

GIORGIO AGAMBEN E A QUESTÃO DO "POLÍTICO" NA ERA DO MERCADO GLOBAL¹

Elettra Stimilli²

Antes de apresentar uma análise da reflexão de Giorgio Agamben, eu gostaria de focar o diálogo entre dois dos autores que representaram um papel pivotal em seu desenvolvimento intelectual: Carl Schmitt e Alexandre Kojève. Entre 1955 e 1960, os dois mantiveram um intercâmbio epistolar particularmente rico com implicações teóricas³. As questões surgidas dessa correspondência certamente estão relacionadas ao momento histórico no qual as cartas foram escritas, mas elas ainda mantêm até hoje seu interesse e podem ajudar a apontar alguns importantes aspectos concernentes à questão da "autonomia do político", que está no centro deste estudo.

Kojève e Schmitt abordam o destino histórico do "político" no tempo da unidade do mundo, quando o então mercado global prevalecia indisputado, homologando e conectando os quatro cantos da terra. Ambos reconheciam a crise do Estado nacional moderno e de sua estrutura jurídica. No entanto, de acordo com Schmitt, a "apropriação" (em alemão, *Nahme*) na base da questão do *nomos* ainda não está concluída. "Este deus mortal", ou seja, o Estado, "está morto" (assim ele escreve em uma carta datada de 7 de junho de 1955), ainda que, de acordo com o autor, haja um ato original, constitutivo e ordenativo, ao qual as determinações jurídicas são baseadas. Schmitt reconhece ainda a "apropriação" como uma premissa "autônoma" e indispensável, além de ser a base dos dois outros aspectos que, segundo ele, caracterizam o *nomos*: "divisão" e "produção". A questão do *nomos*, a luta política sobre o *nomos* e sobre o poder que está assentado sobre ele ainda existe, em sua visão, na era da política global, no tempo da unidade do mundo.

Schmitt não considera que "nossa Terra, não importa o quão pequena tenha se tornado, seja uma unidade de planejamento [*Plannungs-Einheit*]", como indica na mesma carta de 7 de

¹Texto traduzido do Inglês por: Dr. **Ricardo Moura Braga Cavalcante**. Texto original usado na tradução: "*Giorgio Agamben and the Question of the "Political"*". In: *The Autonomy of the Political: Concept, Theory, Form*

²Universidade de Salerno. elettra.stimilli@uniroma1.it

³Cf. Der Briefwechsel Kojève-Schmitt, in Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts, Duncker & Humblot, Berlin, 1998, Band VI, pp. 100-124. Tradução em inglês: Alexandre Kojève – Carl Schmitt Correspondence, in "Interpretation", XXIX, 2001, n. 1 (Fall), pp. 91-115. As referências seguem o padrão da língua original do artigo, ou seja, o inglês. Em casos específicos, haverá a indicação da tradução brasileira das obras citadas pela autora (N.T.).

junho de 1955. Segundo o jurista e filósofo alemão, o "espaço amplo" não tem o sentido de "um contraste ao 'espaço-pequeno' [*Klein-Raum*]", mas "o sentido - [que é] uma pluralidade e portanto permite inimizade significativa [*sinnvolle Feindschaft*], e é daqui justificável digno de nota historicamente - de uma oposição à unidade do mundo, ou seja, contra a suposição [que ele atribui a Kojève] que o ciclo do tempo já está esgotado"⁴.

Schmitt concede que na era do espaço amplo a questão do poder sofre transformações profundas: a política global é substituída por uma espécie de "polícia global" e, em vez das guerras conhecidas até aquele momento, há uma "guerra civil global". É dessa consciência que Kojève, em uma carta escrita em 16 de maio de 1955, pergunta a si mesmo e a Schmitt se os "estados [*Staaten*] no sentido real da palavra" ainda existem, "governos [*Regierungen*] que são algo outro que administrações [*Verwaltungen*] e Política [*Politik*] (=guerra) que significa algo mais que Polícia [*Polizei*]."⁵ Ao tornar-se uma polícia planetária, a política aparece como mera *administração*. "Certamente", Kojève escreveu para Schmitt na mesma carta, "há ainda uma espécie de 'política internacional'. A *política* doméstica, contudo, não mais existe: todo mundo quer, naturalmente, a mesma coisa ou nada disso: eles estão, em geral, se não satisfeitos [*befriedigt*], ao menos contentados [*zufrieden*]."⁶ Schmitt ele mesmo está consciente disso e no ensaio "*Nehmen/Teilen/Weiden*" (que ele enviou para Kojève, como apreendemos da correspondência) admite que hoje "quando o padrão de vida continua a se elevar, a distribuição torna-se crescentemente mais facilitada e menos precária, e a apropriação em última análise torna-se não só imoral, mas até mesmo economicamente irracional e absurda"⁷. E, em outro texto sobre o *nomos*, Schmitt escreve:

