

ESTADO DE EXCEÇÃO E GENEALOGIA DO PODER

GIORGIO AGAMBEN



Estado de exceção e genealogia do poder¹

State of exception and genealogy of power

Giorgio Agamben²

Resumo: Dois anos depois da publicação de *Stato di Eccezione*, livro que viria a cativar a atenção do grande público para o projeto que havia lançado com uma repercussão relativamente modesta há alguns anos antes, com a publicação original de *Homo Sacer: Il Potere*

-
- 1 Publicação bilíngue (inglês/castelhano) original: AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Excepción y Genealogía del Poder*. Barcelona: Centro de Cultura Contemporânea de Barcelona, 2011. Trata-se de uma conferência pronunciada por Giorgio Agamben no Centro de Cultura Contemporânea de Barcelona em 10 de novembro de 2005, por ocasião do debate *Archipiélago de Excepciones: Soberanías de la Extraterritorialidad*. O texto é aqui traduzido com a autorização expressa do autor. Nele Agamben procura justificar a relevância de uma genealogia teológica do poder. Pela sua leitura, é possível ainda acompanhar o processo de formação de seu pensamento no momento em que preparava a edição de *Il Regno e la Gloria: Per Una Genealogia Teologica dell'Economia e del Governo*. Quem conhece o texto final publicado em 2007 notará que alguns dos elementos presentes neste texto que agora traduzimos, tais como a cisão entre ser e ação, providência geral e providência particular, reino e governo, estão lá extensivamente reproduzidos, enquanto outros elementos foram abandonados ou, ao menos, reduzidos em sua importância, tais como a assunção do efeito colateral enquanto forma paradigmática de todo ato governamental e o caráter estrangeiro de todo governo. Tradução do italiano, resumo, palavras-chave e notas de Daniel Arruda Nascimento.
 - 2 Laureou-se em Direito pela *Università di Roma* com uma tese sobre o pensamento político de Simone Weil, em 1965. De 1966 a 1968, frequentou

Sovrano e la Nuda Vita, Giorgio Agamben percebe que o fenômeno do estado de exceção somente pode ser inteiramente compreendido se considerado como uma tecnologia de governo. Porém, até que se torne possível a aproximação conceitual do governo enquanto modo de funcionamento do aparato biopolítico do nosso tempo, ele deve ser investigado recuperando-se a história dos momentos determinantes que denunciam como o governo é por nós hoje concebido. Deve-se considerar ainda as influências que a adoção irrefletida do paradigma governamental gera em nosso mundo. Uma nova guinada nos caminhos da pesquisa do filósofo italiano será o pivô da ampliação de área e de instrumentos, bem como de uma variação metodológica sutil. Pela primeira vez, a economia teológica aparece textualmente como o paradigma do governo moderno.

Palavras-chave: Genealogia. Exceção. Governo. Economia.

Abstract: Two years after the publication of *Stato di Eccezione*, the book that would captivate the attention of the great public for the project released by him some years before the original publication of *Homo Sacer: Il Potere Sovrano e la Nuda Vita*, with a relatively

as aulas de Martin Heidegger sobre Heráclito e Hegel. Em 1974, mudou-se para Paris para ensinar na *Université de Rennes 2 (Haute Bretagne)*. Em 1975, trabalhou em Londres. Tornou-se posteriormente editor das obras de Walter Benjamin e Jacob Taubes na Itália. De 1986 a 1993, dirigiu o *Collège International de Philosophie* em Paris. De 1988 a 2003, ensinou na *Università di Macerata* e na *Università di Verona*. De 2003 a 2009, ensinou no *Istituto Universitario di Architettura di Venezia*. Atualmente, organiza seminários na *Université Paris VIII (Vincennes-Saint-Denis)*. Dentre as obras que compõem o seu projeto filosófico, encontram-se: *Homo Sacer: il Potere Sovrano e la Nuda Vita*, *Stato di Eccezione*, *Il Regno e la Gloria: Per Una Genealogia Teologica dell'Economia e del Governo*, *Il Sacramento del Linguaggio: Archeologia del Giuramento*, *Opus Dei: Archeologia dell'Ufficio*, *Quel Che Resta di Auschwitz: l'Archivio e il Testimone* e *Altissima Povertà: Regole Monastiche e Forma di Vita*.

