

DAS ASSINATURAS HISTÓRICAS: ARQUEOLOGIA PARADIGMÁTICA E SECULARIZAÇÃO EM GIORGIO AGAMBEN

Francisco Bruno Pereira Diógenes¹

Resumo: Haja vista o campo de investigação aberto por Giorgio Agamben, filósofo italiano contemporâneo, no que diz respeito ao seu *método*, chamado *arqueológico e paradigmático*, especialmente no que se refere à sua *teoria das assinaturas*, compreende-se, aqui, necessária a exposição de alguns pressupostos relativos a essa última temática, no intuito de apresentá-la em sua amplitude, tendo em conta também a sua complexidade e importância para a obra como um todo. Dessa feita, a intenção aqui é compreender a noção de *assinatura*, apresentada no seu livro intitulado *Signatura rerum – sul método* (2008), para elucidar uma outra noção, a saber, a de *secularização*, a qual, embora apresentada no referido texto, é melhor desenvolvida em obra posterior, qual seja, *O Reino e a Glória – uma genealogia teológica da economia e do governo* (2007). O objetivo, entretanto, não é o de esgotar a questão metodológica, mas de utilizá-la como fio condutor para o desenvolvimento do conceito-assinatura da secularização. Para tanto, procede-se à revisão dos referidos escritos, a partir da qual observa-se a importância das noções metodológicas para a compreensão da arqueologia levada a efeito pelo autor na sua obra tardia.

Palavras-chave: Assinatura, paradigma, arqueologia, secularização, *oikonomia*

Abstract: Considering the field of investigation opened by Giorgio Agamben, contemporary italian philosopher, with respect to their method, called *archeological and paradigmatic*, especially with regard to his *theory of signatures*, it is understandable, here, needed the exposure of some assumptions regarding this last theme, in order to present it in its amplitude, also in view of the complexity and importance to the *work as a whole*. This done, the intention here is to understand the notion of *signature*, presented in his book entitled *Signatura rerum - on method* (2008), to elucidate another notion, namely that of *secularization*, which, although presented in this last text, it is better developed in later work, *The Kingdom and the glory - For a Theological Genealogy of Economy and Government* (2007). The aim, however, is not to exhaust the methodological issue, but to use it as a guideline for the development of the concept-signature of secularization. For both, the revision of these writings, from which it is observed the importance of methodological notions for the understanding of the archeology carried out by the author in his late work.

Key-words: Signature, paradigm, archeology, secularization, *oikonomia*

¹ Mestre em Filosofia, Universidade Federal do Ceará – UFC / Fortaleza – Ceará, Brasil.
diogenes.bruno@yahoo.com / <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4279848Y0>

Introdução

O escopo do presente artigo é a apresentação da noção de “assinatura”, a partir da obra de Giorgio Agamben, no intuito de ajudar a compreendê-la no horizonte da sua arqueologia, levada a efeito, por sua vez, a partir da senda aberta por Michel Foucault. Uma assinatura consiste, para Agamben, em um tipo especial de signo, o qual, presente em um conceito, aponta, contudo, para uma noção que excede a própria conceituação onde se encontra a princípio, de modo a remeter a outro conceito e a marcar, desse modo, uma passagem entre ambos, o que, por vezes, se dá entre esferas aparentemente distintas – como ocorre, por exemplo, entre os âmbitos jurídico e religioso, entre o biológico e o político.

O método empregado pelo autor exige, portanto, a capacidade de observar aquilo que, pelo menos desde o século XVI, se chamou de “assinatura das coisas”. O pressuposto aqui é que cada coisa carrega sinais, símbolos, os quais guardam *semelhanças* com os signos de outras coisas. O método procura, então, o reconhecimento das assinaturas que determinam a sua compreensão e a sua eficácia na relação entre as coisas mesmas. Nesse horizonte, se é quase senso comum que a filosofia tem como instrumentos de trabalho os conceitos, muitas vezes a investigação filosófica se depara com conceitos que remetem a outros conceitos (sem que, no entanto, se dê a formação de um novo significado ou novo conceito), estando, por isso mesmo, mais próximos justamente daquilo que Agamben chama de “assinaturas”. (Cf. NASCIMENTO, 2012, p. 24)

Nesse ínterim, será conveniente, a certa altura deste texto, esclarecer certas distinções metodológicas entre as concepções de arqueologia filosófica de Foucault e de Agamben, dando maior ênfase, porém, no que interessa à exposição do pensamento do filósofo italiano, haja vista a delimitação deste trabalho no âmbito da sua obra. Pois que, em *Signatura rerum: sul metodo*, escrito de 2008, Agamben afirma ter aprendido muito com Foucault nos últimos anos, o que o levou a se propor esclarecer as convergências e divergências entre aspectos centrais, especialmente no que diz respeito aos métodos utilizados – ou seja, quis distinguir o que na sua pesquisa pode ser atribuído a si próprio, o que deve ser identificado ao pensamento de Foucault, e aquilo que vale para ambos. Para tanto, recorre a três ensaios, que compõem o livro e que remetem diretamente à reflexão do filósofo francês; dão-se eles sobre o conceito de *paradigma*, sobre a *teoria das assinaturas* e sobre a relação entre história e *arqueologia*.

