

A MOROSIDADE DO FIM DESENCADEIA O ESTADO DE EXCEÇÃO

[THE SLOWNESS OF THE END LAUNCHES THE STATE OF EXCEPTION]

Alex Gonçalves Pin *
Universidade de Brasília - UnB

RESUMO: O Estado de exceção surge como núcleo central da história do direito e do poder soberano. Com a ideia de *estado de exceção* (C. Schmitt) e *tempo messiânico* (W. Benjamin), e a apropriação da metodologia foucaultiana, G. Agamben articula o projeto *Homo Sacer*. O presente artigo procura evidenciar a relação entre o surgimento do estado de exceção e a noção de *κατέχων*, figura essencial que aparece pela primeira vez na *Segunda Epístola aos Tessalonicenses* e que foi retomada por vários caminhos e de diferentes formas desde a fundação do cristianismo primitivo e a igreja até o pensamento político e filosófico do mundo moderno. Como já destacou F. L. Romandini, através do *dictum* paulino, boa parte da teoria política, desde o medievo até o presente, tentou fundar a legitimidade ou ilegitimidade de todo poder constituído.

PALAVRAS-CHAVE: Agamben, estado de exceção, *κατέχων*.

Alex G Pin

* Doutorando em Bioética pela UnB.

ABSTRACT: The State of exception emerges as the central nucleus of the history of sovereign right and power. With the idea of *state of exception* (Schmitt) and *messianic time* (Benjamin), and the appropriation of the Foucaultian methodology, the political philosopher who comes articulates the project *Homo Sacer* (Agamben). The present paper seeks to highlight the relationship between the emergence of the state of exception and the notion of *κατέχων*. An essential figure that appears for the first time in the *Second Epistle to the Thessalonians* and has been taken up again in many ways and in different ways from the foundation of primitive Christianity and the church to the political and philosophical thought of the modern world. As Romandini pointed out, through the Pauline *dictum*, much of the political theory, from the Middle Ages to the present, has tried to establish the legitimacy or illegitimacy of every constituted power.

KEYWORDS: Agamben, state of exception, *κατέχων*.

1. INTRODUÇÃO

O pensamento de G. Agamben tem marcado, desde os anos finais do século XX, nova aurora de problemáticas que cruzam a filosofia e o pensamento político, no qual o direito, a religião e a linguagem são fundamentos de complexidade. O opúsculo *Signatura Rerum, Sul método* (2008) consiste em reflexão metodológica sobre a própria obra. Tão inacabado quanto provocador, o pequeno livro introduz a figura do *paradigma* como núcleo de seu aparato conceitual, e é este mesmo conceito o

* Doutorando em Bioética pelo Programa de Pós-Graduação em Bioética da Universidade de Brasília. Bolsista CAPES. m@ilto:alexgpin@live.com

que nos permitirá repensar sua própria obra como também as tradições que se lhe entrecruzam e, assim, constituir sua identidade filosófica.

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

2. PARADIGMA

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

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

Porém, ainda que G. Agamben considere cada figura como paradigma, pode-se dizer que toda a maquinaria filosófica agambeniana está inscrita em determinado *paradigma excepcional*. Isto é, do mesmo modo que ele faz com cada figura, é possível estabelecer certa *paradigmatização* da exceção que, como tela de fundo, constitui a própria filosofia agambeniana.

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

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

3. SOBRE A EXCEÇÃO

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

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

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

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

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

As festas anômicas dramatizam essa irredutível ambiguidade dos sistemas

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

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

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

Em segundo lugar, para além do tempo que as legislações atuais contenham a possibilidade de um estado de exceção, a Primeira e a Segunda Guerra Mundial marcaram ponto de quebra e aceleração no estabelecimento deste mecanismo e sua impossibilidade de ser cancelado pelos órgãos institucionais competentes. Caracterizam o século XX a emergência militar e crise econômica, some-se a isso os desejos e determinismo político de uma lógica da exceção – de alguma coisa que é incluída somente através de uma exclusão –, a partir da qual os mais radicais comportamentos são levados adiante (Agamben, 2014: 22-73).

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

O estado de exceção é, pois, a estrutura originária na qual o direito inclui em si o ser vivente através de sua suspensão enquanto direito. É o que G. Agamben, retomando W. Benjamin, identifica como *vida nua*, aquilo que é capturado no *bando* soberano, uma vida humana matável e insacrificável: o *homo sacer*. Vida nua ou vida sacra a esta vida que constitui a conteúdo primeiro do poder soberano (Agamben, 2014: 91). A vida nua é o conteúdo primeiro da soberania, e é assim que o soberano tem a possibilidade de decidir sobre a vida dos homens. O *homo sacer* é uma figura do direito clássico no qual a vida humana se inclui na ordem jurídica unicamente sob a forma de sua exclusão, ou seja, a possibilidade absoluta de que qualquer um o mate sem ser

responsabilizado juridicamente ou punido. Segundo o direito romano clássico, o *homo sacer* pertence à esfera do sagrado, porém sem entrar no sacrifício, produz-se desta forma um paradoxo pelo qual se consagra a vida à divindade, porém, ao realizar a consagração, essa vida fica fora do direito divino e do direito humano (Agamben, 2014: 74-82).

