

REINO E GOVERNO: NOTAS SOBRE A TEOLOGIA ECONÔMICA EM GIORGIO AGAMBEN¹

Melissa Mendes de Novais²

RESUMO: O presente ensaio se destina a discutir brevemente as relações entre economia e teologia no pensamento de Giorgio Agamben, desde a sua compreensão da secularização não como desencantamento do mundo, mas como um deslocamento de conceitos de uma esfera a outra, mantendo intocada a sacralidade do poder. A tomada da vida pela economia retrata a presença do teológico sob outras vestes. No registro da máquina governamental do Ocidente, que articula *auctoritas* e *potestas*, reino e governo, pretende-se, a partir de *O reino e a glória*, por em evidência o ocaso do político.

Palavras-chave: Reino. Governo. Teologia. Agamben.

KINGDOM AND GOVERNMENT NOTES ON ECONOMIC THEOLOGY IN GIORGIO AGAMBEN

ABSTRACT: This paper is intended to briefly discuss the relationship between economics and theology at the thought of Giorgio Agamben, from its understanding of secularism not as disenchantment of the world, but as a concept shift from one sphere to another, keeping untouched the sacredness power. The taking of life by the economy portrays the presence of theological under other garments. In the record of the government machinery of the West, which articulates *auctoritas* and *potestas*, kingdom and government, is intended, from the kingdom and the glory, for evidence in the decline of the political.

Keywords: United. Government. Theology. Agamben.

¹Este ensaio é uma versão modificada de parte das discussões realizadas na minha dissertação de mestrado, ainda não defendida.

²Mestranda em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Especialista em Direito Público pelas Faculdades Integradas Pitágoras (FIP-MOC). Bacharel em Direito pelas Faculdades Santo Agostinho (FADISA). Brasil. E-mail: melissamendes91@gmail.com

INTRODUÇÃO

Diversamente da origem comum que se atribui à religião como *religare*, Agamben aponta que sua etimologia oferece um sentido contrário: *relegere*. Ao invés de marcar a união entre o humano e o divino, *religio* delimita a sua separação, de modo que “Não só não há religião sem separação, como toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso” (AGAMBEN, 2007, p. 56). Pensar as formas em que se realiza a separação entre o sagrado e o profano na história política nos dá subsídios para perceber as novas versões daquela que “é reconhecidamente pequena e feia e não ousa mostrar-se” (BENJAMIN, 2005, p. 222), a teologia.

Este ensaio parte das considerações de Agamben no livro *O reino e a glória*, que constitui a provisória realização do projeto *Homo Sacer*, iniciado com *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*, publicado em 1995. Trata-se de um projeto destinado a investigar a arqueologia do poder no Ocidente, recorrendo a paradigmas teológicos, políticos e biopolíticos que forneçam um campo privilegiado para a compreensão da atualidade, marcada pela irrupção do estado de exceção na política.

Seguindo a interpretação de Antonio Negri, é possível ler *O reino e a glória* como uma articulação de duas investigações complementares. A primeira tematiza o Reino, apontando as relações entre soberania, governo e teologia. A segunda se volta para a Glória, isto é, as formas modernas da liturgia do poder nas democracias espetaculares³.

³“The first (Il Regno) finishes the operation started by the German philosopher Carl Schmitt, which is the reduction of policy to political theology, and thus is joined coherently to Stato di eccezione, however by moving from the analysis of the nature of sovereignty toward the practice of government. The second part (La Gloria) is instead an analysis of ‘consensus in the modern state’, a phenomenon here assumed in terms of sacred history. And if in the past consensus was inscribed in the forms of ‘acclamation’ and enthusiasm, today it is presented as alienation of/in the states of ‘democratic’ public opinion” (NEGRI, 2008, p. 96).

Este ensaio estará voltado para a primeira parte da pesquisa, que trata do reino. Primeiro, será abordado, com as contribuições de Hannah Arendt, a atrofia do político⁴ verificada na redução da política à economia política. Em seguida, o sentido da secularização como permanência do sagrado dará abertura para a investigação agambeniana sobre o “reino”, que acompanha a trajetória do termo grego *oikonomia* desde sua acepção na Antiguidade grega – “administração da casa”⁵ (AGAMBEN, 2011, p. 31) – até a sua compreensão como gestão das coisas e dos corpos que constitui a governabilidade moderna e a racionalidade econômica autorreferencial na contemporaneidade.

A destituição da dimensão ontológica da política é investigada por Agamben a partir da constituição desse termo nos primeiros séculos da teologia cristã, não no sentido de procurar nesse período um privilégio causal, mas a fim de “mostrar de que maneira o dispositivo da *oikonomia* trinitária pode constituir um laboratório privilegiado para observar o funcionamento e a articulação – ao mesmo tempo interna e externa – da máquina governamental” (AGAMBEN, 2011, p. 9).

1 A POLÍTICA COMO ECONOMIA POLÍTICA

Em *O reino e a glória*, Agamben disserta sobre a genealogia teológica da economia e do governo, reconstruindo a história do paradigma teológico-econômico do qual deriva “a biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e do governo sobre qualquer outro aspecto da vida social” (AGAMBEN, 2011, p. 13). O que está em questão é a hegemonia da *oikonomia* sobre a política na contemporaneidade. A gestão da vida, dos homens e das coisas desde uma racionalidade econômica já se mostrava problematizada desde a sua primeira obra, *O homem sem conteúdo*, no

⁴A força dessa afirmação talvez soe estranha num contexto em que o político está, em regra, associado ao poder político. Não é possível compreender essa afirmação sem se ter em vista o “anarquismo messiânico” de Agamben, “o que significa potencializar uma política para além de sua intrínseca articulação com o Estado e com o direito. Ou seja, a recusa das estruturas jurídicas que legitimam o Estado no exercício de seu poder soberano e na instauração contínua do estado de exceção” (ASSMANN; BAZZANELA, 2013, p. 24).

⁵Agamben explica que se tratava da organização e disposição das coisas no sentido de conferir ordem, designando, assim, “uma prática e um saber não epistêmico que, em si mesmos, até podem parecer não conformes ao bem e só devem ser julgados no contexto das finalidades que perseguem” (AGAMBEN, 2011, p. 33).

qual Agamben mostra como a relação entre *poiesis* e *praxis*, potência e ato, tendeu à convergência⁶.

A esfera pública, da liberdade e da verdade representada pela *poiesis* estava separada da esfera privada e da necessidade, exposta pela *praxis*, cujo princípio é a vontade e que erige o trabalho à condição de valor central da atividade humana (CASTRO, 2013). Agamben, a partir de Hannah Arendt, afirma que tal ascensão do trabalho inicia-se com Locke, quando este “descobre no trabalho a origem da propriedade, continua quando Adam Smith o eleva ao estatuto de fonte de toda riqueza e atinge o seu cume com Marx, que faz dele a expressão da humanidade mesma do homem” (AGAMBEN, 2013, p. 120). É resultante a vitória do *animal laborans*⁷ que perpassa a investigação. Marx, ao afirmar que a produção humana é também autoprodução coloca o trabalho e não a racionalidade como qualificador do humano.

Hannah Arendt descreve as três atividades que compõem a *vita activa*: a obra, o trabalho e a ação.⁸ A primeira condição humana, a da obra, concerne à própria vida humana em sua dimensão biológica e suas necessidades vitais, sua finalidade é assegurar a sobrevivência. O trabalho refere-se às criações humanas que permitem que o homem mantenha uma relação artificial com o mundo que o circunda, assegurando-lhe a permanência e durabilidade, seu produto é o artefato. A “condição humana do trabalho é a mundanidade” (ARENDDT, 1999, p. 15). Mas a única atividade propriamente humana é a ação como atividade política por excelência, que faz do homem capaz de história.

⁶Agamben afirma que “Segundo a opinião corrente, todo fazer do homem – tanto o do artista e do artesão quanto o do operário e do homem político é *praxis*, isto é, manifestação de uma vontade produtora e de um efeito concreto. O fato de que o homem tenha sobre a terra um estatuto produtivo significaria, então, que o estatuto de sua habitação na terra é um estatuto prático” (AGAMBEN, 2013, p. 117).

