

OIKONOMIA, ESTADO DE EXCEÇÃO E ESCATOLOGIA: SOBRE A FIGURA DO KATECHON NA GENEALOGIA TEOLÓGICA DA GOVERNAMENTALIDADE DE GIORGIO AGAMBEN

OIKONOMIA, STATE OF EXCEPTION AND ESCHATOLOGY:

THE FIGURE OF THE KATECHON IN THE THEOLOGICAL GENEALOGY OF THE
GOVERNMENTALITY OF GIORGIO AGAMBEN

FRANCISCO BRUNO PEREIRA DIÓGENES(*)



(*)Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE), Mestre em Filosofia Política pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Atualmente, doutorando em Filosofia Política pela Universidade Federal do Ceará (UFC)
e-mail: diogenes.bruno@yahoo.com

Resumo

Este artigo intenciona pôr em evidência a figura bíblico-escatológica do katechon dentro da obra do filósofo italiano contemporâneo Giorgio Agamben. A ideia do presente texto seria visitar a “genealogia teológica da economia e do governo” empreendida pelo filósofo a partir, especialmente, do seu livro *O Reino e a Glória* [2007], mas com o aporte teórico de outros escritos, fundamentais para este tema, como *O tempo que resta* [2000] e *O mistério do mal* [2013]. Trata-se, então, de levar a efeito uma genealogia dentro da perspectiva daquilo que se chamou de governamentalidade, o que significa, no caso de Agamben, também ter em vista a noção de exceção como fundamento e técnica política do governo dos homens. Mas, nesse ínterim, é fundamental compreender melhor os temas teológico-escatológicos da oikonomia e do katechon – este último, melhor trabalhado neste artigo –, investigados por Agamben nas referidas obras, na medida em que constituem noções-chave para a presente reflexão do autor.

Palavras-chaves: Governamentalidade, exceção, oikonomia, escatologia, katechon.

Abstract

This article intends to highlight the bible and eschatological figure of katechon within the work of the Italian contemporary philosopher Giorgio Agamben. The idea of this text would visit the "theological genealogy of economy and government" undertaken by the philosopher from, especially, his book *The Kingdom and the Glory* [2007], but with the theoretical contribution of other written, fundamental to this theme, as *The time that remains* [2000] and *The mystery of evil* [2013]. This is, then, to carry out a genealogy within the perspective of what is called governmentality, what means, in the case of Agamben, also having in view the concept of exception as the fundament and political technique of government of men. But, in the meantime, it is essential better understand the theological and eschatological themes of the oikonomia and katechon – this last, best worked in this article –, investigated by Agamben in such works, as they are constitute key-notions to this reflection of the author.

Keywords: Governmentality, exception, oikonomia, eschatology, katechon.

INTRODUÇÃO

O presente artigo, elaborado a partir do projeto filosófico-político de Giorgio Agamben, tem como escopo a reflexão do autor acerca da noção bíblico-escatológica do *katechon*, no intuito observar em que medida a figura em questão diz respeito à razão e às práticas de governo dos homens, isto é, àquilo que se chamou de *governamentalidade*¹. Nesse horizonte, a pesquisa conduz à necessidade de se compreender a importância do tema teológico para a investigação do filósofo acerca da noção de *exceção*.

Com efeito, o termo *katechon*, presente na *Segunda Epístola aos Tessalonicenses*, de Paulo de Tarso, diz respeito a uma espécie de “poder retardador”, o qual atuaria, por assim dizer, “freinando” a segunda vinda (*parousía*) do Cristo ao mundo. Objeto de reflexões desde os primeiros padres, o *katechon* foi identificado já por Tertuliano (séc. II) com o Império Romano, o qual cumpriria, em uma perspectiva, função histórica positiva. Por intérpretes modernos, contudo, foi definido como o próprio Deus, posto que os mesmos concebiam a demora da *parousía* como expressão de um verdadeiro plano salvífico-providencial. A antiga tradição seguida por Tertuliano culminou na teoria de um importante filósofo-jurista do século XX, o alemão Carl Schmitt, para quem essa perspectiva positiva de compreensão do “poder que freia” seria a única que permitiria fundamentar uma “doutrina cristã do poder estatal.” (Cf. AGAMBEN, 2016, p. 126) De outro lado, Erik Peterson, teólogo católico com quem Schmitt travou debate entre 1935 e 1970, por sua vez, identificava o *katechon* com a

¹ Antes de qualquer coisa, é preciso lembrar que Michel Foucault, entre 1977 e 1979, denominou “governamentalidade” tanto a racionalidade das práticas quanto as próprias práticas político-governamentais levadas a efeito no Ocidente, desenvolvendo uma análise do poder que intenciona tratar da “gênese de um saber político”, isto é, do surgimento da “arte de governar” uma população em determinado território. (Cf. FOUCAULT, 2009, p. 489-494) Estruturada historicamente em dois momentos compreendidos, para Foucault, nas formas, em primeiro lugar, da Razão de Estado e, posteriormente, da Governamentalidade liberal, deve-se entender a primeira forma ligada ao desenvolvimento das burocracias administrativas e dos Estados territoriais, a uma ciência do Estado, ao mercantilismo etc., enquanto que a segunda reveste a arte de governar de uma dimensão técnica, de uma economia política e de tecnologias também adequadas à sua gestão. (Cf. GADELHA, 2009, p. 119-143) Agamben, por sua vez, projeta seu olhar para aquém dos limites cronológicos postulados por Foucault para o surgimento da primeira forma de governamentalidade, a Razão de Estado (o que teria ocorrido precisamente, para Foucault, com a crise do pastorado cristão, nos séculos XVI e XVII).

própria Igreja Católica, vinculando-a com a recusa do povo hebreu em converter-se ao cristianismo. (Cf. AGAMBEN, 2011, p. 19-20)

Na obra intitulada *O Reino e a Glória – Uma genealogia teológica da economia e do governo – Homo sacer II,4* [2007], em seu primeiro capítulo, a figura do *katechon* surge abrindo a investigação agambeniana acerca de dois paradigmas políticos oriundos, segundo o filósofo, da teologia cristã, a saber, a *teologia política* e a *teologia econômica* (os quais têm como principais representantes no século XX, respectivamente, Schmitt e Peterson). Nesse ínterim, o *katechon* constitui, para os apologetas desses dois pontos de vista, o cerne de uma perspectiva da história completamente fundada no retardamento do advento do Reino, isto é, na crença no messias, na sua segunda vinda, e na existência de um poder que, contudo, detém o próprio *eschaton*, o fim dos tempos. (Cf. AGAMBEN, 2011, p. 19)

Nesse horizonte de compreensão da governamentalidade a partir de uma “genealogia teológica da economia [*oikonomia*] e do governo”, para Agamben, é necessário retroceder aos primórdios da teologia cristã, a qual, a partir do século II, conheceu o desenvolvimento da doutrina cristã da “*oikonomia* trinitária”. Com semelhante estratégia, segundo o autor, os padres intencionaram explicar a providência divina face à tripartição do Deus cristão em Pai, Filho e Espírito, de modo a fugir das acusações de que as três figuras poderiam ensejar um princípio pagão, politeísta, no cristianismo, que cindiria o ser de Deus. Para tanto, fizeram uso de um paradigma prático-administrativo grego, precisamente, aquele do gerenciamento do *oikos*, o espaço doméstico de domínio particular do *oikonomos* e do *despótēs*. Com Agamben, é preciso deixar explícito²:

Oikonomia significa em grego a administração do *oikos*, da casa, e, mais geralmente, gestão, *management*. Tratava-se, como diz Aristóteles (*Pol.* 1255 b 21), não de um paradigma epistêmico, mas de uma práxis, de uma atividade prática que deve de quando em quando fazer frente a um problema e a uma situação particular (AGAMBEN, 2009, p. 35).

² A partir de *O que é um dispositivo?* [2006], texto anterior a *O Reino e a Glória* [2007], onde o autor anuncia o, então, novo campo de investigação aberto dentro do projeto *Homo sacer*, justamente, a referida genealogia teológica, apresentada de modo sintético e preciso, podendo ser, portanto, considerado verdadeira introdução para o livro de 2007.

