

A COMPREENSÃO DO SER E A METAFÍSICA-RELIGIOSA: REFLEXÕES A PARTIR DA FILOSOFIA AGAMBENIANA

José Henrique Sousa Assai¹

Resumo: A filosofia agambeniana tem se revelado, primeiramente, como uma análise crítica da situacionalidade do sujeito inserido em seu (s) contexto (s) histórico (s) e, em segundo, em um constante exercício de exegese literária (greco-latina) no intuito de fundamentar os seus argumentos que visam um telos emancipador. Talvez em *A Linguagem e a morte*, Agamben apresente reflexões hermenêuticas mais pertinentes no decurso de sua pesquisa; porém, por outro lado, o filósofo italiano não esgotou, e nem assim o pretendeu esgotar, seu pensamento hermenêutico nessa referida obra; ao contrário, Agamben apresenta em suas pesquisas uma radicalidade compreensiva da e na vida: o ser que se manifesta no *hic et nunc* é um ser dotado tanto de linguagem quanto envolto da política. Agamben está convencido de que na vida cotidiana – *Sitz im Leben* – a esfera religiosa ocupa um lugar heurístico e fundamental de compreensão do indivíduo e da coletividade. Assim, a religião, enquanto instituição ética-política e doutrina compreensiva de mundo, mediante uma gramática específica de uma linguagem que lhe é autorreferenciável, altera o sentido do $\eta\tau\omicron$ s político da vida secular através daquilo que ele chama de biopoder. O *ser crente* – envolto na metafísica-religiosa – reincorpora a “*ancilla*” tensão entre *fides et ratio* inviabilizando uma práxis social autêntica. Pretendemos apresentar os argumentos agambenianos no tocante a uma compreensão de ser humano que é se encontra situado no *desde sempre* nas esferas da política e da religião.

Palavras-chave: Religião. Política. Biopoder. Linguagem.

Abstract: The agambenian philosophy has revealed, first, as a critical analysis of the subject inserted into your (s) context (s) historical (s) and, second, in a constant pursuit of literary exegesis (Greco-Roman) in order of their arguments aimed at emancipating a telos. Maybe on *The Language and death*, Agamben presents more relevant hermeneutical reflections during your research; but on the other hand, the Italian philosopher not exhausted, nor intended so exhausted, his hermeneutic thought that such work, but rather presents Agamben radicalism in their research and understanding of life: being unfold in the *hic et nunc* is a being with both language and shrouded policy. Agamben is convinced that in everyday life - *Sitz im Leben* - the religious sphere occupies a heuristic and fundamental understanding of the individual and the collective. Thus religion, as an institution ethical-political doctrine and understanding of the world through a specific grammar of a language to itself referenciable, change the meaning of $\eta\tau\omicron$ s political secular life through what he calls biopower. The believer one - wrapped in metaphysical-religious - reincorporated the ancilla tension between *fides et ratio* invalidating social praxis authentic. We intend to present the agambenian's arguments regarding an understanding of the human being that is always situated in the spheres of politics and religion.

Key words: Religion. Politic. Bio Power. Language

¹ Mestre em Filosofia – UFC. Doutorando em Filosofia – PUC- RS. Professor da UFMA – Campus Imperatriz.

Quando nos referimos à metafísica na Tradição filosófica no ocidente nos deparamos primariamente com Aristóteles² cuja conceituação inicia-se com o afã do ser humano em conhecer aquilo que lhe aparece objetivamente. Conhecer é arte vinculante da natureza humana. Tentar atingir “as causas primeiras e os princípios”³ torna-se o repto fundante do entendimento aristotélico a respeito da metafísica. Na época de Aristóteles, a urdidura celeste era um dos grandes temas heurísticos. Conhecer como “funcionavam” os astros, as estrelas, era, sim, um desafio e, portanto, estabelecia-se aqui a procura ao (s) princípio (s) fundante que lhe subjaziam.