⁷O *animal laborans* (vivente que trabalha) significa, para Arendt, a aproximação entre o homem e o animal, já que o que impera não é a ação, enquanto atividade propriamente humana, mas a obra, como atividade que em nada nos diferencia dos animais. O *animal laborans* é aquele que se encarrega do processo vital. Enquanto o *homo faber* se encarrega da fabricação e, assim, trabalha e atua sobre os objetos, o *animal laborans* se confunde com eles e quando produz a matéria produz também a si mesmo. A produção para o consumo e a separação entre meios e fins é aniquilada pelo *animal laborans*. Uma sociedade assim constituída é uma sociedade de operários, que erige a vida como valor supremo e seu propósito é prolongá-la e torná-la mais fácil (ARENDDT, 1999).

⁸Foi utilizada a versão da recente tradução de Roberto Raposo com a revisão técnica e apresentação do Adriano Correia, que modificou o termo anteriormente utilizado, o “labor”, substituindo-o por “obra”.

A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde a condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na terra e habitam no mundo. Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política; mas esta pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política (ARENDR, 1999, p. 15)

O equívoco na tradução latina em tomar o político como social,⁹ teve sua consumação com o Estado moderno, no qual a decisiva divisão entre o público e o privado é definitivamente suplantada pela emergência do social, que constitui a expansão da figura doméstica nacional.

O pensamento científico que corresponde a essa nova concepção já não é a ciência política e sim a <<economia nacional>> ou a <<economia social>> ou, ainda, a *Volkswirtschaft*, todas as quais indicam uma espécie de <<administração doméstica coletiva>>; o que chamamos de <<sociedade>> é o conjunto de famílias economicamente organizadas de modo a constituírem o fac-símile de uma única família sobre-humana, e sua forma política de organização é denominada <<nação>> (ARENDR, 1999, p. 37-38).

Nesse sentido, o próprio termo “economia política” seria uma contradição em termos na Antiguidade, na medida em que tenta conjugar dois elementos necessariamente opostos. Nem o econômico pode se relacionar com a política e nem a política pode se relacionar com a economia sem se anular (AGAMBEN, 2011, p. 31).

O reino da liberdade, da *polis*, se opunha ao reino da liberdade, da *oikos*. Hannah Arendt ao justificar essa distinção em *A condição humana* mostra que na Antiguidade grega, essa distinção correspondia às duas esferas: a esfera privada e a esfera pública. A esfera privada referente ao campo da necessidade e da economia, voltada apenas para a sobrevivência e a esfera pública, terreno da liberdade, da publicidade e do discurso.

Hannah Arendt trata do social e da sociedade de massas apontando a indistinção entre o privado e o público, na qual se tem uma economia política, incoerente em seus próprios termos e que transpõe a lógica econômica da casa a toda a sociedade. Deste modo, o terreno da necessidade, da subsistência, do *animal*

⁹Hannah Arendt menciona o equívoco da antiga tradução do *zoon politikon* de Aristóteles como *animal socialis* e que teria sido aceita como tradução consagrada: “o homem é, por natureza, político, isto é, social” (ARENDR, 1999, p. 32).

laborans estende-se a toda a sociedade, delineando o que mais tarde Foucault abordaria desde o ponto de vista do que ele chama de biopolítica¹⁰. Esse é o sentido do advento do social na modernidade, na qual “as duas esferas constantemente recaem uma sobre a outra como ondas no perene fluir do próprio processo da vida” (ARENDR, 1999, p. 42-43).

2 SECULARIZAÇÃO

Agamben aborda a primazia do econômico e procura identificar a razão pela qual “o poder foi assumindo no Ocidente a forma de uma *oikonomia*, ou seja, de um governo dos homens” (AGAMBEN, 2011, p. 9). O autor retoma as investigações foucaultianas da governabilidade ampliando o horizonte de sua investigação para o âmbito da teologia cristã medieval dos primeiros séculos. Desdobramento da teologia econômica é a visão da história como um desenrolar não político, mas econômico.

Um dos autores fundamentais para a autocompreensão ocidental foi Max Weber. A partir dele boa parte da tradição filosófica compreende a história do Ocidente na perspectiva de um processo de secularização, isto é, de desencantamento do mundo. Agamben mostra que essa secularização não significa o fim da teologia, mas a transposição de seus conceitos e categorias para a esfera secular. Não há, portanto, uma desteologização, ao contrário, “a teologia continua presente e atuante no moderno de maneira eminente” (AGAMBEN, 2011, p. 16). Trata-se de uma remissão do político ao teológico, que funciona como uma assinatura, uma insígnia que não deixa de identificar um pertencimento

ou seja, algo que, em um signo ou conceito, marca-os e excede-os para remetê-los a determinada interpretação ou determinado âmbito, sem sair, porém, do semiótico, para constituir um novo significado ou um novo conceito. As assinaturas transferem e deslocam os conceitos e os signos de uma esfera para outra (nesse caso, do sagrado para o profano, e vice-versa), sem redefini-los semanticamente (AGAMBEN, 2011, p. 16).

¹⁰ Agamben reconhece que a biopolítica não é um privilégio da modernidade, como o faz Foucault, e identifica na distinção entre bíos e zoé a presença do paradoxo da soberania, a inclusão da vida sob a forma de uma exclusão.

Importa considerar que a visão que Weber apresenta da secularização não destoa tanto da avaliação de Agamben. Por outro lado, não se trata de versões totalmente coincidentes, isso porque, a compreensão de Agamben está mais próxima da de Walter Benjamin, que concebe o capitalismo, não apenas como fruto de uma certa configuração religiosa, mas como um “fenômeno essencialmente religioso” (BENJAMIN, 2013, p. 21). Muito mais que um “espírito do capitalismo”, para Agamben, o capitalismo não apenas parte, como ele mesmo se inscreve num registro religioso. A religião capitalista, aliás, não tem dogmática e nem teologia. Trata-se de uma religião “Puramente cultual”, de um culto sem trégua e sem piedade, no qual “não existem ‘dias normais’, não há dia que não seja festivo no terrível sentido da ostentação de toda pompa sacral, do empenho extremo do adorador” (BENJAMIN, 2013, p. 22). Segundo Benjamin, é uma religião culpabilizante, já que investe o devoto tão somente de culpa.

Em entrevista proferida em 2012, Agamben afirma que para compreender a atualidade “é preciso tomar ao pé da letra a idéia de Walter Benjamin, segundo o qual o capitalismo é, realmente, uma religião, e a mais feroz, implacável e irracional religião que jamais existiu, porque não conhece nem redenção nem trégua”¹¹.

O reconhecimento das assinaturas teológicas orientou Agamben a defesa de um messianismo que leva à profanação e à definitiva ruptura com a separação (*religio*) entre coisas humanas e divinas. Nesse processo, o método agambeniano mostra-se como parte da potência profanatória reivindicada em sua obra, na medida em que “a arqueologia é uma ciência das assinaturas, e devemos ser capazes de seguir as assinaturas que deslocam os conceitos ou orientam sua interpretação para âmbitos diversos” (AGAMBEN, 2011, p. 128).

A fim de apresentar a governabilidade moderna como uma secularização do providencialismo teológico, que sai da esfera divina e se desdobra integralmente na história humana, o filósofo italiano demonstra os dois registros nos quais se inscreve a tradição ocidental: a teologia política e a teologia econômica. “Os dois paradigmas convivem e entrecruzam-se a ponto de formar um sistema bipolar” (AGAMBEN, 2011, p 81) que constitui a máquina jurídico-política do Ocidente. Para ele,

¹¹Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-antiores/28959-cristianismo-como-religiao-a-vocacao-messianica-artigo-de-giorgio-agamben>>. Acesso em: dez. 2015.

da teologia cristã derivam dois paradigmas políticos em sentido amplo, antinômicos, porém funcionalmente conexos: a teologia política, que fundamenta no único Deus a transcendência do poder soberano, e a teologia econômica, que substitui aquela pela ideia de uma *oikonomia*, concebida como uma ordem imanente – doméstica e não política em sentido estrito – tanto da vida divina quanto da vida humana. Do primeiro paradigma derivam a filosofia política e a teoria moderna da soberania; do segundo, a biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e do governo sobre qualquer outro aspecto da vida social (AGAMBEN, 2011, p.13).

