

**O MESSIÂNICO E O TRÁGICO NA TEORIA SOCIAL:
considerações sobre o pensamento de esquerda**

***THE MESSIANIC AND THE TRAGIC IN THE SOCIAL THEORY:
considerations of left-wing thinking***

Josias de Paula Jr.
Universidade Federal de Pernambuco

Resumo

O artigo procura explicitar as raízes da teoria radical no messianismo judaico-cristão, assim como apontar as consequências perigosas no terreno político advindas desta herança. Completa o argumento, a tese de que a cosmovisão trágica pode servir de contraponto ao messiânico, contudo ser difícil a adoção do trágico simultânea ao desejo de mudanças sociais profundas.

Palavras-chave: teoria radical, messiânico, trágico, pensamento político de esquerda.

Abstract

The article seeks to explain the roots of radical theory in the Judeo-Christian Messianism as well as point out the dangerous consequences arising from the political terrain of its heritage. Completing the argument, the thesis that the tragic cosmovision can serve as a counterpoint to the messianic, nevertheless being difficult the adoption of the tragic, while at the same time the desire for profound social change.

Keywords: radical theory, messianic, tragic, left-wing political thinking.

Nos últimos anos, temos nos esforçado em compreender o que subjaz mais profundamente à concepção das várias modalidades de teoria radical, entendida como mudança social controlada “para a frente” (Giddens, 1996, p. 09). Um aspecto em especial chamou-nos a atenção desde uma primeira aproximação ao problema, a saber, o traço messiânico que perpassa ora explícita, ora insidiosamente as elaborações do gênero. Tal constatação trouxe a necessidade imperiosa de se colocar algumas questões: essa dimensão messiânica da teoria radical é inescapável? Que perspectiva

poderia ser contraposta ao messiânico? Poderia a teoria radical abrir mão do aspecto messiânico?

Para responder a essas questões, é necessário que alcancemos, primeiramente, um bom entendimento do messiânico, circunscrevendo-lhe seus predicados essenciais, delimitando seu escopo, desvelando sua fisionomia. Como o campo que mais nos interessa é o político, é evidente que a definição do messiânico buscada deve apontar para as consequências políticas derivadas de sua presença.

Por outro lado, julgo que logramos ter acertadamente descoberto uma perspectiva cuja natureza e características situam-na legitimamente como contraponto ao messiânico; trata-se da concepção trágica do mundo. Esperamos – na medida em que é possível argumentar sobre tema tão complexo nos limites destas páginas – convencer sobre uma diferença ontológica existente entre as perspectivas messiânica e trágica, e como esta diferença ontológica se desdobra em distintas possibilidades de ação e compreensão da vida social.

O que pretendemos com este ensaio, portanto, é: a) traçar o vínculo persistente entre o messiânico e a teoria radical, entendida como expressão da esquerda política; b) explicitar o contraponto entre o messiânico e o trágico; c) esboçar um quadro do contexto atual da teoria radical, refletindo criticamente sobre os supostos paradoxos existentes na assunção da matriz messiânica.

A teoria radical e o problema da Teodiceia

A teorização radical, como sabemos, nasce de uma atitude de inconformismo, ou negação, do estado de coisas presente. Emerge do diagnóstico de que há falhas na ordem das coisas, desequilíbrio, ou melhor, que o arranjo social atual é *injusto*. O que se propõe, portanto, é o descobrimento de meios racionais para solucionar o problema, extirpando as iniquidades e os sofrimentos por elas causados.

É justamente este impulso e esta motivação – vencer a injustiça do mundo –, típicos da teoria radical, que a aproxima das narrativas e do imaginário das teodiceias. Por conseguinte, são esses impulso e motivação que empurram o pensamento radical em direção ao messiânico¹.

Cumprе destacar algumas características do messiânico, esboçar

1 Cf. o trabalho de Robert Bellah, em que o eminente pesquisador da religião estabelece a relação entre o inconformismo com o mundo, com o sofrimento, e a aparição mais ou menos simultânea nas principais culturas da antiguidade da figura do messias, no período conhecido como Era Axial (Bellah, 1964).

minimamente uma fenomenologia, para obter não somente uma maior clareza conceitual, como também alcançar um patamar concreto para dialogar criticamente com o pensamento político de esquerda. Começemos com as análises de Max Weber sobre as questões inerentes às teodiceias. Weber observou um crescendo de racionalização do conteúdo religioso que consolidou o monoteísmo, especialmente o que chamou de monoteísmo ético, que possuía a imagem de um deus pessoal com qualidades absolutamente sobre-excelentes. Porquanto seja um deus absolutamente poderoso e absolutamente perfeito, a ilação aparentemente mais óbvia seria a de que sua criação espelhasse sua natureza e essência extraordinária, perfeita. Contudo, o que se impõe à observação é a existência de um reino mundano defeituoso, prenhe de imperfeições (Weber, 1999, p. 351).

Isto é o que o autor denomina de “o problema da teodiceia”, ou seja, o paradoxo de um deus perfeito que convive com a existência do mal. Tal problemática recebeu várias soluções, dentre elas a profecia escatológica messiânica. Weber se detém nesta solução em parte por ser ela encontrada em sua forma mais “pura” – do ponto de vista da racionalidade – na tradição judaica, a qual será fonte para a cristã e a maometana. Portanto, diante do impasse, do paradoxo, compreendemos que:

Um modo de estabelecer o justo equilíbrio consiste na referência a uma compensação futura neste mundo: escatologias messiânicas. *O processo escatológico consiste então numa transformação política e social deste mundo. Um herói poderoso, ou um deus, virá – logo, mais tarde, um dia – e colocará seus adeptos na posição que merecem no mundo* (Weber, 1999, p. 351, grifo meu).