Compreendendo, assim, o mundo como o domínio de Deus, à qual cumpre uma gestão providencial, os teólogos inauguraram uma forma de governamentalidade que não deixou de fornecer sua herança à política contemporânea, sobre a qual Agamben se debruça longamente em *O Reino e a Glória*. Aqui, o autor abre vasto campo de investigação, aprofundando a já conhecida íntima relação entre política, teologia e direito, o que fomenta a necessidade de análise, por exemplo, do âmbito das liturgias, reportando-as, contudo, para além da esfera da religião, isto é, para aquela da práxis jurídico-política. Isso significa que se deve aprender a reconhecer os processos de secularização que atravessaram a política no Ocidente, não os compreendendo, entretanto, como a mera diluição do teológico no político, mas como movimento que remete o teológico ao político e, este, inevitavelmente, de volta à esfera da teologia. (Cf. AGAMBEN, 2011, p. 15-16)

Em *O tempo que resta – Um comentário à Carta aos Romanos* [2000], em sua quinta parte, Agamben põe em evidência a figura do *katechon*, quando da análise da epístola paulina, ao tratar da *anomía* (a suspensão da lei) no tempo messiânico³. Tempo em que o “homem da anomia” – o *ánomos*, outra figura presente na carta, já identificado com o próprio *antíchristos*, embora, diz o filósofo, a esse respeito não haja consenso⁴ – se desvelaria para, em seguida, ser abolido pelo sopro de Deus. Se, contudo, o *ánomos* é compreendido como o antimessias, haveria um poder que retardaria esse desfecho escatológico, precisamente, o *katechon*, do qual resta saber “do

³ Eis a passagem da Carta de Paulo, retirada, contudo, de *O mistério do mal*, onde está mais extensa: “Nós vos pedimos, irmãos, em relação à vinda de nosso Senhor Jesus Cristo e da nossa reunião com ele, de não vos deixardes turbar na vossa mente ou assustar com inspirações ou discursos ou com uma carta que se presume mandada por mim, como se o dia do Senhor fosse iminente. Que ninguém vos engane de modo algum: já que, se antes não vier a apostasia e não for revelado o homem da anomia (*ho anthropos tes anomias*), o filho da destruição, aquele que se contrapõe e se levanta sobre qualquer ser chamado Deus ou é objeto de culto, até se sentar no templo de Deus, mostrando-se como Deus. Não lembrais que quando eu ainda estava entre vós, vos dizia essas coisas? Agora sabeis aquilo que retém (*to katechon*) e será revelado no seu tempo. O mistério da anomia (*mysterion tes anomias*, que a Vulgata traduz *mysterium iniquitatis*; na tradução de que se serve Ticônio, *mysterium facinoris*) já está em ato; só aquele que retém (~~to~~ [*ho*] *katechon*), até que não seja eliminado. E então será revelado o ímpio (*ánomos*, lit. ‘sem lei’), que o senhor Jesus eliminará com o sopro da sua boca e tornará inoperante com o aparecimento da sua vinda – aquele cuja vinda é, segundo o ser em ato de Satanás, em toda potência e sinais e falsos prodígios e com todos os enganos da injustiça, para aqueles que se perdem por não terem acolhido o amor da verdade para a sua salvação”. (2 Tes. 2, 1-11 *apud* AGAMBEN, 2014, p. 16)

⁴ Sempre identificado com uma figura de carne e osso, como Nero, a partir de Irineu o *ánomos* foi quase sempre identificado com o Anticristo da primeira epístola de João (2,18), o que foi acolhido por Hipólito (séc. III), Orígenes (séc. II), Tertuliano (séc. II) e Agostinho, até se tornar lugar-comum, embora haja estudiosos contemporâneos que contestem essa identificação. (Cf. AGAMBEN, 2014, p. 29)

que” ou “de quem” se trata, haja vista o texto paulino referir-se a semelhante poder como *aquilo* que retém (*to katechon*), em forma impessoal, num primeiro momento, e, posteriormente, como *aquele* que retém (*ho katechon*), de forma pessoal, mais adiante na mesma passagem analisada por Agamben. (Cf. AGAMBEN, 2016, p. 126) Entretanto, aqui, o filósofo leva a sério a tese de que, na verdade, o *katechon* e o *ánomos* sejam um mesmo poder, referente ao momento, respectivamente, anterior e posterior ao desvelamento final do anticristo. (Cf. AGAMBEN, 2016, p. 128)

Já em *O mistério do mal* [2013], o autor trás à baila a figura ora em questão ao procurar compreender a decisão do papa Bento XVI em abdicar do seu posto, o que ocorreu no ano de 2013. O faz situando esse acontecimento no seu contexto teológico e eclesiológico, mas intencionando retirar-lhe consequências que sirvam para uma análise da atualidade das democracias ocidentais, isto é, olha, a partir da abdicação papal, para o significado político do tema messiânico do fim dos tempos para a contemporaneidade. (Cf. AGAMBEN, 2014, p. 7-9) Compreendendo a crise pela qual passam as modernas sociedades democráticas contemporâneas, no escrito de 2013, o filósofo reflete sobre as noções de *legalidade* e *legitimidade* em paralelo com a referida temática escatológica, trabalhando a figura do *katechon* de modo mais desenvolvido do que em qualquer outro texto anterior ou posterior, relacionando-a, inclusive, com a doutrina da *oikonomia* e com o estado de exceção, acerca dos quais cabem, antes de mais, alguns apontamentos.

ACERCA DO ESTADO DE EXCEÇÃO E DA *OIKONOMIA* DIVINA

No que se refere ao início de *O Reino e a Glória*, nesse horizonte, a pergunta do autor versa, então, sobre o porquê da necessidade de os padres latinos introduzirem o termo grego na sua teologia, a ponto de falarem de uma “economia [*oikonomia*] divina”. Por isso, trata-se de reconstruir a genealogia de um paradigma gerencial, ou seja, de analisar o advento e o desenvolvimento do poder como governo e gestão eficaz. Nesse sentido, a orientação da obra em questão vislumbra, portanto, recapitulando, o campo de análise do governo dos homens no Ocidente em seu *locus* teológico, o que o faz escavar suas pesquisas até os primeiros séculos da teologia cristã, intencionando, nas palavras do autor, “mostrar de que maneira o dispositivo da *oikonomia* trinitária pode constituir

um laboratório privilegiado para observar o funcionamento e a articulação [...] da máquina governamental”. (AGAMBEN, 2011, p. 9)

A estrutura da referida máquina governamental, diz o filósofo, já fora exposta anteriormente em *Estado de exceção* [2003], a partir da correlação entre *auctoritas* e *potestas* – ambas localizadas no direito romano, *auctoritas*, em suma, dizia respeito à função de conferir legitimidade e até a de suspender as normas impostas pelo direito, e *potestas* se referia ao próprio poder jurídico constituído, ou seja, ao poder de execução normal das leis sobre as coisas e as pessoas. Dada a complexidade da fenomenologia jurídica da *auctoritas*, apenas para apresentar a dialética entre as referidas categorias, compreende-se, com Agamben, que:

O sistema jurídico do Ocidente apresenta-se como uma estrutura dupla, formada por dois elementos heterogêneos e, no entanto, coordenados: um elemento normativo e jurídico em sentido estrito – que podemos inscrever aqui, por comodidade, sob a rubrica de *potestas* – e um elemento anômico e metajurídico – que podemos designar pelo nome de *auctoritas*. O elemento normativo necessita do elemento anômico para poder ser aplicado, mas, por outro lado, a *auctoritas* só pode se afirmar numa relação de validação ou de suspensão da *potestas*. (AGAMBEN, 2007, p. 130)

Essa dupla estrutural assume em *O Reino e a Glória* a forma da articulação entre Reino e Governo, entre o poder e o seu exercício – ou melhor, o poder compreendido em seu caráter inoperoso⁵ e pressuposto, e o poder como atividade e ação posta e efetiva no mundo, delineando o paradigma de uma soberania cindida em duas esferas que, contudo, não deixam de se corresponder. Assim, Reino e governo, criação e conservação, *auctoritas* e *potestas*, legitimidade e legalidade, têm funções correlatas, porém cindidas. Semelhante cisão constitutiva da soberania marca, na concepção de Agamben, seu próprio caráter funcional e pleno, porquanto pode afirmar: “Reino e Governo constituem uma máquina dupla, lugar de uma separação e articulação ininterruptas. A *potestas* é plena só na medida em que puder ser dividida [ou seja, na pressuposição binária de um poder que a legitima]”. (AGAMBEN, 2011, p. 114)

⁵ Para deixar claro uma primeira dimensão de semelhante caráter: “a imagem da glória, tanto na tradição cristã, quanto na tradição judaica que a precede, guardam a memória de um Deus inoperoso, paradigma posterior à ocupação do trono terreno. O que é o sábado judaico senão a revelação da inoperosidade como a dimensão mais própria de Deus e dos homens que a ele se dirigem? O que é a vida eterna prometida pelos teólogos do cristianismo senão a cessão de toda atividade, inclusive litúrgica? [...] Paulo se refere à inoperosidade como uma promessa e como a condição dos que irão ingressar no reino, e na glória, de Deus. Algo retomado posteriormente por Agostinho, quando reconhece a conversão condicional e final dos crentes como um *tornar-se sábado*, glorioso e inoperoso”. (NASCIMENTO, 2014, p. 23)

Com relação à razão do uso e da evolução do termo *oikonomia*, aponta Agamben, ela está na resolução de um dos problemas mais importantes da história da teologia cristã: a questão da Trindade das figuras divinas. Pois que, no século II, a Igreja se opôs fortemente à explicação dos teólogos sobre a natureza de Deus como tríade de Pai, Filho e Espírito. Parte dos mentores da Igreja temia uma reintrodução do politeísmo e do paganismo na fé cristã e reivindicavam, por isso, a posição do governo de um só (monarquia), daí serem posteriormente chamados “monarquianos”.