Em outras palavras, como as abelhas, a humanidade finalmente encontrou sua fórmula na colmeia. Enquanto as coisas governam a si mesmas, o

⁴Ibid., p. 102.

⁵Ibid., p. 97.

⁶Ibid., p. 98.

⁷C. Schmitt, *Nehmen/Teilen/Weiden. Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung vom Nomos her richtig zu stellen*, in "*Gemeinschaft und Politik*", I, 1953, n.3, pp. 18-27; posteriormente em C. Schmitt. *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlim, 1958. Tradução em Inglês: *Appropriation / Distribution / Production: An Attempt to Determine from Nomos the Basic Questions of Every Social and Economic Order*, in: C. Schmitt. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, Telos Press Publishing, New York, 2003, pp. 324-335. Na quinta nota, adicionada à edição de 1958 do mesmo texto, Schmitt escreve: "Em um ensaio datado de 18 de janeiro de 1957, considerando 'O Nomos da Terra', Alexandre Kojève cunhou a expressão 'capitalismo de concessão'. O que Kojève tinha em mente era o capitalismo ilustrado e moderno, considerado em termos de aumento do poder de compra dos trabalhadores e desenvolvimento industrial dos países subdesenvolvidos. Isso é algo diferente do que Karl Marx tinha em mente quando falava de 'capitalismo de apropriação'. No entanto, Kojève deveria ser lembrado que, de certa forma, ninguém concede o que ainda foi tomado. Só um deus que criou o mundo do nada pode conceder sem tomar e isso é só é válido nos termos desse mundo que ele criou do nada".

homem confronta-se a si mesmo vagando na vastidão da alienação que findou. Em um mundo criado pelo homem para si mesmo - um mundo de homens para homens (e algumas vezes, desafortunadamente, contra homens) - o homem pode *dar* sem *tomar*"⁸.

As palavras de Schmitt nos lembram notavelmente do que Kojève escreveu, em 1968, na nota adicionada à segunda edição de *Introdução à Leitura de Hegel*, onde o fim da História, correspondendo à realização do Estado universal e homogêneo, é descrito como o retorno do Homem à animalidade, quando o Discurso (Logos) torna-se similar à "linguagem das abelhas"⁹.

O diálogo entre Schmitt e Kojève mostra que suas posições, se diferentes, permanecem sem dúvidas relevantes ainda hoje e demonstram a hipermetropia de suas análises. Os anos mais recentes, contudo, revelaram também suas fraquezas. Aum "padrão mais elevado de vida" não correspondeu "uma distribuição mais facilitada e menos precária", como Schmitt e Kojève sustentavam. De fato, uma implosão da classe média tem afetado fortemente os países ocidentais ao ponto de seu quase desaparecimento. A diferença entre ricos e pobres disparou, tornando-se um dos mais importantes aspectos da atual crise econômica mundial. Portanto, novas análises do fenômeno e novas reflexões sobre o destino da política na crise do mercado global tornam-se necessárias. Vale a pena considerar se a dissolução do "político" na gestão da economia global é irreparável, como emerge do discurso de Kojève, ou se uma franja de "autonomia" ainda existe, como Schmitt deseja. Ou então, em vez disso, o que está em jogo aqui não é nem dissolução e nem autonomia, mas um processo mais complexo que precisa ser investigado, em uma referência particular à pesquisa conduzida por Giorgio Agamben.

1. Antropogênese como conflito político decisivo

O pensamento de Giorgio Agamben é uma das mais brilhantes reflexões sobre a questão aqui discutida. Da publicação de *Homo Sacer* em diante, Agamben iniciou um curso programático¹⁰, com o objetivo principal de encontrar novas e mais efetivas chaves de leitura

⁸ C.Schmitt. *Nomos, Nahme, Name*, in: S.Behn (ed.). *Der Beständige Aufbruch. Festschrift für Erich Przywara*, Verlag Glock, Nurenberg, 1959, pp. 92-105. Tradução em inglês: C.Schmitt. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europeum*, pp. 336-350, p. 347.