Defrontada com um sofrimento aparentemente sem justificação, num mundo que é criação de um Deus perfeito, a humanidade aproximase – mediante a promessa messiânica – de uma posição restauradora, justa, reparadora. Contudo, vinculado a este aspecto, há a prescrição do papel a ser exercido por cada indivíduo. E tal papel não é passivo, ao menos na tradição judaico-cristã². Como expõe adequadamente Maria Isaura Pereira de Queiroz:

2 Weber faz uma distinção entre o “ascetismo ativo” e o “ascetismo contemplativo”. O primeiro deles seria o hegemônico no Ocidente, no qual os indivíduos sentem-se como instrumentos de Deus; no segundo caso – budismo e taoísmo, por exemplo – os indivíduos veem-se como “*réceptables du divin*” (receptores do divino). O primeiro é caracterizado também como “profetismo de missão”, ao passo que o segundo como “profetismo exemplar”. Cf. Weber, 1960, p. 22-23.

A transformação não se operará mecanicamente, pela mera aparição do líder; é preciso que os adeptos lhe cumpram as ordens. Destes é a responsabilidade das condições da sociedade, seu papel é se voltar para a coletividade, moralizando-a e santificando-a, a fim de permitir o Advento. *O messianismo se afirma, pois, como uma força prática, e não como uma crença passiva e inerte de resignação e conformismo: diante do espetáculo das injustiças, o dever do homem é trabalhar para saná-las, pois sua é a responsabilidade pelas condições do mundo* (Queiroz, 1976, p. 29, grifo meu).

A conjunção entre uma insatisfação com o presente injusto, uma promessa de um futuro glorioso, e o dever de militar por esse futuro, transforma o sopro messiânico em poderosa chama revolucionária. Como bem descreveu Maria Clara L. Bingemer:

A idéia de Messias se liga à esperança de um mundo renovado por Deus, um mundo de justiça e paz, íntegro e redimido. O Messias é aquele que inaugura este novo tempo, o Reino de Deus entre os homens. Por isso trata-se de uma idéia e uma esperança profundamente revolucionárias. É a afirmação de um futuro radicalmente distinto do passado. E é a negação de uma história cíclica condenada à repetição infundável de suas grandezas e misérias. Essa idéia, que fez a humanidade dar um verdadeiro salto qualitativo, foi fundamento de muitos movimentos libertários na história ocidental. Nunca mais o mundo foi o mesmo depois que surgiu a fé no Messias. Como dizia um sábio judeu: “cada segundo é uma porta estreita por onde o Messias pode entrar”. Desta maneira, a esperança adquire o seu mais vigoroso fundamento (Bingemer, 2005, p. 17, grifo meu).

É evidente que o que nos importa não é a ideia messiânica vinculada à experiência religiosa; pelo contrário, o que estamos destacando é a secularização do imaginário messiânico, a forma política que assume ao derivar da esfera da religião para a mundana. Assim, é importante lembrar aspectos cruciais da origem messiânica da cultura ocidental, a saber, o discurso judaico. Como assinala acertadamente Peter Berger³, o judaísmo racionaliza a vida, expulsa a magia; o judaísmo “desmitologiza” o mundo. Fornece um conjunto de referenciais totalizadores da experiência: éticos, históricos, temporais etc. Pode-se arguir que a natureza “controladora”, o afã de dominar o fluxo dos acontecimentos tão característicos da secularização do Ocidente tem aqui o seu berço.

Alguns rebatimentos políticos dessa secularização das aspirações

3 Cf. Berger, 1985, especialmente as páginas 129 a 133.

judaico-cristãs são bem conhecidos. Durante cerca de quase dois séculos a esquerda se orientou pelas ideias comunistas e socialistas. Trazia, portanto, gravada em seu ideário, a crença na possibilidade de uma sociedade plenamente reconciliada. Nas palavras de Marx, a humanidade alcançaria uma sociedade sem exploração e dominação política, num estágio no qual a verdadeira história começaria. Falava-se no surgimento do “homem novo” (Ernesto “Che” Guevara, por exemplo⁴), livre do egoísmo e das vilanias burguesas. A esquerda pugnava por uma ordem social pacificada, livre, e redimida das injustiças; sem a necessidade de possuir, após a plena maturação do processo revolucionário, o Estado.

As derivações políticas da adoção de uma **ontologia messiânica** são também bastante conhecidas e têm marcado profundamente a história do Ocidente ao longo dos séculos, com amplas repercussões ainda no século passado. A experiência armazena um conjunto de práticas e ações de corte messiânico que sempre resvalam para o personalismo (culto à personalidade do Líder), a violência e tirania, e a crença exagerada na capacidade racional humana. A ontologia messiânica se caracteriza pela crença na possibilidade de controle, por parte dos seres humanos, da sua existência e sua história. No controle das contingências.

O trágico e a impossibilidade da justiça plena

Se o messiânico se caracteriza pelo desejo de estabelecer a Justiça plena, ou absoluta, o trágico expõe a consciência de que o enfrentamento da justiça é tortuoso, que não raro há confrontos entre valores. Também, se o messiânico inspira-se na ideia de controlar a chegada do futuro redimido racionalmente, o trágico propala a consciência de que o “exterior”, o acaso, a contingência, o inesperado, podem a qualquer momento transformar por completo o curso dos planejamentos e projetos sociais.

Indubitavelmente, podemos assumir o argumento exposto por George Steiner em *A morte da tragédia*, como um discernidor cabal e preciso das diferenças essenciais concernentes às matrizes trágica e messiânica. Assim nos fala Steiner:

A tragédia é alheia da percepção judaica do mundo. O *Livro de Jó* é sempre citado como uma instância da visão trágica. Mas essa fábula negra pertence ao outro extremo do judaísmo, e mesmo aqui uma mão

4 Recordemos as palavras do líder da Revolução Cubana: “Para construir o comunismo, simultaneamente com a base material há que se criar o homem novo” (Guevara, 2004, p. 417).

ortodoxa tem insistido nos clamores da justiça contra os da tragédia: “Assim o Senhor abençoou o último fim de Jó mais do que o início: pois ele possui quatorze mil ovelhas, e seis mil camelos, e mil parelhas de bois, e mil mulas”. O Senhor devolveu em bens a destruição enviada ao Seu servidor; Ele compensou Jó por suas agonias. Mas onde há compensação, há justiça, não tragédia. Essa demanda por justiça é o orgulho e o túmulo da tradição judaica (Steiner, 2006, p. 01, grifo do autor).