A argumentação utilizada por teólogos como Tertuliano, Hipólito e Irineu, dentre outros, para convencer os que se opunham a essa leitura da natureza divina, fazia uso da noção grega de *oikonomia*. Assim, argumentavam eles, Deus é *uno quanto ao ser e à substância, mas é tríplice quanto ao modo que administra a sua vida e o mundo*. Desse modo, Deus, através de Cristo, o Espírito encarnado, administra a história dos homens. Isto não significa a perda da unidade divina, pois, assim como um pai que delega e confia ao filho funções importantes dentro do lar, sem perder por isso sua autoridade, Deus confia a seu Filho o “governo” do lar dos homens, seu *oikos*. A ele confia, portanto, a economia (*oikonomia*) do seu Reino, e é assim que se explica seu governo providencial. (Cf. AGAMBEN, 2009, p. 36)

A solução para o problema da encarnação e da Tríade que não desfaz a unidade divina constitui-se, entretanto, em um artifício que une e cria, ao mesmo tempo, uma cisão entre dois âmbitos fundamentais. Com efeito, a explicação da ação divina mediante uma *oikonomia* separa duas razões distintas, diz nosso autor, uma que explica o *ser* de Deus e outra que explica sua *ação* no mundo, o que, posteriormente, fez os teólogos compreenderem dois discursos, isto é, um *logos* da teologia e um *logos* da economia. A *oikonomia* surge, desse modo, na teologia cristã, como a estratégia pela qual o dogma da Trindade é introduzido no cristianismo, mas a cesura entre Deus e mundo, suturada pela ficção da Trindade, ressurgue na ulterior distinção entre divindade e governo, ser e ação, ontologia e práxis. (Cf. AGAMBEN, 2009, p. 36-37)

O terceiro capítulo de *O Reino e a Glória*, intitulado “Ser e Agir”, chama a atenção para essa cisão constitutiva da doutrina da *oikonomia* trinitária. O que a doutrina intencionava era, então, contrapor-se à cosmovisão clássica, pela qual seria simplesmente impensável distinguir entre ser e práxis. Em Aristóteles, por exemplo,

lembra Agamben, o motor imóvel move as esferas celestes sem a necessidade de uma vontade especial ou atividade particular voltada para o mundo. Ao contrário, a economia através da qual Deus governa o mundo é totalmente distinta do seu ser, sua práxis não é nele fundada. Isso significa que o ser somente pode se relacionar ao seu agir de modo infundado, isto é, sem princípio, *anarchos*, sem *arché*, através de uma vontade livre. (Cf. AGAMBEN, 2011, p. 67-68)

A fratura entre ser e *práxis* e o caráter anárquico da *oikonomia* divina constituem o lugar lógico em que se torna compreensível o nexos essencial que, em nossa cultura, une governo e anarquia. [...] A anarquia é o que o governo deve pressupor e assumir para si como a origem de que provém e, ao mesmo tempo, como a meta para a qual continua se encaminhando. [...] A *oikonomia* é, portanto, sempre já anárquica, sem fundamento, e um repensamento do problema da anarquia em nossa tradição política torna-se possível unicamente a partir da consciência do secreto nexos teológico que a une ao governo e à providência. O paradigma governamental, cuja genealogia aqui estamos construindo, é realmente sempre já “anárquico-governamental”. (AGAMBEN, 2011, p. 79)

Nesse horizonte, quando, no séc. III, a partir de Clemente de Alexandria, a ideia de economia (*oikonomia*) se funde com a noção de “providência”, os padres latinos da época, ao unirem os dois sentidos para a ação divina – o *logos* da teologia e o *logos* da economia – em apenas um, fazendo, assim, “providência” significar “o governo salvador do mundo e da história”, a tradução para o termo grego em questão fora, precisamente, *dispositio*. Deste último deriva o nosso “dispositivo”, que, então, passa a acomodar toda a esfera de significados da *oikonomia* teológica, e não deixa de ser herdeiro da tradição que fratura e articula em Deus ser e práxis. “O termo *dispositivo* nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser”. (AGAMBEN, 2009, p. 38, grifo nosso)

Semelhante movimento é o que, precisamente, ocorre com o dispositivo do estado de exceção. Em *Estado de exceção*, portanto, o autor já havia remontado ao direito romano arcaico para analisar o modo como o poder jurídico-político instituído atuava em momentos de perigo e necessidade, rastreando até os primeiros séculos do Império Romano as medidas excepcionais de que tanto fizeram uso os Estados-nação no último século. Nesse sentido, é interessante compreender, no rastro das pesquisas de Agamben, como o governo dos homens assumiu a forma histórica da exceção soberana, e quais as suas manifestações nos governos constituídos, especialmente a partir das elaborações teológicas.

Parece, então, necessário investigar categorias que apontam para uma questão atualmente bastante profícua no âmbito da filosofia política contemporânea, que diz respeito ao tema da *exceção como técnica política de governo*. Os decretos de exceção, utilizados em maior ou menor medida, desde meados do século XVIII, tanto por governos ditatoriais quanto por nações constituídas por um Estado Democrático de Direito, passaram, já a partir da primeira metade do século XX – haja vista o contexto histórico-problemático que se desenvolveu desde o fim da Primeira Grande Guerra –, a ocupar lugar importante na reflexão jus-político-filosófica ocidental

Nesse ínterim, a exceção pode ser rastreada, por exemplo, tanto nas experiências totalitárias do nazi-fascismo – as quais, como nunca nas histórias de seus países, abusaram das medidas excepcionais –, quanto, também, nas democracias contemporâneas – especialmente pelos decretos com força-de-lei e atos de governo que apontam para a suspensão de direitos individuais. Desse modo, frente os eminentes perigos aos ordenamentos e às sociedades democrático-capitalistas, deve-se compreender a exceção, segundo Agamben, como absolutamente essencial à manutenção do poder jurídico-político no Ocidente. (Cf. AGAMBEN, 2007, p. 24-38)

Nesse sentido, os chamados *estados de exceção*, na leitura do filósofo, configuram uma realidade pujante e paradigmática para a compreensão de uma série de práticas político-governamentais, justificadas, em princípio, por situações específicas, mas utilizadas, cada vez mais como regra. Entretanto, esta condição de regra diz respeito, na realidade, segundo o autor, não apenas à frequência do uso técnico em questão, mas, principalmente, ao seu caráter necessário e eminente, o que determina, justamente, em uma palavra, o seu *status* de paradigma. E quando a exceção se torna regra, diz Agamben, abre-se espaço para a emergência do que chamou de *vida nua*⁶, isto é, a vida humana exposta ao constante risco da sua vulnerabilidade natural, produto das

⁶ Precisamente a forma de vida que interessa ao poder surgido, para Foucault, no século XVII e que transformou a política em biopolítica, a qual Agamben remonta ao berço da política ocidental. O conceito de vida nua (*nuda vita*) provém, entretanto, da correspondência de Agamben com o pensamento de Walter Benjamin: é a tradução italiana da noção benjaminiana de *blosse Leben* (“mera vida”), que aparece ao final de *Crítica da violência, crítica do poder* [1921]. (Cf. AGAMBEN, 2002, p. 72-73) O autor também a denomina “vida sacra”, pois que diz respeito a uma figura jurídica central para seu o pensamento, o *homo sacer*, que, tal como os estados de exceção e os campos de concentração, é elevada a paradigma da política ocidental.

intervenções e da própria lógica do poder soberano que, na verdade, a investe a todo instante e a determina desde a origem.