modest repercussion, Giorgio Agamben realizes that the phenomenon of the state of exception can only be fully comprehended if we consider it as a technology of government. However, until one could make possible the conceptual approach to understand the government as a biopolitical apparatus that works in our times, the government must be investigated recovering the history of the determining moments which denounce how it is today conceived among us and which influences its rash adoption have on our world. A new bend in the paths of the research of the Italian philosopher will be the opportunity to enlarge the area and to improve the instruments, as well to achieve a fine methodological variation. For the first time, the theological economy appears literally as the paradigm of the modern government.

Keywords: Genealogy. Exception. Government. Economy.

Em meu livro *Estado de exceção*³ tentei oferecer algo assim como uma teoria do estado de exceção, mas desde que o terminei, me dei conta de que a teoria do estado de exceção não pode ser um fim ou um objetivo em si mesmo, senão que tem que estar inscrita em um conjunto mais amplo, no contexto das tecnologias de governo. Uma das teses do meu livro, talvez a mais óbvia, era que o estado de exceção, concebido no passado como uma medida essencialmente temporal, converteu-se hoje em uma técnica normal de governo. Isto quer dizer que a compreensão do sentido do estado de exceção é inseparável de uma investigação sobre a natureza e a estrutura do governo. Neste caso, a maneira mais consequente de continuar minha análise do estado de

3 AGAMBEN, Giorgio. *Stato di Eccezione*, Torino: Bollati Boringhieri, 2003. Entre nós, *Estado de Exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

exceção foi começar uma investigação arqueológica sobre o governo. Portanto, as perguntas que vou levantar serão: em que forma de governo se inscreve o estado de exceção, ou melhor, qual é a ontologia dos atos de governo que corresponde ao estado de exceção? O que vou dizer provém de uma investigação destinada a integrar o segundo volume de *Homo sacer II*.⁴ Tratarei de dar-lhes uma visão resumida do problema, que é amplo demais para que possa ser abarcado em uma comunicação oral. Tentarei dar-lhes uma ideia de como começou a minha investigação.

Trabalhava sobre Carl Schmitt, o teórico do estado de exceção e, em particular, na sua relação com Erik Peterson, um teólogo protestante que se converteu ao catolicismo. Entre estes dois autores, que podem ser definidos como *apocalípticos da contrarrevolução*, teve lugar, entre 1935 e 1970, uma estranha polêmica. Estranha não somente porque os dois adversários – ambos católicos – compartilhavam pressupostos comuns, senão também porque há um longo silêncio que separa as duas datas: a resposta do jurista chegou quando o teólogo que abriu o debate estava morto havia já dez anos. O que estava em jogo nessa polêmica era a teologia política que Schmitt afirmava e que Peterson resolutamente negava. Resumirei muito rapidamente as teses deste último.

Segundo ele, a teologia política é uma criação propriamente judia. Há um especial antissemitismo católico em Peterson. E é em Filon de Alexandria onde ele encontra algo assim como uma primeira formulação da teologia política, na forma de uma teocracia. Para Peterson, Israel é uma teocracia: um único povo governado por um único monarca