A compreensão do trágico passa pela leitura que dele fez Friedrich Nietzsche. A vida é complexa e não cabe o otimismo ingênuo: “Todo o existente é justo e injusto e igualmente legítimo em ambos”, afirma Nietzsche (2006, p. 98) extraíndo a fala do mito prometeico. É insensato pensar em extirpar a infelicidade da face do mundo. Aceitar a vida é aceitar tudo o que dela é constitutivo. Por isso são mais que oportunas as palavras de Gláucia Dunley (2005) no tocante à compreensão nietzschiana do tema. O que incomoda Nietzsche é o atrelamento da infelicidade com a noção de uma justiça divina; atrelamento que se constitui a partir da percepção cristã de que é o erro, a falta, o pecado, aquilo que é causa da infelicidade.

De forma alguma, diria Nietzsche! A infelicidade não é uma punição, posto que faz parte do mundo enquanto tanto tal, é – podemos dizer – uma de suas facetas. O sofrimento está incrustado no próprio âmago das coisas. Diante da suposta crítica, a qual assinalaria o caráter fortemente pessimista de sua visão, Nietzsche se antecipa afirmando que, na verdade, o trágico abarca o “pessimismo da força”, isto é, aquele espírito cuja força emerge da aceitação da plenitude da vida, dos momentos felizes e infelizes, jubilosos e sofridos. É claro que a tragédia “pressupõe o caráter imerecido do destino do homem”, mas assim é que tem que ser; não se pode é recair em explicações de merecimento atribuído pelo divino àquilo que é ventura e àquilo que é desventura (Dunley, 2005, p. 114).

A humanidade não pode arrimar-se em promessas vingadoras da infelicidade e da injustiça atuais. O controle completo da vida é impossível e paranoico, e não leva a nada o refúgio em idílicas elucubrações mentais. Prometeu preso aos rochedos, o amigo da humanidade que padece males terríveis por desafiar a Zeus, que não sabe o tempo que levará seu sofrimento, não se entrega, e desafia o Todo-poderoso deus de então, sabendo que os governantes são transitórios:

O seu desejo era extinguir a raça humana / a fim de criar outra inteiramente nova. / Somente eu, e mais ninguém, ousei opor-me / a tal projeto impiedoso; apenas eu / a defendi; livre os homens indefesos/

da extinção total, pois consegui salvá-los / de serem esmagados no profundo Hades. [Para em seguida reforçar] Eu esperava tudo isto; / foi consciente, consciente sim, meu erro / - não retiro a palavra. Por amor aos homens, / por querer ajudá-los, procurei, eu mesmo, / meus próprios males (Ésquilo, 2009, p. 26 e 28).

Conscientemente, o herói perfaz seu fado, assumindo com destemor as consequências de suas ações. Padece não por covardia nem por qualquer outra falha moral. Pelo contrário, é a ele que a humanidade deve a vida, o fogo e “todas as artes”. Sofre imerecidamente, todavia resolutamente.

Não é à toa, entretanto, que vários autores atribuirão a Eurípedes a decadência do espírito trágico. Pois nele o pavor originário diante da existência, o *pathos* coexistencial ao humano – nas palavras de Dunley, referida a pouco, a dor atávica e o horror ao acaso – é diluído na felicidade moral, na alegria cuja fonte é a gratidão dos deuses ao “bom comportamento” dos indivíduos. Alceste “deve” ser salva por Hércules, uma vez que por seu desprendimento, seu gesto máximo de entrega amorosa, seu altruísmo modelar, merece ser salva.

As personagens eurípidianas, sob a pressão de uma teia tormentosa, sucumbem. E a Nietzsche não resta outra escolha – seguindo suas premissas – senão lançar-lhe a invectiva:

[...] o poeta escarnece da astúcia humana, por meio da aparição do deus. Em Eurípedes, a perspectiva é de que o nó deve estar tão apertado que não possa ser rompido; *agora apenas um milagre pode salvar [...]*. Por fim, o deus *ex machina* de Eurípedes tornou-se um meio seguro para distribuir felicidade e infelicidade às ações segundo o mérito (Nietzsche, 2006, p. 93, grifo meu).

Contudo, aqui, ao tentar controlar racionalmente a dor, evitando-a mediante a consecução de atitudes morais, e apelando, quando o receituário não se mostra eficaz, à intervenção transcendente direta, intervenção salvadora, já estamos próximos, beirando o cristianismo – sob a influência direta do halo socrático⁵.

Para concluir estas divagações e ponderações sobre o trágico, cumpre dar espaço ainda a uma citação extensa, todavia possuidora de tamanha nitidez e acerto que justifica o abuso de suas dimensões. Extraímos-la de um escrutínio cuidadoso e atilado sobre a temática: *Reason's Grief: An Essay on Tragedy and Value*, de autoria de George W. Harris. Ouçamos:

⁵ Sócrates, que, como sabemos, era colaborador e espectador de Eurípedes.

Então, de modo geral, qual é o problema da tragédia? Posto de modo mais abrangente é o problema de lidar com a perda, tanto pessoalmente quanto culturalmente, quando as perdas são muito profundas e não é mais possível ignorá-las ou ser consolado por fantasias perniciosas. Dar sentido às coisas ruins, mesmo horríveis, da vida e decidir como sentir, pensar e atuar com claro conhecimento do bem e do mal é a tarefa. Durante grande parte da história da civilização, a religião vem sendo a primeira fonte para se entender a natureza da tragédia, e também como devemos lidar com ela. A religião dos gregos do período homérico refletia uma visão trágica da existência humana, que não oferecia qualquer consolação para a perda, coisa que as religiões posteriores tornariam seu principal apelo. Na verdade, os deuses homéricos eram forças irracionais e, na maioria das vezes, arbitrárias, que atuavam no mundo, indiferentes ao destino dos mortais. As perdas, grandes e pequenas, sofridas pelos mortais, tinham tanta relação com os deuses gregos quanto às calamidades naturais têm relação com as forças cegas da física atual. Para os gregos do período homérico, portanto, os deuses eram mais uma causa da tragédia humana do que a solução do problema da perda, o que serve perfeitamente para explicar por que a religião grega não tem uma doutrina da salvação. Mas todas as grandes religiões que se seguiriam à dos gregos do período homérico no Ocidente – judaísmo, cristianismo e islamismo – viam (e continuam a ver, das mais preponderantes maneiras) a tragédia como um problema que envolve a criação divina, cuja solução é, de uma forma ou de outra, a salvação religiosa (Harris, 2006, p. 19-20).