Entre Foucault e Agamben se estabelece uma distinção, reconhecida por Agamben, em relação a biopolítica. Se para Foucault a biopolítica – enquanto captura da vida pelo poder e o papel central que esta exerce nas considerações políticas – é um produto da modernidade, para Agamben, toda a política Ocidental é sempre biopolítica. Edgardo Castro, porém, afirma que, ao lado do paradigma teológico-político e do econômico-governamental, “é possível distinguir dois sentidos da biopolítica¹² em Agamben, a *biopolítica da soberania* (cuja cronologia estende-se desde a Antiguidade até nossos dias) e a *biopolítica da governamentalidade* (a biopolítica moderna, cuja cronologia coincide com a que propõe Foucault)” (CASTRO, 2013, p. 137). O que caracteriza a “biopolítica da modernidade” é a “radicalização sem precedentes do estado de exceção” (AGAMBEN, 2010a p. 149), assim como a contínua necessidade de redefinição da vida e de seu valor ou desvalor, o que marca a decisiva conversão da biopolítica em tanatopolítica. Nesse sentido, a “*novidade da biopolítica moderna é, na verdade, que o dado biológico seja, como tal, imediatamente biopolítico e vice-versa*” (AGAMBEN, 2010a, p. 144). A afinidade entre natalidade e a nacionalidade é um indício dessa novidade inaugurada pelos estados nacionais, assinalando a identidade entre vida e política.

3 TEOLOGIA POLÍTICA E TEOLOGIA ECONÔMICA

A admissão das pessoas do Pai, do Filho e do Espírito Santo no âmbito de uma religião monoteísta dependeu do desenvolvimento de uma doutrina que preservasse e conciliasse a unidade da substância com a pluralidade do que ficou

¹²O que parece enfim distinguir as duas formas de biopolítica é mais uma questão de intensidade que de espécie. Se desde a Antiguidade a vida esteve relacionada com a política pela via de uma exclusão inclusiva, isto é, pela lógica da exceção, a modernidade a aprofunda a tal ponto que a exceção se torna a regra, impossibilitando a distinção entre dentro e o fora, estado de natureza e sociedade política, anomia e direito.

reconhecido como modos de ser, ou “hipóstases” da divindade. A teologia da trindade se desenvolveu no âmbito da afirmação da igreja contra o paganismo, o politeísmo, a negação da divindade de Cristo pelos monarquianistas ou do Espírito Santo pelos pneumáticos, etc. Dentre tantas controvérsias, a doutrina da trindade surge como um símbolo de fé assentado no reconhecimento da unidade de Deus e das três hipóstases divinas: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Tais pessoas apresentam-se não como substância, mas como relação. Segundo Agamben, foi justamente a economia o dispositivo que permitiu compreender as pessoas da trindade desde uma disposição econômica e não como uma fratura ontológica.

No terceiro capítulo de *Teologia política*, Carl Schmitt apresenta a tese segundo a qual “Todos os conceitos expressivos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados” (SCHMITT, 1996, p. 109). A polêmica com Peterson¹³, que alega a impossibilidade de uma teologia política, surge dessa afirmação schmittiana. Os teólogos da trindade foram os que, num primeiro momento, negaram com maior vigor a teologia política. A partir deles, Peterson defende a incompatibilidade entre a teologia política e a teologia trinitária. Nesse sentido, na medida em que a teologia trinitária põe fim ao problema político do monoteísmo, algo como uma teologia política só poderia existir no paganismo e no judaísmo que se articulam em torno de uma teocracia (AGAMBEN, 2011). Agamben, portanto, se coloca ao lado da afirmação de Peterson para dizer que “é dessa tese que partimos contra Schmitt – que a teologia cristã é, desde sua origem, econômico-gerencial e não político-estatal” (AGAMBEN, 2011, p. 80).

Peterson opõe à teologia política a teologia econômica situada no desenvolvimento do dogma da trindade e o faz apontando o papel estratégico constante em uma citação do teólogo capadócio do século IV, Gregório di Nazianzo, que diferencia a monarquia de um, da monarquia do Deus trino (AGAMBEN, 2011). Mas, da mesma citação de Gregório, Schmitt afirma uma tese distinta. A possibilidade de um deus unitrino decorreu da inserção da fratura entre ser e agir de Deus. Essa cisão interna que, num único Deus, dispõe a trindade é tomada por Schmitt como a introdução de uma “teoria da guerra civil (‘uma autêntica estasiologia teológico-política’) no coração da doutrina trinitária e, dessa forma, estaria ainda

¹³ Erik Peterson foi um teólogo protestante que se converteu ao catolicismo. Entre 1935 e 1970 Carl Schmitt e Erik Peterson travaram um debate em torno do tema da secularização.

usando uma paradigma teológico-político, que remete à oposição amigo/inimigo” (AGAMBEN, 2011, p. 24).

Gregório, porém, afirma que a cisão no ser de Deus é conciliada não por uma guerra interna, mas por uma gestão que se resolve por um paradigma econômico e não político.

O logos da ‘economia’ encontra, assim, em Gregório, a função específica de evitar que, através da Trindade, seja introduzida em Deus uma fratura estasiológica, ou seja, política. Dado que também uma monarquia pode ocasionar uma guerra civil, uma stasis interna, só o deslocamento de uma racionalidade política para uma ‘econômica’ – no sentido que procuraremos esclarecer – pode proteger contra esse perigo (AGAMBEN, 2011, p. 26).

A *oikonomia* (administração) aparece como o artifício estratégico na conciliação da trindade com o monoteísmo, é como Deus administra e governa, com o auxílio do ministério dos anjos, a vida divina e o mundo criado (AGAMBEN, 2011).

O ânimo neoliberal que experimentamos na atualidade é, como mostra Agamben, muito bem verificado nas querelas teológicas tão comumente tomadas por inócuas. As escavações arqueológicas do paradigma gerencial e não epistêmico da economia demonstram a originária implicação do impolítico no político, da vida nua na soberania, da exceção no direito e da economia na política.

O termo *oikonomia* ganha particular relevância como dispositivo estratégico por meio do qual o paradigma trinitário começa a ser inserido até ganhar centralidade da teologia, mas é “opinião corrente que Paulo foi o primeiro a atribuir ao termo *oikonomia* um significado teológico”¹⁴ (AGAMBEN, 2011, p. 35).

Agamben mostra, porém, que nas cartas paulinas o sentido de economia é o de “encargo”. Cuida-se de uma missão a cumprir, exigindo a fidelidade a um propósito e não uma ação livre como em uma gestão de negócios, pois “Deus confiou ao messias a *oikonomia* da plenitude dos tempos, levando a cumprimento a promessa da salvação. [...] trata-se de ser fiel ao encargo de anunciar o mistério da redenção que estava oculto na vontade de Deus e agora chega à sua realização” (AGAMBEN, 2011, p. 37). Assim, ainda que se relacione com o mistério da salvação,

¹⁴ A confusão entre a *oikos* e a *polis* já começa a se estabelecer desde a idade helenística por meio da recíproca contaminação entre os vocabulários político e econômico. A contemporaneidade da mutação do vocabulário político com o período de Paulo teria influenciado os seus escritos. Por essa razão, “o léxico da *ekklesiá* paulina é ‘econômico’ e não político; e os cristãos são, nesse sentido, os primeiros homens integralmente ‘econômicos’” (AGAMBEN, 2011, p. 38).

o termo *oikonomia*, por si só, não designa o plano da salvação como será posteriormente utilizado.

Decisiva, porém, é a inversão programática daquilo que Paulo chama de “economia do mistério” para um “mistério da economia”. A economia deixa de ser meio e execução do mistério da vontade divina, para ser ela mesma o mistério. A economia do mistério revela e manifesta o plano divino da salvação, prefigurado em rituais, imagens e celebrações em todo o Velho Testamento, por meio da encarnação do filho. A alteração da expressão paulina em “mistério da economia”, aliada à elevação da *oikonomia* a operador do nascente paradigma trinitário “investe o termo de nova densidade” (AGAMBEN, 2011, p. 50).