4 AGAMBEN, Giorgio. *Il Regno e la Gloria: Per Una Genealogia Teologica dell'Economia e del Governo*, Vicenza: Neri Pozza, 2007. Entre nós, *O Reino e a Glória: Uma Genealogia Teológica da Economia e do Governo*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

divino. Um só povo, um só Deus. Mas dado que o único Deus não é só monarca de Israel, senão também do Cosmos, este único povo, o povo mais querido por Deus, governado por este monarca cósmico, se converte em sacerdote e profeta de toda a humanidade. Depois de Fílon, Peterson persegue o conceito de monarquia divina, que é acolhido pelos apologetas cristãos para apoiar sua defesa do cristianismo. Peterson lê nessa perspectiva a Justino, Taciano, Tertuliano, Orígenes e a muitos outros teólogos. Porém, é em Eusébio de Cesareia (que era algo assim como o cabeleireiro teológico do imperador Constantino, aquele que se ocupava de sua peruca teológica, como disse Franz Overbeck) em quem Peterson encontra a completa formulação de uma teologia política cristã. Eusébio estabelece uma correspondência entre a vinda de Cristo à Terra como salvador de todas as nações e a instauração, por parte de Augusto, do poder imperial sobre toda a Terra. “Antes de Augusto – diz Eusébio –, os homens viviam em uma poliarquia, em uma pluralidade de tiranos e democracias, mas quando apareceu o Deus e Salvador, e contemporaneamente, Augusto, o primeiro entre os romanos, se converteu em soberano das nações, então desapareceu a poliarquia pluralista e a paz envolveu toda a terra”. Peterson mostra como, segundo Eusébio, o processo que se iniciou com Augusto chega a seu cumprimento com Constantino, que restaura a monarquia política e, ao mesmo tempo, assegura a monarquia divina. O único rei sobre a Terra corresponde ao único rei no Céu, e ao único *nomos* corresponde o *logos* soberano. Há aqui uma muito considerável e divertida analogia entre as teses de Eusébio e algumas das teses que Toni Negri e Michael Hardt elaboraram no seu livro *Império*. Estou seguro de que não seria muito agradável ao meu amigo Toni esta comparação com o cabeleireiro da corte de Constantino, mas há uma forte analogia entre o desenvolvimento global e antiestatal do capitalismo hoje

e as possíveis novas figuras do comunismo segundo Negri, por um lado, e a solidariedade entre o império transnacional de Augusto e a única fé cristã segundo Eusébio, por outro.

Com essa brusca inversão, Peterson trata de demonstrar neste ponto como, no momento da disputa sobre o arianismo, o paradigma teológico político da monarquia divina entra em conflito com o desenvolvimento da teologia trinitária. Nesta perspectiva, a proclamação do dogma da Trindade marca, segundo Peterson, o ocaso do monoteísmo como problema político. Em apenas duas páginas, a teologia política a cuja reconstrução se dirige o livro, é demolida integralmente. Cito: “A doutrina da monarquia divina teve que fracassar diante do dogma trinitário, e a interpretação da *paz augusta*, frente à escatologia cristã. Desse modo, não somente aboliu-se teologicamente o monoteísmo como problema político e liberou-se a fé cristã de sua união com o Império Romano, como também se consumou a ruptura com toda teologia política”. Essa é a tese de Peterson sobre a impossibilidade de uma teologia política cristã. No curso de minhas investigações descobri que os autores que Peterson lê para reconstruir a teologia trinitária – que marca o fim da teologia política – são exatamente os mesmos que inventam e desenvolvem outro paradigma, outra teologia, da qual vou falar hoje: o paradigma que se poderia chamar de *teológico econômico*.

Mais precisamente, os autores que, segundo Peterson, marcam o fim da teologia política mediante a criação da teologia trinitária, somente podem elaborar essa doutrina graças à introdução de um paradigma econômico. Em que sentido? Não é este o lugar nem o momento para reconstruir todo o discurso sobre a *oikonomia* divina, que ocupou os teólogos durante séculos, mas gostaria de pelo menos dar-lhes uma ideia do problema e da estratégia que implica. *Oikonomia*, como vocês sabem, significa em grego *administração*

