

Universidade Federal de Minas Gerais

PARADOXOS DA ENCARNAÇÃO:
Por uma radicalização democrática da teologia política

2019

Universidade Federal de Minas Gerais

PARADOXOS DA ENCARNAÇÃO:
Por uma radicalização democrática da teologia política

*Texto apresentado para doutoramento
por Ramon Mapa da Silva*

*Orientador: Professor Doutor Andityas
Soares de Moura Costa Matos*

*Linha de Pesquisa: Estado, Razão e
História. Área de Estudo: Filosofia do
Poder e Pensamento Radical*

2019

S586p Silva, Ramon Mapa da
Paradoxos da encarnação: por uma radicalização democrática
da teologia política / Ramon Mapa da Silva. – 2018.

Orientador: Andityas Soares de Moura Costa Matos.
Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Direito.

1. Direito – Filosofia – Teses 2. Teologia – Teses 3. Democracia
4. Messianismo político – Teses 5. Capitalismo – Teses I.Título

CDU(1976) 340.12

Ficha catalográfica elaborada pelo bibliotecário Junio Martins Lourenço CRB

6/3167.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

A tese intitulada “Paradoxos da encarnação: por uma radicalização democrática da teologia política”, de autoria de Ramon Mapa da Silva, foi considerada _____ pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

Professor Doutor Andityas Soares de Moura Costa Matos
(FDUFMG - Orientador)

Professor Doutor Alexandre Guilherme Barroso Franco de Sá
(Universidade de Coimbra)

Professor Doutor Vitor Bartoletti Sartori
(FDUFMG)

Professor Doutor Marco Antônio Souza Alves
(FDUFMG)

Professor Doutor José Carlos Henriques
(FUPAC)

Professor Doutor Roberto Bueno Pinto (Suplente)
(UFU)

Professor Doutor Thomas da Rosa Bustamante (Suplente)
(FDUFMG)

Belo Horizonte, 23 de Janeiro de 2019.

וַיֹּאמֶר לוֹ מֹשֶׁה הַמְקַנָּא אֶתָּה לִי וּמִי יִתֵּן כָּל-עַם יְהוָה נְבִיאִים
כִּי-יִתֵּן יְהוָה אֶת-רוּחוֹ עֲלֵיהֶם

Respondeu-lhe Moisés: “Estás ciumento por minha causa? Oxalá todo o povo de Iahweh fosse profeta, dando-lhe Iahweh o seu Espírito.” (Números, 11:29)

Para Pietra

AGRADECIMENTOS

A redação dessa tese coincidiu com momentos muito difíceis. Na verdade, os mais difíceis da minha vida. Sem o apoio e a amizade de algumas pessoas ela não existiria. A ajuda dessas pessoas foi muito além de qualquer suporte acadêmico ou discussão intelectual para o enriquecimento do trabalho, e eu nunca conseguirei demonstrar plenamente minha gratidão.

À Joyce, que quando aluna fez de mim um professor melhor, como colega de Doutorado fez de mim um pesquisador melhor e como amiga, uma pessoa melhor. Que meu muito obrigado a ela se estenda a todos os amigos que fiz em sala de aula nesses quatro anos.

À Débora, pelo reencontro.

Aos meus pais, que merecem um filho mais presente e mais dedicado do que pude ser nesses últimos tempos. Amo vocês mais que tudo.

Às minhas irmãs, pelo carinho.

À Irene, que tem sido uma amiga sem igual.

À Duda, você será sempre meu solzinho com estrelas.

Ao amigo e professor Vitor Sartori, não só pelas aulas incríveis, mas por toda ajuda nas leituras deste trabalho e por partilhar comigo seu entusiasmo com o pensamento emancipador e revolucionário.

Ao meu amigo José Carlos, que não só partilhou toda sua formação teológica, me inspirando e me estimulando nas encruzilhadas teóricas deste texto, mas por ter sido uma presença constante nestes tempos difíceis.