⁹ A. Kojève. *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1979 (1a ed. 1947), p. 436. Tradução em português: A.Kojève. *Introdução à lógica de Hegel*. Rio de Janeiro, Contraponto:EDUERJ, 2002.

¹⁰ Há cinco livros da série *Homo Sacer* ao qual um sexto foi recentemente adicionado. Vou listá-los aqui seguindo a numeração da série e não conforme o ano de publicação (em italiano): *Homo sacer, Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995. *Stato di eccezione. Homo sacer, II, 1*, Bollati Boringhieri, Torino 2003. *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teológica dell'economia e del governo. Homo sacer II, 2*, Neri Pozza,

para a era contemporânea. Antes de lidar com as questões surgidas em *Homo Sacer*, gostaria de começar com outro livro, publicado em 2002 e intitulado *O Aberto*¹¹ que, em minha opinião, ajuda a iluminar o processo seguido pelo autor para conduzir sua pesquisa acerca da biopolítica.

Em *O Aberto*, Agamben toma como seu ponto de partida a figura do homem pós-histórico esboçado por Kojève na famosa nota de 1968 à *Introdução à Leitura de Hegel*, e já prevista por Schmitt em seu ensaio *Nomos, Nahme, Name*, de 1959. Agamben reflete sobre as implicações teóricas da condição pós-histórica da humanidade.

A antropogênese, que "resulta da cisão e da articulação entre o humano e o animal"¹², aparece no discurso de Agamben como uma questão ontológica que ao mesmo tempo determina, em nossa cultura, "o conflito político decisivo, que governa todo e qualquer outro conflito" que é "aquele entre a animalidade e a humanidade do homem"¹³. Nesse sentido, Agamben declara que "em sua origem a política do Ocidente é também biopolítica" (ibid.).

Em vez de privilegiar os aspectos da negação e da morte, como Kojève fez em sua interpretação de Hegel, é necessário, de acordo com Agamben, ver "o processo pelo qual, ao contrário, o homem (ou o Estado por ele) começa a cuidar de sua própria vida animal na modernidade e pelo qual a vida natural torna-se o suporte ao que Foucault chamou de biopoder"¹⁴. A conexão entre antropologia e política, enfatizada por Schmitt e Kojève, para Agamben adquire a característica de um mecanismo conjunto no qual a "máquina antropológica" e o "dispositivo de poder" quase se identificam um com outro. Trata-se de um dispositivo que deriva, embora por caminhos opostos, tanto da "máquina antropológica dos modernos" quanto da dos "antigos". De ambos os casos depende a produção do humano ainda que esse humano emergja não como resultado, mas como pressuposto, ao ponto que "a máquina produz na realidade um tipo de estado de exceção, uma zona de indeterminação em que o forão é a exclusão de um dentro, e o dentro, por sua vez, tampouco é a inclusão de um fora"¹⁵. A referência ao estado de exceção de Schmitt, se implícita - ainda que tornada explícita em outros lugares, como veremos - é, não obstante, clara nesse ponto. Nesse estado

Milano 2007. Opus dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer II, 5, Bollati Boringhieri, Torino 2012. Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo sacer III, Bollati Boringhieri, Torino 1998. Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo sacer, IV, 1, Neri Pozza, Milano 2011.

¹¹G.Agamben. *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002. Para as citações de Agamben nesta obra, adotamos, com algumas modificações, a tradução brasileira: *O aberto: o homem e o animal*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2013. Trad. Pedro Mendes. Revisão técnica Joel Birman (N.T.)

¹²Ibid., p. 79.

¹³Ibid., p. 80.

¹⁴Ibid., p. 12.

¹⁵Ibid., p. 37.

de exceção, o que é obtido é "nem uma vida animal nem uma vida humana, mas só uma vida que é separada e excluída de si mesma, uma vida nua"¹⁶.