As palavras de Harris são por demais didáticas e frontais, explicitando a oposição radical que separa o trágico do cristianismo, ao estabelecerem, cada qual a seu modo, a conexão entre perda, dor, esperança, salvação, compensação.

Por fim, em grandes linhas, o trágico é a negação da possibilidade da Salvação. É a vivência consciente da incompletude e finitude humanas. Uma humanidade que está fadada a coabitar com o prazer e a dor, a felicidade e a infelicidade, com a justiça e a injustiça. Num mundo onde “Deus está morto”, no qual estamos desterrados da morada das certezas metafísicas, onde estamos, enfim, condenados ao “politeísmo de valores” (Max Weber), parece ser apropriado reduzir o alcance de nossa esperança e não mais ceder às tentações de ilusões; ilusões que imprimem uma marca divina à vida histórico-social. Vida histórico-social que, por seu turno, e inversamente, é

humana, demasiado humana. Parece pertinente lançar a hipótese de que a construção da sociedade é contínua, eterna e sempre imperfeita.

Não é que no trágico se vivencie a dor de modo passivo, tampouco significa uma aceitação do sofrimento com uma quietude absoluta, postura insuportável para uma existência humana. Entretanto, pode-se afirmar que o traço trágico manifesta-se numa aceitação ativa da existência da dor, da doença, da morte, do mal. Insubordinada, desassombrada, mas sem ilusões.

Portanto, uma **ontologia trágica** nos lança para o comedimento na capacidade racional de operar a história. Se, por um lado, a ontologia messiânica não vê problemas, ou obstáculos maiores no assenhoreamento humano do futuro (entendido como espaço temporal guardião da Justiça), a ontologia trágica aponta para o fato de que vivemos em um mundo mais vasto do que nossa própria capacidade de criação e controle⁶.

A teoria radical contemporânea: construções pós-socialistas

O que estamos sustentando, para que reste bem claro, é que o pensamento de esquerda é fortemente marcado por traços messiânicos secularizados, provenientes da tradição judaico-cristã. Como já aludimos acima, o veio fundamental que deu vazão à corrente messiânica na modernidade política foi o movimento socialista, sobretudo seu espectro marxista. Sobre tal aspecto, são primordiais os argumentos de Mircea Eliade:

Bastará, para dar um só exemplo, relembrarmos a estrutura mitológica do comunismo e seu sentido escatológico. Marx retoma e prolonga um dos grandes mitos escatológicos do mundo asiático mediterrânico, a saber, o papel redentor do justo (o “eleito”, o “ungido”, o “inocente”, o “mensageiro”; nos nossos dias, o proletariado), cujos sofrimentos são chamados a mudar o estatuto ontológico do mundo. Com efeito, a sociedade sem classes de Marx e a conseqüente desaparecimento das tensões históricas encontram seu precedente mais exato no mito da Idade do Ouro, que, segundo múltiplas tradições, caracteriza o começo e o fim da História. Marx enriqueceu este mito venerável de toda uma ideologia messiânica judaico-cristã: por um lado, o papel profético e a função soteriológica que ele atribuiu ao proletariado; por outro, a luta final entre o Bem e o Mal, que pode aproximar-se facilmente do conflito apocalíptico entre o Cristo e o Anticristo, seguido da vitória decisiva do primeiro. É até significativo que Marx resgate, por sua conta, a esperança escatológica judaico-cristã de um fim absoluto da História; distingue-se nisso dos outros filósofos historicistas (por

⁶ Cf. entre outros, Schmidt, 2001, especialmente o capítulo *Questions*.

exemplo, Croce e Ortega y Gasset), para quem as tensões da história são consubstanciais à condição humana e, portanto, jamais poderão ser completamente abolidas (Eliade, 1992, p. 99)⁷.

As figuras messiânicas clássicas orbitavam em torno de ideias, tais como sociedade justa, teleologia histórica, sujeito redentor. A crise final do socialismo, em fins da década de 1980, parecia representar o término dessa influência messiânica, abrindo possibilidades para a emergência de outro imaginário. Entretanto, analisando autores contemporâneos, a exemplo de Antonio Negri e Michael Hardt, Alain Badiou, Slavoj Žižek e Giorgio Agamben, chegamos à conclusão que o sopro do messiânico segue a inspirar o discurso contestatório da esquerda.

Rapidamente, lancemos um olhar sobre as ideias e os conceitos de alguns desses autores, mais especificamente sobre os trabalhos de Negri-Hardt e Agamben.

Começemos por Antonio Negri e Michael Hardt. Sua maior notoriedade, a qual se dá no início do século XXI, deve-se a dois trabalhos – *Império* e *Multidão* – que têm por objetivo traçar um diagnóstico do processo de globalização atual e apontar o nascimento do novo sujeito histórico, em cuja essência soma-se a luta contra a opressão atual e a possibilidade de superação do estado presente. No livro *Império*, põe-se o foco no polo da soberania, da dominação. O Império seria a nova forma – fluida, descentrada, desterritorializada, mundial – da opressão soberana. Na reflexão seguinte, *Multidão*, mira-se o nascimento da nova subjetividade libertária capaz de enfrentar o Império.

Os autores asseveram que o seu empreendimento é uma “reproposição” do ideário marxiano de classe. Para eles, Karl Marx tinha consciência da diversidade de classes existentes na sociedade – os textos históricos seriam a prova. A tese, contida no *Manifesto*, de um campo social clivado em dois polos antagônicos, responderia a uma percepção calcada numa análise da experiência e dos condicionantes do contexto que vislumbrava a possibilidade da unificação de várias lutas em torno do proletariado. Dessa mesma maneira, agora:

7 Aos nomes de Croce e Ortega y Gasset, podemos acrescentar o de Miguel de Unamuno, cuja reflexão sobre a condição do homem é eminentemente trágica. Nossa vida é uma vida de e pelas contradições; é luta sem trégua, sem vitória ou esperança de vitória. Enfim, trágica é nossa condição. Cf. Unamuno, 1950, p. 18-20.