Além de ter sido criação da tradição democrática burguesa (não da tradição absolutista), conforme demonstra a pesquisa do filósofo⁷, o estado de exceção surge hoje, por exemplo, em uma tendência política absolutamente visível – segundo Agamben, em todas as democracias ocidentais –, qual seja, a da substituição do estado de exceção explicitamente declarado pela generalização nunca antes vista do *paradigma da segurança*, usado como técnica cotidiana de governo. (Cf. AGAMBEN, 2007, p. 28) Tem-se visto, por exemplo, a partir dos ataques de 11 de setembro de 2001 ao *World Trade Center* e ao Pentágono, a acentuação das medidas de segurança tomadas pelo governo dos Estados Unidos, as quais baseiam-se nos mesmos pressupostos, porém travestidos por suas próprias justificativas, dos decretos totalitários que fizeram a história dos genocídios do século XX. A máquina do estado de exceção continuou a funcionar ininterruptamente após a Primeira Guerra Mundial e chega ativa ao começo do século XXI. Segundo Agamben, o estado de exceção atingiu, hoje, seu ponto máximo de desdobramento, em amplitude planetária, onde o aspecto normativo do direito pode ser fácil e impunemente eliminado pela violência governamental. (Cf. AGAMBEN, 2007, p. 131)

Acerca das características da lei no estado de exceção, a certa altura de *O tempo que resta*, o filósofo traça um resumo com o intuito de pensar essa mesma lei sob o efeito do estado característico do tempo messiânico, isto é, a sua *katárgesis*, uma “inoperosidade” que põe em questão as obras mundanas. Na verdade, trata-se daquilo que o *katechon* esconde, precisamente, o caráter de uma suspensão da lei (*nómos*) que inaugura um estado de anomia (ausência de *nómos*), caráter do tempo que trás em si mesmo a previsão da própria suspensão, mesmo movimento que fundamenta a lógica da soberania, isto é, do estado de exceção.

Com efeito, para Agamben, partindo da análise do pensamento de Carl Schmitt, para quem o estado de exceção é um paradigma epistemológico, temos, então, nesse estado: 1) uma indeterminação topográfica, isto é, uma absoluta indistinção entre o

⁷ Vide o *excursus* “Breve história do estado de exceção”, introduzido no primeiro capítulo de *Estado de exceção*.

dentro e o fora do ordenamento. Isto já foi expresso pela fórmula schmittiana sobre o paradoxo da soberania, segundo a qual o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora da lei – na medida em que somente é soberano quem detém o poder de suspender a validade da lei sem, contudo, afetar a si mesmo, estando, portanto, legitimado pela mesma lei constitucional que é por ele, entretanto, suspensa. Pode-se, portanto, com Agamben e Schmitt, dizer que, no horizonte do estado de exceção, não existe um espaço “fora da lei”, razão pela qual; 2) seria, assim, impossível distinguir entre a obediência e a desobediência, observância e transgressão, posto que se a lei, nesse estado, tem sua vigência apenas como suspensão de si mesma – e cada ação, antes, no estado normal, em conformidade com ela, pode passar a não mais estar conforme a norma – então, a lei, diz Agamben, se confunde com a própria realidade. Torna-se, desse modo, inexecutável, por isso; 3) no estado de exceção, a lei não é passível de ser formulada, é absolutamente informulável, já que não tem, literalmente, a forma de uma prescrição ou de uma proibição, mas apenas a de uma suspensão. E é nessa senda aberta pela informulabilidade da lei que surgem os campos de concentração e de extermínio, onde tudo é possível mesmo sem a formulação legal de nenhuma proibição ou obrigação. (Cf. AGAMBEN, 2016, p. 123-124)

No que concerne à intenção deste trabalho, isto é, compreender o horizonte genealógico-teológico que fundamenta paradigmaticamente a governamentalidade do mundo dos homens, contexto onde a figura de um poder que retarda (*katechon*) o cumprimento escatológico do plano divino funda toda uma perspectiva de história e de política, é importante notar, como demonstra a pesquisa de Agamben, que também o termo *oikonomia* assume, a partir de determinado contexto histórico (a saber, 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) A partir dessa compreensão, o filósofo delineia um rastro para esta 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)

O *KATECHON* E O ESTADO DE EXCEÇÃO MESSIÂNICO

Nessa mesma perspectiva, a compreensão de um termo originalmente teológico cuja semântica guarda proximidade com a concepção de *exceção* também pode ser notada, a partir de Agamben, naquilo que diz respeito à figura do *katechon*. Nesse ínterim, vale ressaltar que interessa-nos, aqui, o significado político do tema messiânico ao qual a noção em questão se refere, e com a qual o filósofo italiano inicia *O Reino e a Glória*.

Com efeito, no primeiro capítulo do referido livro, já foi antecipado que, para o seu autor, a teologia cristã deu origem a dois paradigmas políticos em sentido amplo, opostos, ou antinômicos, a saber; uma teologia política, que se constitui fundamentando o poder soberano na transcendência de um único Deus, onde o soberano tem o poder absoluto sobre seu ordenamento; e uma teologia econômica, a qual concebe uma ordem imanente da vida divina e da vida humana, de modo que, nessa perspectiva, é a “economia” (*oikonomia*) que rege a soberania. Da teologia política derivam, segundo nosso filósofo, a filosofia política e a teoria moderna da soberania, enquanto que da teologia econômica derivam a biopolítica moderna, assim como dela é oriundo “o triunfo da economia e do governo sobre qualquer outro aspecto da vida social”. (AGAMBEN, 2011, p. 13)

Ao primeiro paradigma, como dito, pertence um autor caro ao pensamento agambeniano, qual seja, Carl Schmitt, e, ao segundo, o teólogo Erik Peterson, ambos católicos que, por isso mesmo, compartilhavam pressupostos teológicos comuns e, com efeito, pretendiam fundamentar a fé cristã numa política. Contudo, os autores discordavam acerca da possibilidade de uma política fundamentada na teologia, isto é, na possibilidade de uma teologia política, à qual Peterson se opunha absolutamente. Assim, enquanto Schmitt intencionava fundamentar a política em sentido mundano em uma teologia política, para Peterson o “agir político” se reduziria às liturgias (no sentido do seu étimo, o qual se referia a uma práxis pública). (Cf. AGAMBEN, 2011, p. 28) Passando ao largo do debate entre Peterson e Schmitt acerca da possibilidade de uma teologia política, bem como evitando discorrer sobre a discussão do problema da

secularização, mencionado por Agamben no mesmo capítulo – a qual envolveu expoentes filósofos do século XX, como Hans Blumenberg, Karl Löwith, Odo Marquard e Carl Schmitt – interessa-nos, por ora, a investigação levada a efeito pelo filósofo italiano no que se refere à questão da natureza e da identidade do *katechon*, para que se visualize o caráter excepcional do tempo messiânico.

A respeito dos posicionamentos Schmitt e de Peterson, Agamben explicita que os dois adversários compartilhavam de uma mesma concepção teológica, a qual pode ser definida como “catechontica”, isto é, aquela que tem o *katechon* (o “poder que freia” a parusia) como elemento central de uma perspectiva da história presente, esta, portanto, toda fundada na demora do advento do Reino de Deus. Nesse horizonte, como católicos, ambos professavam a fé na segunda vinda de Cristo, mas, ao mesmo tempo, criam na existência de algo que retarda e detém o *eschaton*, a realização do Reino e o fim do mundo. Para tanto, como dito, tinham como referência o Capítulo 2 da *Segunda Epístola aos Tessalodicensenses* de Paulo, a partir da qual identificavam o *katechon* com, no caso de Schmitt, o Império, no caso de Peterson, a recusa dos judeus em acreditar em Cristo. (Cf. AGAMBEN, 2011, p. 19)

Acerca desses posicionamentos e interpretações, discorre Agamben:

A tese segundo a qual a verdadeira política cristã é a liturgia, e segundo a qual a doutrina trinitária fundamenta a política como participação no culto glorioso dos anjos e dos santos, pode parecer surpreendente. Mas acontece que é precisamente aqui que se situa o divisor de águas que separa a “teologia política” schmittiana do “agir político” cristão de Peterson. Para Schmitt, a teologia política funda uma política em sentido próprio e a potência mundana do império cristão, que age como *katechon*; a política como ação litúrgica em Peterson exclui, ao contrário, qualquer identificação com a cidade terrena (a invocação do nome de Agostinho, “que se torna visível em cada mudança espiritual e política do Ocidente”, confirma isso): ela nada mais é que a antecipação cultural da glória escatológica. Nesse sentido, a ação das potências mundanas é, para o teólogo, escatologicamente de todo irrelevante: o que age como *katechon* não é um poder político, mas apenas a recusa dos judeus de se converterem. Isso significa que, para Peterson (e sua posição coincide nesse caso com a de parcela não irrelevante da Igreja), os eventos históricos de que foi testemunha – das guerras mundiais ao totalitarismo, da revolução tecnológica à bomba atômica – são teologicamente insignificantes. Todos, com exceção de um: o extermínio dos judeus. (AGAMBEN, 2011, p. 28-29)

Na leitura de Agamben, a perspectiva à qual Peterson se filia indica que a destruição do povo judeu, que o nazismo tentou levar a efeito, não pode ser indiferente à Igreja, haja vista que o *eschaton* tem como condição de possibilidade a conversão dos hebreus. Compreensão que torna mais espantosa a lembrança do silêncio do papa Pio XII quando da deportação, em 16 de outubro de 1943, de cerca de mil judeus de Roma para os campos nazistas (data em que Peterson, segundo Agamben, encontrava-se provavelmente na cidade). Nesse ínterim, compreende-se a perigosa ambiguidade da tese defendida por Peterson, a qual concebia a sobrevivência dos judeus como o motivo da existência da Igreja e o desaparecimento daqueles como a realização de um plano salvífico. (Cf. AGAMBEN, 2011, p. 28-29)

Tem-se, então, segundo Agamben, no debate Schmitt-Peterson, mesmo que veladamente, o problema da identidade do *katechon*. A tradição que se estende de Tertuliano a Carl Schmitt, os quais concebiam o *katechon* positivamente⁸ identificando-o com o Império, tem em Jerônimo o primeiro a interpretar, opostamente, que o Apóstolo Paulo não teria nomeado abertamente o Império para não ser acusado de desejar sua derrocada, isto é, conferindo ao *katechon* função claramente negativa⁹. De outro lado, a segunda interpretação, aquela de Peterson, remonta a Ticônio, teólogo considerado herege pela Igreja, segundo o qual o Anticristo, a figura que surgiria quando do fim dos tempos, quando retirado o poder que detém, residiria em uma parte da própria Igreja, daí a compreensão de que seria ela mesma, ou uma parte dela, a cumprir a função de frear o fim escatológico. (Cf. AGAMBEN, 2014, p. 17)

Do mesmo modo, como dito, autores modernos compreendiam o próprio Deus como *katechon*, haja vista que fazia parte de sua providência a demora do Reino. A esse respeito, afirma Agamben que, em certo sentido, toda teoria do Estado que o veja (o próprio Estado) como um poder protetor, cuja finalidade é de impedir ou de retardar

⁸ Romandini comenta que no tratado *De resurrectione mortuorum* (“Sobre a ressurreição dos mortos”) Tertuliano, ao contrário, não concebe nenhuma função positiva ao *katechon*, e que o Império Romano tem de ser destruído para que o cristo instaure o verdadeiro Reino. Em outras obras, como *Apologeticum* (“Apologia”), todavia, se encontra uma visão favorável aos poderes constituídos e particularmente ao Império Romano, na medida em que é desejável que o *eschaton* seja protelado e a única força capaz disso é o Império. Nesse sentido, na obra de Tertuliano estariam delineados os dois caminhos pelos quais a filosofia política ocidental tratou de identificar o *katechon* com o Império Romano, isto é, tanto como uma força negativa quanto como uma força positiva. (ROMANDINI, 2016, p. 16-17)

⁹ Nero, por sua vez, era por Jerônimo identificado com o próprio Anticristo. (Cf. ROMANDINI, 2016, p. 17)

catástrofes, pode ser considerada uma secularização dessa interpretação de 2 Ts. 2. O autor quer deixar claro, porém, que a passagem paulina não suscita nenhuma consideração positiva do *katechon*, posto que, ao contrário, ele consiste em um poder que deve ser subtraído para que “o mistério da *anomía*” possa ser, então, plenamente revelado. (Cf. AGAMBEN, 2016, p. 127)

O “mistério da anomia” (*mysterion tes anomias*, traduzido pela Vulgata por *mysterium iniquitatis*) é uma expressão de Paulo, presente em 2 Tes, entre os versículos 7-9, onde o “mistério”, segundo a apuração filológica de Agamben do léxico paulino, significa algo como um drama (inclusive, no sentido teatral), como “algo que se diz e se manifesta” e que se o faz na história, guardando, portanto, um significado escatológico, daí sua proximidade com a noção de *oikonomia*, isto é, com o plano da economia divina. (Cf. AGAMBEN, 2014, p. 37-38) Por isso, é interessante precisarmos com Agamben que:

Anomía não deve ser aqui traduzido, como o faz Jerônimo, por uma genérica ‘iniquidade’ ou, ainda pior, por ‘pecado’. *Anomía* não pode senão significar ‘ausência de lei’, e *ánomos* é aquele que está fora da lei (lembrem que Paulo se apresenta como ‘*hós ánomos*’ [“o sem lei”] aos gentis). Isto é, Paulo se refere à condição da lei no tempo messiânico, quando o *nomos* é tornado inoperante e em estado de *katárgesis* [“inoperosidade”]. Por isso reencontramos aqui o vocabulário técnico paulino da *enérgeia* e da *dýnamis*, do ser em ato (*energeín*) e do ser inoperante (*katargeín*). O *katechon* é, então, a força – o Império Romano, mas também toda autoridade constituída – que contrasta e esconde a *katárgesis*, o estado de anomia tendencial que caracteriza o messiânico e, nesse sentido, retarda o desvelamento do ‘mistério da *anomía*’. O desvelamento desse mistério significa o vir à luz da inoperosidade da lei e da ilegitimidade substancial de todo poder no tempo messiânico. (AGAMBEN, 2016, p. 128)

Importante ressaltar que, no que diz respeito à *katárgesis* messiânica, já mencionada a respeito do seu paralelo com o estado de exceção, na filologia desenvolvida por Agamben, trata-se de derivação do verbo *katargéo*, considerado pelo autor um termo-chave do vocabulário paulino. Com efeito, *katargéo* compõe-se de *argeo*, este, por seu turno, derivado de *argós*, que significa “inoperante”, “inativo”; ou seja, o verbo em questão diz “torno inoperante”, “desativo”, “suspendo a eficácia”, e é com ele que Paulo exprime o efeito messiânico sobre a lei. (Cf. AGAMBEN, 2016, p. 113-114) A *katárgesis*, contudo, conclui o filósofo, não abole completa e simplesmente a lei, mas, paradoxalmente, tornando-a inoperante, a conserva e a cumpre, exprimindo a

sua transformação por meio da potência da fé e do anúncio. Trata-se de uma conservação-cumprimento, posto que o messias, ao tornar inoperoso (*katárgesis*) o *nómos*, retira-o da obra (*ergon*), restituindo-o à sua potência, que é, ao mesmo tempo, justamente o seu fim, seu *telos*. (Cf. AGAMBEN, 2016, p. 116-117)

O caráter paradoxal da lei no tempo messiânico se refere ao que Paulo chamou (em *Rm 3,27*) de *nómos písteos*, isto é, a “lei da fé”, uma figura não normativa que atua se opondo a um *nómos ton ergon*, a “lei das obras”, ou seja, precisamente uma figura normativa da lei. Semelhante oposição, no entanto, não consiste em uma mera subordinação hierárquica entre lei e fé, nem em uma antinomia entre elementos heterogêneos, mas em uma reciprocidade interna ao *nómos* que marca a relação entre elemento normativo e elemento promissivo, o que significa dizer que a lei messiânica é, antes, a lei da promessa-fé, não é apenas a negação da lei. (Cf. AGAMBEN, 2016, p. 112-113) “Há”, portanto, segundo Agamben, “algo que excede constitutivamente a norma e é irreduzível a ela – e é a esse excesso e a essa dialética interna à lei que Paulo se refere através do binômio *epaggelía* (cujo correlato é a fé)/*nómos* (cujo correlato são as obras)”. (AGAMBEN, 2016, p. 113)

Ademais, confrontando o estado da lei no horizonte da *katárgesis* messiânica com aquelas três características do paradigma epistemológico do estado de exceção, identifica-se, ponto por ponto, uma íntima proximidade. Há, em primeiro lugar, uma indistinguibilidade topológica, precisamente, quando Paulo concebe a “lei da fé” como a exclusão ou a suspensão da lei das obras, o que o permite tornar indiscerníveis aqueles que estariam dentro e aqueles que estariam fora da lei de Deus, ou seja, no presente caso, Judeus e não-Judeus. Para tanto, compreende que distinção entre Judeus e não-Judeus não pode mais funcionar na medida em que a inoperosidade torna-os todos “não não-judeus”, estes, os quais, por sua vez, não estariam nem dentro nem fora, mas *entre* os aqueles¹⁰. E é precisamente a “lei da fé” que instaura essa “justiça sem lei” (Cf.