Agamben argumenta que "frente à figura extrema do humano e do inumano, é não tanto uma questão de escolher qual das duas máquinas [...] é melhor ou mais eficaz [...] quanto compreender seu funcionamento para que possamos, eventualmente, ser capazes de detê-las" (ibidem). "Em nossa cultura, o homem sempre foi o resultado de uma simultânea cisão e articulação entre o animal e o humano"¹⁷, e no fim da história "a máquina gira em falso"¹⁸. "Tornar *inoperativa* a máquina que governa nossa concepção de homem"¹⁹ é, para Agamben, a tarefa de uma política que cuida da vida humana sob um modo novo. No centro dessa questão permanece a mesma "inoperatividade" que essencialmente caracteriza a vida humana²⁰ e que, conforme Agamben, precisa ser recuperada para deter a mesma máquina que foi ativada com o intuito de governá-la.

2. Biopolítica e exceção soberana

Desde o começo de sua reflexão²¹, um tema recorrente em Agamben é sua interpretação da "separação" do *logos* - isto é, da vida humana em relação à vida animal - e a individuação dos vários "dispositivos conjuntivos" colocados em ação na tradição ocidental a fim de definir o que é o homem e então subjugar suas potencialidades. É só com a obra *Homo Sacer*, no entanto, que a questão da vida humana se torna marcadamente política, iniciando seu percurso no interior da biopolítica. Nessa perspectiva, a definição da vida humana é retirada das teorias de dois autores: Hannah Arendt e Walter Benjamin. O dispositivo do poder no qual a vida é incluída a fim de ser governada é delineada pela teoria da soberania de Schmitt, um modelo que lhe permite aprofundar e corrigir a definição do paradigma biopolítico introduzido por Michel Foucault.

A distinção entre *bíos* e *zoe* feita por Arendt e o conceito de *vida nua* apontado por Benjamin são as duas direções seguidas por Agamben que o levam de Schmitt a Foucault e vice-versa. Desse modo, Agamben pode sublinhar o "ponto de intercessão entre o modelo

¹⁶Ibid., p. 38.

¹⁷Ibid., p. 92.

¹⁸Ibid., p. 80.

¹⁹Ibid., p. 92.

²⁰Cf. G. Agamben. *L'opera dell'uomo. Commento ad Aristotele, Etica Nicomachea* I, 6, 11097 b 22 – 1098 a 18, in: "Forme di vita", 1/2004, pp. 117-123.

²¹Cf. G. Agamben. *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino, 1982. Tradução brasileira: *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Editora UFMG, Belo Horizonte, 2005.

jurídico-institucional e o modelo biopolítico de poder"²². Em sua visão, "as duas análises não podem ser separadas e [...] a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário - ainda que encoberto - do poder soberano. [...] Nesse sentido, a biopolítica é pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana. Ao situar a vida biológica no centro de seus cálculos, o Estado moderno nada faz mais que trazer à luz o vínculo secreto que une o poder à vida nua" (ibid.). A "correção" feita por Agamben ou, ao menos, sua "elaboração" da tese foucaultiana é expressa dessa forma: "o que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoe* na *pólis* - o que é, em si mesma, antiquíssima - nem simplesmente o fato de que a vida como tal torna-se o principal objeto das projeções e cálculos do poder estatal. Em vez disso, o fato decisivo é que, juntamente com o processo pelo qual a exceção se torna a regra em todo o lugar, o espaço da vida nua - que originalmente situava-se nas margens da ordem política - gradualmente começa a coincidir com o espaço político e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoe*, direito e fato, entram em uma zona de indistinção irreduzível"²³.

É precisamente o paradigma do "estado de exceção" - com o qual Schmitt baseia a soberania estatal e o conceito mesmo do "político" - que permite a Agamben reelaborar, de um modo original, a tese foucaultiana da biopolítica. Esse é o objeto específico de pesquisa da primeira parte do segundo volume da série *Homo Sacer* intitulada *Estado de Exceção*²⁴. Como a separação da vida animal na máquina antropológica, a exclusão da *zoe* da esfera política não é compreendida, de forma similar, como um domínio autônomo, mas como *exceção*. A exceção exclui a vida nua da ordem política capturando-a e contendo-a. Isso se torna claro a partir da etimologia da palavra ("exceção" deriva do latim *ex-capere*, que significa literalmente "ser levado para fora"). A presença da sua ausência é a premissa do poder soberano, como sublinhamos por Schmitt, que situa a exceção como base da soberania mesma, da ordem jurídica e da autonomia do "político" que é conectada à soberania. A biopolítica moderna começa quando *a exceção se torna a regra*.