Em outras palavras não seria o caso de perguntar ‘Que é a multidão?’, mas ‘Que pode vir a ser a multidão?’ *Um tal projeto político deve fundamentar-se claramente numa análise empírica que demonstre as condições comuns daqueles que podem tornar-se multidão.* (Hardt; Negri, 2005, p. 146, grifo meu).

Igualmente, em entrevista a Nicholas Brown e Imre Szeman, quando do lançamento de *Multidão: guerra e democracia na era do Império*, os autores reafirmam por outras palavras o aspecto prospectivo da sua reflexão. Ao serem inquiridos sobre o porquê de definir o livro como um livro filosófico, antes que programático, respondem que seria inútil tentar elaborar uma plataforma, um plano a ser executado praticamente, sem que as condições concretas para sua efetivação existam ainda.

Hardt e Negri insistem em que a direção que orienta sua reflexão e pesquisa aponta para, partindo dos anseios e práticas existentes no presente, vislumbrar e sinalizar virtualidades alternativas à sociedade mundial atual (Brown; Szeman, 2006, p. 94, grifo meu).

Mais à frente, revelam que a intenção é construir uma “enciclopédia” para o século XXI, criando e reformulando conceitos políticos no intuito de dar conta da nova realidade política presente.

Talvez quando considerado assim, nosso trabalho realmente pertença à tradição filosófica do Iluminismo, à espera de um movimento real que poderia se ligar a esse trabalho filosófico, à espera de uma nova prática que se casaria com esse novo léxico (Brown; Szeman, 2006, p. 95, grifo meu).

Isto é, assenta-se que o novo sujeito antagonista contestador é a multidão, entretanto a multidão não existe! A multidão é uma aposta, um anseio; não algo concreto, uma força material visível e identificável, como o proletariado à época de Marx e Engels. Tal como no enredo messiânico judaico-cristão, sabe-se que o messias vem, mas não se sabe quando...

Passemos a Agamben. Para Agamben, dois processos vão hegemônizando o quadro atual da política ocidental. Dois fenômenos que, na verdade, estão correlacionados de certa maneira. Eis que são, por um lado, a expansão e generalização do estado de exceção e, por outro, a transformação do campo (campo de concentração, de extermínio) como a convenção dominante da era atual. Em *Estado de Exceção*, a primeira das hipóteses é sustentada de maneira radical:

O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político. Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos (Agamben, 2004, p. 13).

Em cima de quais evidências pode Agamben sustentar essa tese? Quais elementos empíricos justificam semelhante generalização? Agamben começa por citar o exemplo da Alemanha nazista. Ao chegar ao poder, Hitler promulgou o “Decreto para a proteção do povo e do Estado”, o qual atacava a base da Constituição de Weimar, pondo em suspensão as liberdades individuais. Este decreto durou 12 anos e nunca foi revogado, o que permite considerar que toda a duração do Terceiro Reich, do ponto de vista técnico, se constituiu em um estado de exceção.

Certamente consciente da fragilidade do exemplo, sobretudo para que servisse de prova para a referida generalização da exceção e, por conseguinte, da indistinção entre regimes democráticos e autoritários, o autor adianta outras situações. O exemplo mais emblemático se refere à série de medidas adotadas pelo Governo estadunidense sob o comando de George W. Bush: o USA Patriot Act e a ‘military order’, ambas adotadas no ano de 2001, após os atentados ao World Trade Center. Entre outras coisas, tais medidas permitem as sinistras figuras da “detenção indefinida” e Guantánamo.

Em outras oportunidades, Agamben sugere que tomemos por estado de exceção o fato do enfraquecimento dos poderes legislativos, cada vez mais transformados em meros ratificadores de decretos promulgados pelo executivo – (como as Medidas Provisórias brasileiras!). Esses exemplos são suficientes para corroborar a tese da onipresença do estado de exceção nos nossos dias? Ou estaria Agamben incorrendo em uma redução da realidade social?

Quanto à segunda tese – a transformação do campo em *nómos* da política moderna – é oportuno que saibamos o que o autor entende por campo. Em *Means without End*, Agamben detalha sua concepção e definição de campo. Em qualquer situação onde haja uma suspensão da lei, ocorre a emergência do campo. Os exemplos fornecidos pelo autor são bastante variados. É o caso dos aeroportos franceses – em seus departamentos de imigração –, onde estrangeiros podem ficar detidos por quatro dias antes que aconteça a intervenção das autoridades judiciais do país. Mas também

são exemplos as zonas suburbanas das grandes metrópoles pós-industriais dos Estados Unidos e da Europa⁸.

O campo vai adquirindo centralidade na modernidade à medida que se intensifica a crise do Estado-nação. O crescente fosso surgido entre o nascimento (vida nua, nação) e o Estado-nação – problemática que abrange a situação dos imigrantes, dos ilegais, dos refugiados, dos exilados etc. – é o fato político característico de nosso tempo. O “campo” materializa esta *disparidade*. Parafraseando Agamben, o campo é uma ‘localização deslocada’; é a matriz escondida da política que ainda vivemos. Devemos aprender a reconhecer todas as suas manifestações, pois ele é o quarto e inseparável elemento que é incluído (e destrói) a velha trindade do Estado-nação: nação (nascimento), estado e território. Por isso ele é “o novo *nómos* biopolítico do planeta” (Agamben, 2000, p. 45).

Vários intérpretes afirmam que Agamben herda de Walter Benjamin o propósito de pensar o evento redentor. Como ele pensa tal evento? No que se refere ao pensamento sobre a redenção, a teoria de Agamben é amplamente ancorada nas reflexões de Walter Benjamin. Em obra já referida do filósofo alemão, tenta-se refletir sobre a possibilidade de escapar a uma dialética que, na visão de Benjamin, encerra um círculo vicioso: a dialética entre a violência que põe o direito, e a violência que o conserva. Para escapar a esse dilema Benjamin interpõe uma terceira forma de violência, a “violência divina”. Esta se materializaria pela... ausência da violência. E pelo exílio da lei.