Dialogando com a *Tradição* de sua época, Aristóteles indaga sobre a gênese constitutiva do ser, da matéria a que toda realidade encontra-se envolta. Talvez o legado da filosofia jônica tenha dado a Aristóteles uma pista: o uno, ou melhor, a admissibilidade de um princípio como fator genésico vinculado a tudo o que existe e constituindo-se, portanto, enquanto seu fundamento último. A filosofia como “ciência da verdade”⁴ tende a dar respostas para a ordem criada, mas parece que também essa é uma tarefa não acabada para a Filosofia sob o ponto de vista pós-metafísico⁵. Em todo caso, com o êxodo do período clássico ao período medieval, a concepção fundacionista da matéria toma outro rumo estabelecendo o cristianismo enquanto paradigma central da cosmovisão de mundo da época. No que diz respeito à esfera normativa do império romano identificamos a partir de 313 dC com Constantino e 380 dC com Teodósio uma nova ordem paradigmática: o fundamento onto-teo-soteriológico da realidade⁶. Tal fundamento torna-se decisivo para a autocompreensão normativa da cristandade e, portanto, vincula-se como princípio arquimédico de toda a ordem que *antes cósmica, agora passa a ser* “criatural/divina”. Nesse sentido, o escopo religioso que se articulou em grande parte no ocidente, de caráter cristão, estabeleceu-se enquanto autoridade epistêmica fundamental para o mundo anunciando o *kerigma* primacial: Deus é o *criador (transpõe uma essência para uma existência) do mundo!* Sendo cooptado pelo poder político institucional desde o século IV dC, instaurando-se

² ARISTÓTELES. *Metafísica: livro I e Livro II*. Tradução de Vinzenzo Cocco. São Paulo: Abril Cultural. 1984. p. 6 – 43.

³ ARISTÓTELES, 1984, p. 11.

⁴ ARISTÓTELES, 1984, p.32. Sobre uma tentativa de definir a Filosofia, é bom observar o último texto de Habermas fala que a Filosofia não é uma disciplina científica que se poderia definir como um método estabelecido ou uma esfera objetiva especificada, mas, sobretudo, ela é “protetora da racionalidade” (Hüterin der Rationalität). Cf. HABERMAS, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp, 2013. 335 p.

⁵ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. 271 p. (Série Estudos Alemães)

⁶ HABERMAS, Jürgen. Uma visão genealógica do teor cognitivo da moral. In:_____. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. Tradução de George Sperber. São Paulo: Loyola, 2002. p. 11 – 60.

também enquanto poder político, a religião cristã, em sua metafísica-religiosa, procurou ingerenciar, desde então, na formação e fundamentação normativas do império – e mais tardiamente no Estado – no que diz respeito aos assuntos referentes à sociedade. Essa questão não ficou presa no passado, pois a mesma foi se refazendo ao longo da própria história.

A sociedade atual também se encontra envolta de tamanha complexidade como, por exemplo, foi o caso da ADPF 54⁷. Essa questão é mais um exemplo de que a esfera normativa torna-se preponderante e emblemática para a tentativa de resolver os problemas *do cotidiano social*, pois dela emanam elementos, proposições, de diferentes orientações, para a práxis social. É nesse sentido que o cenário não só internacional, mas nacional, exige respostas para as questões problemáticas que dizem respeito ao espaço público-político⁸.

Considerando que na esfera pública, por um lado, a metafísica religiosa procede *também* racionalmente, enquanto pressuposto de inteligibilidade, para fundamentar normativamente a sociedade sob o ponto de vista religioso e, por outro, *a esfera 'não religiosa'* e, portanto, laica apresenta argumentos contrários a uma fundamentação normativa de cunho religioso, fica a questão em investigar – utilizando-se das leituras filosóficas de Agamben – perante a esfera social entendida no escopo do Estado liberal republicano marcado notadamente desde o século XVIII, a hipótese de inexequibilidade de que o (s) argumento (s) normativo (s) de cunho religioso sobreponha-se a compreensão normativa laica. Busca-se, portanto, tomando por referência a filosofia de Agamben, apresentar seus