da casa. *Oikos* é mais amplo que o nosso termo *casa* porque também compreende a empresa familiar e as relações entre o proprietário e os escravos. No tratado aristotélico ou pseudoaristotélico sobre a economia lê-se que a *tekne oikonomike* se distingue da política como a casa, *oikos*, se distingue da cidade, *polis*. A diferença se confirma na política, em que o político e o rei, que pertencem à esfera da *polis*, são contrapostos qualitativamente ao *oikonomos* e ao *despotas*, que se referem à esfera da casa e da família. Segundo Aristóteles, não se trata de uma *episteme*, de algo próximo a uma ciência. A economia não é uma ciência, é uma atividade que não está vinculada a um sistema de normas nem constitui uma ciência em sentido próprio, mas um determinado modo de atuar e de ser que compreende decisões e disposições para enfrentar problemas específicos concernentes à ordem funcional da parte do *oikos*. Portanto, a *oikonomia* se apresenta como uma organização funcional, uma atividade de gestão que não está vinculada a outras regras mais que ao ordenado funcionamento da casa ou da empresa em questão. O termo moderno que talvez corresponda melhor à esfera de sentido do grego *oikonomia* é *management*. Contudo, por que sentiram os teólogos a necessidade de servir-se desse termo? Como se chegou a introduzir a economia e o *management* na teologia?

Foi um problema extremamente delicado e vital que, talvez, se me permitem o jogo de palavras, se concentra na questão crucial da teologia cristã: a Trindade. Quando, no decorrer do século II, começou-se a se discutir pela primeira vez acerca de uma Trindade de figuras divinas – o Pai, o Filho e o Espírito Santo – encontrou-se, como era de se esperar, uma forte resistência dentro da Igreja por parte de pessoas muito razoáveis que pensaram com espanto que, assim, corria-se o risco de reintroduzir o politeísmo na fé cristã. Naturalmente, tinham razão. Para convencer a estes

obstinados adversários, que foram finalmente definidos como *monarquianos*, partidários da unidade, teólogos como Tertuliano, Hipólito, Irineu e muitos outros não encontraram nada melhor que servir-se do termo *oikonomia*. Seu argumento foi mais ou menos o seguinte:

“Deus, quanto ao seu ser e à sua substância, é certamente uno, mas quanto à sua *oikonomia*, isto é, quanto ao modo com que administra sua casa, sua vida e o mundo que criou, é, ao contrário, triplo. Como um bom Pai (um exemplo que se encontra muitas vezes nos teóricos) pode confiar ao Filho o desenvolvimento de certas funções e determinadas tarefas, sem perder por isso seu poder e sua unidade, assim Deus confia a Cristo a economia, a administração e o governo da história dos Homens”. Deste modo, o termo *oikonomia* foi-se especializando para significar, em particular, a “encarnação do Filho”, a economia da Redenção e da Salvação. Por isso em algumas seitas gnósticas Cristo terminou sendo chamado de “o homem da economia” ou *antropotes oikonomias*. De maneira que os teólogos se acostumaram, pouco a pouco, a distinguir entre um discurso ou *logos* da teologia e o *logos* da *oikonomia*. E a economia converteu-se no dispositivo mediante o qual foi introduzido o dogma trinitário na fé cristã. A teologia se refere ao Pai, à sua essência, ao seu ser; a economia se refere ao Filho, à práxis e à ação divina.

A reconstrução desta *oikonomia* teológica, que é muito interessante, forma a primeira parte de minha investigação. Tentarei agora resumir, em algumas teses, as conclusões provisórias da segunda parte, que trata da economia desta *oikonomia* teológica, entendida como paradigma do governo moderno. O que Foucault denomina de *le gouvernement des hommes*.

Em primeiro lugar, a doutrina da economia teológica se desenvolveu para evitar a divisão, a fratura na substância