¹⁰ Diz respeito àquilo que Agamben, a partir de Paulo, chama de *resto*, um conceito profético, com o qual Paulo abre uma nova perspectiva da história, a partir do evento messiânico. Não se trata de uma porção numérica ou um resíduo, mas por *resto* compreenda-se algo que tem a capacidade de superar as diferenças entre as divisões precedentes, o que ocorre com a adoção de uma nova lógica que não àquela bipolar que definia Judeus/não-Judeus, lei/sem lei. Essa divisão nomística entre dois elementos dá lugar, em Paulo, a uma lógica do tipo intuicionista (onde a lei do terceiro excluído não existe). No caso, há um terceiro elemento que emerge, ou seja, “resta”, entre os dois, o qual adquire a forma de uma dupla negação; no tempo messiânico, Judeus e não-Judeus transformam-se em “não não-Judeus”. (Cf. AGAMBEN, 2016, p. 67)

AGAM BEN, 2016, p. 124), tal como a decisão soberana no estado de exceção, pela qual “a autoridade comprova que, para criar direito, ela não precisa ter razão/direito”. (SCHMITT, 2006, p. 13-14)

No que se refere aos outros caracteres que aproximam a *katárgeses* e, conseqüentemente, o *katechon*, do estado de exceção, quais seja, a inexecutabilidade e a informulabilidade da lei, diz Agamben que

elas aparecem em Paulo como conseqüências necessárias da exclusão das obras atuada pela lei da fé. Toda crítica do *nomos* em *Rm* 3,9-20 não é senão a firme enunciação de um verdadeiro e próprio princípio messiânico de inexecutabilidade da lei: “Não há um justo, nem mesmo um... Sabemos que aquilo que a lei diz àqueles que estão sob a lei di-lo para que cada boca seja selada e todo mundo seja culpado diante de Deus; por isso, a partir das obras da lei nenhuma carne será justificada diante de Deus”. [...] [Ademais,] a abreviação drástica do mandamento mosaico – que não diz simplesmente “não desejarás”, mas “não desejarás a mulher, a casa, o escravo, o burro, etc. do próximo” – o torna não somente inexecutável, ma também informulável: “O que, então? A lei é pecado? De forma alguma! Mas eu não conheci o pecado a não ser através da lei. Não teria, de fato, conhecido o desejo, se a lei não tivesse dito: não desejarás!” [...] [*Rm* 7,7]. A lei não é mais, aqui, *entolé*, norma que prescreve ou proíbe claramente alguma coisa – “não desejarás” não é um mandamento –, ela é apenas conhecimento da culpa, processo no sentido kafkiano do termo, contínua autoimputação sem preceito. (AGAM BEN, 2016, p. 125)

Identificando, com Agamben, o *katechon* com o próprio *ánomos*, interpretando-os como uma e mesma figura, ou seja, e como dito, referindo-se ao antes e ao depois do desvelamento final do “mistério da anomia”, o estado de exceção confunde-se completamente coma regra, e vida e lei recolhem-se em um completo estado de indistinção. Desse modo, e ademais, pode-se compreender o tempo messiânico paulino como a possibilidade daquilo Walter Benjamin chamou de “estado de exceção efetivo”. Diz respeito, com efeito, à realização da violência pura, divina ou, no correspondente secularizado, revolucionária, vislumbrada por Benjamin no seu ensaio de 1923 (*Crítica da violência, crítica do poder*), a qual atua depondo o direito, o que significa que ela nem o põe nem o conserva, mas o desativa em seu poder – tal como a “lei da fé”, que na *katargéin* messiânica torna inoperante toda lei prescritiva. (Cf. HONESKO, 2009, p. 64)

Na perspectiva de Benjamin, há uma oscilação dialética entre um poder que institui (poder constituinte) e um poder que mantém o direito (poder constituído), unindo-o, irredutivelmente, a uma violência primordial, da qual sua reflexão intenciona

escapar. Segundo Agamben, o problema essencial entre violência que cria e violência que conserva o direito constitui o âmbito em que brilha com mais força o paradoxo da soberania. Nessa direção, deve-se guiar uma crítica da violência, ou seja, justamente no sentido que permite pensar uma terceira figura que escape ao direito, de pensar um poder que nem ponha e nem conserve o direito, mas que o deponha. (Cf. AGAMBEN, 2007, p. 85)

O *KATECHON* E A CRISE DE LEGITIMIDADE

A discussão acerca da relação entre poder constituinte e poder constituído, isto é, em outras palavras, entre legalidade e legitimidade, encontra em Agamben amplo espectro. No horizonte em que essa relação mais nos interessa, isto é, aquele onde a figura escatológica do *katechon* aparece no texto agambeniano, o livreto *O mistério do mal – Bento XVI e o fim dos tempos* constitui interessante fonte de análise. Como dito, ali a reflexão do autor se desenvolve a partir da renúncia de Joseph Ratzinger, em 2013. No mesmo ano, Agamben traz à luz dois textos, compilados em um único opúsculo, cuja intenção é analisar a decisão papal, procurando compreendê-la tanto a partir do seu contexto teológico-institucional quanto na perspectiva de uma análise da situação político-democrática global, assim evidenciando sua exemplaridade.

Nesse íterim, pergunta o filósofo: “Por que tal decisão nos parece, hoje, exemplar?”. Responde imediatamente que sua importância é devida ao fato de que a “grande renúncia” papal chama a atenção para a distinção entre dois princípios essenciais à tradição ético-política ocidental, qual seja, aquela entre legalidade e legitimidade. Segundo o autor, a grave crise atravessada pelas sociedades democrático-capitalistas contemporâneas diz respeito não apenas à desobediência às modalidades de exercício do poder, mas põe em questão os seus próprios fundamentos, ou seja, toca os princípios basilares dos chamados Estados democráticos de Direito. (Cf. AGAMBEN, 2014, p. 09-10)

Isso significa que, dentro do contexto global do que se compreende como a emergência paradigmática de um estado de exceção, onde se observa, por toda parte, o exercício do poder executivo em frequente sobreposição em relação ao poder legislativo, e se assiste a uma verdadeira derrocada das instituições democráticas, essa

crise de legitimidade não tem sua causa simplesmente no desrespeito às regras das atuais democracias burguesas. Antes, segundo Agamben, o contrário é verdadeiro, isto é, é justamente a perda da consciência de legitimidade dos poderes que permite a difusão e generalização da sua perceptível ilegalidade. (Cf. AGAMBEN, 2014, p. 10-11)

Por isso, pontua o filósofo, é vão o constante apelo à ação do poder judiciário contra os atos de ilegalidade governamental; o direito certamente não pode enfrentar uma crise de legitimidade. Na realidade, novamente o inverso é mais preciso, isto é, justamente a aposta em uma maior atuação do direito, com o conseqüente excesso de legalidade formal, é que revela uma perda de legitimidade substancial. Nas palavras do autor:

A tentativa moderna de fazer coincidir legalidade e legitimidade, procurando assegurar, através do direito positivo, a legitimidade de um poder, é [...] totalmente insuficiente. As instituições de uma sociedade só continuarão vivas se ambos os princípios (que em nossa tradição também receberam o nome de direito natural e direito positivo, de poder espiritual e poder temporal ou, em Roma, de *auctoritas* e *potestas*) se mantiverem presentes e nelas agirem, sem nunca pretender que coincidam. (Cf. AGAMBEN, 2014, p. 11)

Antes de adentrar na questão propriamente teológico-eclesiástica, o autor ainda adverte que não se compreende, aqui, a distinção entre legalidade e legitimidade como o faz a tradição conservadora seguida por Carl Schmitt, segundo a qual a legitimidade estaria hierarquicamente acima e seria a própria causa da existência do âmbito jurídico-político legal. Antes, legalidade e legitimidade formam um mecanismo necessário ao funcionamento da máquina política, de modo que a sobreposição de um elemento pelo outro, ou a redução de um a outro, deve acarretar letais conseqüências.