O sentido teológico de *oikonomia* designa, portanto, a “processão das pessoas no interior da divindade” e a atividade salvífica. Se de um lado a manutenção da percepção da unidade de Deus a despeito das três pessoas da trindade se dá por meio da administração (*oikonomia*) da casa divina, de outro, aparece o sentido – relevante para a filosofia da história – da economia como manifestação histórica do mistério divino. Os dois significados “são apenas dois aspectos de uma única atividade de gestão ‘econômica’ da vida divina, que se estende da casa celeste para sua manifestação terrena” (AGAMBEN, 2011, p. 50).

O mistério da economia “não é de natureza ontológica, mas prática” (AGAMBEN, 2011, p. 68). Nesse sentido, ao tentar fugir do politeísmo, a teologia trinitária acaba por cindir em Deus essência e vontade, natureza e ação, ser e práxis. Não se trata de uma fratura no ser de Deus, mas do gerenciamento de suas formas. Não se opera uma cisão da substância, mas de grau (AGAMBEN, 2011).

Com a divisão entre ser e práxis, correspondente à cesura entre natureza divina e humana em Cristo, abre-se uma divergência entre a racionalidade da teologia e a da economia ao mesmo tempo em que persiste entre as duas uma solidariedade.

A distinção patrística entre teologia e economia é tão resistente que a reencontramos nos teólogos modernos como oposição entre trindade imanente e trindade econômica. A primeira refere-se a Deus como Ele é em si mesmo e diz-se também, por conseguinte, “trindade de substância”; a segunda refere-se, por sua vez, a Deus em sua ação salvífica, através da qual Ele se revela aos homens (por isso também é denominada “trindade de revelação”). A articulação entre essas duas trindades, ao mesmo tempo distintas e inseparáveis, é a tarefa aporética que a *oikonomia* trinitária deixa

como herança à teologia cristã, em particular à doutrina do governo providencial do mundo, que se apresenta por isso como máquina bipolar, cuja unidade sempre corre o risco de naufragar e deve ser, a cada vez, reconquistada (AGAMBEN, 2011, p. 77).

A repercussão política da separação entre o ser e agir de Deus é seu desdobramento entre o reino e governo. Retomando o debate entre Schmitt e Peterson, Agamben destaca a mais importante contribuição de Peterson. Mais que o reconhecimento da impossibilidade de uma teologia política no cristianismo, foi “ter sabido identificar a analogia entre o paradigma político liberal que separa reino e governo e o paradigma teológico que distingue *arché* e *dynamis* em Deus” (AGAMBEN, 2011, p. 88).

O princípio de que Deus reina, mas não governa é parte da herança do gnosticismo na política moderna. Isso porque, a concepção da oposição entre o reinado divino e o governo do mundo, entre inoperosidade e operosidade, entre transcendência e imanência, permite que Deus não participe do governo do mundo e, portanto, não lhe possa ser atribuído o mal que assola o mundo. Mas uma vez que a separação entre o reino e governo não seja absoluta, a cisão entre um Deus estranho ao mundo e um Deus que governa será recomposta por um artifício econômico. Deste modo,

o reino do primeiro deus forma com o governo do demiurgo um sistema funcional, precisamente como, na *oikonomia* cristã, o deus que assume a obra da salvação [Cristo], mesmo sendo uma hipóstase anárquica, cumpre na realidade a vontade do pai (AGAMBEN, 2011, p. 94).

Nessa perspectiva, “o mundo é governado através da coordenação de dois princípios, a *auctoritas* (ou seja, um poder sem execução efetiva) e a *potestas* (ou seja, um poder de exercício)” (GELÁSIO *apud* AGAMBEN, p. 118). Está assim prefigurado o modelo da realeza profana que “reina, mas não governa” (AGAMBEN, 2011, p. 84).

A partir do aristotelismo, a teologia cristã desenvolve a fratura ontológica entre transcendência e imanência. A conciliação entre transcendência e imanência é estabelecida por Aristóteles a partir de um conceito econômico, o de “ordem”: “*taxis*, ordem, é o dispositivo que torna possível a articulação da substância separada e do ser, de Deus e do mundo. Nomeia a relação aporética entre eles” (AGAMBEN, 2011,

p. 98). Daí que o conceito de ordem funciona aqui como uma assinatura que remete à máquina do governo divino do mundo (AGAMBEN, 2011) e que estará presente no desenvolvimento da ciência econômica, como se verá adiante.

O paradigma teológico do governo está inserido no funcionamento da máquina governamental¹⁵ que compreende dois polos distintos e coordenados, o da providência (providência geral) e o do destino (providência particular). “A atividade de governo é, ao mesmo tempo, providência, que pensa e ordena o bem de todos, e destino, que distribui o bem aos indivíduos, compromissando-os na cadeia das causas e dos efeitos” (AGAMBEN, 2011, p. 146). No plano do destino, o governo designa uma atividade não violenta, isto é, uma atividade que está em consonância com a as necessidades da natureza, de modo que “governo divino e autogoverno da criatura coincidem” (AGAMBEN, 2011, p. 148). É o livre fluir natural das coisas que gerem a si mesmas. Agamben questiona, porém, que

se tal identidade entre ordem natural e governo fosse tão absoluta e indiferenciada, o governo seria uma atividade nula, que, dada a impressão original da natureza no momento da criação, coincidiria simplesmente com passividade e *laissez-faire* (AGAMBEN, 2011, p. 148-149).

O governo do mundo liga, portanto, o destino com a providência, eis a sua economia. O poder que intervêm é o mesmo poder capaz de operar o milagre¹⁶ e se o destino se inscreve na ordem da natureza, a providência se explica a partir da esfera da graça.

Nessa esfera, Deus pode intervir suspendendo, substituindo ou estendendo a ação das causas segundas. As duas ordens, porém, são funcionalmente vinculadas, no sentido em que é a relação ontológica de Deus com as criaturas – em que ele é, ao mesmo tempo, absolutamente íntimo e absolutamente impotente – que funda e legitima a relação prática de

¹⁵Edgardo Castro se detém sobre duas das as diversas máquinas às quais se refere Agamben, a máquina antropológica e a governamental, apontado as notas constitutivas do conceito agambeniano de máquina: a) é um dos sentidos do termo “dispositivo”, “um dispositivo de produção de gestos, de condutas, de discursos”; b) define-se nos termos de uma bipolaridade; c) “produz zonas de indiscernibilidade, nas quais é impossível distinguir qual dos dois conceitos articulados se trata. Assim, por exemplo, a máquina jurídico-política do Ocidente produz essas zonas onde não se pode distinguir entre o animal e o humano: os campos”; d) e “o centro dessas máquinas está vazio” (CASTRO, 2012, p. 105).

¹⁶Em *Teologia Política* Schmitt equipara a decisão soberana ao milagre, já que este representa a intervenção divina, colocando em suspenso a ordem natural das coisas no mundo. Nesse sentido, o milagre aparece como paradigma teológico do estado de exceção.

governo com elas, em cujo interior (ou seja, no âmbito das causas segundas) seus poderes são ilimitados (AGAMBEN, 2011, p. 150).

Importante considerar que “a ontologia dos atos de governo é uma ontologia vicária” (AGAMBEN, 2011, p. 158). Assim como na economia da salvação o poder do filho é um poder em nome do pai, na esfera profana o poder do monarca é um poder vicário em relação a Cristo. Os atos de Cristo são, pois, atos do pai e os atos do monarca são atos que representam a vontade de Cristo. O poder soberano é, assim, um poder que “faz as vezes de”, revelando “seu caráter absolutamente insubstancial e ‘econômico’” (AGAMBEN, 2011, p. 156).

A separação de poderes das democracias modernas reproduz a economia nesses dois sentidos complementares: Primeiro, pois o poder é vicário em relação ao povo como sujeito soberano. Segundo, conforme a teoria da soberania não cansa de ressaltar, o poder é uno e os três poderes são, em verdade, três funções. Com efeito, a tripartição de poderes, tal como a doutrina da trindade – única substância composta por três hipóstases distintas (Pai, Filho e Espírito Santo) –, cinde em seu interior a mera gestão e exercício de um poder que, em substância, permanece o mesmo. Isso mostra que a “vocação econômico-governamental das democracias contemporâneas não é um acidente de percurso, mas parte integrante da herança teológica de que são depositárias” (AGAMBEN, 2011, p. 159).