Adverte o filósofo italiano que semelhante exposição metodológica, isto é, com o ponto de partida no pensamento de outro filósofo, ocorre pelo reconhecimento de um princípio segundo o qual só se pode entender uma doutrina, uma teoria, sob a forma da

interpretação – remetendo tal princípio a outro autor que também marca presença no âmbito geral de seu pensamento, a saber, Walter Benjamin. Dessa feita, deixa ao leitor, que deve seguir semelhante princípio, a tarefa de separar os aspectos do pensamento de um e de outro filósofo, confessando ter o cuidado de preferir atribuir ao texto de outrem aquilo que estava a elaborar a partir deste mesmo texto a correr o risco de se apropriar de pensamentos que não são seus. (Cf. AGAMBEN, 2008b. p. 7)

No mesmo horizonte, outro cuidado, o qual estende a todas as ciências humanas, diz respeito à noção de impossibilidade de separação entre o método e o contexto no qual se opera, daí a exposição metodológica dever dar-se já no momento da exposição do objeto estudado, compreendendo, assim, que não há um método válido para todos os âmbitos, nem uma lógica que prescindia ao objeto. (Cf. AGAMBEN, 2008b. p. 8) Agamben termina sua advertência encetando:

De resto, toda investigação em ciências humanas – e, por conseguinte também a presente reflexão sobre o método – deveria implicar em uma cautela arqueológica, isto é, regredir no próprio percurso até o ponto no qual algo tenha permanecido obscuro e não tematizado. Somente um pensamento que não esconda o próprio não-dito, mas que incessantemente o retoma e o desenvolve pode, eventualmente, aspirar à originalidade. (AGAMBEN, 2008b, p. 8)

Semelhante cautela marca o tom do método de Agamben, ao qual se pode chamar *arqueológico e paradigmático*, a dupla face daquilo que vasculhará, pelos campos cegos das ciências humanas, elementos fundamentais por algum motivo escondidos, não ditos, mas que, contudo, permanecem latentes e atuantes.

Sobre *arché* e *parádeigma*

Para Agamben, a filosofia se apresenta como uma arqueologia, ou seja, um estudo sobre a *arkhé*, a qual pode ser compreendida como um “princípio”, ou uma “origem”. Problemático, aqui, seria compreender essa origem e, portanto, a arqueologia filosófica, do modo como comumente é compreendida toda origem e uma sua busca, isto é, tendo em vista um princípio preservado em um passado cronologicamente datável. Na concepção do método arqueológico-filosófico, importa, antes, na verdade, não a origem como passado preservado em um tempo inicial, mas a origem como momento de surgimento, sem a pretensão de concebê-lo como um início primordial. Ao contrário, nas palavras do autor, arqueologia seria “aquela prática que, em cada investigação histórica, tem o que fazer não com a origem, mas

com o ponto de insurgência do fenômeno e deve, por isso, confrontar-se novamente com as fontes e a tradição”. (AGAMBEN, 2008b, p. 90)

Em uma palavra, cabe à arqueologia a identificação de “paradigmas”, entrevistados nos pontos de insurgência “originantes”, que orientem a compreensão dos fenômenos. Com efeito, na definição de um paradigma – do grego, *parádeigma*, “aquilo que está ao lado” –, diz Agamben, é interessante compreendê-lo como algo que põe em xeque a tradicional oposição entre particular e universal, a partir da qual, desde Aristóteles, estamos habituados a compreender os processos cognitivos. A oposição aparece melhor naquela distinção entre o método indutivo, que procede movimentando o pensamento *do particular para o universal*, e o método dedutivo, que o faz partindo *do universal para o particular*. O paradigma define-se como uma terceira e paradoxal figura, surgida para quebrar tal correspondência, movimentando-se *do particular ao particular*. (Cf. AGAMBEN, 2008b, p. 19-22)

No caso de um fenômeno sensível considerado paradigma, para identificá-lo como tal, seria a forma do fenômeno (o seu *eîdos*) que se trataria de tentar definir. Portanto, não se trataria da simples apreensão sensível de algo presente em dois lugares distintos, mas de algo como a *relação* entre o sensível e o mental, o elemento e a forma. A relação entre particular e particular apresenta-se, pois, não somente entre objetos sensíveis singulares, nem apenas entre estes e uma regra geral que os abarque, mas, antes, dá-se entre a singularidade dos objetos mesmos e a sua inteligibilidade. A relação particular-particular, a relação paradigmática, ocorre, em uma palavra, entre aquilo que permite a formação do paradigma e a sua exposição. (Cf. AGAMBEN, 2008b, p. 25)

Logo, intervir na dicotomia particular-universal não significa dela formar uma síntese superior, mas sim transformá-la em um campo de forças – como ocorre em um campo eletromagnético, o qual faz seus elementos polares perderem suas identidades substanciais –, expondo um *exemplo* entre particular-particular. E dar um exemplo é desativar o uso normal daquilo que funciona como paradigma vigente, não pra usá-lo em outro âmbito, mas para mostrar o que canoniza seu uso. Pode-se, assim, definir a produção do exemplo como a apreensão de um *análogon* – o paradigma que estava “ao lado” –, justamente o terceiro elemento que neutraliza os dois primeiros. Por isso, o que o caracteriza o movimento de um paradigma não é uma *lógica* do discurso, mas uma *analogia* do exemplo. (Cf. AGAMBEN, 2008b, p. 19-22) Em suma, o paradigma não constitui uma forma de conhecimento indutiva ou dedutiva, mas analógica, o que significa dizer que ele neutraliza a

lógica dicotômica entre universal e particular e substituindo-a por algo como uma *analógica bipolar*. (Cf. AGAMBEN, 2008b, p. 32)