Ao meu orientador Andityas, por ter acreditado nesta tese, mesmo quando ela não passava de um projeto simplório e bem desengonçado. Muitas das ideias desta tese vieram de suas aulas e de suas sugestões e por mais que seu rigor por vezes me intimidasse, não houve momento partilhado com ele que não tenha sido de enorme aprendizado. Sem ele eu estaria ainda apenas molhando a ponta dos pés no “oceano Benjamin”. Obrigado por me fazer mergulhar. Se esse trabalho possui algum mérito, acredito, é a sua radicalidade, e esse mérito é seu.

Aos meus alunos, parceiros de jornada.

E ao Drogo, meu filhotinho, papai te ama.

Resumo

O objetivo desta tese é trabalhar as possibilidades de se desenvolver uma teologia política democrática e radical. A teologia política tem sido, até os dias de hoje, insuficientemente política, mas, principalmente, insuficientemente democrática. Mesmo em seu ápice, que se encontra, sem dúvida, na obra de Carl Schmitt, ela não passa de uma forma de legitimação e justificação teológica da soberania. Esse processo de legitimação acaba servindo também à religião do desespero, ao culto incessante do capitalismo. Mesmo a Teologia da Libertação e outras teologias da crise que surgiram no século XX não conseguiram escapar do labirinto minoico da religião capitalista. Uma teologia política democrática e radical deve ser uma teologia do comum, abertamente contra o Império e contra o capitalismo. É uma teologia messiânica, no sentido de Walter Benjamin, voltada para a redenção e para a felicidade dos que sofrem. Uma teologia para a multidão.

Palavras-chaves: Teologia Política, Democracia, Religião, Capitalismo, Multidão.

Abstract

The aim of this thesis is to work the possibilities of development of a democratic and radical political theology. The political theology has been, until now, insufficiently political, but, mainly, insufficiently democratic. Even in its prime, that it can be found, undoubtedly, in the work of Carl Schmitt, it is nothing but a way of theological legitimation and justification of the sovereignty. This process of legitimation also serves the religion of despair, of the endless cult, the capitalism. Even the Theology of Liberation and others theologies of the crisis that rose up in the XX Century were not able to escape from the minoic maze of the capitalist religion. A democratic and radical political theology has to be a theology of the common, openly against the Empire and against the Capitalism. It is a messianic theology, in the sense of Walter Benjamin, that aims the redemption and the happiness of the sufferer. A theology to the Multitude.

Keywords: Political Theology, Democracy, Religion, Capitalism, Multitude.

Sumário

Sumário.....	4
INTRODUÇÃO.....	4
1. Pressupostos teórico-metodológicos.....	4
2. Entre Schmitt, Benjamin e a multidão.....	28
3. Plano do texto.....	48
CAPÍTULO I – Schmitt e sua sombra.....	50
1.1. A teologia política de Carl Schmitt.....	50
1.2. Razão teológica e razão política.....	67
1.2.1. <i>Política da maldade e maldade política</i>	69
1.2.2. <i>Contrateologias satânicas</i>	78
1.3. Para abandonar o tempo schmittiano: autoridade, exceção e monstros.....	92
1.4. Tempos de Schmitt: o <i>katechon</i>	103
1.5. Tempos de Benjamin: <i>Jetztzeit</i>	124
CAPÍTULO II – MESSIANISMO E TEOLOGIA POLÍTICA.....	136
2.1. Desacorrentando o <i>katechon</i>	136
2.2. Apostasia e redenção: visões do apocalipse.....	147
2.3. O messianismo político.....	167
2.4. Messianismo e justiça.....	168
2.5. Profetismo, justiça e revolução.....	194
CAPÍTULO III – A RELIGIÃO CAPITALISTA E SUA DESATIVAÇÃO TEOLÓGICO-DEMOCRÁTICO-RADICAL.....	203
3.1. Capitalismo como religião.....	203
3.2. Culto e simbolismo.....	209
3.3. O dom mais precioso.....	217
3.4. Inoperosidade e teopolítica radical: a vida da potência no Messias.....	226
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	242
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	247