Num texto brilhante, *Aformativo, greve*, Werner Hamacher faz uma rica análise do texto benjaminiano – *Crítica da violência. Crítica do poder* –, estabelecendo um liame pouco explorado, contudo fundamental, entre a concepção de linguagem e a concepção de política sustentada pelo filósofo alemão. Assim como, ao pensar a linguagem, Benjamin propõe uma “linguagem pura”, uma linguagem que é **puro meio**, que não vise a fins, que não se instrumentalize (Benjamin, 1992), assim também o faz ao teorizar acerca da ação política, especialmente sobre a greve geral operária.

É preciso, diz Benjamin, que se quebre o círculo vicioso entre a violência que mantém e a que destitui o direito. Ambas conformam a “violência mítica”, a qual, ao cabo e ao fim, perpetuam a substituição de uma classe privilegiada por outra.

A lógica da inauguração dessa *outra* história não é a lógica da alteração posicionante e intrínseca, e por conseguinte não é a lógica da substituição de uma violência por outra, ou de uma classe privilegiada por outra até então oprimida. Trata-se, isso sim, da lógica – supondo-

8 Cf. Agamben, 2000, p. 42 e ss.

se que ainda se possa falar de lógica aqui – da “deposição” (Hamacher, 1997, p. 126, grifo do autor).

E tal lógica da deposição implica a abolição das forças do Estado. Benjamin pensa a justiça como uma “sociabilidade livre da imposição de posições legais”. Isto é, a manifestação em si da liberdade, cuja estrutura seria análoga a da linguagem. Daí enxergar na greve geral proletária um exemplar perfeito de um meio não-violento de pôr fim à violência. A greve geral, em si mesma, é a resolução do quadro opressivo, de dominação no mundo do trabalho; um meio que rejeita o trabalho alienado, imposto, porém que não se transmuda em *reposição* violenta de algo qualquer (Hamacher, 1997, p. 132).

Tal fuga à esfera do direito, da lei, é fulcral na concepção de Agamben. A operação necessária para a consecução desse objetivo é uma forma de *inatividade*, ou seja, um situar-se no âmago da potência, renunciando à passagem ao ato. Só com essa recusa ao ato, acredita Agamben, pode-se romper com o nefasto vínculo entre direito-vida (nua). Nas palavras do autor:

Se há hoje uma potência social, ela deve levar sua própria impotência até o fim, ela deve declinar de qualquer vontade seja de pôr ou de preservar o direito, ela deve quebrar em todos os lugares os nexos entre violência e direito, entre vida e a linguagem que constitui a soberania (Agamben, 2000, p. 112).

Essa *inatividade*, essa *inoperância*, esse situar-se radicalmente na potência sem passagem ao ato se expressa na importante utilização conceitual agambeniana de “*qualunque*” (*cualsea*, na tradução espanhola)⁹. Pois a expressão societária de um mundo livre da armadilha soberana, da biopolítica, é uma comunidade na qual não impere qualquer critério de pertencimento, qualquer índice ou fator de identificação.

A “comunidade que vem” será habitada por singularidades, pelo *singular cualsea*.

Decisiva é aqui a ideia de uma comunidade inessencial, de um convir que não concerne de modo algum a uma essência. O ter lugar, o comunicar às singularidades o atributo da extensão, não as une na

9 “*Qualunque*” significa qualquer, em italiano. Contudo, por opção do tradutor espanhol, não foi vertido para “*cualquiera*”, que seria o mais esperado. Ele usa o neologismo “*cualsea*”, assinalando que, contudo, deve ser entendido, ou ainda, tem o mesmo sentido que *cualquiera*, isto é, qualquer.

essência, senão que as dispersa na existência (Agamben, 1996, p. 18, tradução livre, grifo do autor).

Ainda lendo o *La comunidad que viene*, rastreando quais as saídas que Agamben nos aponta para a emancipação em relação à lógica soberana, quais os caminhos políticos que podem ser palmilhados, chegamos ao capítulo XIX, intitulado *Tienanmen*, o qual nos oferece um bom retrato do ideário do autor:

Qual pode ser a política da singularidade qualquer [cualsea], isto é, de um ser cuja comunidade não está mediada por condição alguma de pertencimento (o ser vermelho, italiano, comunista) nem pela simples ausência de condições (comunidade negativa, como aquela que foi proposta há pouco na França por Blanchot), senão pelo próprio pertencimento? Uma notícia chegada de Pequim nos traz algum elemento para uma resposta (Agamben, 1996, p. 54, tradução livre).

E conclui indicando uma rota:

Posto que o fato novo da política que vem é que já não será uma luta pela conquista ou pelo controle do Estado, senão a luta entre o estado e o não-Estado (a Humanidade), a disjunção insuperável das singularidades qualquer [cualsea] e a organização estatal. Isto não tem nada a ver com a simples reivindicação do social contra o estado que, nos anos recentes, encontrou muitas vezes expressão nos movimentos contestatórios. As singularidades quaisquer [cualsea] não podem formar uma sociedade porque não dispõem de identidade alguma que faça valer, nem de um laço de pertencimento que possam reconhecer (Agamben, 1996, p. 54, tradução livre).

No mínimo um paradoxo! Uma proposição que sustenta uma transformação social – a quebra da máquina assassina soberana na direção de um além – mediante o galgar de singularidades que não podem formar uma... sociedade! Não obstante, explicita-se o messiânico com toda sua força: fim da violência, do direito, da lei, do Estado. A questão é a possibilidade de pensar uma sociedade, como fala Agamben em outros momentos, sem representação, identidade ou relação qualquer.

Resta implícito nos pressupostos de Agamben que, seja qual for a tentativa para lograr uma homogeneidade totalizadora, o resultado será a jaula biopolítica. Nasce daí o esforço em pensar de maneira rigorosamente nova a comunidade e a política:

Um dia, a humanidade brincarà com o direito, como as crianças brincam com os objetos fora de uso, não para devolvê-los a seu uso canônico e, sim, para libertá-los definitivamente dele. O que se encontra depois do direito não é um valor de uso mais próprio e original e que precederia o direito, mas um novo uso, que só nasce depois dele [...] é a passagem que permite ter acesso àquela justiça que um fragmento póstumo de Benjamin define como um estado do mundo em que este aparece como um bem absolutamente não passível de ser apropriado ou submetido à ordem jurídica (Agamben, 2004, p. 98, grifo meu).