Se assim funciona o movimento de um paradigma, tendo em mente que tanto Foucault quanto Agamben trabalham com paradigmas e se, de certo, ambas as pesquisas são arqueológicas, tem-se que entrever o que significa, deste último ponto de vista (arqueológico), a produção do primeiro (paradigmático). Com efeito, como dito, a arqueologia busca uma *arché*, uma origem, contudo, não quer o arqueólogo eleger hipóteses para a compreensão de um passado histórico original, pressuposto no tempo, como se isto mostrasse uma verdade histórica a ser seguida, uma imagem essencial a qual se deve remeter e para a qual se devesse talvez até voltar. Por isso, diz o filósofo italiano, “a *arché* que [os arqueólogos] alcançam [...], situando-se no cruzamento de diacronia e sincronia, torna inteligível não menos o presente do investigador do que o passado do seu objeto [e, fazendo vir à luz, tornando inteligível, uma singularidade, um paradigma, pode-se afirmar que] A arqueologia é, nesse sentido, sempre uma paradigmologia”. (AGAMBEN, 2008b, p. 33)

Em outras palavras, a origem buscada não se dá nem em relação de sincronia nem de diacronia com o tempo histórico, mas no que há e emerge entre estes dois pontos de vista. Nesta perspectiva, a *arché* não pode ser compreendida como um dado cronológico, antes, deve ser concebida como uma força operante na história, tal como o *big bang*, evento que os cientistas supõem ter dado origem ao universo e que continua seu movimento até hoje. Porém, ao contrário do *big bang*, que os astrofísicos querem datar, “a *arché* não é um dado ou uma substância, mas um campo de correntes históricas bipolares, tensionadas entre a antropogênese e a história, entre o ponto de insurgência e o devir, entre um arquipassado e o presente”. (AGAMBEN, 2008b, p. 110-111)

Em não se tratando de uma busca pela origem essencial, mas por um ponto original de insurgência, semelhante intento não pode dar-se senão em cada questionamento histórico, com a revisão das fontes, o choque com a tradição, a cautela filológica e a desconstrução dos paradigmas vigentes – bem como das práticas e técnicas que regulam seus âmbitos. Essa vigência determina, por sua vez, também o estatuto do sujeito cognoscente, com o qual a arqueologia igualmente deve prestar contas, pois, diz Agamben, se o ponto de insurgência é, ao mesmo tempo, objetivo e subjetivo, o que a emergência do paradigma cria é uma verdadeira indecidibilidade entre sujeito e objeto. (Cf. AGAMBEN, 2008b, p. 90) “Ela [a insurgência] nunca é o emergir do fato sem ser, ao mesmo tempo, o emergir do próprio sujeito

cognoscente: a operação sobre a origem é, ao mesmo tempo, operação sobre o sujeito”. (AGAMBEN, 2008b, p. 90)

Por isso, à pergunta sobre se essa “paradigmaticidade” advém e existe nas coisas mesmas ou se, ao contrário, está apenas na mente do pesquisador, Agamben responde que ela, na realidade, não faz sentido. A inteligibilidade advinda do método não se refere a uma simples relação entre o sujeito que conhece e o objeto a ser conhecido. Antes, aquilo que é inteligido, apreendido intelectualmente, diz respeito à esfera do ser, o que torna o paradigma portador de caráter absolutamente ontológico, de modo a se poder falar verdadeiramente de uma *ontologia paradigmática*. (Cf. AGAMBEN, 2008b, p. 34)

Do reconhecimento das assinaturas

Entre uma analogia do exemplo, uma paradigmologia e uma ontologia paradigmática, há outra orientação para desenvolver toda a importância do paradigma como exemplo, como *análogon*, ou como *arché*, que ocorre quando Agamben introduz, no segundo ensaio do livro sobre o método, a noção de *assinatura*. Durante os primeiros trechos do seu segundo capítulo, Agamben remete a teoria das assinaturas a dois renascentistas, quais sejam, Paracelso (1493-1541) e Jakob Böhme (1575-1624). Ali, lê-se nosso filósofo citar o tratado de Paracelso, *De natura rerum* (“Sobre a natureza das coisas”), o qual traz um dos livros intitulado *De signatura rerum naturalium* (“Sobre a assinatura das coisas naturais”). Afirma Paracelso ao longo do tratado:

Nada é sem um signo [...], posto que a natureza não deixa sair nada de si, sem assinalar o que nele se encontra. [Ademais] Não há nada exterior que não seja anúncio do interior. [Por isso,] todas as coisas, ervas, sementes, pedras, raízes exibem, em suas qualidades, formas e figuras (*Gestalt*), o que está dentro delas. [Sendo assim, se] são todas conhecidas através do seu *signatum*, [então,] *assinatura* é a ciência através da qual tudo o que está oculto é descoberto e sem essa arte não se pode fazer nada de profundo. (PARACELSO *apud* AGAMBEN, 2008b, p. 35)

Haveria, segundo Paracelso, uma arte da assinatura, uma *Kunst Sginata*, a qual serviria de paradigma de toda assinatura; justamente, a língua, que conteria o arquivo de todas as semelhanças. (Cf. CASTRO, 2012, p. 158) Dito isso, pode-se definir, nessa perspectiva paracelsiana, a teoria das assinaturas como a ciência que permite encontrar nas coisas conhecidas, dentre os sinais que carregam e os significados que apontam, tudo aquilo que estiver escondido ou obscuro (não-dito, não tematizado), marcando a possibilidade e profundidade de todo conhecimento. (Cf. AGAMBEN, 2008b, p. 35)

Para os fins deste texto, sem desenvolver a perspectiva desses autores renascentistas, é interessante apenas mencionar que, no que diz respeito a Jakob Böhme, diz-nos Agamben que o título da obra desse autor, *De signatura rerum*, é uma referência a Paracelso, de quem aquele retoma temas e motivos, mas que, ademais, é onde a teoria das assinaturas conhece um desenvolvimento ulterior. Com efeito, é já em Böhme que o conceito de “signo” demonstra não dar conta do problema das assinaturas, posto que, mais do que manifestar a virtude oculta das coisas, a assinatura é, antes, o “operador decisivo de cada consciência”, aquilo que dá inteligibilidade a um mundo irracional e mudo. Assim, o signo, em si mesmo, é inerte e necessita ser animado e qualificado em uma assinatura para que possa operar a consciência. (Cf. AGAMBEN, 2008b, p. 43-44)