INTRODUÇÃO

É aqui que estamos todos posicionados agora, ele pensou. Sobre os bastos gravetos de pecados passados. E alguns deles são meus. Meus, de Adão, de Herodes, de Judas, de Hannegan, meus. De todo mundo. Sempre culminando no colosso do Estado que, de algum modo, se recobre com o manto da divindade que é atacada pela ira dos Céus. Por quê? Nós bradamos em muito alto e bom som que Deus deve ser obedecido pelas nações assim como pelos homens. Cesar é para ser o policial de Deus, não Seu sucessor plenipotenciário, não Seu herdeiro. Para todas as eras, todos os povos... “Aquele que exalta uma raça, ou um Estado, ou uma forma específica de Estado, ou os depositários do poder... aquele que eleva essas noções mais alto do que seus valores básicos e que as diviniza num nível idólatra, distorce e perverte a ordem do mundo planejada e criada por Deus...” Mas de onde tinha vindo isso? Pensou que talvez tenha sido Pio XI, mas sem total certeza, coisa de dezoito séculos atrás. Mas quando Cesar teve acesso aos meios de destruir o mundo ele já não estava divinizado? Somente com o consentimento das pessoas, da mesma plebe que gritava: “Non habemus regem nisi caesarem”, quando confrontada por Ele, Deus Encarnado, zombado e em quem cuspiram.¹

1. Pressupostos teórico-metodológicos

Antes de expulsar os vendilhões do templo, Jesus chega a Jerusalém, o Messias anunciado, montado em um jumentinho. Ao contrário da pompa e circunstância que se espera do salvador do mundo, do rei dos judeus, ele chega sem alarde, no lombo do mais servil dos animais. O que não faltava à época de Jesus eram messias autoproclamados, e naqueles dias Jerusalém contemplara vários desses adentrarem seus portões em delírio carnavalesco. Essas figuras messiânicas surgiam entre o povo oprimido pelo jugo romano, mas se revestiam de um triunfalismo messiânico sustentado por certas leituras da Torá que Jesus deliberadamente subverte. Entre os zelotes essa noção régia de um Messias pronto a restaurar o reino de Davi era muito forte, e havia uma repercussão popular bastante considerável das ideias dos zelotes entre os judeus pobres de Jerusalém. Entre os pobres, já que os ricos não só se utilizavam do Templo e dos rituais para fins econômicos, como também traíam seus compatriotas contribuindo

¹ JR. Walter Miller. *Um cântico para Leibowitz*. Trad. Maria Silvia Mourão Neto. São Paulo: Editora Aleph, 2014, p. 321-322.

para a dominação romana, Barrabás era um sicário, um desses zelotes radicais que assassinavam os “judeus da classe dominante que colaboravam com os invasores”². A multidão que recebe Jesus em Jerusalém não deixa de projetar em Jesus aspirações próprias de zelotes, com seus anseios de restauração. No Evangelho de Marcos, Jesus é recebido com gritos de “*Hosana! Bendito o que vem em nome do Senhor!*” (Marcos, 11:9) *Hosana*, no aramaico da época, significa *salvai-nos*. “Salvai-nos dos romanos!”³ é o que pede a multidão. A benção possuía um caráter material ainda muito presente no judaísmo dos tempos de Jesus e que foi se perdendo até tomar a forma “transcendente” que conhecemos.⁴ A benção ainda trazia consigo o sentido patriarcal de legado, herança, que vemos, por exemplo, na história de Esaú e Jacó. A multidão, bendizendo Jesus, lhe transfere o reino de Davi, “coroa” Jesus. Mas esse reino é um reino a ser restaurado. Essa ideia é uma ideia zelote. “Em outras palavras se trata de um *slogan zelote!*”⁵ Apesar de possuir pessoas próximas aos zelotes e afeitos às ideias mais populares entre seus seguidores mais próximos, Simão, por exemplo, ou mesmo Judas, cujo predicativo “Iscariotes” pode muito bem ser uma corruptela de “sicariote” ou sicário⁶, a postura de Jesus não corrobora as ideias dos Zelotes. Ao escolher um burrinho que nem mesmo estava celado como meio de transporte, Jesus já quebra a semântica régia do zelotismo, cujos capitães cavalgavam sempre os melhores cavalos⁷, ornados com adereços que remetiam ao reinado de Davi. Essa subversão do triunfalismo messiânico se revela, ao menos em Marcos, na subsunção das ações de Jesus à profecia messiânica presente em Zacarias 9,9; “Exulta muito, filha de Sião! Grita de alegria, filha de Jerusalém! Eis que o teu rei vem a ti: ele é justo e vitorioso, humilde, montado sobre um jumento, sobre um jumentinho, filho da jumenta.”⁸ Os demais “messias” que adotaram a entrada em