O dispositivo que conecta soberania e vida nua e que faz o último "o elemento político original" é o *banimento*. Com o *banimento soberano*, a vida é tomada e, ao mesmo tempo, *banida* da comunidade: é a vida nua *abandonada* à morte, matável, ainda que ao mesmo

²²G.Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford University Press, Stanford, 1998, p. 6. Para as citações de Agamben nesta obra, adotamos, com algumas modificações, a tradução brasileira: *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Editora UFMG, Belo Horizonte, 2002. Trad. Henrique Burigo.

²³Ibid., p. 9.

²⁴G.Agamben, *State of Exception*, tradução de K. Attel, Chicago University Press, Chicago and London, 2005. Tradução brasileira: *Estado de Exceção*. Boitempo Editorial, São Paulo, 2004. Trad. Iraci D. Poleti.

tempo não seja descartável, porque *ex-cede* a comunidade humana propriamente. Como o rei, a vida nua é colocada numa zona indistinguível entre homem, animal e deus. Na origem da política para Agamben não está nem o contrato social, muito menos a distinção entre "amigo" e "inimigo" apontada por Schmitt. Voltando genealogicamente para além da modernidade, Agamben identifica a *arché* da política na soberania. Seu método arqueológico quase neutraliza a divisão da história em eras, como emerge da noção de assinatura, desenvolvida por ele em um livro publicado em 2008²⁵.

A esse respeito, gostaria de citar uma passagem particularmente iluminada de Homo Sacer:

A definição schmittiana de soberania [...] tornou-se um lugar-comum antes mesmo que se compreendesse o que, nela, estava verdadeiramente em questão [...]. Enquanto o horizonte da estatalidade constituía o círculo mais vasto de toda a vida comunitária e as doutrinas política, religiosa, jurídica e econômica que o sustentavam ainda estavam firmes, essa "esfera mais extrema" não poderia verdadeiramente vir à luz. O problema da soberania reduzia-se então a identificar quem, no interior do ordenamento, fosse investido de certos poderes, sem que o próprio limiar do ordenamento jamais fosse posto em questão. Hoje, em um momento em que as grandes estruturas estatais entraram em processo de dissolução, e a emergência [...] tornou-se regra, o tempo é maduro para propor, desde o princípio em uma nova perspectiva, o problema dos limites e da estrutura originária da estatalidade.²⁶

A definição da esfera política onde a vida nua opera, uma vez que a exceção se tornou a regra, leva Agamben, em *O que resta de Auschwitz*, a identificar a localização e o confinamento da exceção no *campo* - cujo protótipo é o *Lager* nazista, um espaço onde a vida nua é posta *como tal* - ao mesmo tempo *bíos* e *zoe*, homem e não-homem, uma forma de vida que é feita "nua".

Delinear como esse processo se tornou possível é o objetivo de Agamben em *O reino e a glória*, no qual, como o subtítulo afirma - há a intenção de ser "uma genealogia teológica da economia e do governo" ou quem sabe a genealogia da condição pela qual a política se torna "mera administração" da agora "animalizada" vida humana, o que nos leva de volta ao nosso ponto de partida, ou seja, às questões emergentes da correspondência entre Schmitt e Kojève.

Um dos objetivos da pesquisa realizada nesse livro é demonstrar que dois paradigmas políticos derivam da teologia cristã: "teologia política", que encontra a transcendência do

²⁵G. Agamben, *Segnatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

²⁶Id., *Homo sacer*, pp. 11-12.

poder soberano no Deus individual; e a "teologia econômica", que substitui essa transcendência pela ideia de uma *oikonomia*, concebida como um ordenamento imanente das vidas humana e divina. Segundo Agamben,

a teologia política e a moderna teoria da soberania derivam do primeiro paradigma [como Schmitt demonstrou claramente]; as biopolíticas modernas que se assentam no triunfo da economia e do governo sobre todos os outros aspectos da vida social derivam do segundo paradigma²⁷.

A discussão sobre teologia política tornou-se particularmente calorosa (se alguém considerar, por instância, a disputa entre Erik Peterson e Schmitt²⁸, sobre qual Agamben também relaciona ao seu trabalho). A história da teologia econômica, por sua vez, de alguma forma caiu na obscuridade, e não por acaso: como Agamben crê, exatamente porque contém o germe de uma forma econômica de governo que tinha de ser ocultada e que, no fim, pode ser identificada com o "poder governamental", cuja genealogia Agamben pretende esboçar na esteira de Foucault.