Assim, na leitura de Agamben, a legalidade esteve submetida à legitimidade tanto na Europa Medieval, com a supremacia do poder espiritual da Igreja diante do poder governamental, quanto no século XX, com as justificativas propagadas pelos Estados totalitários, com vistas à manutenção arbitrária de toda e qualquer legalidade. Inversamente, a legitimidade se encontra reduzida à mera legalidade quando, como atualmente acontece nas democracias modernas, a soberania popular se restringe ao voto e a ações previsíveis e regradas juridicamente. Em ambos os casos, diz Agamben, a

máquina se paralisa e gira no vazio. A partir de então, já pode ser compreendido o interesse pelo gesto de Bento XVI; segundo Agamben, Ratzinger quis, na verdade, fazer uso do seu poder espiritual ante um corpo institucional que confere a si mesmo o mais antigo título de legitimidade, hoje, cada vez mais comprometido com razões outras (relativas à economia e ao poder) que não aquelas que lhe conferiram essa legitimidade (relativas ao evento e ao tempo messiânicos). Desse modo, ao renunciar, justamente o Papa pôs em questão, desde a raiz, a própria legitimidade da Igreja. (Cf. AGAMBEN, 2014, p. 12)

No que diz respeito ao contexto teológico, é decisiva, aqui, a concepção de Igreja de Joseph Ratzinger. Para tanto, Agamben recorre a um texto do teólogo quando jovem, de 1956, intitulado “Considerações sobre o conceito de Igreja de Ticônio no *Liber regularum*”; trata-se de um estudo sobre a obra de um teólogo do século IV, considerado “herético donatista”, mas que Agamben lembra ser de fundamental influência a Agostinho e à sua *Cidade de Deus*, e sem o qual esta última não teria sido concebida.

Ratzinger, segundo Agamben, se atém a duas de sete regras formuladas por Ticônio para a interpretação das Escrituras, intituladas “Sobre o corpo bipartido do Senhor” (regra II) e “Sobre o diabo e seu corpo” (regra VII). A partir de Ratzinger, Agamben reproduz que, em suma, as teses de Ticônio afirmam que a Igreja tem dois lados, ou aspectos, um bendito, “direito”, composto pelos fiéis de Cristo, um culpado, “esquerdo”, composto pelos maus, que formam o corpo do Satanás. Unidos, os dois corpos se dividirão no fim dos tempos. “Disso deriva que o Anticristo pertence à Igreja, nela e com ela cresce até a grande *dicessio*, que será introduzida pela *revelatio definitiva*”. (Cf. RATZINGER *apud* AGAMBEN, 2014, p. 15) A referência das Escrituras para essa tese é *Cântico dos cânticos* 1,4, onde a personagem da esposa diz “*fusca sum et decora*”, “sou negra e bela”, interpretada aqui como a própria Igreja, única esposa de Cristo, cujo corpo tem dois lados, um esquerdo, outro direito; isto é, a Igreja negra (*fusca*) e a Igreja justa (*decora*), ambas unidas em um único corpo institucional. (Cf. RATZINGER *apud* AGAMBEN, 2014, p. 13-14)

Com efeito, a diferença da tese de Ticônio em relação à doutrina das duas cidades de Agostinho é que, para o primeiro, não há antítese entre os dois lados, mas

uma coesão, ou seja, a Igreja é, em um só corpo, negra e justa ao mesmo tempo. Por consequência, haveria uma Igreja de cristo que é, também, do Anticristo, até o Juízo final, quando seria feita a Revelação e a distinção dos bons e dos maus, a “grande *dicessio*”. Para Ticônio, então, há um tempo escatológico onde a Igreja se separará em duas, assim como ocorrerá com povo, que se dividirá em dois, e nesse caráter bipartido da Igreja, ou melhor, na existência da Igreja *fusca*, estaria a causa do atraso da parusia. No que diz respeito ao Anticristo, a referência de Ticônio é, igualmente, a passagem da *Segunda Epístola aos Tessalonicenses* (2, 1-11) que contém a profecia sobre o fim dos tempos. Agamben lembra que Paulo não conhecia o termo *antíchristos*, presente apenas em João, mas que já os primeiros padres identificaram o *ánomos* de 2 *Tes.* com o personagem presente em 1 *João*¹¹. (Cf. AGAMBEN, 2014, p. 14-17)

Voltando a Ratzinger: em 04 de julho¹² de 2009, Bento XVI depositou o seu pálido sobre o túmulo de Celestino V (séc. XIII), em um gesto que apontava, segundo Agamben, para as mesmas razões atribuídas à renúncia desse Papa, quais sejam, tanto a “fraqueza do corpo” (sua explicação oficial) quanto, verdadeiramente, segundo fontes antigas, a indignação diante de crimes e de corrupções da corte. (Cf. AGAMBEN, 2014, p. 10) No mesmo sentido, se compreende a atitude de Ratzinger de evocar, na audiência geral de 22 de abril de 2009, dois meses antes da referência a Celestino V, a figura de Ticônio, explicitando a tese da igreja bipartida; na leitura de Agamben, a abdicação conclama, inequivocamente, uma separação da Igreja justa da sua parte má. (Cf. AGAMBEN, 2014, p. 20) A esse respeito, alerta o filósofo:

Que a tese de Ticônio, definido como “grande teólogo”, receba agora a sanção do bispo de Roma não é, com certeza, algo indiferente. E não está em jogo somente a tese do corpo bipartido da instituição, mas também, e antes de tudo, suas implicações escatológicas, isto é, a “grande *dicessio*”, a grande separação entre os maus e os fiéis – entre a Igreja como corpo do Anticristo e a Igreja como corpo de Cristo – que deve se realizar no fim dos tempos. (AGAMBEN, 2014, p. 20)

¹¹A esse respeito, Romandini objeta o texto agambeniano: “recentes investigações [...] buscaram mostrar que o conceito de Anticristo como inimigo dos tempos do fim está totalmente ausente do cânone neotestamentário, e que é apenas a invenção retórica – e pós-evangélica – dos primeiros Padres. A designação de ‘*antíchristoi*’, no plural e em minúscula, que aparece na *Primeira Epístola de São João* 2, 18 somente designa, de fato, os inimigos heréticos da comunidade cristã e não o grande adversário de Cristo”. (ROMANDINI, 2010, p. 233)

¹²Tanto o original em italiano quanto a tradução brasileira erram essa data. A tradução espanhola a corrige. (Cf. AGAMBEN, 2013a, p. 11)

Com Agamben, compreende-se que a Igreja há muito deixou de lado seu ofício escatológico, haja vista a sua maior relação com o poder secular do que com o espiritual, mas evidencia-se que a decisão de Bento XVI mostra, na realidade, que a escatologia continua a atuar subterraneamente na história dessa instituição. Entende o filósofo, desse modo, a escatologia como um paradigma que guia e orienta o curso do mundo e, essa perspectiva, inclusive, se mostra em consonância com a concepção paulina de tempo messiânico.

A esse respeito, há uma expressão de Paulo, em *2 Tes.*, para definir o tempo messiânico no intervalo da primeira vinda de Cristo e o fim dos tempos, qual seja: “o tempo de agora” (*ho nyn kairós*). A definição é utilizada justamente para expressar que, após a vinda do messias, o que importa, na verdade, não é propriamente o *eschaton*, a chegada do *fim dos tempos*, mas interessa, antes, o *tempo do fim*; ou seja, a perspectiva que se abre a partir do próprio evento. Isto é, importa compreender a transformação efetivada no tempo e a conseqüente mudança na vida concreta dos fiéis que a vinda de Cristo promove, até a chegada do *eschaton*. Nesse ínterim, o “mistério da anomia” da epístola de Paulo refere-se a algo que está acontecendo a cada momento, e onde está em questão o próprio destino da humanidade. As profecias, portanto, dizem respeito ao tempo histórico que ainda estamos vivendo, se referem não ao fim dos tempos, mas à própria condição da Igreja entre a primeira e a segunda vindas, como Ticônio, aliás, já compreendia, lembra Agamben. (Cf. AGAMBEN, 2014, p. 21-22)