² [...] *i giudei della classi dominanti que collaboravano con gli invasori*. BELO, Fernando. *Una lettura politica del Vangelo*. trad. Federico Torriani. Roma: Editrice Claudiana, 1977, p.107

³ Na continuação da recepção de Jesus a multidão grita “*Hosana nas alturas!*” (Marcos, 11:10). A tradução literal ficaria completamente sem sentido “*salvai-nos nas alturas*” Fernando Belo, se apoiando em uma leitura de Vischer, sugere que a tradução para o hebraico do texto grego (*הושענא בדרך הבא בשמ*) permite ler “Salvai-nos do romano”. BELO, Fernando. *Lectura materialista del Evangelio de Marcos*. trad. J. Azcone e F. Sayés. Estella: Editorial Verbo Divino, 1975, p. 272.

⁴ BELO, Fernando. *Una lettura politica del Vangelo*. trad. Federico Torriani. Roma: Editrice Claudiana, 1977, p. 106.

⁵ *In altre parole, si tratta di un slogan zelota!* BELO, Fernando. *Una lettura politica del Vangelo*. trad. Federico Torriani. Roma: Editrice Claudiana, 1977, p. 107.

⁶ BELO, Fernando. *Una lettura politica del Vangelo*. trad. Federico Torriani. Roma: Editrice Claudiana, 1977, p. 105

⁷ BELO, Fernando. *Lectura materialista del Evangelio de Marcos*. trad. J. Azcone e F. Sayés, Estella: Editorial Verbo Divino, 1975, p. 271.

⁸ O paradigma messiânico do Evangelho de Marcos é construído a partir da alusão a outros importantes textos bíblicos, Gênesis 49, 11, o Capítulo 6, versículos 7 do primeiro Livro de Samuel, Capítulo 9, 13 do

Jerusalém como estratégia política, tanto antes quanto depois de Jesus, seguiram um protocolo pomposo e militarizado, tentando, de maneira vã, afirmar sua realeza:

A entrada de Jesus em Jerusalém não se parece nem um pouco com a entrada de Menahem, que se tornou um dos líderes da rebelião, juntando-se com outros “rebeldes” menos organizados contra Roma em 66 d.C. A entrada de Jesus em Jerusalém também não é similar à entrada de outro pretendente real messiânico, Simão bar Giora, ou à do radical João de Giscala. Todos esses três pretendiam o título real messiânico e brigaram entre si, enfraquecendo, desse modo, a defesa bem organizada de Jerusalém em uma época de “estado de emergência”, que durou quatro anos. [...] A entrada humilde e não violenta de Jesus em Jerusalém não é, como dissemos, nem de longe parecida com a entrada do líder dos sicários e do rebelde Menahem (alguns argumentam que ele era filho ou neto de Judas da Galileia), que atacou o arsenal de Herodes em 66 d.C. com diversos outros rebeldes e “ladrões” na fortaleza de Masada. Menahem armou os homens que reuniu na Galileia rural e, junto a outros insurgentes, deu início a uma revolta sangrenta, capturando rapidamente Jerusalém. Ele não merece crédito pela revolta de Jerusalém, mas afirmou-se como líder de vários grupos zelotes na cidade. Com essas notáveis habilidades de organização (e apesar de seus seguidores serem minoria), ele reuniu o que chamamos de coalizão zelote, na qual ele tinha seu próprio corpo de guarda-costas e rapidamente se proclamou “rei”. [...] Como Marcos nos mostra, Jesus não é nada parecido com outro pretendente messiânico, Simão bar Giora, que participou da revolta contra os romanos como comandante da defesa de Jerusalém. Só podemos imaginar como deve ter sido o conflito entre o pretendente real Menahem e o pretendente messiânico Simão bar Giora quando o radical João de Giscala entrou na disputa política. Além de João, Eleazar bem Ya'ir, capitão da guarda do Templo, também teve um papel fundamental na história e assassinou Menahem porque este havia matado seu pai, o sumo sacerdote Anás. Não podemos nos esquecer que, na época do cerco, havia negociações em andamento com os romanos que só agravaram a disputa interna dos zelotes pelo poder em Jerusalém. João de Giscala foi outro pretendente messiânico que não era totalmente inofensivo, pois reunira no norte da Galileia um grupo considerável de camponeses insatisfeitos e os conformou em uma respeitável unidade militar.⁹