Agamben esclarece, filologicamente, que assinar (*signare*), além de significar aquilo que, por exemplo, faz o artista em suas obras, ali inscrevendo sinais que indicam quem as produziu, “signare” pode significar também “cunhar”, o antigo ato de marcar o valor nas moedas. Assim, se o caso do artista mostra a força significante que carrega muito mais na identificação do *signator*, daquele que assina, aquele que obra, já no segundo caso, diversamente, o “valor” que foi cunhado é mais determinante em relação à sua força; e o mesmo ocorre com os selos postais das cartas, que determinam a validade destas muito mais do que apontam para o seu remetente. Neste mesmo sentido, o homem é também um *signator* quanto às letras do alfabeto, juntando-as para formar palavras que funcionam como signos e agem de modo a unir significante e significado, fazendo-nos memorizar uma multiplicidade de coisas.

Entretanto, é preciso dizer que as assinaturas não exprimem a simples relação semiótica entre significante e significado, antes, elas deslocam essa relação sempre para outro âmbito diverso e complexo de relações pragmáticas e hermenêuticas. Tome-se como exemplo a própria assinatura do artista, a qual em nada modifica a materialidade da obra, podendo ser, inclusive, completamente vazia de significado se não se souber a quem ela remete. Contudo, ela define uma determinada autoria e determina toda uma perspectiva em relação ao que se observa na obra – tendo em vista o contexto a que reporta –, tamanha é a importância dada às assinaturas em nossa cultura. Análogo é o caso da moeda, cujo signo cunhado determina o valor em dinheiro e marca seu significado em relação à sociedade, mesmo sem modificar a qualidade material do objeto. O mesmo com relação às palavras, que anunciam paradigmas para a compreensão das coisas e do mundo segundo o que lhes foi impresso, mesmo que a linguagem não mude a natureza das coisas. (Cf. AGAMBEN, 2008b, p. 40-43)

Há, portanto, com Böhme, uma complicação do modelo semiótico de Paracelso, autores para os quais, segundo Agamben, Michel Foucault remonta, em dado momento de *As palavras e as coisas*, livro de 1966, quando distingue *semiologia* – definindo-a como o conhecimento que permite o reconhecimento dos signos como tais – de *hermenêutica* – o conhecimento que permite descobrir o sentido dos signos, ou seja, permite entender o que eles nos dizem. (Cf. AGAMBEN, 2008b, p. 60) O autor francês faz essa distinção para dizer que a ciência renascentista, até o final do século XVI, sobrepôs essas duas formas de conhecimento a respeito dos signos de modo a uni-las em um único conceito, a saber, o de *semelhança*, a partir da qual os renascentistas interpretavam tanto os textos quanto o homem e o universo. Em um mundo marcado por assinaturas, estas unem e fazem as coisas se comunicarem entre si, em sua coexistência e natureza, através de similaridades. Contudo, para Foucault, uma questão se impõe:

Que coisa constitui o signo no seu singular valor de signo? A semelhança. [...] Cada semelhança recebe uma assinatura; mas essa assinatura não é mais que uma forma intermediária da mesma semelhança, de modo que o conjunto das marcas faz deslizar, sobre o círculo das semelhanças, um segundo círculo, que duplicaria ponto por ponto o primeiro, se não fosse por uma pequena distância. (FOUCAULT *apud* AGAMBEN, 2008b, p.59-60)

Desse modo, diz o francês, há um hiato entre hermenêutica e semiologia, de modo que resta entre elas um espaço. A partir do seu estudo sobre a ciência renascentista, o autor marca o lugar próprio das assinaturas precisamente nesta pequena distância entre o signo e o seu valor significante. Para ele, o conceito de assinatura se encerra no de semelhança, no sentido de que é através desta que a assinatura medeia os círculos semiótico – o qual promove o reconhecimento de um signo (semiologia) –, e semântico – que interpreta seu significado (hermenêutica). É justamente nesse espaço que, segundo Foucault, produz-se o saber. Isso significa dizer que do processo de reconhecimento dos signos não há uma ligação imediata em relação à investigação dos seus significados, apenas uma ligação mediada pela semelhança que, por sua vez, abre espaço para outra investigação e outra interpretação, à medida que se liga a outra similitude. Por isso, tais conhecimentos não se encontram perfeitamente no conceito de semelhança, marcando aí, neste desencontro, o lugar, ou melhor, o não-lugar, das assinaturas (Cf. AGAMBEN, 2008b, p. 59-61).

