próprio fim da glória, que é em si um dispositivo.

Dessa feita, a tese de Kantorowicz nos conduz à conclusão de que a bipolaridade governamental e sua cesura entre o reino e o governo têm no entrecruzamento da teologia e da política a zona formal que articula o poder a partir da glorificação. Essa tese nos permite voltar à questão que enunciamos anteriormente – “por que o poder precisa de glória?” – para, agora, responder a ela. Para Agamben (2007, p. 213), a glória é o caráter bilateral da

⁷ Agamben cita tal passagem da obra de Peterson; no entanto, o excerto original está presente em Ezequiel 3:13. Ali encontra-se essa mesma passagem com uma pequena mudança: “bendita seja a glória do Senhor desde seu lugar”.

relação entre a teologia e a filosofia. No corpo da teologia, a glória se apresenta como o elo entre a trindade imanente (i: ontologia e teologia; ii: economia; iii: práxis e economia) e a trindade econômica (i: ser e práxis; ii: Deus em si; iii: Deus para nós). Por meio dela, as duas trindades movem-se uma através da outra, buscando conciliações necessárias para fundamentar, por meio da teologia, a reflexão filosófica. Para Agamben, o esteio dessa discussão foi fortemente discutido com a tese dos historiadores de que o trono soberano está vazio. Mesmo sendo a leitura de Kantorowicz a mais aceita para responder a essa aporia, leitura essa orientada pela tese de que as insígnias da realeza se referem à pessoa do soberano, Agamben acreditou que o fio condutor que melhor trouxe o esboço dessa investigação foi aquele percorrido por Charles Picard. A partir de Picard, o autor italiano observou ser na escatologia que a fonte de tal discussão está disposta de modo mais bem articulada. Para Picard, a insígnia do trono vazio é inerente ao vazio da inoperosidade do poder, sendo ocupada por um dispositivo que se alimenta da vacuidade. Quando o poder divino e inoperoso afasta-se do trono e o deixa vazio, ele cria uma dimensão porosa cujo preenchimento passa a ser ocupado pelos dispositivos governamentais. O Reino inoperoso, isto é, a figura celestial de Deus, para manter sua presença no campo da imanência, deixa seu trono vazio como símbolo de sua glória, e não da realeza humana. A vacuidade é a figura soberana da glória porque precede a criação do mundo e sobrevive ao seu fim (AGAMBEN, 2007, p. 267).

Para Agamben (2007, p. 267-268), o dispositivo da glória encontra no trono vazio a cifra perfeita para produzir seus objetivos. De um lado, ao encontrar o vazio na figura da majestade, esse dispositivo movimentava seus tentáculos sobre o ato da inoperosidade, tornando-o operação, e sobre o ato da glorificação, tornando-o espetáculo. Tanto a operação quanto o espetáculo ocupam a senda sabática e inoperosa do trono divino, escamoteando-o sob o cortejo governamental. A ausência de Deus cede seu espaço para um conjunto de práticas econômico-governamentais que, buscando manter o funcionamento de tal estrutura, projeta sobre o trono uma teia de dispositivos de glorificação. Circularmente, a glória e a soberania divina esvaem-se sob o teor da administração imanente. Em torno do trono da majestade, agora, cria-se uma zona cinzenta de recursos litúrgicos responsáveis por, ao mesmo tempo, reter e disseminar os dispositivos aclamativos da soberania e os dispositivos governamentais de administração da vida.