Há, portanto, algo mais do que humildade no gesto de Jesus. Há nesse declinar de sua soberania, nesse conjunto servil que ele forma com o jumentinho, a mais perfeita encarnação daquela *fraca força messiânica* que Benjamin nos exorta a ver em todas as épocas¹⁰. Aquela *fraca força* que pode mudar o mundo pela sua subversão.

segundo livro dos Reis, o primeiro Livro de Macabeus, 13, 51 e o Salmo 118, que em seu versículo 25 traz o canto da Hosana.

⁹ GUNJEVIĆ, Boris. Rezaí e observai: a subversão messiânica. In ŽIŽEK, Slavoj, GUNJEVIĆ, Boris. *O sofrimento de Deus: inversões do apocalipse*. Trad. Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015, p. 221-222.

¹⁰ “Pertence às mais notáveis particularidades do espírito humano, [...] ao lado de tanto egoísmo no indivíduo, a ausência geral de inveja de cada presente em face do seu futuro, diz Lotze. Essa reflexão leva a reconhecer que a imagem da felicidade que cultivamos está inteiramente tingida pelo tempo a que, uma vez por todas, nos remeteu o decurso de nossa existência. Felicidade que poderia despertar inveja em nós existe tão somente no ar que respiramos, com os homens com quem teríamos podido conversar; com as mulheres que poderiam ter-se dado a nós. Em outras palavras, na representação da felicidade vibra

A teologia política, tem sido, do século XX quando ganha com Carl Schmitt sua forma mais potente e penetrante, até os dias atuais, como os messias momescos que antecederam o rei no jumentinho: uma justificativa pomposa e por vezes até mesmo festiva da autoridade e do poder soberano. Uma reafirmação, em verdade bem pouco política, do que existe e uma tentativa desesperada, e, nesse caso, também pouco teológica, de impedir que o que existe deixe de existir. Não se pode dizer que ela não represente bem sua época, que ela não é, enquanto metafísica, como o próprio Schmitt diria, a expressão mais “intensa e clara de uma época”.¹¹ Nela, por isso, o desespero fez-se rei. Afinal o capitalismo tornado religião em sua incessante ritualística, produz, com todas as forças, uma teologia do desespero.

Como uma anomalia, uma inesperada falha no sistema complexo do capital e seus horrendos filhos, o Estado, o direito, a teologia etc., surgem alternativas, rebeliões, portas entreabertas por onde pode passar o messias. À teologia política tradicional com seu apego fetichista à soberania se opõe uma teologia política democrática e radical, de declarada inimizade à autoridade e ao capital, que resgata aquela potência *an-árquica*, ou seja, que existe na impossibilidade radical de apropriação do comum¹², dessa comunicação incessante entre singularidades em processos de produção social marcados pela colaboração, tão própria de uma fé messiânica. Enquanto política, democrática e radical, ela aponta contra as formas colonizadoras de apropriação *imperial* que oprime tantos há tanto tempo; enquanto teologia, ela, messianicamente, se dirige para a felicidade dos que sofrem. Uma teologia política democrática e radical, por mais declaradamente messiânica que seja não pretende encarnar o messias. Ela não é o messias. Ela é o jumentinho. Ela representa o inesperado, o revés, a rebelião.