Em sua análise, Agamben remonta a origem desse fenômeno até a primeira comunidade cristã, afirmando, ainda, que o léxico da primeira *ecclesia* cristã é "econômico" e não político e que os cristãos são [...] os primeiros homens plenamente "econômicos"²⁹. A respeito disso, ele afirma que "as implicações para a história da política ocidental do fato que a comunidade messiânica é representada desde o começo em termos de uma *oikonomia* - e não em termos de uma política - ainda precisa ser apreciada"³⁰. Uma clara oposição emerge nessa passagem entre *oikonomia* e política e, especialmente, entre a *oikonomia* do cristianismo primitivo e política. Tal oposição, entretanto, é de algum modo neutralizada no fim do trabalho - que mostra um ambíguo uso da palavra "política". Por um lado, a "política" é compreendida no sentido forte da expressão, como um modo conservador de dispositivo de poder. Por outro, em seu sentido fraco, mas também inovador, como uma possibilidade implícita de "uma biopolítica menor", como Agamben a emprega em uma entrevista sobre esse tema³¹.

²⁷Id., *The Kingdom and the Glory*, Stanford University Press, Stanford 2011, p. 1.

²⁸Cf. C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel ur Lehre von der Souveranität*, Duncker & Humblot, Münche-Leipzig 1922; C.Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin, 1970, e E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem; ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum* (1935), in *Theologische Traktate*, München, 1951, pp. 45-147.

²⁹G. Agamben, *The Kingdom and the Glory*, p. 24.

³⁰Ibid., p. 25.

³¹Em uma entrevista sobre a conotação a ser dada a uma nova política, esta última é definida como uma "biopolítica menor". Cf. S. Grelet e M. Potte-Bonneville, *Una biopolitica minore. Intervista a Giorgio Agamben*, in P. Peticari, *Biopolitica minore*, manifestolibri, Roma 2003, pp. 191-204.

Tendo abordado a natureza econômica da primeira comunidade cristã, Agamben não obstante identifica no paradigma da Trindade e na elaboração patrística da "economia da salvação" a origem da ideia de um governo econômico dos homens e do mundo que estabeleceu a si mesmo na era moderna e que permanece nos dias presentes. Ao fazer isso, ele isola a experiência messiânica do cristianismo primitivo, dotando-a de uma práxis "inoperativa" que é traída no fim. Em sua perspectiva, o objetivo hoje é recuperar essa "inoperatividade" a fim de desativar o dispositivo governamental que tem negado tais aspectos inoperativos do ser humano.

Portanto, Agamben introduz uma antítese que, juntamente com a antítese entre *zoe* e *bíos*, entre o animal e a vida humana, reconecta o discurso sobre governamentalidade com seu arcabouço geral: esse é o contraste entre "operatividade" e "a práxis inoperativa". "Ser inoperativo" é, para Agamben, uma característica essencial da vida humana, que encontra no cristianismo das origens sua expressão peculiar, em contraste com a "operatividade" do dispositivo trinitário (a autogeração do Pai, Filho e Espírito Santo) e da "economia da salvação", ou seja, o plano divino para governar a História. Ambos os dispositivos são a premissa das técnicas governamentais modernas. O mecanismo subjacente a esses dispositivos constitui em separar a inoperatividade da práxis, o ser da ação, a vida de sua forma. Desse modo, a inoperatividade é pressuposta com o intuito de ser negada. Em vez disso, no cristianismo primitivo, uma práxis inoperativa poderia ser experienciada como tal³².

A fim de compreender o econômico e - de acordo com Agamben - o status "não-político" da primeira comunidade cristã, é necessário se referir, juntamente com a distinção aristotélica entre *oikos* e *polis*, à relação do cristianismo com a lei, a qual Agamben muitas vezes toca em suas obras sobre o messianismo paulino³³. O messianismo põe a questão da realização da Lei na sua forma antinômica. Portanto, uma crítica do governo em seu modo jurídico, conseqüentemente em seu modo "político" no sentido forte da palavra, está em jogo aqui. Por fazer uma crítica à ordem jurídica judaica, a *oikonomia* do cristianismo primitivo não deveria ser política, de acordo com a alegação de Agamben. Por outro lado, alguém poderia dizer que a *oikonomia* do cristianismo primitivo é política e - como eu gostaria de sugerir - no sentido forte da expressão, na medida em que é a realização da Lei e, conseqüentemente, aparece como uma forma de governo desde seu início.