Ocorre que, em *A Arqueologia do saber*, de 1969, Foucault toma por objeto o que chama de *enunciados*. E um enunciado, diz o autor, pode ser definido como uma “função de existência”, ou seja, constitui algo que está aquém ou que subjaz àquilo de que é função. Neste caso, caracteriza-se por não se reduzir nem ao âmbito dos discursos, a bem dizer, a uma

semântica, nem ao âmbito dos signos, ou seja, a uma semiologia, precisamente por existir antes destes. Não existe o enunciado presente em uma língua, com sua forma e estrutura, nem se configura como um objeto dado à percepção. Afinal, se não se define nem como objeto perceptível e não se formando como estrutura de nenhum tipo, não sendo signo nem frase, os enunciados são simplesmente (ou não tão simplesmente) elementos que apenas definem a eficácia da linguagem, restam no nível mesmo de sua existência (Cf. AGAMBEN, 2008b, p. 63-64). Com Agamben, dada a complexidade da questão, entende-se que:

Tudo se torna mais claro se se formula a hipótese de que os enunciados ocupam, na *Arqueologia*, o posto que, em *As Palavras e as coisas*, pertenciam às assinaturas, isto é, se situam os enunciados no umbral entre a semiologia e a hermenêutica, no qual têm lugar as assinaturas. Nem semiótico nem semântico, nem ainda discurso nem mais mero signo, os enunciados, como as assinaturas, não instauram relações semióticas nem criam novos significados, mas assinam e “caracterizam” os signos no nível da sua existência e, deste modo, efetuam e orientam sua eficácia. (AGAMBEN, 2008b, p. 64)

Ainda no rastro da definição de assinatura, soma-se a esta análise a leitura de Agamben de dois ensaios de Walter Benjamin, a saber, *Sobre a faculdade mimética* e *A doutrina das semelhanças*, ambos de 1933, nos quais o italiano reconhece uma verdadeira teoria das assinaturas e orienta que, apesar de Benjamin não ter usado o termo, na verdade, é a esta esfera que se refere quando fala de “elemento mimético” ou de “semelhança imaterial”. A capacidade humana de perceber as semelhanças (do que tratam os ensaios benjaminianos) coincide, segundo o italiano, à capacidade de reconhecer as assinaturas. O local próprio de ação dessa faculdade, para Benjamin, é a língua, que funciona como uma espécie de arquivo das assinaturas – dessas correspondências não sensíveis de que trata a faculdade. O elemento semiótico funciona como um portador dos elementos miméticos, os quais aparecem rapidamente, como em um relâmpago, quando se atém à relação das frases com as proposições. Esse nexos, contudo, necessita de um complemento, justamente o “elemento imaterial”, que permita a passagem ao discurso (Cf. AGAMBEN, 2008b, p. 72-73).

Outro exemplo da mesma faculdade encontra-se na astrologia. Nesta ciência, a posição dos astros constitui uma unidade essencial onde os planetas têm características individuais, as quais, contudo, só fazem sentido se eles forem considerados pelo horóscopo nesta totalidade espiritual. Isso significa dizer, explica Benjamin, que há uma imitação humana dos processos celestes, mas que, para tanto, deve haver semelhanças preexistentes que permitam aos homens, nesta imitabilidade, fazer prescrições e manipulações dessas mesmas semelhanças. E esse caráter experimental da astrologia é, portanto, assegurado unicamente pela faculdade

mimética. O ajustamento perfeito da ordem cósmica é identificado pela astrologia, como se sabe, no nascimento de cada ser humano, o que marca um caráter essencial das semelhanças, das assinaturas (Cf. BENJAMIN, 1994, p. 109-110), apontado por Benjamin:

Mas o momento do nascimento, que é decisivo, é apenas um instante. Isso evoca outra particularidade na esfera do semelhante. Sua percepção, em todos os casos, dá-se num relampejar. Ela perpassa, veloz, e, embora talvez possa ser recuperada, não pode ser fixada, ao contrário de outras percepções. Ela se oferece ao olhar de modo tão efêmero e transitório como uma constelação de astros. A percepção das semelhanças, portanto, parece estar vinculada a uma dimensão temporal. (BENJAMIN, 1994, p. 110)

Esta dimensão está explicitada nas *Passagens* e nas *Teses sobre o conceito de história* (de 1942), obras nas quais Benjamin define a história como âmbito próprio das assinaturas – onde elas aparecem com o nome de *índices*, ou de *imagens* – e segundo as quais o objeto histórico é escolhido, ou seja, não surge de modo neutro, mas ante a inteligibilidade temporal e de acordo com as assinaturas que porta. Assim como ocorre na linguagem, as imagens e índices históricos aparecem como lampejos. A sincronia do “agora”, que nos é inteligível como tempo presente, nada mais é do que as imagens suspensas, em uma dialética na qual passado e presente se unem em uma suspensão (Cf. AGAMBEN, 2008b, p. 72-74). Essa suspensão dialética, que une passado e presente, corresponde àquele limiar de diacronia e sincronia onde, segundo Agamben, emerge o paradigma. Através deste movimento é que a arqueologia, sob a leitura das assinaturas, orienta para a única via de acesso ao presente, e o paradigma representa o exemplo necessário para entendê-lo e torná-lo acessível. Desse exposto, conclui-se que arqueologia é, então, a ciência das assinaturas (Cf. AGAMBEN, 2008b, p. 66) e, portanto, das assinaturas históricas.

Nessa perspectiva, são paradigmas o *homo sacer* do mundo romano, os estados de exceção modernos e contemporâneos, o muçulmano dos campos de concentração nazistas e os próprios campos². Com eles, o autor tem por objetivo trazer à luz fenômenos históricos aparentemente isolados, mas que contenham, contudo, uma ligação oculta que escapou ou que possa escapar ao olhar do pesquisador, algo impossível de se fazer de outro modo. Com esse olhar, de modo geral, essencial, no pensamento de Giorgio Agamben, é o papel ou o lugar de um *limiar*, ou seja, aquilo que há entre as polaridades, entre os elementos, bem como a

²*Homo sacer* é uma figura jurídica central para a arqueologia de Agamben: consistia na condenação de um indivíduo julgado por um delito, cuja execução era a condição de poder ser morto por qualquer um dentro da comunidade que o julgou, ou seja, era aquele sobre o qual todos tinham a permissão jurídica de matar. (Cf. AGAMBEN, 2002, Parte II, Cap. 1) Quanto aos “muçulmanos”, não se trata dos seguidores do islã, mas de um fenômeno dos campos nazistas: dizia respeito ao pior estado de degradação física e psicológica a que podiam chegar os prisioneiros. (Cf. AGAMBEN, 2008a, Cap. 2)

impossibilidade de traçar linhas de demarcação entre eles. Assim, para Agamben, dicotomias transformam-se em polaridades, oposições substanciais em campos de forças, e o limiar aparece como o local onde o terceiro elemento escondido emerge para fazer entender a realidade atualizada, independentemente de um evento excepcional que o criou.