conjuntamente, inalienável, a [representação] da redenção. Não nos afaga, pois, levemente um sopro de ar que envolveu os que nos precederam? Não ressoa nas vozes a que damos ouvido um eco das que estão, agora, caladas? E as mulheres que cortejamos não têm irmãs que jamais conheceram? Se assim é, um encontro secreto está então marcado entre as gerações passadas e a nossa. Então fomos esperados sobre a terra. Então nos foi dada, assim como a cada geração que nos precedeu, uma fraca força messiânica, à qual o passado tem pretensão. Essa pretensão não pode ser descartada sem custo. O materialista histórico sabe disso.” (TESE II) BENJAMIN, Walter. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio, uma leitura das teses sobre o conceito de história*. Comentários de Michael Löwy. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, p.48.

¹¹ [...] *die Metaphysik die intensivst und klarst Ausdruck einer Epoche ist*. SCHMITT, Carl. *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von Souveränität*. Berlin: Dunker & Humblot Verlag, 1979, p. 60.

¹² Matos defende que “a comunidade *an-árquica* é uma comunidade em potência que existe desde já e desde sempre” (p. 256), mas que é preciso um tempo “radicalmente novo, todo presente, tempo-de-agora (*Jetztzeit*)” (p. 254) para que ela surja. Esse tempo *kairótico*, é o tempo de messias, que está sempre vindo. A *an-arquia* é messiânica. Conferir MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopia: inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

Parafrazeando Negri sobre Marx, ela é uma *teologia da crise e da subversão*.¹³ Nada além.

Para além de um método, a teologia política deve ser pensada, na resistência contra a opressão e na luta pela emancipação, como um instrumento de sentido político. Ela não é apenas a lente que permite contemplar e analisar os problemas políticos de nossa época pós-secular. Ela é lâmina que abre trilhas nas selvas da violência política. Ela é, e deve ser forma de ação, de constituição de uma comunidade que vem em um tempo que vem.

Há na teologia política, em latência, uma potência emancipatória, ausente na atualidade em qualquer outra forma de fazer ou pensar político. Pois o mundo que existe é um mundo em que o capitalismo transcendeu sua forma econômica e erigiu sua lógica de exploração em uma verdadeira religião. A tese pretende, nesse diapasão, tratar dos temas necessários à construção de uma teologia política democrática e radical. Ela passa, portanto, por uma prestação de contas com a teologia política tradicional, sublinhando tanto sua insuficiência teológica quanto política. Por isso é tão importante tratar da filosofia do progresso moderna, essa filosofia contra a qual a parte mais conhecida da teologia política tentou se levantar, mas acabou se rendendo de uma forma ou de outra. O *katechon*, essa figura obscura que Schmitt vai resgatar do epistolário paulino destinado aos irmãos de Tessalônica, tem um papel importante nesse apego ao mundo até aqui erigido e se converte na base conservadora de um pensamento autoritário. Contra essa perspectiva a tese pretende trabalhar o messianismo, principalmente o presente na obra de Walter Benjamin como inspiração para uma *práxis* efetivamente emancipatória voltada para a construção de uma nova cidadania, na radical inapropriabilidade do comum. Essa nova cidadania demanda uma nova relação com a justiça, esse atributo divino que deve ser o mote, mesmo que inalcançável, de todas as revoluções. Teologicamente, o problema da justiça aparece ligado ao profetismo, que a tese pretende investigar. Uma teologia política democrática e radical deve ser abertamente anticapitalista. Ainda na esteira de Benjamin é preciso pensar o capitalismo como uma religião para que dispositivos teopolíticos anticapitalistas e radicalmente democráticos possam surgir. Não é possível enfrentar o capitalismo apenas em âmbito material, das relações de produção, uma vez que, parasitando outras religiões, ele

¹³ “Essa relação é tão absolutamente fundamental que o marxismo bem poderia denominar-se *ciência da crise e da subversão*.” NEGRI, Antonio. *Marx além de Marx: ciência da crise e da subversão: cadernos de trabalho sobre os Grundrisse*. 1 ed. trad. Bruno Cava. São Paulo: Autonomia Literária, 2016, p. 44.