divina. Todavia, como frequentemente acontece, a fratura que os teólogos tentaram evitar em Deus, no plano do ser, reapareceu em forma de cisão ou fratura que separa em Deus *ser e ação*, ontologia e práxis. Quero dizer que, segundo os teólogos, a ação divina, a *oikonomia* do Filho, não tem nenhum fundamento no ser de Deus, do Pai. Como dizem os teólogos, a *oikonomia* que se manifesta na ação salvadora do Filho é anárquica, sem *arché*, não tem nenhum fundamento nem princípio no Pai. Este é um ponto muito importante: a doutrina da economia introduz a anarquia em Deus. Foi muito interessante para mim ler nessa perspectiva o imenso debate sobre o arianismo, que dividiu a Igreja entre os séculos IV e VI. Por que foi tão importante esse debate? Por que durante dois séculos não se fala praticamente de outra coisa na Igreja? O problema é precisamente a *arche*, o fundamento ou princípio da economia do Filho. Tanto Arius quanto a ortodoxia admitem que o Filho tenha sido gerado pelo Pai antes dos tempos eternos, mas o primeiro afirma que Cristo, o Filho, tem sua *arche* ou fundamento no Pai, ou seja, que não é anárquico, sem princípio, como o Pai. Segundo a ortodoxia, contrariamente, o Filho é *anarkos*, sem princípio nem fundamento, exatamente como o Pai. O *logos*, a palavra e a ação de Deus, não têm nenhum fundamento no Pai, é anárquico como o Pai. Esta afirmação do caráter anárquico do *logos* tem consequências fundamentais, e espero que compreendam que se me ocupo dessas questões teológicas é para entender o que é o governo.

Esta afirmação do caráter *anárquico* do *logos* traz consequências muito importantes e é talvez a causa da esquizofrenia que a teologia cristã deixou como herança para a cultura e a política ocidentais. O *logos* e a *oikonomia*, isto é, a palavra e a ação de Deus, não têm nenhum fundamento no ser, são anárquicos. Porém, isto implica que a linguagem e

a práxis humana também não têm fundamento no ser, que toda tentativa de fundar a linguagem e a ação no ser está destinada ao fracasso. Isto quer dizer ainda que a *oikonomia* como paradigma da práxis, da ação humana, não pode fundar-se no ser e que, em consequência, a ética e a política são impossíveis ou, mais precisamente, têm lugar somente na fratura que divide ação e ser, na qual o governo vai se instalar.

Assim, quando Karl Marx, em sua famosa tese, identifica o ser do homem com a práxis, está chegando ao extremo de uma aporia teológica. Ele está levando ao extremo o caráter anárquico da práxis divina. Chamarei de *governo* precisamente o que resulta do fato de a ação e o ser não estarem conectados, de que a ação não tenha fundamento no ser. Algo como um governo existe porque o ser e a ação estão desconectados. E quando Walter Benjamin diz que a verdade do poder burguês, da sociedade burguesa, é a anarquia, esta tese tem que ser entendida muito literalmente. A verdade do governo é a anarquia.

Em segundo lugar, e também primordial, uma consequência da doutrina da *oikonomia* teológica: a vida divina, a articulação interna da divindade em três pessoas, é, como vimos, uma *oikonomia*. Está concebida como uma *oikonomia* e não como uma política. Os teólogos se dão conta perfeitamente do caráter impolítico da Trindade. Assim, Gregório de Nazianzo escreve que a Trindade é algo econômico, algo relativo à gestão, à administração. Ou seja, que a ação providencial de Deus, o governo divino do mundo, se situa sob a égide do paradigma da *oikonomia* e do *management*, e não da política. Não há uma teologia política cristã, mas uma teologia econômica cristã.

Há alguns anos trabalhei sobre as cartas de Paulo e a análise de seu vocabulário mostra que a terminologia que

usa é econômica e não política. Paulo se refere a si mesmo sempre como *doulos*, escravo, uma definição que pertence à esfera do *oikos*. E como *oikonomos*, um administrador da casa de Deus. E, mais importante, Cristo é sempre *kyrios*, termo técnico grego correspondente ao latino *dominus*, dono da casa, e não uma figura política. *Dominus* é o senhor da casa. Sob essa perspectiva, não existe, pois, uma teologia política cristã. E cada vez que se desenvolveu algo parecido com uma teologia cristã, como no caso de Schmitt, isso somente foi possível mediante uma suspensão da teologia econômica.