⁷ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. ADPF 54. A arguente era a Confederação Nacional dos Trabalhadores na Saúde e pedia o “seja declarado” pelo STF ‘que as normas penais sobre aborto não incidem sobre a hipótese de antecipação de parto de feto anencefálico – quando tal condição seja atestada por laudo médico’. Essa questão reabre a discussão e apresenta o dilema de uma formação e decisão de cunho político-normativo sob o ponto de vista ou de uma argumentação metafísico-religiosa ou de uma compreensão secular que prescindia de qualquer pressuposto confessional-religioso. Mais uma vez reedita-se na contemporaneidade – situadamente a nível local – o tema *'fides et ratio'*. As recentes decisões da Suprema Corte brasileira em casos tematicamente problemáticos sob o ponto de vista ético-moral reascenderam o debate entre os tipos de fundamentação-justificação político-normativa entre uma cosmovisão idiossincrática religiosa e uma compreensão laica.

⁸ O conceito aqui de esfera pública (“reforça o prestígio da posição que se tem, sem transformar em tema de uma discussão pública, a própria matéria do compromisso”) diverge da noção de esfera pública burguesa (desenvolvida na identidade das pessoas privadas reunidas em um público). Cf. HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. 2. ed. Tradução de Fávio Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. 398 p. (Biblioteca Tempo Universitário 76: Série Estudos Alemães). Ao longo de sua pesquisa, Habermas está convencido de que a esfera pública política (EPp) é um dos temas mais relevantes do saber filosófico além da razão e do discurso. A literatura conceitual da EPp vem sendo ressignificada na arquitetônica teórica habermasiana. Mais recentemente, Habermas assinala tipicamente a EPp assim: episódica (bares, cafés), presença organizada (reunião de partido, público no teatro), abstrata (mídia). Cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. A EPp também pode ser vista como abstrata (todo tipo de anúncio/notícia na rede social) e como estrutura assimétrica da comunicação de massa (intelectuais da mídia e os políticos). Ver em: HABERMAS, Jürgen. *Ach Europa: Kleine Politische Schriften XI*. 1. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2008. 191 p.

respectivos argumentos sobre o dilemático embate entre uma compreensão normativa religiosa e uma compreensão normativa laica.

Agamben ocupa-se em ver a dialética ‘religião e secularidade’ enquanto biopoder⁹, mas o filósofo italiano tem o seu próprio método de pesquisa ao não se furtar em seus textos da exegese bíblica (*ou latina*) relacionando-as com o biopoder. Agamben está convencido de que a religião, também enquanto doutrina compreensiva de mundo, ingerencia a compreensão normativa da vida secular através daquilo que ele chama de biopoder. Tal conceito não é originário da pesquisa agambeniana, porém é resultado da pesquisa que o mesmo fez em Foucault.

Apesar de não tratar diretamente naquilo que podemos entender de um pensar sistemático sobre a religião, em Agamben encontramos alguns elementos não apenas da religião, mas, sobretudo, da relação que a mesma possui com a sociedade. Nesse caso, encontramos no capítulo *Elogio da Profanação*¹⁰ do livro *Profanações*, o conceito agambeniano de religião que diz respeito a tudo

aquilo que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas ao uso comum e as transfere para uma esfera separada. Não só não há religião sem separação, como toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso. O dispositivo que realiza e regula a separação é o sacrifício. [...]. O termo *religio*, segundo uma etimologia ao mesmo tempo insípida e inexata, não deriva de *religare* (*o que liga e une o humano e o divino*), mas de *relegere*, que indica a atitude do escrúpulo e de atenção que deve caracterizar as relações com os deuses [...]. *Religio* não é o que une homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos. Por isso, à religião não se opõem a incredulidade e a indiferença com relação ao divino, mas a “negligência”, uma atitude livre e “distraída” – ou seja, desvinculada da *religio* das normas – diante das coisas e do seu uso, diante das formas da separação e do seu significado. Profanar significa abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular.