O eixo bipolar dessa máquina, a glória soberana e as técnicas governamentais, mantêm sua estrutura através do paradigma governamental constituído nas vértebras da

política. Isso significa que no seio da política, o governo da vida e suas fontes biopolíticas difundem-se em duas direções. Para perfilar cada espaço inoperoso e aclamatório da divindade, o paradigma governamental assume o escopo da política criando fachadas para manter seu esquadrão. Por um lado, ao diluírem as figuras de poder nas modernas formas de exercício político, sobretudo nas democracias, os recursos litúrgicos e cerimoniais, que embora existentes, são simplificados para cumprirem os ritos arcaicos. Por outro lado, essa simplificação também aprofunda a extensão da glória, deslocando-a para a opinião pública, ao mesmo tempo em que se ampliam os dispositivos econômicos responsáveis por governamentalizar a vida. Por meio da opinião pública, a aclamação opera em contraste com o paradigma do poder político: como os arcanos que glorificam a soberania de Deus, a opinião pública na figura do povo aclama uma soberania turva instaurada nos meandros do poder governamental. O povo e os recursos de comunicação social assumem para si o teor subjetivo e objetivo, respectivamente, do espetáculo do governo, malogrando, também, a presença e os interesses das instituições econômicas sobre as deliberações do povo. Nesse sentido, o dispositivo da glória produz uma soberania esvaziada de seu conceito original, na medida em que desloca para a opinião da democracia massificada e para o poder econômico a legitimação dos atos governamentais. No mesmo instante, e no sentido oposto, a textura econômica assume o vazio soberano, reiterando sua condição arcana de, agora, cuidar dos homens por meio de políticas racionais e calculadoras sobre a vida.

Ao se constituir apenas como um conceito formal, a democracia interdita sua verdadeira essência. Deixando de lado o teor deliberativo com base na justiça e na equidade, a democracia aclamatória aprisiona-se em uma teia de dispositivos que, ao mesmo tempo, são erigidos por ela, pelos meios de comunicação e pelas técnicas econômico-governamentais. O paradigma governamental moderno é inteiramente constituído na porosidade dessa estrutura, que, conforme Guy Debord, reitera-se por um imenso acúmulo de espetáculos (DEBORD, 1997, p. 13). Segundo a leitura de Agamben sobre Debord, o espetáculo produz uma forma extrema de expropriação; ele domina os homens quando a economia já os dominou, seja tal modo pela virulência do capital, seja pela administração da vida, e inverte o real para compor um jogo fictício (AGAMBEN, 1991, p. 15).

Com essa encruzilhada, a bipolaridade da máquina governamental reproduz a sistemática da teologia econômica e política, intercambiando-se com aquela primeira dimensão da *auctoritas* e da *potestas*. Ao cotejar as duas dimensões maquinárias, governo e

política alternam seus esforços na elipse dos dispositivos da aclamação das massas e do gerenciamento biopolítico da vida, de modo a possibilitarem o êxito do paradigma governamental cuja gênese revela-nos uma burocracia *oikonomica*. Por meio da hierarquia burocrática do governo imanente, hierarquia essa reproduzida como representação daquela de origem teológica, a estrutura Ocidental reafirma sua condição de ser inerente à produção de dispositivos excepcionais e de técnicas de governo, subscrevendo, sob a anatomia da biopolítica, o modo radical da soberania e das tecnologias econômicas de atuação.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho buscamos explorar a dimensão e a relação entre as máquinas jurídico-política e econômico-governamental identificadas por Giorgio Agamben no interior da estrutura política do Ocidente. Entender o funcionamento de tais máquinas e o diagrama que elas compõem possibilita-nos refletir sobre as encruzilhadas de poder fumegantes ao redor da vida humana.