O terceiro ponto é talvez o mais importante porque tem consequências decisivas sobre a teoria do governo. Desde o século II, os teólogos estabelecem uma relação essencial entre *oikonomia* e providência. Assim, Clemente de Alexandria escreve que caso se elimine a providência, toda a doutrina da *oikonomia* da Trindade se converte em um mito, em uma lenda. Há uma diferença fundamental entre a doutrina econômica da Trindade e a mitologia pagã, por exemplo. Poderia se dizer que a história dos três deuses cristãos é uma espécie de mitologia? Não, não se trata de uma mitologia, de algo parecido com uma narração literária. A articulação da Trindade Divina é imediatamente uma economia, isto é, governo do mundo, providência. Creio que se poderia afirmar que a providência é a forma que a *oikonomia* adota quando se apresenta como um governo do mundo. Com frequência, os tratados sobre a providência se apresentam, desde o século IV, com o título *De Gubernatione Mundi* (*Sobre o Governo do Mundo*). Portanto, a doutrina da providência é a doutrina do governo do mundo, do governo divino do mundo. À distinção entre o Pai e o Filho, o Ser e a Práxis, corresponde aqui a distinção da providência em geral e particular: *providentia generalis* e *providentia specialis*. Este é um ponto básico para compreender o que é o governo. Há uma

providência que concerne à estrutura geral do mundo e que funciona de maneira universal, como uma lei, e uma providência que concerne aos indivíduos e aos particulares, e que funciona como um ato de administração ou de polícia. Este duplo caráter da providência é fundamental para entender sua função como paradigma do governo moderno. É uma lástima que na genealogia do que ele chama de *le gouvernement des hommes*, Michel Foucault não tenha trabalhado sobre a doutrina da providência, o que o filósofo francês definiu de maneira muito lúcida como o caráter ao mesmo tempo geral e particular: *omnes et singulatim*. Há um ensaio muito interessante de Foucault chamado *Omnes et singulatim*. Trata-se de uma análise do pastorado eclesiástico que se define sempre por meio do seu duplo caráter, geral e particular. Parece-me evidente que o caráter do pastorado eclesiástico, sobre o qual Foucault focalizou sua atenção, deriva diretamente da doutrina da providência, do duplo caráter da providência, que é sempre geral e particular. Já os filósofos pagãos discutiam se os deuses se ocupam do mundo e dos homens em geral ou nos detalhes. Encantou-me encontrar em um tardio comentarista de Aristóteles, Alexandre de Afrodísias, o que se poderia definir exatamente como a primeira elaboração do paradigma do liberalismo. Alexandre equipara a atividade providencial dos deuses à atividade do dono de uma casa. O dono de uma casa não se ocupa diretamente de alimentar os camundongos, as formigas e os vermes que vivem nela. Porém, na medida em que se ocupa de sua boa administração, contribui de maneira indireta e acidental para nutrir também esses animaizinhos. Assim, a providência geral de Deus funciona exatamente como no paradigma liberal, como se o plano geral de Deus tivesse consequências sobre os particulares.

A história da doutrina da providência coincide então com o debate entre os teólogos e os filósofos que afirmam que

Deus provê o mundo apenas de maneira geral e os que dizem que a providência se estende até aos menores pássaros. Aqui, entretanto, o essencial é entender que a providência pode funcionar somente se os dois níveis, o geral e o particular, estão conectados. O governo é precisamente o que resulta da coordenação e da articulação entre a providência geral e a providência particular: *omnes et singulatim*, como dizia Foucault. Há governo somente se há uma relação entre dois níveis da atividade do poder: o geral e o particular. Na tradição da política ocidental, há uma expressão que define de maneira exemplar a distinção e a relação entre esses dois níveis do poder: é a locução *le roi règne, mais il ne gouverne pas* (o rei reina, mas não governa). Uma versão latina desta frase se encontra, já no século XVII, na polêmica contra o rei da Polônia, Segismundo III: *rex regna sed non gubernat*. Se reino e governo não estão separados com uma dicotomia absoluta, nenhum governo é possível. De um lado, teremos um rei impotente, uma soberania impotente, e do outro, uma série incoerente e caótica de atos particulares de governo. Porém, creio que se pode afirmar que a oposição entre reino e governo não é aparente: na verdade o reino serve para fundar e legitimar o governo. Assim, algo como um governo é possível apenas se o reino está relacionado com ele em uma máquina bipolar. A impotência do soberano funda e autoriza o governo. Esta máquina bipolar é o governo: é a forma que o poder adotou no Ocidente.