Para exemplificar essas noções metodológicas podemos tratar do conceito, ou melhor, da assinatura que permeia a obra mais famosa do autor em questão, qual seja, a noção de Vida. Já no início do primeiro volume da série *Homo sacer*, Agamben lembra que os gregos não possuíam um termo que unisse os dois significados de “vida” que conheciam, quais sejam, aquele expresso pelo termo *zoé*, que se referia à vida biológica, e aquele expresso pelo termo *bíos*, que se referia à vida especificamente humana, que comportava a vida política na *pólis*. Como comenta William Watkin, “Não há de fato uma coisa como a Vida. Ela é um constructo discursivo permitido pelas estruturas de poder para sancionar diferentes formas de comportamento e com a qual temos estado em cumplicidade por séculos. É, portanto, uma assinatura inteligível, não uma coisa como tal”. (WATKIN, 2013, p. 41)

Ainda segundo este estudioso, para Agamben, os conceitos não são mais compreendidos como “conceitos-identitários”, sob os quais um conjunto de coisas pode ser mantida em uma mesma esfera discursiva, mas são “conceitos-identitários-diferenciais”, ou “conceitos-assinaturas de larga escala”. Estes conhecem um momento de ascensão e de queda, ou de indiferença, indistinção. Isto é, no que diz respeito ao exemplo da Vida, se é verdade que não existe uma vida humana abstrata, indiferenciada em relação à natureza, mas uma vida natural e uma vida social que a supera, não se pode pensar algo como a vida sem tornar indistintos e, portanto, indiferentes os seus significados (*zoé* e *bíos*). (Cf. WATKIN, 2013, p. 40)

Sobre a assinatura da secularização

No início deste texto, dizia-se que, talvez, muitos dos conceitos utilizados em filosofia pudessem ser mais bem compreendidos se concebidos como assinaturas, no sentido ora desenvolvido. Um desses conceitos-assinaturas seria, segundo Agamben (2008b, p. 77), o de *secularização*, acerca do qual, em meados da década de sessenta, debateram alguns grandes intelectuais como Hans Blumenberg (1920-1996), Karl Löwith (1897-1973) e Carl Schmitt (1888-1985). Diz o italiano que a discussão estava, desde o início, viciada justamente pelo fato de que os participantes compreenderem “secularização” como um conceito, não se dando conta de que se tratava, na verdade, de “um operador estratégico, que marcava os conceitos

políticos para remetê-los à sua origem teológica”. (AGAMBEN, 2008b p. 78) Cabe, então, conhecer o conteúdo dessa controvérsia para que se possa entender a observação de Agamben.

Dado o fato de que, aparentemente, Agamben não se propõe a explicar didaticamente o referido debate, bem como a tratar, de modo mais minucioso, da genealogia do termo “secularização”, provavelmente por pressupor (aqui se supõe) a extensa bibliografia já existente sobre o tema, recorrer-se-á, então, brevemente, a alguns outros estudiosos. Do mesmo modo, contudo, limitar-se-á, aqui, a breves exposições das teses dos três autores supracitados sobre o tema da secularização, sem desenvolver seu debate minuciosamente, o qual foge ao escopo do presente texto.

Segundo Giacomo Marramao, o conceito de secularização “constitui [...] uma das principais palavras-chave da era contemporânea [...], categoria genealógica capaz de sintetizar ou expressar unitariamente o desenvolvimento histórico da sociedade ocidental moderna, a partir de suas raízes (judaico-) cristãs”. (MARRAMAIO, 1994, p. 15) Assim, foi interpretada em termos de “descristianização”, compreendendo-a como a profanação moderna que rompe com a cristandade, bem como em termos de “dessacralização”, compreensão segundo a qual um processo de “mundanização” já estaria presente nas escrituras desde a origem, não havendo, portanto, ruptura alguma.

Diz ainda Marramao que o termo ora em evidência possui um núcleo originário do Código do Direito Canônico, o qual continuou a operar na época moderna e, transformado, continua em vigor a te hoje. Nesse horizonte, referência à *secularisatio* surge ao final do século XVI, e significava a passagem de um religioso “regular” a um estado “secular”, ou seja, reduzido à vida laica. Ademais, servia para designar o ato jurídico de redução ou expropriação dos bens temporais da Igreja Católica por parte do Estado protestante, politicamente fundado. A expressão, então, diz respeito ao processo de afirmação de uma jurisdição laica, estatal, sobre amplos setores da sociedade até então dominados pela Igreja. (Cf. MARRAMAIO, 1994, p. 16-19)

Para Carl Schmitt, já no seu *Teologia política* (1922), como sabido, “Todos os conceitos mais significativos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados” (SCHMITT *apud* MARRAMAIO, 1994, p. 56), o que significa que, para o jurista alemão, a secularização fornece a chave das transformações históricas e da estrutura sistêmica dos conceitos jurídicos, estes, portanto, extraídos do plano teológico pelo direito estatal. Na própria concepção de soberania, o núcleo dessa “analogia estrutural” entre jurídico

e teológico foi secularizado com base na transferência de prerrogativas, isto é, na translação da onipotência, do Deus legislador para o legislador mundano. Daí o sentido da definição schmittiana do soberano como aquele “quem decide sobre o estado de exceção” (SCHMITT *apud* MARRAMAO, 194, p. 57), isto é, soberano é aquele que tem o poder de suspender a lei positiva, tal como divina é a faculdade soberana de suspender as leis da natureza. (Cf. MARRAMAO, 1994, p. 57-58) Schmitt escreveria ainda o seu *Teologia política II*, de 1970, em confronto com a crítica de Hans Blumenberg, entrevista adiante.