Nesse horizonte, o filósofo compreende, a partir da interpretação de Ratzinger, que, em suma, a visão escatológica de que falam esses teólogos não constitui simplesmente um evento separado do presente e remetido ao fim dos tempos, mas deve atuar sempre orientando a consciência e a conduta cristãs, especialmente a do Papa. Nesse sentido, a abdicação de Bento XVI, com a sua referência a Celestino V e a Ticônio não são, de modo algum, uma remissão ao futuro, antes, referem-se à realidade atual do corpo bipartido da Igreja, o qual não deve ser ignorado, como, ainda segundo Agamben, tem feito a Igreja, sob pena de a parte *fusca* prevalecer sobre a *decora*. (Cf. AGAMBEN, 2014, p. 22-23)

A decisão de Bento XVI trouxe à luz o mistério escatológico com toda a sua força explosiva – e só desse modo a Igreja, que se perdeu no tempo, poderia reencontrar a justa relação com o fim dos tempos. Existem, na Igreja, dois elementos inconciliáveis e,

todavia, estreitamente entrelaçados: a economia e a escatologia, o elemento mundano-temporal e o que se mantém em relação com o fim do tempo e do mundo. Quando o elemento escatológico se eclipsa na sombra, a economia mundana se torna propriamente infinita, isto é, interminável e sem escopo. O paradoxo da Igreja é que ela, do ponto de vista da escatologia, deve renunciar ao mundo, mas não pode fazê-lo porque, no âmbito da economia, ela é do mundo e não tem como renunciar a ele sem renunciar a si mesma. E é justamente aqui que está a crise decisiva, porque a coragem – que nos parece ser o sentido último da mensagem de Bento XVI – não está senão na capacidade de se manter em relação com o próprio fim. (AGAMBEN, 2014, p. 23-24)

Portanto, outra questão de interesse emerge dessa contextualização teológica e eclesiológica do gesto de Bento XVI, qual seja, aquela referente ao tema da justiça. Do mesmo modo que a questão da legitimidade, o tema genuinamente político da justiça, entrevisto a partir de/para além do âmbito da Igreja, permite observar que o corpo das sociedades políticas também são constituídos de bem e de mal, de crime e de honestidade, de injustiça e de justiça. Com efeito, a justiça (em seu sentido amplo, não técnico, que na Igreja corresponde à escatologia) não pode funcionar se continuar completamente submetida ao direito e à economia. Como já observado, as democracias modernas tentam resolver esse problema como se ele não fosse político e essencial, como se não se referisse aos próprios fundamentos que as constituem, mas apenas de modo jurídico-procedimental, no sentido que aponta para uma hipertrofia do direito e uma diluição da legitimidade na legalidade. Aliás, pode-se dizer, com Agamben, que a própria ideologia liberal teria como perspectiva, hoje, não mais o mercado auto-regulado, mas o paradigma da justiça, que segue critérios estritamente técnicos, normativo-punitivos, fingindo para si mesmo governar o ingovernável. A justiça precisa, portanto, para se realizar efetivamente, hoje, encontrar expressão política para evitar o referido esvaziamento de sentido dos princípios basilares de nossas sociedades. (Cf. AGAMBEN, 2014, p. 24-25)

A escatologia (ou a justiça), então, pontua Agamben, não significa necessariamente, como compreende Schmitt, uma paralisia da história, como se o *eschaton* tornasse inútil qualquer ação em seu tempo. Com Agamben, compreende-se que a orientação é inversa, isto é, tem-se em mente que o sentido das coisas últimas é justamente servir de guia às ações referentes às coisas penúltimas. Nesse horizonte, a grande *dicessio* deve orientar no presente a conduta de todo cristão (mais ainda a do

pontífice), o que, por sua vez, vai de encontro à tese schmittiana de que o *katechon* postergaria a ação histórica dos cristãos. (Cf. AGAMBEN, 2014, p. 22-23)

À GUIA DE CONCLUSÃO

Para finalizar, uma última palavra sobre a identidade do *katechon*: Agamben chama a atenção para o fato de que, se a hipótese de o *katechon* identificado com o Império Romano foi reivindicada por Schmitt, a outra hipótese, a qual reconhecia o “poder que freia” na própria Igreja, foi retomada, também no século XX, por Ivan Illich, para quem, segundo o filósofo italiano, o *mysterium iniquitatis* não seria senão a *corruptio optimi pexima*¹³, ou seja, a perversão da Igreja. Esta, atuando, cada vez mais, a partir da busca de uma institucionalização do que se chamou *societas perfecta*¹⁴, forneceu o modelo para que o Estado moderno assumisse o comando integral da humanidade. (Cf. AGAMBEN, 2014, p. 19) Já para Agamben, em suma, o *katechon* é uma força negativa. Identifica-se tanto com o Império quanto com a Igreja quanto com todo poder juridicamente constituído. Sua potência consiste, precisamente, em esconder a anomia fundamental do tempo messiânico, retardando a revelação do mistério (*mysterion*), assim como o soberano atua também detendo a anomia, mas conservando-a – e com a qual, na verdade, ele funda seu próprio poder e autoridade paradigmaticamente em relação com o estado de exceção. Dessa feita, “O desvelamento desse mistério”, bem com a decisão sobre o estado de exceção, diz nosso autor,

coincide com a manifestação da inoperosidade da lei e com a essencial ilegitimidade de todo poder no tempo messiânico. (É, segundo toda evidência, o que está acontecendo hoje sob nossos olhos, quando os poderes estatais agem abertamente fora da lei. O *anomos* não representa, nesse sentido, nada mais que o desvelamento da anomia, que define hoje todo poder constituído, no interior do qual Estado e terrorismo formam um único sistema.) (Cf. AGAMBEN, 2014, p. 41)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção* – Homo sacer II,1. [2003] 2ª ed., Tradução de Iraci Poletti. São Paulo: Boitempo, 2007.

¹³Antigo adágio latino que significa “a corrupção do melhor é sempre o pior”, “o melhor é sempre o berço da mais terrível corrupção”. (Cf. ROSENSTOCK-HUESSY, 2002, p. 188 e 233)

¹⁴Predominante até a década de 1940, presente na eclesiologia anterior ao Concílio Vaticano II, o conceito de *societas perfecta*, “sociedade perfeita”, estava fundado na ideia de que a Igreja seria como uma sociedade absolutamente independente, organizada, hierarquizada e centralizada na figura do Papa e na cúria romana, de modo que não atribuía valor algum à ação do povo. (Cf. ALVES, 2001, p. 17-18)

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

_____. *El misterio del mal*. Benedicto XVI y el fin de los tiempos. [2013] Tradução de María Teresa D’Meza. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2013a.

_____. *Il mistero del male* – Benedetto XVI e la fine dei tempi. [2013] Roma-Bari: Editori Laterza, 2013b.

_____. *O mistério do mal* – Bento XVI e o fim dos tempos. [2013] Tradução de Silvana de Gaspari e Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo; Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014.

_____. O que é um dispositivo? In.: *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. [2006-2008] Tradução de Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009

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

_____. *O tempo que resta* – Um comentário à Carta aos Romanos. [2000] Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

_____. *Signatura rerum*. Sul metodo. [2008] Torino: Bollati Boringhieri, 2008.

ALVES, Luís Flávio. *A Eclesiologia Latino-americana como acolhimento criativo do Vaticano II: Um caminho para uma nova recepção da herança conciliar*. 2011, 173 f. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Teologia) - Centro de Teologia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Mário da G. Kury. 3ª ed. Brasília: Ed. UNB, 1997.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população*. [1977-1978] Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

GADELHA, Sylvio. *Biopolítica, governamentalidade e educação*. Introdução e conexões, a partir de Michel Foucault. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

HONESKO, Vinicius Nicastro. *O paradigma do tempo*. Walter Benjamin e Messianismo em Giorgio Agamben. Florianópolis: NPL, Ed. do Autor, 2009 - Revista Filosofia Política do Direito – AGON; V. 3.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Inoperosidade*. In: Umbrais de Giorgio Agamben: Para onde nos conduz o *Homo sacer*? São Paulo: Editora LiberArs, 2014.

ROMANDINI, Fabián Ludueña. *La comunidad de los espectros*. I Antropotecnia. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2010.

_____. *El mesianismo agambeniano entre Cacciari y Žižek. Una arqueología del katechon*. In.: Revista Profanações. [on-line] Mafra: Santa Catarina, Ano 3, n. 2, p. 4-30, jul./dez. 2016.

ROSENSTOCK-HUESSY, Eugen. *A origem da linguagem*. [1981] Tradução de Pedro Sette Câmara. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2002.

SCHMITT, Carl. *Teologia política*. [1922] Tradução de Elisete Antonik. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.