Essa dupla estrutura da máquina governamental tem consequências muito importantes para o que podemos definir como uma *ontologia dos atos de governo*. Este é o ponto que me interessa. O que é um ato de governo? Como temos que conceber sua estrutura e sua forma paradigmática? Temos visto que o governo divino do mundo não pode dirigir-se diretamente ao particular. Mas não pode também ser somente geral, ineficaz, tem que se localizar em algo assim

como uma zona ou limiar de indiferença entre o geral e o particular. Como conceber este limiar? Na história da doutrina da providência, o problema talvez mais angustiante e importante, que ocupou os teólogos e os filósofos desde Crisipo até Leibniz, é o problema da origem do mal. Se Deus governa o mundo e o governo divino do mundo é o melhor governo possível, como explicar o mal em todas as suas formas naturais (inundações, terremotos, enfermidades) e morais (guerras, pecados)? A resposta constante dos teólogos e dos filósofos é que o mal é um efeito colateral do governo divino do mundo; logo, o mal é um efeito colateral do bem. Assim, por exemplo, Deus, em sua providência, estabelece as leis gerais do movimento dos corpos e do aquecimento e resfriamento do ar, e dessas leis resulta a chuva como um meio providencial para nutrir as plantas. Mas em algumas situações específicas, essas leis, que são boas, podem produzir como efeito colateral inundações ou destruição. Dentro desta perspectiva, o comentarista aristotélico do qual falei antes, Alexandre de Afrodisias, afirma de maneira muito clara em seu tratado sobre a providência que o ato de governo divino deve ter necessariamente a forma de um efeito colateral calculado, que pode ser bom ou mau, positivo ou negativo. A hipótese que quero propor é que o efeito colateral é a forma paradigmática de todo ato de governo, e que Alexandre e os teólogos que vão retomar a sua tese elaboram dessa maneira o paradigma autêntico da moderna racionalidade governamental. Segundo esta racionalidade, cada ato de governo se dirige para um fim primário e mais geral, mas terá necessariamente efeitos colaterais, que os estrategistas estadunidenses chamam de *colateral damages* e que podem significar a morte de muitos homens e a destruição de uma cidade inteira. A forma pura do ato de governo é um limiar de indistinção entre o geral e o particular, o primário e o secundário, o voluntário e o involuntário, o reino e o governo.

A forma paradigmática de todo governo é o efeito colateral. Aqui me parece que há uma analogia com a estrutura do estado de exceção, que é também um limiar no qual se faz impossível distinguir entre o reino e o governo, entre a lei e a sua ausência, a anomia. Parece-me que, nessa perspectiva, o estado de exceção é algo assim como uma forma pura do ato de governo levada ao extremo.

Um quarto e último ponto. Na doutrina da *oikonomia* trinitária, da *oikonomia* teológica, pode-se destacar uma espécie de compromisso em relação à divisão gnóstica entre dois deuses. Na gnose não se trata da existência de um deus mau e de um deus bom, mas o ponto essencial é que há um deus estrangeiro ao mundo e um demiurgo que governa o mundo. Pode-se ver a economia cristã como um compromisso, uma conciliação dessa doutrina gnóstica. Deus passa a ser, de alguma maneira, estrangeiro, o Pai. O Deus Pai que criou o mundo encontra diante de si uma natureza corrompida que precisa ser salva por outro Deus, o Filho. Mas o Filho a salva por um reino que não é deste mundo. Então, o Filho governa o mundo e o Pai passa a ser estrangeiro, mas a salvação não ocorre por um reino deste mundo. Isto significa dizer que, na perspectiva cristã, o governo do mundo, de todo o mundo, tem que ser um governo que permanece estrangeiro. O governo divino do mundo é um governo que passa a ser estrangeiro ao mundo que governa, e o mundo governado permanece estrangeiro ao governo. Poder-se-ia dizer também que, na racionalidade governamental moderna, todo governo é estrangeiro em relação àquilo que deve governar. Eis aqui o paradigma da política estadunidense do governo do mundo. Um governo que tem que ser estrangeiro em relação com o que governa de forma absoluta.