Não só o conceito de religião é ressignificado aqui para Agamben, mas também a relação dela com a esfera pública: na vida social parece que a religião, enquanto doutrina da imagem de mundo do absoluto, não está disposta a *ligar* absolutamente nada; ao contrário, o ponto de partida é justamente o elemento da separação. É preciso, portanto, segundo

⁹ O biopoder vincula-se, para Agamben, enquanto práxis da biopolítica. Por biopolítica, Agamben entende “a crescente implicação da vida natural do homem nos mecanismos e nos cálculos do poder”. Cf. AGAMBEN, Giorgio. A politização da vida. In: _____. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. 2. ed. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte, UFMG, 2010. p. 116 - 122. (Humanitas).

¹⁰ AGAMBEN, Giorgio. Elogio da Profanação. p. 65 – 68. In: _____. *Profanações*. 1. ed. Tradução de Selvino José Assamann. São Paulo: Boitempo, 2007. 95 p.

Agamben, *profanar o sagrado* para que se possa promover a vida na urdidura social. Talvez o tema da profanação seja fulcral para o filósofo italiano visto que a profanação exige abertura ao e para o mundo objetivo. Além da profanação fica reservada também a *negligência* como uma atitude capaz de repensar a *religio*, pois, conforme fora apresentado, o conceito de religião não está vinculado a uma ideia de ligar o ser humano ao Transcendente ou a alguma divindade que lhe seja superior e, portanto, causa eficiente como o dizia Aristóteles. Negligenciar, nesse caso, é estabelecer uma relação de outro diapasão, a saber: estar afastado da nomologia operativa que o instituto religioso tende a operar. Aliás, o próprio Agamben cognomina de *ontologia operativa e governamental* o modo como à forma de vida da religião cristã fora assumido enquanto *forma de vida moral e social* no ocidente secular¹¹. De fato, já no prefácio da obra *Altissima povertà* Agamben apresenta que essa forma de vida comum gestada no ocidente como expressão mesma desse pensamento cristão no sentido de que o binômio *regola e vita* (regra e vida) está para além de mera liturgia sacral, mas cristaliza-se enquanto paradigma fulcral da moral ocidental. Tal pensamento e estrutura modelar presentifica-se basicamente no vestuário. Sim! É também pela mediação da roupa do sacerdote ou monge que insurge “*uma moralizzazione integrale di ogni singolo elemento dell’abbigliamento*” (uma moralização integral de cada elemento do vestuário). Esse *estilo de vida* cai como uma *boa planificação* do poder eclesial, pois toda a doutrina compreensiva religiosa remete à sociedade sua *ontologia dispositiva*. Por dispositivo, Agamben entende que “é, na realidade, antes de tudo, uma máquina que produz subjetivações, e só enquanto tal é uma máquina de governo”¹²; portanto, que se estabelece enquanto matriz cratológica (de poder) na sociedade perpetuando-se mediante os seus mecanismos de controle (daí o biopoder) como o vestuário, por exemplo. Daí que o sacrifício é significativo nesse processo biocratológico (biopoder), pois fica reservado só ao *titular do sacrifício cultural* o sacerdote. A ninguém mais é possível *ser o comandante do ato de sacrificar*. Ora, a separação dada nesse ponto não é só litúrgica-cultural, mas, sobretudo, é uma forma de separação ôntica. Sim! Mais uma vez a *ontologia operativa* é reinstaurada no âmbito secular já que não é possível cogitar-se aqui a *negligência, essa atitude da religio das normas*. As pessoas são separadas enquanto seres em virtude daquilo que lhe é mais peculiar: assumir ser um ser; isto é, assumir para si mesmas que são capazes de ir além das *fronteiras* do imponderável sólido dado pela *religio*. É por isso que se faz necessária a *profanação*, não em um sentido negativo ou da violência

¹¹ _____. *Altissima povertà: Regole monastiche e forma de vita*. 4. ed. Vicenza: Neri Pozza, 2012. 190 p.