Assim, a investigação sobre o reino e o governo pode ser resumida na seguinte constatação: “o verdadeiro problema, o arcano central da política, não é a soberania, mas o governo, não é Deus, mas o anjo, não é o rei, mas o ministro, não é a lei, mas a polícia – ou seja, a máquina governamental que eles formam e mantêm em movimento” (AGAMBEN, 2011, p. 299)

4 A MÃO INVISÍVEL

Agamben, Hannah Arendt e Foucault convergem quanto a abordagem decisiva da primazia do econômico sobre a política. O *animal laborans* arendtiano, no seio da ascensão do social não deixa de remeter a figura do *homo oeconomicus* que Foucault menciona em seu curso *O nascimento da biopolítica no Collège de France*.

Diferentemente da ausência de governo a que essa leitura poderia remeter, o *homo oeconomicus* conduz a uma nova razão governamental. Agamben aprofunda a relação entre direito, economia e política tratados por Foucault, a partir do surgimento do *homo oeconomicus*, e investiga genealogia do paradigma governamental. Se Foucault identifica no pastorado cristão uma íntima relação com o surgimento da problemática do governo em geral, Agamben expande os limites cronológicos da sua genealogia aos primeiros séculos da teologia cristã¹⁷.

Para Agamben, “não podemos entender o triunfo da economia hoje em dia se não o entendermos ao mesmo tempo como o triunfo do paradigma gerencial da *oikonomía* teológica” (AGAMBEN, 2005, p. 9). O filósofo italiano retrata o paradigma providencial que retoma importância nos debates teológicos na segunda metade do século XVII. O governo providencial e sua relação entre natureza e graça¹⁸ são tratados desde a perspectiva das causas gerais e particulares, isto é, da providência geral e particular (AGAMBEN, 2011).

As causas gerais constituem a providência e as particulares, o milagre. Nesse sentido, “o paradigma do governo providencial não é o milagre, mas a lei, não a vontade particular, mas a geral” (AGAMBEN, 2011, p. 286). Segundo Agamben, porém, Malebranche¹⁹ expõe algo decisivo: a função da cristologia no governo providencial como a do governante de um reino cujo legislador é Deus. Os milagres passam a funcionar não mais como resultantes da vontade particular divina, mas como frutos da lei geral de Deus que atribui aos anjos e a Cristo o governo do mundo, podendo estes agir, inclusive, em aparente conflito com as leis gerais. Deste modo, o milagre não é uma violação das leis gerais, mas o resultado da delegação do poder soberano aos anjos e a Cristo.

O que está em questão não é o problema abstrato da onipotência ou da impotência de Deus, mas a possibilidade de um governo do mundo, ou seja, de uma relação ordenada entre leis gerais e causas ocasionais particulares.

¹⁷A pesquisa de Agamben situa-se “no rastro das pesquisas de Michel Foucault sobre a genealogia da governamentalidade, mas procura, ao mesmo tempo, compreender as razões internas por que elas não chegaram a seu cumprimento” (AGAMBEN, 2011, p. 9).

¹⁸A graça é o instrumento por excelência do governo providencial do mundo, o qual constitui o “resultado de um difícil equilíbrio entre a ação do governante (a graça, em suas diferentes figuras) e o livre-arbítrio dos indivíduos governados” (AGAMBEN, 2011, p. 284).

¹⁹Agamben resgata um texto de Malebranche de 1680, no qual ele diferencia no sujeito da ação providencial as vontades gerais, que resultam de leis gerais, e as vontades particulares, que, por não respeitarem tais leis, também podem ser compreendidas como milagres (AGAMBEN, 2011b).

Se Deus, como titular da soberania, agisse do início ao fim segundo vontades particulares, multiplicando ao infinito suas intervenções milagrosas, não haveria nem governo nem ordem, mas apenas um caos e, por assim dizer, um pandemônio de milagres. Por isso, como soberano, Ele deve reinar e não governar, fixar as leis e as vontades gerais e deixar ao jogo contingente das causas ocasionais e das vontades particulares sua mais econômica execução (AGAMBEN, 2011, p. 291).

Agamben afirma que a repercussão e influência da obra de Malebranche e dos debates sobre a graça para a obra de Rousseau no desenvolvimento dos conceitos de vontade geral e vontade particular estão bem documentadas e revelam a transposição de toda a máquina governamental da providência da teologia para a política (AGAMBEN, 2011). A política moderna herda esse paradigma teológico do *Contrato social*.

A relação entre soberania e governo, tão relevante para o pensamento de Rousseau, está assentada na ideia de que a soberania se refere à autoridade suprema detentora do poder legislativo (vontade geral) e o governo é a dimensão executiva, objeto da economia política (AGAMBEN, 2011). Essa distinção, contudo, não toca a substância do poder supremo. O poder supremo é indivisível, apenas a sua disposição interna é que se diferencia. Para Agamben,

Se hoje assistimos ao domínio arrasador do governo e da economia sobre uma soberania popular esvaziada de qualquer sentido, isso significa talvez que as democracias ocidentais estejam pagando as consequências políticas de uma herança teológica que, por intermédio de Rousseau, assumiram sem se dar conta (AGAMBEN, 2011, p. 298-299).

A confusão entre governo e poder executivo seria uma das mais nefastas consequências, uma vez que permitiu “que a reflexão política moderna se extraviasse por detrás de abstrações e mitologemas vazios como a Lei, a vontade geral e a soberania popular, deixando sem resposta precisamente o problema político decisivo” (AGAMBEN, 2011, p. 299), o da máquina governamental.

Agamben não fala em termos de uma derivação da economia dos modernos da economia aristotélica e medieval, mas apresenta algumas assinaturas a que elas remetem. A mão invisível de Adam Smith talvez seja a mais importante assinatura teológica na economia moderna.

A visão dos primeiros economistas, que compreendiam a ordem regente do cosmo como uma “economia da natureza”, mostra a coerência da compreensão da

natureza com o paradigma teológico-providencial. A relevância do conceito de “ordem” tanto no governo divino do mundo, quanto na constituição da economia da natureza para os fisiocratas, isto é, tanto para a patrística quanto para os economistas é um importante indício (AGAMBEN, 2011). Nesse sentido,

para Quesnay, economia significa ordem e a ordem funda o governo. [...] Aqui, assim como em Tomás, a ordem funciona como uma assinatura que serve para estabelecer uma relação entre a ordem teológica do universo e a ordem imanente das sociedades humanas, entre as leis gerais da providência e da natureza e o conjunto dos fenômenos particulares (AGAMBEN, 2011, p. 304).

Esse naturalismo a que a teoria liberal faz constante referência é claramente vislumbrado na figura das leis espontâneas e naturais do mercado. Este estaria regido pela oferta e demanda como mecanismos que asseguram o equilíbrio natural da economia. O *laissez-faire* pressupõe a harmonia natural das relações de mercado e a própria justiça a que tais relações conduzem se naturaliza²⁰. Retira-se, pois, qualquer revestimento político da economia, que sequer é hoje referida como economia política. A economia passa, então, a designar uma ciência tão técnica quanto se supõe ser natural e exato o seu objeto.

Agamben mostra como a economia política passa a traduzir racionalmente o paradigma econômico providencial.

Nessa imagem grandiosa, em que o mundo criado por Deus se identifica com o mundo sem Deus, e contingência e necessidade, liberdade e servidão se esfumam uma na outra, o centro glorioso da máquina governamental aparece em plena luz. A modernidade, eliminando Deus do mundo, não só não saiu da teologia, mas, em certo sentido, nada mais fez que levar a cabo o projeto da *oikonomia* providencial (AGAMBEN, 2011, p. 310).

Para além da dimensão providencial expressa na figura da mão invisível, cuja associação torna-se muito clara pela referência comum dos teólogos à “mão” como imagem do governo divino do mundo, Foucault ressalta outro aspecto da figura, a “invisibilidade”.

²⁰Uma das conclusões da pesquisa desenvolvida por Thomas Piketty em *O capital no século XXI* é que “a dinâmica da distribuição da riqueza revela uma engrenagem poderosa que ora tende para a convergência, ora para a divergência, e não há qualquer processo natural ou espontâneo para impedir que prevaleçam as forças desestabilizadoras, aquelas que promovem a desigualdade” (PIKETTY, 2014, p. 27).