Em terceiro lugar, o conceito de estado de exceção é em si um conceito político e refere-se, especificamente, à política levada adiante pelo Estado. Essa política, porém, é exercida sobre o caráter da excepcionalidade. Isto é, a relação de exceção é uma forma extrema de relação segundo a qual algo só é incluído pela sua exclusão. O estado de exceção moderno é tentativa de incluir na ordem jurídica a própria exceção, criando uma zona de diferenciação (Agamben, 2004: 42). Se a soberania, como diz G. Agamben ao citar C. Schmitt, apresenta-se como forma de decisão sobre a exceção, então, o soberano não decide sobre o lícito ou ilícito, mas sobre a implicação originária da vida na esfera do direito (Agamben, 2011a: 35).

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

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

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

É possível ampliar essa perspectiva, tendo em conta o volume *Homo Sacer* II, 3, *I sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento* (2008) no que se adentra na arqueologia do juramento. Retomando a relação excepcional entre direito e religião através da figura do juramento, G. Agamben explica que “talvez o juramento nos apresente um fenômeno que não seja, em si, nem (só) jurídico, nem (só) religioso, mas

que, precisamente por isso, possa nos permitir repensarmos desde a sua raiz o que é o direito, o que é a religião” (Agamben, 2011b: 27), e que se encontra na base do problema da natureza do homem como ser falante e como animal político (Agamben, 2011b: 19). Porque a linguagem e o direito se entrecruzaram e o juramento, como eixo dessa inflexão, faz da linguagem direito, da mesma forma que a figura de Hitler fazia de sua palavra lei.

É a lógica que determina o estado de exceção e que define o campo como o espaço da política moderna. O nazismo (e com ele toda forma de domínio) faz da vida nua do *homo sacer*, definida em termos biopolíticos e eugênicos, o lugar de incessante decisão sobre o valor e desvalor, em que a política se transmuta permanentemente em tanatopolítica e o campo de concentração passa a ser, em consequência, o espaço político κατέχων¹ (Agamben, 2014: 149).

4. KATEXON: ESBOÇO DE UMA DEMOCRACIA GLORIOSA

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

Para C. Schmitt e G. Agamben, o κατέχων se refere ao que retém o advento do fim. O κατέχων retarda a *escatologia concreta*, ou seja, a vinda do Reino de Deus. Em seu livro *Die Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (1950), Schmitt considerou sua função de retenção em relação à instituição político-religiosa do Império cristão. Para o jurista alemão, a demora do Reino coincidiria com a formação do poder político cristão – o império.

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

C. Schmitt elaborou conciliação da aliança escatológica com a consciência histórica, segundo ele, relação quase sempre negada. Para isso foi preciso estabelecer uma ponte, que consiste na ideia de força que retém o fim e derrota o mal: o κατέχων (Schmitt, 2005: 252). Em seu núcleo essencial, o cristianismo é evento histórico único. E assim a força histórica originária da figura do κατέχων permanece invariável, é a

condição para superar a paralisia escatológica do contrário inevitável (Schmitt, 2005: 253). G. Agamben retoma a figura paulina em torno da análise do mistério da anomia e através de leitura profunda da epístola aos Romanos, e continua no caminho aberto por C. Schmitt. Entretanto, G. Agamben entende o κατέχων não apenas como força, mas também como toda autoridade constituída que se opõem e esconde ao “estado da anomia tendencial que caracteriza o tempo messiânico” e é por ele que “retarda o desvelamento do mistério da anomia”. Mas, é preciso destacar que por anomia não se pode entender iniquidade ou pecado, mas, tão simplesmente, *aquilo ou aquele que está na ausência de lei*. O κατέχων é assim a força que esconde o estado de anomia tendencial que caracteriza o tempo messiânico. O desvelamento desse “mistério significa o vir à luz da inoperosidade da lei e da ilegitimidade substancial de todo poder no tempo messiânico” (Agamben, 2016: 127-128).

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

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

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

Agostinho defende a importância do *Antigo Pacto*, contudo, insiste que os judeus devem ler agora a salvação trazida pelas palavras de Cristo e daí extrair os testemunhos e atos de sua existência manifestada. O sentido do *Antigo Pacto* era a promessa, agora a promessa foi realizada, por isso, insiste que o povo de Deus, que agora são os cristãos, já não está sujeito a observar o que se observava nos tempos da promessa. Não porque foram proibidos, mas porque foram realizados (Agostinho,

1990a: III, 4). A segunda função do povo judeu se refere, segundo Agostinho, a seu testemunho. A referência encontra-se em *De Civitate*, tratado que permite entrever que os judeus têm o dever de dar testemunho vivo do *Antigo Pacto* e da verdade realizada no *Novo Pacto*, pelo que se torna permitido, desde um ponto de vista teológico, não matá-los, mas dispersá-los pelos confins da terra, fora dos territórios cristãos (Agostinho, 1990b: 365 ou XVIII, 46).