¹² CONFERÊNCIA. AGAMBEN, Giorgio. *O que é um dispositivo?* Tradução de Nilcéia Valdati. Santa Catarina, 2005. 8 p.

física, mas, sobretudo, de uma ação afirmativa capaz de restabelecer a separação genésica da *religio*. Nesse sentido, para profanar é preciso entender o processo de secularização que, por sua vez, consiste em

Uma forma de remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar a outro. Assim, a secularização política de conceitos teológicos (a transcendência de Deus como paradigma do poder soberano) limita-se a transmutar a monarquia celeste em monarquia terrena, deixando, porém, intacto o seu poder. A profanação implica, por sua vez, uma neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao uso. Ambas as operações são políticas, mas a primeira tem a ver com o exercício do poder, o que é assegurado remetendo-o a um modelo sagrado; a segunda desativa os dispositivos do poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado¹³.

Se ser profano é neutralizar o que se profana, logo pode-se pensar que a tarefa do Estado ao se constituir *neutro* é de assegurar, por um lado, a não sacralidade dogmática daquilo que se apresenta enquanto sagrado. A política tem a ver *internamente* com a profanação. Nessa passagem, Agamben faz menção tipificadora ao sistema econômico – e que aqui não se relaciona com a *oikonomia* – pois, para ele, a economia de mercado também é um *credo confessional religioso* no sentido de orientar a veracidade de suas informações sob o ponto de vista institucional. Talvez àquilo que remete a perca do sentimento de separação após a profanação diga respeito ao que Nietzsche uma vez disse sobre “*o sentimento do nada*”. A realidade náutica toma em consideração o despojamento das certezas absolutas e a crise proveniente desse desenraizamento.

Em *La Chiesa e Il Regno*¹⁴, Agamben apresenta a compreensão normativa religiosa enquanto *não preocupada* com o “*hic et nunc*” (aqui e agora); mas, sobretudo, com o porvir. Uma visão de mundo religiosa, nesse sentido, está arraigada a uma noção *paroquiana*¹⁵ de mundo impossibilitando, assim, a formação de uma práxis social. Nessa visão, o ser paroquial estabelece-se enquanto “uma permanência provisória do exilado”, isto é, o exilado é o que não é o cidadão (*katoikein*) e, portanto, é aquele que *está de passagem nessa terra* e, estando de passagem, tem a inclinação “mística-política” em não obrigar a si mesmo a ter um

¹³ AGAMBEN, 2007, p. 68.

¹⁴ AGAMBEN, Giorgio. *La Chiesa e Il Regno*. Roma: Nottetempo, 2010a. 18 p.

¹⁵ Paróquia ou *parrocchia* significa que o indivíduo “*soggiorno dello straniero*”, ou seja, permanência do estrangeiro. Nesse sentido, essa permanência não implica apenas uma questão cronológica, mas também jurídica e institucional. A passagem do *paroiken* “*que permanece como estrangeiro no século*” para o *katoikein* (κατοικεν) que (“abitarvi come cittadina”) inicia a vida enquanto cidadão é decisiva nesse contexto.

compromisso com o mundo objetivo, mundo político¹⁶. Ora, aqui se funda uma compreensão normativa religiosa de caráter *descompromissada* com o mundo político. Não pode haver, assim, qualquer possibilidade de um projeto de construção político-social já que o “eu religioso”, nesse sentido, está “só de passagem” nessa terra e, nesse pormenor, precisa se “ocupar apenas com o seu porvir” que é, no caso, o mundo celeste. Em suma, o tempo da igreja está ligado ao tempo da paróquia, isto é, àquilo que permanece em uma determinada realidade enquanto estrangeiro e, portanto, sendo “estrangeiro”, não ocupa um lugar na sociedade.

O mal entendido (*malinteso*) dessa questão nocional-temporal que resvala na esfera política também é apresentado, por Agamben, na forma do equívoco entre tempo messiânico e tempo apocalíptico. Agamben, como de costume, faz uma exegese bíblica para demonstrar que no equívoco conceitual entre o que é um tempo apocalíptico e um tempo messiânico resvala também a postergação do compromisso na ordem política por parte daqueles que pertencem dogmaticamente à religião¹⁷.