Sustenta Agamben, desse modo, a expressão mais acabada do messiânico: uma ordem na qual o direito e a lei sejam desnecessários, por conseguinte o Estado, com suas instituições repressivas tal como a polícia. Estamos diante, assim, de uma maneira renovada de argumentar em favor da opção anárquica.

Algumas palavras finais

Qualquer que seja a posição a ser adotada pelo teórico parece não haver escape possível para o par de matrizes por nós delineado: o messiânico e o trágico. O que se nos afigura é o caráter exaustivo desta dicotomia, e a escolha a ser tomada pelo agente teórico se reduziria a qual destes caminhos adotar.

Mais: para aqueles que se alinham numa vertente radical, que sonham ou desejam perscrutar as possibilidades de um mundo diferente e *melhor* que o atual, não parece haver exemplos, sendas já esboçadas, tentativas ao menos parcialmente bem sucedidas de teorizações feitas a partir da matriz trágica. Pois não é à toa a recorrência do messianismo nos autores radicais, a nosso ver.

Por outro lado, e apenas para ficar em um exemplo, teóricos renomados e alinhados ideologicamente com a organização capitalista em que vivemos, como Friedrich Hayek, não encontram dificuldades para assentar-se sobre premissas trágicas. Vejamos o que diz em seu ensaio *Individualism: True and False*.

[A] preocupação principal de Smith não era tanto com aquilo que o homem podia ocasionalmente alcançar quando ele estava em seu melhor, mas que ele deve ter o mínimo possível de oportunidade para fazer o mal quando ele estiver em seu pior. Não seria demasiado afirmar que o principal mérito do individualismo que ele e seus contemporâneos advogaram é que seja um sistema sob o qual o

homem mal pode fazer menos danos. É um sistema social que não depende para seu funcionamento de encontrarmos bons homens para executá-lo, ou que todos os homens se tornem melhor do que são agora, mas que faz uso dos homens em toda a sua variedade e complexidade dada, por vezes bom e por vezes mal, às vezes inteligente e mais frequentemente estúpido (Hayek, 1958, p. 11-12).

Friedrich Hayek, por muitos considerado o maior intelectual daquilo que se convencionou chamar de neoliberalismo, provavelmente a maior referência da direita política do século passado, cujo legado continua a inflar as paixões mundo afora, nos proporciona com essas palavras um rematado caso de mundividência trágica. Reconhece-se a natureza contraditória da humanidade, seu pendor para a desídia, a avareza, a cupidez, a inveja, a corrupção e, a partir de tal percepção, sem esperar curar ou demover esses maus instintos, esmera-se para conviver com eles da melhor forma possível.

Não há aqui uma única sombra de prospecção por uma Nova Humanidade. Não há ilusões quanto à perfectibilidade do ser humano. Temos de encarar o inarredável fato de sermos uma espécie constrangida a conviver com a pequenez, a estupidez e a ganância. E, por fim, mas não menos importante, ao reconhecermos tal panorama não conceituá-lo como um “vale de lágrimas”. A humanidade é assim, a vida é assim, e não devemos nos lamentar por isso. Há indivíduos bons e talentosos, os quais, se lhes forem dadas as condições necessárias e suficientes – com um bom arranjo institucional como fiador –, produzirão riquezas, beleza, conforto e conhecimento.

Contudo, deve-se perguntar: é possível ter uma concepção trágica e conceber uma vida coletiva *melhor*? A assunção pelo trágico do caráter inercial e trans-histórico da incompletude da existência, sua rejeição de qualquer utopia, seu reconhecimento da justiça como algo precário, contingente, limitado, não nos leva necessariamente ao conformismo? Ou, o que é similar, a incompletude não nos leva no máximo a uma defesa por uma verdade que sabemos parcial? Contudo, em se sabendo parcial, a verdade não perde a sua mística? Estamos acostumados, ao menos desde Platão, a repetir que “a verdade é una, o erro é vário”.

Num pequeno livro, resultante da transcrição de uma palestra dirigida a jovens, seguida por perguntas da assistência, Jean-Luc Nancy simplifica ao máximo – porém de forma muito útil – o que seria a diferença entre a concepção de justiça para a direita e para a esquerda:

Para a direita, a justiça vem dada pela natureza ou pela ordem das coisas; para a esquerda, a maneira, supostamente natural, de funcionar as coisas é justa. Existem, por exemplo, desigualdades inatas: alguns são mais fortes, outros tem mais dinheiro [...]. Segundo esta forma de pensar, é natural que sigam sendo mais fortes, ou tendo mais dinheiro e que a justiça se faça respeitando estas diferenças supostamente naturais. [...] Na esquerda, se considera que a justiça não se dá de forma natural e que está por fazer. Por isso, há de buscar-se (Nancy, 2010, p. 35-36).

Essa delimitação esquemática é muito proveitosa. A partir dela sublinhamos a concepção tão cara à direita de que deixar fluir as diferenças naturais entre os indivíduos é a forma de justiça. Por isso a rejeição das intervenções estatais, as quais visam impor um equilíbrio, uma igualdade que seria forçada, falsa, não-natural e, por consequência, injusta. Por isso, também, a defesa suprema do valor da liberdade individual, único valor que orientaria a disposição dos agentes, a organização social, de modo senão perfeito ao menos eficiente.

A esquerda opera numa outra lógica. A radicalidade alimenta-se da negação profunda da ordem mundana, da feição histórica da sociedade. Contudo, essa não aceitação da ordem vigente, ou melhor, somada a ela, carrega consigo a fé nas potencialidades humanas. É como se repetisse a si mesma: “A realidade *ainda* não é boa, mas...”. E dentre as potencialidades humanas reponta a racionalidade. O anelo para uma sociedade melhor é pensado como algo que é mediado pelo planejamento racional; a sociedade transforma-se num artefato.