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

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

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

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

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

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

judeu, visto que a sua perfeição futura está sujeita à conversão desse povo.

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

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

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

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

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

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

Segundo G. Agamben, essa ambiguidade está no fato, não percebido pelo teólogo e pelo jurista, de que se derivam da teologia cristã dois paradigmas, e não um

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

5. CONSIDERAÇÕES

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

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

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

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

G. Agamben refaz o caminho percorrido por C. Schmitt, porém não do mesmo modo, visto que recupera os estudos de E. Peterson sobre a glória e, arrancando os arcanos das autoridades da Igreja, pensa-a através das democracias ocidentais pós-guerras. Democracias gloriosas, ou talvez *pós-democracias*, nas quais é exigido pensar

o lugar do político, como biopolítica e como *impolítico* que agora é a politização realizada, não pelo *Führer*, mas pelas mídias.

6. REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. (2004) *Homo Sacer* II, 1, *Estado de Exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Ed. Boitempo.
- AGAMBEN, G. (2008) *Signatura Rerum, Sul método*. Torino: Ed. Bollati Boringhieri.
- AGAMBEN, G. (2011a) *Homo Sacer* II, 2, *O Reino e a Glória, Uma Genealogia Teológica da economia e do Governo*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Ed. Boitempo.
- AGAMBEN, G. (2011b) *Homo Sacer* II, 3, *O Sacramento da Linguagem*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Ed. UFMG.
- AGAMBEN, G. (2013) *A Comunidade que Vem*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Ed. Autêntica.
- AGAMBEN, G. (2014) *Homo Sacer* I, *O poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo horizonte: Ed. UFMG.
- AGAMBEN, G. (2016) *O Tempo que resta, um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. São Paulo: Ed. Autêntica.
- AGUSTINHO, (1990a) *Tratado Contra los Judíos*. Trad. Teodoro C. Madrid. Disponível em: http://www.augustinus.it/spagnolo/controlo_giudei/index2.htm acesso em 12/07/2016.
- AGOSTINHO, (1990b) *A Cidade de Deus. Contra os Pagãos*. Trad. Oscar P. Leme. Petrópolis: Vozes.
- BENJAMIN, W. (2006) *Sul concetto di storia*. In: BENJAMIN, W. *Opere Completa* VII, Scritti 1938-1940. A cura di Enrico Ganni e Hellmut Riediger. Torino: Ed. Giulio Einaudi Editore.
- BERARDINO, A (Org.). (2002) *Dicionário patristico e de antiguidades cristãs*. Trad. Cristina Andrade. Petrópolis: Ed. Vozes.
- FOUCAULT, M. (1977) *Vigiar e Punir, História da Violência nas Prisões*. Trad. Lígia M. P. Vassalo. Petrópolis: Ed. Vozes.
- LOWITH, K. (2006) *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Trad. Román Setton. Buenos Aires: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- PEREIRA, I. (1984) *Dicionário Grego-Português, Português-Grego*. 6ª Edição. Porto: Ed. Apostolado da Imprensa.
- PETERSON, E. (1999) *El Monoteísmo como Problema Político*. Trad. A. Andreu. Madrid: Ed. Trotta.
- PETERSON, E. (1946) *Il mistero degli Ebrei e dei gentili nella chiesa*. Trad. A. Miggianno. Prefazione di Jacques Maritain. Roma: Ed. Comunità.
- ROMANDINI, F. L. (2010) “La história como Escatología: una arqueología del Anticristo y del Katéchon desde Pablo de Tarso hasta Carl Schmitt”, *Pensamiento de los Confines*, Nº 26, Buenos Aires: Ed. Guadalquivir.
- SCHMITT, C. (2005) *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del Jus Publicum Europeum*. Trad. Dora S. Chilling Thon. Buenos Aires: Ed. Struhart & Cía.
- SCHMITT, C. (2006) *Teologia Política*. Trad. Elisete Antoniuk. Belo horizonte: Ed. Del Rey.

NOTAS

- 1 Aquilo ou aquele que detém, retém, retarda o *fim*. O *κατέχων* retém a chegada do *ἔσχατον* (Pereira, 1984: 313)
- 2 Em 2 *Ep. Tes* 2, 6-7: “καί νυν το κατέχων οιδάτε εις το αποκαλυφθηναι αυτον εν τω εαυτου καιρω τό γάρ μυστηριον ηδη ενεργειται της ανομιας μονον ο κατέχων αρτι εως εκ μεσου γενηται” (E agora o que retém sabeis, para o ser revelado ele em o dele momento. O com efeito mistério já é em ato da ausência de lei; somente aquele que retém agora para que de meio seja [afastado]) (Agamben, 2016: 204). A primeira ocorrência no v. 6 é um

particípio presente ativo acusativo neutro singular; e o segundo, v.7 é particípio presente ativo nominativo masculino singular.

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