Na aula de 28 de maio de 1979, Foucault aborda a relação entre o direito, a política e a economia por meio da genealogia do *homo oeconomicus* e do sujeito de interesse como modelos dos sujeitos sociais. No contexto de expansão da análise econômica para diversas esferas da vida social, inclusive do comportamento, que implique uma administração utilitária e uma disposição ótima dos recursos está a possibilidade de “uma generalização do objeto econômico, até a implicação de toda conduta que utilizasse meios limitados a uma finalidade entre outras” (FOUCAULT, 2008, p. 366).

Conquanto o *homo oeconomicus* só venha a ser devidamente delineado com os economistas neoclássicos, Foucault situa no empirismo inglês, a partir de Locke, a constituição de uma filosofia que faz surgir o sujeito de interesses. O interesse nasce como uma vontade absolutamente subjetiva que, no plano jurídico, se apresentará como o princípio contratual (FOUCAULT, 2008).

O sujeito de direito no âmbito do contratualismo permite, assim, subsistir o sujeito de interesses. Isso porque, ainda que persista o respeito ao contrato acima do interesse imediato individual, não é porque o sujeito de interesse cede lugar ao sujeito de direito, mas porque o respeito ao contrato é interessante. “Ou seja, se se respeita o contrato, não é porque há contrato, mas porque se tem interesse em que haja contrato” (FOUCAULT, 2008, p. 373).

Outro ponto destacado por Foucault é que o sujeito de direito e o sujeito de interesse obedecem a lógicas distintas. O sujeito de direito obedece à lógica do contrato, que exige dele renúncias em favor dos direitos alheios. O sujeito de interesses, por sua vez, move-se na lógica do mercado, que não põe limites à satisfação dos interesses.

Além dessa heterogeneidade, tais sujeitos relacionam-se de modo distinto com o poder político (FOUCAULT, 2008). Essa relação pode ser compreendida a partir da figura que melhor representa a lógica do *homo oeconomicus*, a mão invisível de Adam Smith.

Costuma-se dizer também que se deve ver nessa mão invisível como que o resto de um pensamento teológico da ordem natural. Smith seria o indivíduo que teria mais ou menos implicitamente, com essa noção de mão invisível, estabelecido o lugar vazio, mas apesar de tudo secretamente ocupado, de um deus providencial que habitaria o processo econômico, quase, digamos,

como o Deus de Malebranche ocupa o mundo inteiro (FOUCAULT, 2008, p. 379)

A “mão”, como a imagem comumente atribuída pela teologia à providência divina, revela o sentido da liberdade – muito próximo de licenciosidade – no neoliberalismo²¹ e sua vocação naturalista. Na perspectiva de uma compreensão ordenada do mercado, que se define a semelhança de uma estrutura providencial, a liberdade representa estar livre de coerções, um *laissez faire*. O *homo oeconomicus* é precisamente esse sujeito livre. Essa visão é muito próxima da dos teóricos do direito natural clássico, que defendiam o “governo das leis e não dos homens”, não no sentido de “afirmar a soberania da lei sobre a natureza, mas, ao contrário, apenas seu caráter ‘natural’, ou seja, não violento” (AGAMBEN, 2010a, p. 41). Trata-se de um governo que se identifique com autogoverno, não impedindo o seu desenvolvimento natural.

Mas, segundo Foucault, Adam Smith se refere aos sujeitos que, buscando seus próprios interesses, acabam favorecendo também toda a sociedade. Os agentes econômicos devem de fato se preocupar apenas com seus próprios interesses a fim de que o bem geral seja alcançado. Aliás, na medida em que não pode ser calculado por estratégias econômicas, a preocupação com o bem comum causa mais efeitos deletérios que produtivos. Eis o sentido do princípio da invisibilidade. Ele obsta aos agentes econômicos perseguirem o bem coletivo, pois a “mão” assegura que seu egoísmo, seus interesses e projetos individuais se articulem com todos os outros, garantindo o bem comum²². Ao governo cabe tão somente não interferir nesse intento.

Em outras palavras, há dois elementos que são absolutamente acoplados um ao outro. Para que haja certeza de proveito coletivo, para que seja certo que o maior bem seja alcançado pelo maior número de pessoas, não apenas é possível, mas é absolutamente necessário que cada um dos

²¹A pretensa liberdade e diminuição do Estado defendida no neoliberalismo opera no nível do discurso e é patente sua incompatibilidade com a prática neoliberal no qual subsiste um estado cada vez mais forte e ao mesmo tempo mais esvaziado. Por ora, cumpre observar a aparência de naturalidade e espontaneidade que é atribuída a economia e ao mercado como fundamento da generalização da economia a todos os campos da vida social, isto é, da economicização da vida.

²²Segundo Piketty, o princípio do crescimento equilibrado que beneficiaria a todos invadiu o pensamento econômico do século XX, influenciado pelo pós-guerra na França, que ficou conhecido como os “trinta Gloriosos” e pelas pesquisas de Kuznets. “A filosofia da época podia ser resumida em apenas uma frase: ‘Growth is a rising tide that lifts all boats’ (‘O crescimento é como a maré alta: levanta todos os barcos’)” (PIKETTY, 2014, p. 18).

atores seja cego a essa totalidade. Deve haver uma incerteza no plano do resultado coletivo para cada um, de maneira que esse resultado coletivo positivo possa ser efetivamente alcançado. A obscuridade, a cegueira são absolutamente necessários a todos os agentes econômicos (FOUCAULT, 2008, p. 380).

Não apenas na dimensão privada, mas o governo também deve se abster de tentar ter uma visão totalizante do processo econômico, pois a economia tem uma visão de curto alcance. A economia só é capaz de ver ao alcance dos projetos individuais, daí que “O *homo oeconomicus* é a única ilha de racionalidade possível no interior de um processo econômico” (FOUCAULT, 2008, p. 383). Ora, o *homo oeconomicus*, será compreendido como o empresário de si mesmo, o seu próprio capital, e somente em relação aos seus próprios projetos deve empreender os seus esforços. Qualquer tentativa do poder soberano de compreender a totalidade da economia estaria destinada ao fracasso, pois ela não é possível (FOUCAULT, 2008).

Em *Os fundamentos da liberdade*, Hayek afirma essa tese de que “As opiniões e desejos do povo são formados por indivíduos que agem visando a seus próprios objetivos; e o povo se beneficia do que outros aprenderam mediante a experiência individual”²³ (HAYEK, 1983, p. 120). Essa minoria, buscando seus interesses individuais alcançariam maior conhecimento e experiência. Assim, a maioria se beneficiaria e se aperfeiçoaria desse conhecimento da minoria dissonante.

Por essa razão, o sentido de liberdade que ele apresenta, longe de designar a liberdade política, indica a liberdade individual, de poder ver-se livre de coerções. O que está implícito aqui é o pressuposto antropológico do qual parte Hayek, de uma natureza humana boa. O apelo de Hayek ao espontaneísmo tem uma clara vinculação evolucionista e o artificialismo das instituições democráticas poderia se apresentar como empecilho. A sabedoria superior estaria presente não nas decisões da maioria, mas nas dos membros mais inteligentes do grupo após ponderar todas as opiniões.

²³ Mais adiante ele ainda afirma que “Há muito tempo, um dos pontos fundamentais da doutrina liberal é a convicção de que, em última análise, **o rumo do progresso** é determinado pelas idéias e, portanto, pelos homens que divulgam novas idéias” (HAYEK, 1983, p. 122, *grifo nosso*)

Se por 'processo social' entendemos a evolução gradual que produz soluções melhores do que as deliberadamente planejadas, a imposição da vontade da maioria não representa tal evolução. A imposição da vontade da maioria difere radicalmente do processo de livre evolução que gera instituições e costumes, porque seu caráter coercitivo, monopólico e exclusivista destrói as forças autoreguladoras que fazem, em uma sociedade livre, ser abandonadas as tentativas equivocadas e prevalecer as mais acertadas (HAYEK, 1983, p. 121).

Nesse ponto, é possível compreender melhor o conceito de *homo oeconomicus* que Foucault apresenta:

o *homo oeconomicus* é aquele que obedece ao seu interesse, e aquele cujo interesse é tal que, espontaneamente, vai convergir com o interesse dos outros. O *homo oeconomicus* é, do ponto de vista de uma teoria do governo, aquele em que não se deve mexer. Deixa-se o *homo oeconomicus* fazer. É o sujeito ou o objeto do laissez-faire (FOUCAULT, 2008, p. 369).