Por outro lado, o messiânico costuma trazer em si o lado nefasto da verdade. A posse da verdade, muito mais que a dúvida e a incerteza, é que é a maior assassina da história. Verdade (seja religiosa, política, racial etc.) faz com que pessoas matem outras. Hitler, Mussolini estavam certos de possuírem a verdade. E certos militantes sociais também. A religião foi a força social que mais promoveu mortes. O “militante” é herdeiro e reflexo do devoto. E, não raro, sente-se ungido¹⁰. E, não raro, não falam, pregam; não debatem, promovem catequese; não aceitam o diferente, excomungam. Todas as experiências do século XX com o comunismo são suficientes para ilustrar os perigos que podem se associar ao messiânico.

Parece pertinente lançar a hipótese de que a construção da sociedade

¹⁰ Para uma interessante crítica, pelo viés da direita, feita pelo importante intelectual liberal estadunidense Thomas Sowell, sobre essa característica do militante, conferir *The vision of the anointed*, 1995.

é contínua, eterna e sempre imperfeita. Parafraseando Ernesto Laclau¹¹, a humanidade não conhece o sétimo dia da criação. Tem que assumir um trabalho sem fim, aproximando-se de Sísifo. É sobre tal possibilidade – a de incorporação pela esquerda da tragicidade desta perspectiva – que desejamos refletir. Quais consequências práticas são vislumbradas? O que significa o abandono do terreno utópico a tanto cultivado pelo discurso da esquerda?

Portanto, como deve ter ficado claro ao longo de toda nossa argumentação, não possuímos a intenção de ofertar uma resposta à questão: trágico ou messiânico. Nosso propósito, mais modesto, foi traçar seus rastros na teoria social, delimitar seus traços mais relevantes, identificá-los no diagrama ideológico. Não sabemos sequer se há resposta para tal disjuntiva, posto que de um lado e de outro haja ciladas, enigmas e impasses.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. **La comunidad que viene**. Valencia: Pre-textos, 1996.
- _____. **Means without end: notes on politics**. Trad. Cesare Casarino e Vincenzo Binetti. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.
- _____. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua**. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2002.
- _____. **Estado de exceção**. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. **El tiempo que resta: comentario a las cartas a los Romanos**. Trad. Antonio Piñero. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- BELLAH, Robert N. Religious Evolution. **American Sociological Review**, v. 29, n. 3, Jun 1964, p. 359-374. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2091480>>. Acesso em: 22 ago. 2011.
- BENJAMIN, Walter. **Documentos de cultura, documentos de Barbárie: escritos escolhidos**. Trad. Celeste H. M. Ribeiro de Sousa. São Paulo: Cultrix / Edusp, 1986.
- _____. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana. In: BENJAMIN, Walter. **Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política**. Trad. Manuel Alberto. Lisboa: Relógio D'Água, 1992. p. 177-196.
- BERGER, Peter Ludiwg. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. Trad. José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BROWN, Nicholas; SZEMAN, Imre. O que é a Multidão? Questões para Michael Hardt e Antonio Negri. **Novos estudos – CEBRAP**, São Paulo, n. 75, 2006, p. 93-108. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo>>. Acesso em: 02 out. 2008.

11 No contexto contemporâneo podemos ressaltar o trabalho de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, autores vinculados à esquerda, preocupados com a elaboração da teoria radical. Pode-se dizer que dentro do espectro de reflexões teóricas radicais coetâneas o trabalho deles seja o mais próximo do trágico. Cf. Laclau; Mouffe, 1989.

- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. O messianismo cristão: um segredo ainda não totalmente revelado. In: FUKS, Saul (org.). **Tribunal da História**: julgando as controvérsias da história judaica. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2005. p. 17-36.
- DUNLEY, Glaucia. **A festa tecnológica**: o trágico e a crítica da cultura informacional. São Paulo: Escuta/ Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ÉSQUILO. Prometeu Acorrentado. In: **Prometeu acorrentado/Ésquilo; Ájax/Sófocles; Alceste/Eurípedes**. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. (A tragédia grega, v. 6).
- GIDDENS, Anthony. **Para além da esquerda e da direita**: o futuro da política radical. Trad. Álvaro Hattner. São Paulo: EdUnesp, 1996.
- GUEVARA, Ernesto. Obras Escogidas. Editado em digital por Resma. Santiago de Chile: Copyleft, 2004.
- HAMACHER, Werner. Aformativo, greve: a “Crítica da violência” de Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter (orgs). **A filosofia de Walter Benjamin**: destruição e experiência. Trad. Maria Luiza Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império**. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- _____. **Multidão**: guerra e democracia na era do império. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- HARRIS, George W. **Reason’s Grief**: an essay on tragedy and value. New York: Cambridge University Press, 2006.
- HAYEK, Friedrich. **Individualism and economic order**. Chicago / London: The University of Chicago Press / George Routledge and Sons, 1958.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemony and socialist strategy**: towards a radical democratic politics. London: Verso, 1989.
- NANCY, Jean-Luc. **Justo imposible**: breve conferencia acerca de lo que es justo o injusto. Barcelona: Institut Català de les Indústries Culturals, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich. A Origem da Tragédia Proveniente do Espírito da Música. Tradução e notas de Erwin Theodor. Digitalização do livro em papel Editora Cupolo (1948). eBooksBrasil, 2006.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pessoa de. **O messianismo no Brasil e no mundo**. 2. ed. ver. e aum. São Paulo: Alfa-Omega, 1976.
- SCHMIDT, Dennis J. **On German and other Greeks**: tragedy and ethical life. Indianapolis: Indiana University Press, 2001.
- SOWELL, Thomas. **The vision of the anointed**: self-congratulation as a basis for social policy. New York: Basic Books, 1995.
- STEINER, George. **A morte da tragédia**. Trad. Isa Kopelman. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- UNAMUNO, Miguel de. **Del sentimiento tragico de la vida en los hombres y en los pueblos**. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1950.

WEBER, Max. La morale économique des grandes religions. Essais de sociologie religieuse comparée : Introduction (Traduction de M. Rubel et L. Evrard, avant-propos et notes de M. Rubel). **Archives des sciences sociales des religions**, n. 9, 1960, p. 3-30.

_____. **Economia e Sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. v. 1. Trad. Regis Barbosa e Karen E. Barbosa. Brasília / São Paulo: Ed. da UnB / Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

Recebido em 19/02/2014

Aprovado em 25/03/2014