L' apocalíptico si situa nell' ultimo giorno [...]. Il tempo che l'apostolo vive non è, invece, la fine del tempo. Se si volesse compendiare in una formula la differenza fra il messianico e l'apocaliptico si dovrebbe dire, io credo, che il messianico non è la fine del tempo, ma il tempo della fine. [...] Messianica non è la fine del tempo ma la relazione di ogni istante, di ogni kairos, con la fine del tempo e l'eternità. [...] Poiché è evidente che vivere il “tempo che resta”, fare esperienza del “tempo della fine” non possono significare che una trasformazione radicale della rappresentazione e dell'esperienza abituale del tempo.

O trecho acima tende a ressaltar que Agamben não fica apenas em uma noção exegética decorrente de um equívoco nocional entre o que é messiânico e o que é apocalíptico, mas, sobretudo, diante da distorcida compreensão entre tempo apocalíptico e tempo messiânico o sujeito religioso adota uma diferente postura para com o social. Para Agamben, conceber-se apenas enquanto *crente religioso* e “fincar os pés” somente no “tempo do fim” é olvidar a política de compromisso humano. O tempo messiânico “não é outro tempo, mas uma íntima transformação do tempo cronológico, assim, viver as coisas últimas

¹⁶ AGAMBEN, 2010a, p. 5. Nesse caso, convém lembrar a constante querela entre espiritualidade carismática e espiritualidade das CEB's (Comunidades Eclesiais de Base) muito acirradas principalmente no século passado. Atualmente é bom registrar o documentário “Vale dos Esquecidos” (2011).

¹⁷ Id. Ibid., p. 8.

significa, acima de tudo, viver as “penúltimas” coisas”¹⁸; portanto, essas “penúltimas coisas” fazem parte do “reino” da política. Um reino diferente do reino messiânico? Certamente que não! Ao contrário, Agamben está convencido de que o reino messiânico – visão de mundo religiosa – está envolvido também no reino político. A política, enquanto tentativa de promover, orientar, em tudo àquilo que é comum a todos, não deveria se distinguir, por assim dizer, da religião enquanto proposta de compromisso com a vida política ou, de outro modo, com a *vida autêntica*, o cotidiano das pessoas. Nesse sentido, quando se trata da dicotômica relação entre “vida do ser crente” e do “ser não-crente” – prefiro cognominar como sujeito metafísico-religioso e sujeito pós-metafísico – convém lembrar que em *Altissima povertà*¹⁹, Agamben toma como referência a relação existente entre essa vida categorialmente fiducial e não-fiducial. Assim, a vida religiosa ingerenciou decisivamente as formas de vida institucionalizadas na secularidade, especificamente quando, nesse texto, Agamben faz essa relação no tocante da influência concomitante das regras monásticas do início do cristianismo para com as práticas institucionalizadas na vida secular.

Não só em *Altissima povertà* que Agamben trata da relação ingerencial entre a igreja cristã e a realidade secular, também na obra *Opus Dei: arqueologia do ofício*²⁰, o filósofo italiano aprofunda tal imbricação utilizando-se do conceito de *ofício* (*officium*) para identificar que na sociedade vive-se “ritualisticamente” e, nesse viver o “rito” estabelecem-se duas questões fundamentais: dar forma ao uso da vida e a instituição da vida comum; ou, em outras palavras, como “conduzir a vida” (*vitam degere*) ou “governar as coisas” (*rem gerere*). É exatamente no *gerere* que, significa “levar” e na linguagem político-jurídica significa “governar, administrar, executar um encargo” (AGAMBEN, 2013, p.90) e, assim, que o *officium* se consolida enquanto paradigma. A natureza do ofício é o próprio comando de quem governa, é ter um *imperador* e um *súdito*. É por isso que

Aqui se pode ver a proximidade entre a ontologia do comando e a ontologia do ofício [...]. Tanto aquele que segue uma ordem quanto aquele que realiza um ato litúrgico não *são* simplesmente (e) nem simplesmente *agem*, mas são determinados em seu ser por seu agir e vice-versa. O oficial – como o oficiante – é o que deve e deve o que é; é, portanto, um ser de comando. A

¹⁸ Literalmente: “Come il tempo messianico non è un altro tempo, ma un’intima trasformazione del tempo cronologico, così vivere le cose ultime significa innanzitutto vivere altrimenti le cose penultime. Cf. AGAMBEN, 2010a, p. 13.