adotou uma forma de transcendência pervertida que só pode ser atacada teologicamente. A tese pretende, por isso, investigar a natureza religiosa do capitalismo, que tipo de religião ele se mostra e no que ele crê. Por fim, a tese pretende tratar de estratégias teopolíticas para tornar inoperante a religião capitalista e a teologia política tradicional que a legitima. Para isso, recorre-se ao pensamento de Giorgio Agamben, principalmente sua leitura de Paulo. Assim, a tese defende que apenas a partir da teologia política se é capaz de compreender o desespero metafísico que sustenta a religião capitalista, em sua totalidade blasfema; podendo-se opor, também unicamente pela teologia política, uma efetiva esperança contra o desespero. Considerando, então, o capitalismo, não apenas como uma estrutura de produção, que, determinando a produção e a distribuição material, determina as relações sociais, mas também uma forma religiosa, marcada por uma impiedade profunda e um culto infundável, e que, por isso, se reveste de uma blindagem transcendental contra as críticas de suas próprias contradições, somente uma mirada teológica pode perfurar essa blindagem. É evidente, que uma teologia política democrática e radical, por mais bem desenvolvida e poderosa que seja não tem o poder de minar, sozinha, o capitalismo, mesmo em sua forma religiosa. Mas sem ela, as potencialidades revolucionárias esbarram no obstáculo da adaptabilidade do capitalismo, em sua capacidade aparentemente incessante de sacralizar o desespero:

Se aceitarmos a afirmação de Walter Benjamin de que o capitalismo é uma religião, a crítica mais radical – na verdade a única crítica possível e plausível – do capitalismo não seria articulada pela religião? [...] A matriz capitalista na qual as práticas imperiais funcionam só pode ser criticada de maneira relevante se a crítica adotar uma certa teologia, pois o Império, do contrário, sempre prevalecerá, como prevaleceu até agora graças a sua diabólica adaptabilidade ao mercado.¹⁴

Durante a Modernidade o pensamento liberal tentou criar um espaço social “livre de religião”, transformando-a em uma questão privada e tornando a esfera pública impermeável à sua influência. Contudo, as próprias noções jurídicas que sustentavam essa esfera pública eram produto de um processo gradual de secularização de noções teológicas, como nos mostraria Carl Schmitt, e a gaiola com que o liberalismo pretendia conter a religião, separando-a das questões de Estado e governança, permitiu apenas que

¹⁴ GUNJEVIĆ, Boris. Virtudes babilônicas: palavras da minoria. In ŽIŽEK, Slavoj, GUNJEVIĆ, Boris. *O sofrimento de Deus: inversões do apocalipse*. Trad. Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015, p. 82

o capitalismo parasitasse essas formas religiosas marginalizadas pelo liberalismo em sua tentativa de depurar a esfera pública da religião e se tornasse, ele mesmo, uma religião, que esvazia em seu culto incessante qualquer outra transcendência, empobrecendo e maculando tudo.

A secularização não é, assim como parece, um abandono do religioso e um abraçar do mundano, mas a manutenção do religioso com vestes mundanais. A substância religiosa não é destruída, mas permanece, velada, nas principais formas sociais e políticas modernas, tais como o direito e o Estado.

Não por acaso, o século XX experimenta um ressurgimento da religião, que se dá primordialmente no campo político, com as relações sociais adotando traços cada vez mais pós-secularizados.¹⁵ Presencia-se, assim, um “desencanto com o desencanto” trazido pelo tecnicismo e pela filosofia do progresso dos séculos anteriores. Esse retorno da religião reflete, infelizmente, o surgimento de uma espécie nunca antes vista de capitalismo global. Como religião sem transcendência e sem dogma, ancorada em um culto incessante, *sans trêve et sans merci*, como diria Walter Benjamin, o capitalismo insufla uma existência “cultural” que se adequa, em tese, a qualquer uma das grandes religiões. Ele normaliza e viralmente oferta uma visão esvaziada da religião, que