Karl Löwith, por sua vez, em 1953, publica *História universal e evento salvífico*, no intuito de desenvolver a problemática em torno da secularização, ali tratando dos “pressupostos teológicos da filosofia da história”. (LÖWITH *apud* MARRAMAO, 1994, p. 77) Esse filósofo propôs compreender a ideia universalista de Progresso, cerne da filosofia da história moderna, como advinda de uma secularização da concepção cristã de história, isto é, da sua “teologia da história”. Assim, então, a ideia de Providência foi substituída pela de Progresso, e Deus fora substituído pelo Homem, Sujeito absoluto da história. Ademais, afirma Löwith que a teologia da história e a sua correspondente secularizada fé no progresso têm em comum uma específica concepção de tempo, já definida como *futurecêntrica*. Nesse horizonte, o tempo corre irreversível rumo a um fim, somente compreensível, inequivocamente, segundo o modelo escatológico judaico-cristão, marcando uma ruptura com a concepção temporal Greco-romana, esta baseada no caráter cíclico dos eventos. Origina-se, desse modo, o conceito de História (*Geschichte*) concebida como processo global, universal e orientado para o futuro. (Cf. MARRAMAO, 1994, p. 77-80)

Indo de encontro à crítica de Karl Löwith ao Moderno, Hans Blumenberg, no seu *A legitimidade da modernidade* (1983), objetivou, de certo modo, resgatar a ideia de Progresso concebendo-a como *autenticamente* nova, e deixando-a de fora da sua compreensão a partir de uma escatologia. Nesse sentido, Blumenberg denuncia o conceito de secularização como a “categoria da ilegitimidade histórica”. Haveria, então, com esses críticos, a expropriação de um bem ou, nas palavras de Blumenberg, um “modelo expropriativo” no que diz respeito à concepção do Moderno como “bem secularizado”. A argumentação gira em torno da alegação de que o conceito de progresso não é um bem originário da teologia cristã, posto que progresso e escatologia constituiriam idéias distintas: enquanto *progresso* consiste em um processo *imane*nte e homogêneo à história, a escatologia pressuporia um *evento transcendente*, irrompendo do exterior, em relação à mesma história. A objeção de Blumenberg centrava-se, na verdade, na compreensão de que o “teorema da secularização”

baseia-se na *conversão* e na *transfiguração* de uma *substância* a qual se manteria íntegra e, ademais, identificável na história. Essa compreensão *essencialista* não teria permitido a Löwith vislumbrar o verdadeiro *limiar epocal* da Modernidade, onde estava em evidência a “auto-afirmação humana” e não uma mera herança teológica. (Cf. MARRAMAO, 1994, p. 87-89)

Com efeito, no texto agambeniano, em uma palavra, a secularização é compreendida como uma assinatura que atua no sistema conceitual do moderno, de maneira que o remete à teologia. Nessa perspectiva, assim como o sacerdote secularizado, seguindo o direito canônico, portava um sinal que identificava a antiga ordem à qual havia pertencido, todo conceito compreendido como “secularizado” traz consigo a assinatura do seu anterior pertencimento à esfera teológica. (Cf. AGAMBEN, 2011, p. 16) Entretanto, adverte Agamben:

Enquanto estabelecem relação entre tempos e âmbitos diversos, as assinaturas agem, por assim dizer, como elementos históricos em estado puro. A arqueologia de Foucault e a genealogia de Nietzsche (e, em sentido diverso, a desconstrução de Derrida e a teoria das imagens dialéticas em Benjamin) são ciências das assinaturas que caminham paralelamente à história das ideias e dos conceitos e com estas não devem ser confundidas. Caso não se tenha a capacidade de perceber as assinaturas e de seguir as mudanças e os deslocamentos que elas efetuam na tradição das ideias, a simples história dos conceitos pode, às vezes, resultar totalmente insuficiente. É decisivo, a cada vez, o modo como é entendido o remeter efetuado pela assinatura teológica. Assim, a secularização também pode ser entendida (como acontece em Gogarten) como uma contribuição específica da fé cristã, que abre pela primeira vez ao homem o mundo em sua mundanidade e historicidade. A assinatura teológica age aqui como uma espécie de *trompe l'oeil*³, em que justamente a secularização do mundo se torna a contrassenha de seu pertencimento a uma *oikonomia*⁴ divina. (AGAMBEN, 2011, p. 16)

Nesse horizonte, o que estava em questão no referido debate, na realidade, diz Agamben, era não tanto a secularização, mas a filosofia da história e a teologia cristã como sua premissa, contra as quais se localizavam Löwith e Schmitt. Assim, segundo nosso filósofo, a retomada moderna da escatologia cristã, por parte do idealismo alemão, inseria-se em um contexto mais amplo, justamente, aquele onde a *oikonomia*, isto é, a práxis gerencial de Deus, o fundamento do governo racional do mundo. (Cf. AGAMBEN, 2011, p. 17)

³ “Engana o olho”, termo francês, designa uma ilusão ótica provocada pela técnica artística utilizada em pintura e arquitetura a qual cria a perspectiva de uma terceira dimensão onde, na verdade, há apenas duas.