³² Cf. *The Kingdom and the Glory*, pp. 246-251.

³³ Cf. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000. Tradução brasileira: G. Agamben. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*, Autêntica, Belo Horizonte, 2016. Trad: Davi Pessoa e Cláudio Oliveira.

Ao lidar com a precariedade da vida que pretende governar, com a inoperatividade que a caracteriza, a experiência cristã da vida não abandona nenhuma forma de governo, nem - acredito - desativa a única existente, como, em última análise, emerge do discurso de Agamben. Em vez disso, argumento, o cristianismo dá à vida um *modo econômico de governo* que tende a definir a si mesmo como tal, porque, enquanto por um lado critica a estrutura legal do pacto político como base da aliança entre Deus e Israel; por outro, encontra-se fundado nas mesmas premissas, embora elaboradas, do monoteísmo judeu. Alguém pode recordar, nesse sentido, a leitura de Paulo de Tarso feita por Jacob Taubes à luz da teoria schmittiana de soberania³⁴, à qual Agamben se refere muitas vezes, mas, a meu ver, de uma forma enfraquecida.

A prática cristã da vida, desde seu início, lidou com uma nova instituição política. Essa mesma prática da vida é re-experenciada, dentre outros, na ordem franciscana. Os franciscanos traçaram "regras de vida" que não são limitadas ao respeito aos preceitos e, portanto, não têm natureza legal como Agamben apontou recentemente³⁵. Segundo ele, este é "um legado que a modernidade provou ser incapaz de lidar e que nosso tempo parece ser incapaz até mesmo de pensá-lo"³⁶. Mas isso parece ser um poder que realiza a si mesmo exatamente na adaptação absoluta da vida à regra: a produção autônoma de uma subjugação à qual constantemente nos submetemos nos presentes dias.

A regra, agora, não é externa à vida. Hoje, uma aderência absoluta da vida à lei, do *oikos* ao *nomos* é plenamente realizada. A partir dessas premissas, eu penso que é possível investigar uma vez mais, com e além de Agamben, a corrente forma econômica de governo.

Inoperatividade e forma econômica de poder

Hoje, uma vez que a configuração jurídica do Estado entrou em crise e a economia prevalece em nível global, tornando a si mesma um modo político, nós ainda temos de pensar sobre as atuais formas de governo. Vale perguntar, novamente, onde reside sua peculiaridade. Imagino se tal peculiaridade remonta aos paradigmas teológicos, como Agamben demonstra em *O Reino e a Glória*. Atualmente, a inoperatividade do homem não é somente separada, pressuposta e então negada por um processo operatório como o teológico. Hoje, a

³⁴ Cf. J. Taubes. *Die politische Theologie des Paulus*, Fink Verlag, München, 1993 e J. Taubes. *Il prezzo del messianesimo. Lettere di Jacob Taubes a Gershom Scholem e altri scritti*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata, 2000. Edição revisada em alemão. J. Taubes. *Der Preis des Messianismus. Briefe von Jacob Taubes an Gershom Scholem und andere Materialien*, hrsg. von E. Stimilli, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2006. Ver também E. Stimilli, *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, Morcelliana, Brescia, 2004.

³⁵ Cf. G. Agamben, *Altissima Povertà*.

³⁶ *Ibid.*, p. 177.

inoperatividade do homem é ressaltada como tal, embora em uma forma perversa e inquietante. Eu me refiro, por exemplo, aos modos econômicos na era globalizada. Novos modos de produção apareceram com toda sua força precisamente no momento em que eles começaram a depender de aspectos não-produtivos da vida humana - como flexibilidade, criatividade, linguagem e habilidades comunicacionais - de todos esses aspectos, em suma, que caracterizam a inoperatividade essencial da vida humana. A inoperatividade como tal vem sendo incluída no processo econômico, transformando as formas de produção clássicas e "operativas". Não só a distinção entre *práxis* e *poiesis*, bem como "ação" e "produção", falhou. Há, além disso, uma outra importante consequência: a inoperatividade essencial da *práxis* é, de modo intrínseco, economicamente eficiente.