¹⁹ Aqui Agamben disserta sobre como a vida cenobítica ingerenciou as normas de vida prática da sociedade “não-cenobítica”, não religiosa. Mais uma vez, muitas orientações de cunho moral e jurídico-normativo são oriundas de uma metafísica-religiosa de caráter cristão no ocidente. Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Altissima povertà: Regole monastiche e forma di vita*. 4. ed. Vicenza: Neri Pozza, 2012a. 190 p.

²⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do Ofício*. Tradução de Daniel Nascimento. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013. 141 p.

transformação do ser em dever-ser, que define tanto a ética quanto a ontologia e a política da modernidade, tem aqui o seu paradigma²¹.

Essa descrição ontológica apresentada por Agamben – do ser ao dever-ser – traz o cerne principiológico daquilo que convencionalmente chamamos de ética deontológica. Uma vez que o *officium* mais especificamente no ordenamento religioso cristão católico inserido na prática sacerdotal define que o sacerdote realiza o seu ofício justamente por ele ser sacerdote e, por outro lado, por ser sacerdote é que ele realiza o seu ofício, é que se põe a premissa que o “ser prescreve a ação, mas a ação define integralmente o ser: isso e não outra coisa significa ‘dever ser’”²². De fato, reiteramos que tal citação aponta para um aspecto não só institucional, mas, sobretudo, ôntico, do poder estabelecido na sociedade. Forma de poder (cratologia) essa que foi assumida marcadamente pelo Ocidente – dada pela teologia cristã – é, por assim dizer, oriunda basicamente por dois paradigmas políticos:

a teologia política, que fundamenta no único Deus a transcendência do poder soberano, e a teologia econômica, que substitui aquela 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 social²³.

O conceito central nessa afirmação e que orienta a reflexão quanto ao tema da relação de poder enquanto paradigma político é o conceito de *oikonomia* que não significa apenas a ‘administração, norma (νομος) da casa (οικος); porém, tendo presente às leituras de Aristóteles e especialmente de Xenofonte, Agamben apresenta um conceito ampliado de oikos estabelecendo um nexos entre três diferentes relações que trazia, a seu curso, uma ideia de ‘gerenciamento’: as despóticas, as paternas e as do tipo gâmicas (marido e esposa). O paradigma que vincula essas relações não é de cunho epistêmico, como se poderia primeiramente conceber, porém trata-se do paradigma gerencial. De fato, nesse sentido, a *oikonomia*, portanto, passa a ser também organização funcional, ato de gerir algo, traz uma ideia de suprir uma determinada necessidade vital. Foi só nos primeiros séculos da era cristã que o termo *oikonomia* passou a orientar a ser entendido enquanto administração de algo,

²¹ AGAMBEN, 2013. p. 91.

²² Id. Ibid., p. 93.

²³ AGAMBEN, Giorgio. Os Dois Paradigmas. In: _____. *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. 1. reimpr. Tradução de Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2012b. 318 p.

pois, nesse caso estrito, era necessário organizar a vida eclesial. É com esse sentido que Agamben relaciona o poder engendrado na igreja, desde os primeiros séculos da era cristã, com o poder institucionalmente secular. A religião, portanto, ocupa lugar central em um pensar cratológico.