O *homo juridicus* diz ao soberano: eu tenho direitos e “tu não tens o direito de tocar neles” ou “confiei-te meus direitos para este ou aquele fim” (FOUCAULT, 2008, p. 384). O *homo oeconomicus*, por outro lado, diz “Tu não deves porque não podes. E tu não podes no sentido de que ‘tu és impotente’” (FOUCAULT, 2008, p. 384).

Assim é que a assinatura providencial não deixa de acompanhar esse naturalismo de corte evolucionário. Ele remete não apenas à ordem do governo divino do mundo, no qual o mercado só admite o governo que se confunda com um autogoverno, mas, noutro aspecto, a visão evolucionista a que ele remete é a marca de uma compreensão da história que seculariza a escatologia cristã.

Nesse sentido, longe de divergir do pensamento agambeniano da genealogia teológica da *oikonomia*, Foucault afirma algo que o confirma:

A economia é uma disciplina atéia; a economia é uma disciplina sem Deus; a economia é uma disciplina sem totalidade; a economia é uma disciplina que começa a manifestar não apenas a inutilidade, mas a impossibilidade de um ponto de vista soberano, de um ponto de vista do soberano sobre a totalidade do Estado que ele tem de governar (FOUCAULT, 2008, p. 383).

Foucault destaca aqui não apenas essa dimensão providencial que está representada pela “mão”, mas, sobretudo, o fato desta ser “invisível”. A recusa da totalidade, que afirma a dimensão natural da mão, não significa a superação do modelo teológico, pois, como afirma Agamben, “Nessa altura a teologia pode acabar em ateísmo e o providencialismo, em democracia, porque Deus fez o mundo como

se este fosse sem Deus e o governa como se este governasse a si mesmo” (AGAMBEN, 2011, p. 310).

Ainda que negue a presença de Deus, a invisibilidade que a economia exige preserva o paradigma teológico econômico. A ausência e a impossibilidade de um soberano econômico apontam para aquilo de Hannah Arendt denomina de governo de ninguém. O governo de ninguém não remete à ausência de governo, mas a sua necessária contingencialidade. Não se trata, pois, do fim da razão de Estado, mas do reconhecimento de uma nova razão governamental mais autoritária. Foucault assevera que

A economia política de Adam Smith, o liberalismo econômico, constitui uma desqualificação desse projeto político de conjunto e, mais radicalmente ainda, uma desqualificação de uma razão política que seria indexada ao Estado e a sua soberania (FOUCAULT, 2008, p. 386)

Deste modo, o liberalismo por meio da mão invisível pretende desqualificar a soberania política. O soberano não deve interferir no mercado, porque ele não pode e não pode porque é incapaz de fazê-lo. A possibilidade de uma soberania exigiria, assim, um novo campo e um novo saber. Daí que a sociedade civil desponta como aquela que resolve o problema da ingovernabilidade dos agentes econômicos e permite a vigência das tecnologias de governabilidade.

Um governo onipresente, um governo a que nada escapa, um governo que obedece as regras do direito, mas um governo que respeita a especificidade da economia, será um governo que administrará a sociedade civil, que administrará a nação, que administrará a sociedade, que administrará o social (FOUCAULT, 2008, p. 403).

A leitura que Foucault faz da sociedade civil se aproxima da emergência do social a que Hannah Arendt faz referência ao abordar a centralidade da economia política. Ambos, ainda que por meio diversos, convergindo em afirmar a dissolução da política em favor de tecnologias do social, que compreendem uma gestão biopolítica dos corpos humanos, da vida, dos comportamentos.

Agamben aponta que, diferentemente do que afirma Schmitt, não é a teologia política – esta, presente na origem genealógica da soberania dinástica – mas é a teologia econômica o fundamento paradigmático das democracias contemporâneas. A perspectiva do princípio de invisibilidade no âmbito da teologia econômica, da qual

deriva a biopolítica moderna e o governo, revela que o tempo da economia é o tempo de agora²⁴ e sua escassa atuação é milagrosa, excepcional e emergencial. O que teríamos experimentado com o “advento do econômico” e do social é a normalização da exceção, abrindo espaço para a contínua decisão. Por isso, a primazia do econômico coincide com a primazia do governo.

5 CRISE

Em *Pilatos e Jesus*, Agamben aborda “um dos momentos-chave da história da humanidade, no qual a eternidade atravessou a história num ponto decisivo” (AGAMBEN, 2014, p. 22) e tenta compreender a razão pela qual esse momento assume justamente a feição de uma *krisis*²⁵, isto é, um juízo processual. A compreensão do momento em que o reino do mundo deve julgar o reino eterno permite avaliar a “*krisis* histórica que, de algum modo, está sempre em curso” (AGAMBEN, 2014, p. 34).

O confronto entre o humano e o divino se dá no momento em que se encontram, frente a frente, o juiz do reino do mundo (Pilatos) e o juiz do reino divino (Jesus), que naquele instante não estava na função de juiz, mas de salvador do mundo (AGAMBEN, 2014). Pilatos, devendo decidir, não pode fazê-lo e acaba conduzindo um processo sem julgamento. Ao invés de um julgar, Pilatos “entrega” Jesus aos hebreus.

Esse enigma representado pelo processo sem juízo, presidido por Pôncio Pilatos no momento decisivo da história, descreve o permanente estado de crise a que estamos lançados. A indecisão sobre a ordem jurídica e a ordem divina, como uma alegoria do nosso tempo,

²⁴O tempo de agora da emergência econômico-governamental é aquilo que está pressuposto no estado de emergência a que se refere Walter Benjamin e contra o qual é preciso construir um correspondente conceito de história. Não é por acaso que o estado de emergência efetivo assume o sentido messiânico do tempo de agora em que cada instante se revela como tempo da vinda do messias.

²⁵O ato de julgar vem do termo grego *Krisis* que, segundo Agamben, tem sua origem em *krino* que remete a “separar” e “decidir”. Além do sentido jurídico do termo, ele também tem uma acepção médica e teológica. *Krisis* refere-se ao “momento decisivo na evolução de uma doença, quando o médico deve ‘julgar’ se o doente morrerá ou sobreviverá” (AGAMBEN, 2014, p. 33), assim como, no campo teológico, designa o Juízo Final.

condenou a humanidade a uma *krisis* incessante - incessante porque nunca poderá ser decidida de uma vez por todas.

§ A insolubilidade implícita no embate entre os dois mundos, e entre Pilatos e Jesus, é atestada nas duas ideias-chave da modernidade: que a história seja um “processo” e que esse processo, enquanto não se concluir em um juízo, esteja em permanente estado de crise (AGAMBEN, 2014, p. 74-75)

Se a concepção cristã do tempo é linear e se compreende o transcurso entre a criação do mundo e o dia do Juízo, a percepção moderna da história como progresso nada mais faz que promover a secularização da escatologia cristã. Daí que nas Teses sobre o conceito de história de Walter Benjamin se apropria de uma leitura judaica do tempo, no qual todo dia é o “Dia do Juízo” e no qual não é o continuum, mas o instante da ruptura e da quebra que fica em evidência. Em entrevista proferida em 2012, Agamben afirma que

‘Crise’ e ‘economia’ atualmente não são usadas como conceitos, mas como palavras de ordem que servem para impor e para fazer com que se aceitem medidas e restrições que as pessoas não têm motivo algum para aceitar. ‘Crise’ hoje em dia significa simplesmente ‘você deve obedecer!’. Creio que seja evidente para todos que a chamada ‘crise’ já dura decênios e nada mais é senão o modo normal como funciona o capitalismo em nosso tempo. E se trata de um funcionamento que nada tem de racional²⁶

Assim, a crise que hoje se alastra a todos os âmbitos e momentos deixa de remeter ao último dia e ao fim dos tempos. “Por conseguinte, acaba a faculdade de decidir de uma vez por todas, e a decisão incessante não decide propriamente nada” (AGAMBEN, 2014, p. 76). O tempo histórico se prolonga como um permanente indecidível que, ao mesmo tempo, é uma permanente crise em que se deve decidir sobre tudo. Eis o modo normal de funcionamento do capitalismo atual. A sua crise é, assim, não o seu fim, mas a sua permanência. Assim como, no plano político, a exceção é a regra, no plano econômico a regra é a crise.