Se, como Agamben brilhantemente apontou, é possível definir a atual forma globalizada de poder como "biopolítica", é não obstante necessário levar em consideração que o que está em jogo aqui não parece ser um poder que torna a vida "nua" - separada de seu modo de ser e de sua forma - mas especialmente um domínio sobre os mesmos modos inoperativos que essencialmente constituem e dão forma à vida humana: conseqüentemente, em vez de ser um poder sobre a vida nua, este é um poder sobre a forma inoperativa da vida humana em si mesma³⁷. De modo interessante, ambos os níveis de análise aparecem na reflexão de Agamben. Essa complexidade, no entanto, deveria jogar uma sombra de ambigüidade na sua interpretação do presente.

Agamben abstrai o paradigma econômico trinitário e o paradigma da economia da salvação das práticas do ascetismo cristão, que é elaborado juntamente com esses dois paradigmas e não em oposição a eles, como emerge de seu trabalho mais recente. Em um dos volumes recentemente publicados da série *Homo Sacer*, Agamben justapõe a monástica forma de vida e o "domínio planetário do paradigma da operatividade"³⁸ em vigor hoje, a partir dos dois paradigmas. Ao fazer isso, em *O Reino e a Glória*, Agamben tende a circunscrever as práticas de domínio à aclamação litúrgica do "glória" como um "núcleo vazio de poder": "o que está em jogo aqui é a captura e a inscrição em uma esfera separada da inoperatividade que é central para a vida humana"³⁹. Alguém poderia imaginar se isso é suficiente para compreender a peculiaridade do atual paradigma econômico. O caráter performático da glorificação ressaltado por Agamben na segunda parte de sua obra é certamente fundamental

³⁷Conduzo essa pesquisa em meu livro *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata, 2011.

³⁸G. Agamben, *Altissima povertà*, p. 178.

³⁹G. Agamben, *The Kingdom and the Glory*, p. 245.

para avaliar a função *damídia* nas sociedades modernas e espetacularizadas. Mas a glorificação corre o risco de terminar sob a forma de uma aclamação produzida por uma audiência que permanece passiva, embora os espectadores sejam parte dessa demonstração de poder.

No livro *Opus Dei*, volume II, 5 da série *Homo Sacer*, recém-publicado na Itália, Agamben reflete mais explicitamente sobre o "paradigma operativo" e sobre a natureza "prática" e "eficaz" do poder moderno, que é genealógicamente remontado ao "escritório sacerdotal". Como "o padre deve ser o que ele é, e ele é o que deve ser"⁴⁰, do mesmo modo o poder moderno é constituído de pressuposições mútuas entre "deve ser" e o que "será". Em ambos os casos, a eficiência da atividade não é afetada pelo sujeito que é posto em movimento, mas antes, essa ação faz uso do sujeito como uma "ferramenta" que realiza e a torna efetiva. Entre os exemplos citados por Agamben a esse respeito, estão as palavras do general nazista Eichmann durante seu julgamento em Jerusalém, como reportado por Hannah Arendt⁴¹. Aqui não só a obediência emerge como um ato de liberdade, mas - mais importante - o sujeito é separado de sua ação, não coincidindo com sua própria vida. É um tipo de sujeição a forças que não podem ser de alguma forma controladas e nada tem a ver com as vidas individuais.

As formas atuais de consenso do poder democrático e do mercado global, contudo, parecem ser constantemente produzidas do *interior* de cada vida singular, do modo como cada vida se modela sem tornar-se uma obra definitiva. É necessário enfrentar o mecanismo em funcionamento todas as vezes. Gostaria de levantar uma questão, portanto, se a individuação de tais mecanismos auxiliaria a desativar completamente o dispositivo político-econômico, como Agamben parece sugerir, em uma tentativa de recuperar uma "inoperatividade" que, em oposição ao "paradigma operativo", arrisca-se a parecer essencialmente apolítico. Ou se, alternativamente, o movimento desse dispositivo deveria tornar-se reversível, de um ponto de vista especificamente político, criando, desse modo, as condições para ativar de forma nova o que se tornou fixo no atual estágio global de dominação econômica. Tornar esse movimento reversível é um objetivo político que ainda temos de perseguir, em um momento em que a economia - mercados, investidores, forças produtivas etc - parece ter tomado posse de cada vida singular e da possibilidade, para as comunidades, de olhar para o futuro.

⁴⁰G. Agamben, *Opus Dei*, p. 97.

⁴¹Cf. *ibid.*, p. 140.

Apesar da diferença de visões em alguns pontos cruciais, devo enfatizar que considero o mais recente trabalho de Agamben um instrumento teórico, certamente muito útil e estimulante, para abordar os problemas centrais de nosso tempo.