⁴ O paradigma de governo de inspiração teológica cristã, o qual diz respeito a uma práxis gerencial que governa o curso das coisas; se trata de um vocábulo que designa, desde o século II da nossa era, a atividade salvífica do governo do mundo. (Cf. AGAMBEN, 2011, p. 13 e p. 64)

Por essa razão Hegel apresentava sua filosofia da história como uma teodicéia, afirmando “que a história do mundo [...] seja o efetivo devir do espírito [...] essa é a verdadeira teodicéia, a justificação de Deus na história” (HEGEL *apud* AGAMBEN, 2011, p. 17) e Schelling compendiava sua filosofia na mesma figura teológica: “Os antigos teólogos faziam distinção entre a *akratos theologia* [teologia pura] e a *oikonomia*. Ambas se copertencem. É para esse processo de economia doméstica (*oikonomia*) que quisemos apontar”. (SCHELLING *apud* AGAMBEN, p. 17)

Nessa perspectiva, se a concepção schmittiana está certa e a política e a economia (no sentido da referida práxis) humanas derivam de um paradigma teológico secularizado, essa tese, no entanto, a partir da compreensão agambeniana, faz retroagir o seu movimento para a própria teologia, posto que implica que esta última seja, desde a origem, “econômica”, e não o seja somente após um processo de secularização.

Que no fim o ser vivo que foi criado à imagem de Deus se revele capaz não de uma política, mas apenas de uma economia, ou seja, que em última instância a história seja um problema não político, mas “gerencial” e “governamental”, não é, nessa perspectiva, senão uma consequência lógica da teologia econômica. (AGAMBEN, 2011, p. 15)

Considerações Finais

Compreendendo, portanto, a secularização como assinatura atuante a partir do contexto teológico da *oikonomia*, trata-se, para Agamben, de reconstruir a genealogia desse último paradigma, o qual, lembra nosso autor, se raramente tematizado fora âmbito propriamente teológico, influenciou de modo determinante o desenvolvimento global das sociedades no Ocidente, orientando, portanto, desde a raiz, a lógica dos seus governos. (Cf. AGAMBEN, 2011, p. 13) Com efeito, insere-se aí o escopo da pesquisa que o filósofo italiano chamou de “genealogia teológica da economia e do governo”, desenvolvido em *O Reino e a Glória*, no rastro da investigação daquilo que Michel Foucault chamou *governamentalidade*, reportando-se, contudo, para antes dos limites históricos analisados pelo francês, a saber, os primeiros séculos da teologia cristã; Foucault, ao contrário, localiza o surgimento da primeira forma de governamentalidade, a Razão de Estado, com a crise do pastorado cristão, nos séculos XVI e XVII.

Ademais, e por fim, é importante notar que, como demonstra a referida genealogia, também o termo *oikonomia* assume, a partir de determinado contexto histórico (o direito canônico da Igreja Bizantina, nos séculos VI e VII), o significado de “exceção” – quando se a define [a *oikonomia*] como “a extraordinária e incompreensível encarnação do Logos”, ou

seja, a Providência, a ação salvífica no mundo, mas, também, como “a restrição ocasional ou a suspensão da eficácia do rigor das leis e a introdução de atenuantes, que ‘economiza’[...] o comando da lei”. (FÓCIO apud AGAMBEN, 2011, p. 63)

No contexto da teoria da soberania de Agamben, o termo *estado de exceção* é usado pelo autor para dar conta de uma série de fenômenos jurídicos que atravessam a tradição política ocidental desde a Revolução Francesa. Na Alemanha, historicamente esse termo sempre fora concebido como *Ausnahmezustand* (estado de exceção) ou *Notstand* (estado de necessidade); na França e na Itália, como decretos de urgência e estado de sítio político ou fictício; no mundo anglo-saxônico, equivalem a *martial law* (lei marcial) e *emergency powers* (poderes de emergência). (Cf. AGAMBEN, 2004, p. 15) A partir dessa compreensão o filósofo delinea um rastro para profícua investigação:

Que um vocábulo que designa a atividade salvífica do governo do mundo assuma o significado de “exceção” mostra em que medida as relações entre *oikonomia* e lei são complexas. [...] Os paradigmas do governo e do estado de exceção coincidem na idéia de uma *oikonomia*, de uma práxis gerencial que governa o curso das coisas, adaptando-se a cada vez, em seu intento salvífico, à natureza da situação concreta com que deve medir forças. (AGAMBEN, 2011, p. 64)

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. O poder soberano e a vida nua I. [1995] Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. *Estado de Exceção*. Homo sacer II, 1. [2003] Tradução de Iraci Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *O Reino e a Glória*. Uma genealogia teológica da economia e do governo. Homo sacer II, 2 [II, 4]. [2007] Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Editorial Boitempo, 2011.

_____. *O que resta de Auschwitz*. O arquivo e a testemunha. Homo sacer III. [1998] Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008a.

_____. *Signatura rerum*. Sul método. Torino: Bollati Boringhieri, 2008b.

BENJAMIN, Walter. Doutrina das semelhanças. [1933] *In: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas; v. 1).

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben*. Uma arqueologia da potência. [2008] Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

MARRAMAO, Giacomo. *Céu e Terra*. Genealogia da secularização. [1994] Tradução de Guilherme Alberto Gomez de Andrade. São Paulo: Unesp, 1994.

NASCIMENTO, D. A. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. São Paulo: Editora Liber Ars, 2012.

WATKIN, W. Agamben e a indiferença. O Pensamento de Giorgio Agamben se destaca como uma filosofia da indiferença. *Revista Cult*, São Paulo, Número 180, ano 16, p. 39-41, Junho de 2013.