Assim como o estado de exceção requer que haja porções sempre mais numerosas de residentes desprovidos de direitos políticos e que, no limite, todos os cidadãos sejam reduzidos a vida nua, do mesmo modo a crise, tornada permanente exige não apenas que os povos do Terceiro Mundo sejam sempre mais pobres, mas também que um percentual crescente de cidadãos das sociedades industriais sejam marginalizados e sem trabalho. E não há Estado dito democrático que não esteja atualmente comprometido até o pescoço com essa fabricação maciça de miséria humana (AGAMBEN, 2015, p. 120).

²⁶Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben>. Acesso em: nov. 2015.

O processo de juridicização da vida, com o qual caminha, lado a lado, o processo de economicização revela a carência de legitimidade que experimentam os poderes na atualidade. Desde modo, a crise como presença incessante da escatologia, do juízo final secularizado, revela que o excesso de legalidade é indício da perda de legitimidade.

Ao eclipse da experiência messiânica do cumprimento da lei e do tempo, corresponde uma hipertrofia inaudita do direito, que pretende legislar sobre tudo, mas que trai, com um excesso de legalidade a perda de toda legitimidade verdadeira. Afirmo, aqui e agora, medindo as palavras: hoje, sobre a terra, não há mais nenhum poder legítimo, e os próprios poderosos do mundo são todos reis de ilegitimidade. A juridicização e a economicização integral das vidas humanas [...] marca não apenas a crise dos direitos e dos Estados, mas também e sobretudo a da Igreja²⁷.

A economicização da vida repercute de tal modo na existência humana que aniquila a potência e lança o humano às suas determinações naturais e biológicas. A falta de um destino necessário e a possibilidade de ir além de quaisquer condicionamentos investe o ser humano de historicidade e ao “retirar do humano sua condição de partícipe de uma comunidade linguisticamente e politicamente qualificada, o homem é reduzido à sua natureza humana, transformando-se em vida nua, vida meramente biológica, vida animal, vida matável” (ASSMANN; BAZZANELA, 2013, p. 27).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A economia é uma preocupação recorrente em Agamben, que a aborda de forma mais direta em *O reino e a glória*, pela figura central da *oikonomos* e em *Altíssima pobreza*, pela via do uso, enquanto precursor de uma forma-de-vida alheia ao direito. O autor pretende pensar o homem como um ser sem obra e como sujeito sem tarefas a cumprir. Isso não significa que o ser humano seja um ser desprovido de fundamento, como seria a perspectiva de Foucault. Para Agamben, trata-se de um fundamento paradoxal, em aberto, em potência, cuja potência só se realiza no Comum. Ela se executa na linguagem e depende da comunicação com o outro, não

²⁷Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-antiores/28959-cristianismo-como-religiao-a-vocacao-messianica-artigo-de-giorgio-agamben>. Acesso em: dez. 2015.

o tipo de comunicação democrático-espetacular que pretende promover um suposto consenso. A experiência linguística a que Agamben faz referência não se confunde com uma pretensa razão comunicativa, mas refere-se a uma experiência da linguagem e, portanto, do próprio pensamento. Afinal, em última instância, a linguagem é a morada da potência.

Retomando a perspectiva da religião como separação, é possível delinear a forma do sagrado e compreender a ubiquidade da economia como nada menos que a subtração do Comum, ou seja, daquele cuja máxima expressão é a linguagem e seu principal atributo a descontinuidade e diferença. Em tempos de economicização, o sagrado assume a forma do necessário e inevitável. A captura daquilo que é constitutivo do humano como um ser sem obra é um dos produtos centrais do capitalismo e o que o torna improfanável. Ele atinge o que permite ao humano produzir a história. A economia apresenta apenas a tarefa a cumprir, a antítese do ser sem obra. O ser sem obra, em potência, é o único capaz de história, política e ética.

O ocaso do político – o que nos impele a ver que o político aqui não significa o aparato estatal e as instituições políticas, elas vão bem – assinala a separação. A necessidade é o que desponta no seio da economia e das crises recorrentes que constituem o capitalismo na atualidade. O que resta é “um mundo em que tudo é necessário e nada é possível é um mundo sem sujeito, um mundo sem liberdade, sem possibilidade de criação” (ASSMANN, 2007, p. 6). A indisponibilidade da política para o uso é o que resulta de uma tal onipresença do econômico.

A predominância da economia na compreensão e explicação do todo social, sem qualquer apreço pela política, repercute numa leitura da realidade sob uma única versão para a qual não há qualquer saída. A falta de alternativa para se pensar a realidade conduz a (bio)política a uma catástrofe, na qual homens e animais são lançados a um imperativo de subsistência. A gestão da vida e dos corpos desde uma perspectiva econômica abandona o corpo humano, pequeno e frágil, a engrenagens que fazem dele mero corpo à disposição, para a vida ou para a morte. Assim, a biopolítica silencia a inoperosidade, a potência e, portanto, um pouco do humano.

O que as pesquisas de Agamben colocam em questão é a possibilidade de desativar a máquina governamental a fim de que uma outra forma-de-vida por ser

pensada e imaginada para além de uma captura da vida. A hegemonia da economia num tempo globalizado condiciona o todo social e subjuga países e regiões cada vez maiores a determinações e decisões de supostos técnicos e economistas, que dispõem sobre coisas e corpos, assim como sobre países e grupos, como se atuassem em nome de uma entidade superior. Nesse cenário, a visão providencial da economia remete ao âmbito teológico uma espécie de darwinismo social sem rosto, sem responsáveis e sem sujeitos. Decisões econômicas tomadas como imperativos naturais e providenciais definem de um modo ou de outro qual a vida merece ser vivida ou sobre qual aniquilação da vida importa comover. Os milhares de refugiados e migrantes que morrem a cada ano no Mediterrâneo na tentativa de superar as barreiras, que o capital jamais encontrou, para transitar entre países mostram o valor das vidas e capitais na biopolítica moderna.

Agamben nos conduz, assim, a refletir sobre o reino e o governo desde a perspectiva teológica, compreendendo-os como uma secularização que não põe fim ao sagrado, mas apenas lhe dá novas feições. A constância da crise que autoriza a permanência do estado de exceção, assim como a mão invisível como figura implícita da atuação do mercado, consolida um sagrado ainda mais poderoso porque cada vez mais invisível.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. Da teologia política à teologia econômica. Tradução portuguesa de Selvino José Assmann. **Interthesis**: Revista Internacional Interdisciplinar, v. 2, n. 2 jul./dez. 2005. Entrevista concedida a Gianluca Sacco.

_____. **Meios sem fim**: notas sobre a política. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. (FILÔ/Agamben)

_____. **O homem sem conteúdo**. Tradução de Cláudio Oliveira. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. (FILÔ/Agamben;2).

_____. **O reino e a glória**: uma genealogia teológica da economia e do governo. São Paulo: Boitempo editorial, 2011.

_____. **Pilatos e Jesus**. Tradução de Silvana de Gaspari, Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo; Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

_____. **Profanações**. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

ARENDR, Hannah. **A condição humana**. 9.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

ASSMANN, Selvino José; BAZZANELA, Sandro Luiz. **A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben**. São Paulo: LiberArs, 2013.

ASSMANN, Selvino José. Apresentação. In: AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Tradução e apresentação Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 7-14.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____. O capitalismo como religião. In: BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. Organização de Michael Löwy; tradução de Nélio Schneider, Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013. (Marxismo e literatura).

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben**: uma arqueologia da potência. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. (FILÔ/Agamben).

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**. Curso no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HAYEK, Friedrich A. **Os fundamentos da liberdade**. São Paulo: Visão, 1983.

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

PIKETTY, Thomas. **O capital no século XXI**. Tradução Monica Baumgarten de Bolle. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

SCHMITT, Carl. Teologia Política: Quatro capítulos sobre a doutrina da soberania. Trad. Inês Lohbauer. São Paulo: Scritta, 1996. Parte 2, p. 81-133. In: **A crise da democracia Parlamentar**. 130 p. (Clássica).

Artigo recebido em: 28/04/2016

Artigo aprovado em: 19/08/2016