Para concluir, creio que toda a história da política ocidental poderá ser lida como a história da divisão e da conexão entre esses dois aspectos ou níveis do poder: o reino

e o governo, a soberania e a administração, ou em termos teológicos, o Pai e o Filho, a teologia e a economia. E, por isso, o problema central da política ocidental é a conciliação entre esses dois níveis. Como fundar o governo na soberania, a ordem na lei, a economia no direito, a legalidade na legitimidade? Nessa perspectiva, a democracia, com sua doutrina da divisão de poderes (*balance of powers*), é a tentativa de unir em uma estrutura sólida os dois paradigmas teológicos da política ocidental: o reino e o governo, a soberania e a economia. Por isso a democracia é intrinsecamente frágil. Move-se em uma contínua oscilação entre os dois poderes anárquicos que a teologia cristã lhe legou como herança. Está claro que hoje o pólo dominante é o governo, a *oikonomia*, mas por isso há na democracia uma crise radical de legitimidade. E por isso estou convencido de que a doutrina democrática convencional, a de Jean-Jacques Rousseau, por exemplo, que compreende o governo simplesmente como poder executivo (*puissance exécutive*), e o subordina ao poder legislativo, que permanece como o verdadeiro problema político, é falsa e tem que ser revista ou abandonada. Como quase todas as categorias de Rousseau, a distinção entre a soberania que faz a lei e o governo que a executa tem origem teológica na doutrina da providência. Assim, no tratado *De Governatione Mundi*, Santo Tomás distingue, no mesmo sentido, entre a *ordenatio* e a *executio*. A providência geral é a *ratio gubernandi* e a providência particular é a *executio*. A origem da divisão do poder da doutrina democrática está nessa doutrina teológica.

Por que me parece tão importante esta genealogia teológica do poder? Porque exige uma mudança radical na maneira tradicional de conceber as categorias políticas. É sabido que entre os séculos XVI e XVII se desenvolve na Europa uma teoria do que se denomina *arkana imperii* (os mistérios do poder e do Estado). O que minha investigação sobre a *oikonomia* teológica me mostrou é que o verdadeiro

arcano, o verdadeiro mistério, não é a soberania, não é o Estado, não é a lei, é o governo; não é Deus, é o Anjo; não é o Rei, é o Ministro; não é o legislador e a lei, é a polícia e o estado de exceção. Por isso penso que uma compreensão do governo e um conhecimento do estado de exceção não podem se separar. A doutrina política moderna carece tanto de uma teoria do estado de exceção quanto de uma teoria do governo. E creio que a filosofia política ocidental, especialmente a tradição da esquerda, fracassou porque nunca tentou compreender verdadeiramente o governo, entender como funciona essa máquina dupla, que hoje tentei descrever de maneira muito sumária. Portanto, o governo foi concebido de modo simples demais, como em Rousseau, com um poder executivo que tem sentido somente em relação com a lei, ou como *management*, atividade prática secundária que não se pode teorizar. Na minha investigação, continuando o trabalho de Foucault, tentei aportar uma primeira contribuição a uma teoria crítica do governo porque estou convencido de que apenas se formos capazes de produzir essa teoria crítica e de entender o funcionamento da máquina governamental poderemos, talvez, desativar esta máquina e abrir espaço para uma política que ainda não existe.

Texto solicitado pelo editor e recebido em 19.11.2013.