A rigor, para Agamben tanto a religião quanto a política apresentam-se como um dispositivo que retrata o biopoder na urdidura social. O problema é que na atual sociedade, onde se entrelaçam fundamentos metafísico-religiosos e argumentos pós-metafísicos para coordenar ações políticas, há um vertiginoso processo de “dessubjetivação”. Para Agamben, esse processo faz eclodir “o eclipse da política que pressupunha sujeitos e identidades reais (o movimento operário, a burguesia, a vida autêntica etc), o triunfo da *oikonomia*, ou seja, de uma pura atividade de governo que não visa outra coisa que não a própria reprodução”²⁴. Então, todo dispositivo é uma forma de poder que, em suma, na visão de Agamben, “resulta em um processo de subjetivação e também da sua captura numa esfera separada”²⁵; porém, ainda fica a questão política para Agamben: o repto residual de um pensar político que se autorreconhece e se autocompreende enquanto práxis orientadora de sentido situa-se mesmo na tarefa central da política: “a profanação do improfanável”²⁶. Dito de outro modo: é dessacralizar o que já está posto como sagrado. Romper com as fronteiras do imponderavelmente *sólido*. Talvez aqui, por fim, fica também algo que, pelo menos objetivamente, seja reconhecido e *comum* entre os *reinos da política e da religião*: o inferno. Sim, o modelo da política atual é infernal, para Agamben, porque ela levanta a pretensão em se constituir enquanto uma economia infinita de mundo (“*una economia infinita del mondo, è, dunque, propriamente infernale*”)²⁷. É mediante esse entendimento que se compreende o motivo da lógica do capital em ser uma *eterna fênix infernal*. Ele – esse pensamento operativo do capital – apesar de *prometer* o melhor (socialismo utópico) não consegue realizar o que promete e as inúmeras demonstrações empíricas da atualidade diante da crise econômica global nos atestam tal assertiva. Ao invés do *céu* vem o *inferno*! Talvez pelo fato de que o ser humano seja o único animal que possa *prometer*²⁸, recaia a condição de que ele, pela própria exigência de uma autoimputação de se autorreconhecer enquanto *o ser que promete*, encontre uma saída de qualquer situação infernal. Em todos os casos, parece que a procura por

²⁴ AGAMBEN, 2005, p. 7.

²⁵ AGAMBEN, 2007, p. 79.

²⁶ AGAMBEN, 2007, p. 79.

²⁷ AGAMBEN, 2010a, p. 18.

²⁸ SCHELER, Max. *Diferença entre o homem e o animal*. In: _____. *A Situação do Homem no Cosmos*. Tradução de Artur Morão. Texto e Grafia: Lisboa, 2008. 22 p.

orientações para *crentes e não-crentes* evadirem desse *reino infernal* ainda continua sendo a profícua determinação e repto de todos aqueles que estão na *profana e por vezes improfana* realidade social, do mundo da vida (*Lebenswelt*), do cotidiano comum das pessoas.

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do Ofício*. Tradução de Daniel Nascimento. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013. 141 p.

_____. *Altissima povertà: Regole monastiche e forma di vita*. 4. ed. Vicenza: Neri Pozza, 2012a. 190 p.

_____. *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. 1. reimpr. Tradução de Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2012b. 318 p.

_____. *La Chiesa e il Regno*. Roma: Nottetempo, 2010a. 19 p.

_____. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010b. 197 p.

_____. *Profanações*. Tradução de Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007. 95 p.

_____. *A Linguagem e a Morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006. 165 p.

HABERMAS, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp, 2013. 335 p.

_____. *Ach Europa: Kleine Politische Schriften XI*. 1. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2008. 191 p.

_____. *Mudança Estrutural da Esfera Pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. 2. ed. Tradução de Fávio Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. 398 p. (Biblioteca Tempo Universitário 76: Série Estudos Alemães)

_____. Uma visão genealógica do teor cognitivo da moral. In: _____. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. Tradução de George Sperber. São Paulo: Loyola, 2002. p. 11 – 60.

_____. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997

_____. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. 271 p. (Série Estudos Alemães)

SCHELER, Max. *Diferença entre o homem e o animal*. In: _____. *A Situação do Homem no Cosmos*. Tradução de Artur Morão. Texto e Grafia: Lisboa, 2008. 22 p.