Com esse sentido, a erudita leitura de Agamben confere-nos importantes feixes de luz sobre o paradigma governamental moderno, paradigma esse construído por máquinas estruturais e por um conjunto de bipolaridades e dispositivos inerentes a elas. A partir dos contrapontos genealógicos jurídicos e teológicos, buscamos mostrar como Agamben fundamenta sua filosofia a partir das intersecções produzidas com aquelas áreas. No primeiro caso, quanto aos aspectos jurídicos, a Filosofia pinça as heranças arcaicas do Direito Romano, centrando seu olhar crítico sobre o escopo que fora produzido em larga escala dentro do pensamento político. Em relação ao segundo, sobre a teologia, a Filosofia regride aos umbrais teóricos daquela, buscando vestígios importantes já nos séculos II e III d. C. para alinhar o pensamento de que economia e política derivam das escamas teológicas. Em ambos os sentidos, Agamben observa uma rota de entrecruzamento: o direito e a teologia, ao se confrontarem nas estruturas políticas e econômicas, produziram bolhas mecânicas responsáveis por manter estruturas análogas às suas heranças arcaicas. No sentido schmittiano de uma secularização, e também de uma assinatura, como ressalta Agamben, essa operação de máquinas de movimentos históricos perpassa toda a genealogia do Ocidente, reafirmando a exceção soberana e a biopolítica governamental.

A justaposição entre as máquinas jurídico-política e econômico-governamental produz uma sucessão de dispositivos responsáveis por enlaçar a vida humana dentro de suas malhas. Biopolítica excepcional e biopolítica governamental cintilam seus interesses através da encruzilhada produzida pelo vórtice das máquinas. Com o intuito de aprisionar a vida em suas plurais atmosferas, o trono vazio da soberania divina é preenchido por um conjunto de dispositivos de glorificação, retendo a dimensão do poder aclamatório e envolvendo-o ao redor da opinião pública. A soberania, esvaziada de seu sentido real, torna-se congruente ao espetáculo produzido para neutralizar os indivíduos, e, nesse instante, as técnicas de governamentalização da vida ocupam a atmosfera das relações de poder, saber e verdade, tencionando ao máximo o aprisionamento dos indivíduos na intersecção das bipolaridades maquínicas.

REFERÊNCIAS

- AFRODÍSIA, Alexandre. *La provvidenza*: questioni sulla provvidenza. A cura di Fazzo. Trauizione dal greco di Fazzo e dall'arabo, di Zonta. Milano, Rizzoli, 1999.
- AGAMBEN, Giorgio. *L'uso dei corpi*. Vicenza: Neri Pozza, 2014.
- _____. *Homo sacer*: il potere sovrano e la nuda vita. Torino: Einaudi Editore, 1995.
- _____. *Stato di eccezione*: Homo sacer. Vol. 2, 1. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- _____. et al. *Violenza e speranza nell'ultimo spettacolo*. In I Situazionisti. Roma: Manifestolibri, 1991.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário: volume II: texto grego com tradução lado a lado. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben*: uma arqueologia da potência. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- DEBORD, Guy. *A Sociedade do espetáculo*. Comentários sobre a sociedade do espetáculo. Tradução: Estela dos Santos Abreu. – Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- FILORAMO, Giovanni. *Il sacro e il potere*: il caso Cristiano. Einaudi, Torino 2009.
- GRANT, Michael. *From Imperium to Auctoritas*: A Historical Study of *Aes Coinage* in the Roman Empire. Cambridge University Press: Cambridge, 1946.
- KARTOROWICZ, Ernst. *Laudes regiae*: a study in liturgical acclamations and mediaeval ruler worship. Berkeley: University of California Press, 1946.
- NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Em torno de Giorgio Agamben*: sobre a política que não se vê. São Paulo: LiberArs, 2018.
- PETERSON, Erik. *El monoteísmo como problema político*. trad. esp. da edição Kösel-Verlag, 1951, por A. Andreu. Editorial Trotta: Madrid, 1999.
- SCHMITT, Carl. *Politische Theologie*. Duncker & Humblot. 7.^a ed. Berlin, 1996.

Universidade Católica de Petrópolis
Centro de Teologia e Humanidades
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis
Tel: (24) 2244-4000
synesis@ucp.br
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



COSTA, William. O paradigma político ocidental e a máquina bipolar: do poder jurídico-político ao triunfo do poder econômico-governamental. *Synesis*, v. 11, n. 1, jul. 2019. ISSN 1984-6754. Disponível em: <<http://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/1626>>.