¹⁵ O pós-secularismo não é uma definição aplicada a um período histórico, como Modernidade ou Pós-Modernidade, mas se refere a uma visão de mundo que não afasta ou se opõe mais aos aspectos religiosos da sociedade. É possível se afirmar que essa visão de mundo surge em primeira mão no campo político contra o projeto de depuração religiosa promovida pelo liberalismo. “Tais questões são relevantes ao se discutir a religião contemporânea na esfera pública ou as “religiões públicas em um mundo pós-secular” (ecoando As religiões públicas no mundo moderno de José Casanova), especialmente se se compreende o termo pós-secular não como uma tentativa de periodização histórica (seguindo designações igualmente desafortunadas como “pós-moderno”, “pós histórico”, ou “pós-humano”) mas simplesmente como um indicador tópico para – bem, um problema. Nas palavras de Hans Joas: “Pós-secular... não expressa um acréscimo repentino na religiosidade após seu decréscimo epocal, mas antes uma mudança na concepção daqueles que, previamente, sentiam-se justificados ao considerar as religiões como moribundas. Joas analisa o termo em uma discussão crítica do trabalho de Jürgen Habermas, onde ele designa a situação em que um Estado-Nação, paradoxalmente, “computa a presença contínua de comunidades religiosas em uma sociedade continuamente secularizante.” Uma sociedade é “pós-secular” se reconhece como a decrescente, mas, persistente – e, portanto, talvez, até mesmo mais resistente ou recalcitrante – a existência do religioso.” *These questions are relevant when discussing contemporary religion in the public domain or “public religions in a post-secular world” (echoing Jose’ Casanova’s Public Religions in the Modern World), especially if one understands the term post-secular not as an attempt at historical periodization (following upon equally unfortunate designations such as the “post-modern,” the “post-historical,” or the “post-human”) but merely as a topical indicator for—well, a problem. In the words of Hans Joas: “ ‘Post-secular’ . . . doesn’t express a sudden increase in religiosity, after its epochal decrease, but rather a change in mindset of those who, previously, felt justified in considering religions to be moribund.” Joas analyses the term in a critical discussion of Jürgen Habermas’s work, where it designates the situation in which a nation-state, paradoxically, “counts on the continuous presence of religious communities in a continually secularizing society.” A society is “post-secular” if it reckons with the diminishing but enduring—and hence, perhaps, ever more resistant or recalcitrant—existence of the religious. VRIES, Hent de. *Political Theologies: public religions in a post-secular world*. New York: Fordham University Press, 2006, p. 2-3. A tradução é nossa.*

propaga que apenas o culto e a ritualística bastam¹⁶. Não há nada de fortuito na sincronia desses fenômenos que se tangenciam na exasperação cultural instituída pelo capital. Aqui os *shopping centers* se erguem como templos desse novo credo, enquanto as fábricas e os demais meios de produção que foram apropriados pela burguesia mantêm sua maquinal natureza alienante, encerrando em suas paredes o tempo do relógio, o tempo morto da repetição desprovida de sentido, que tortura e oprime a todos, bricolados em suas máquinas e aparatos de produção, como uma distorção gravitacional que atrai todos para a queda, para a vida vazia. O capitalismo representa a mumificação de tudo o que existe.

Canetti nos ensina que a massa permaneceu pagã.¹⁷ A essência do paganismo é sua ritualística, seu conteúdo é, na verdade, sua completa submissão à forma. A atração que o paganismo exerce sobre a massa está nos rituais. O problema da dogmática cristã, por exemplo, foi e permanece sendo um problema para teólogos¹⁸. Para a massa, essa problemática importa muito pouco ou quase nada. A massa é o que resta depois da apropriação do comum pelo Império, essa nova forma de soberania hipostasiada que surge após a crise dos Estados Nacionais que reúne organismos nacionais e supranacionais baseados na mesma lógica de apropriação incessante do comum¹⁹. Composta por indivíduos assujeitados, atomizados, a massa é a corrupção²⁰ da

¹⁶ “Em primeiro lugar, o capitalismo é uma religião puramente cultural, talvez até a mais extremada que já existiu. Nele, todas as coisas só adquirem significado na relação imediata com o culto; ele não possui nenhuma dogmática, nenhuma teologia. Sob esse aspecto, o utilitarismo obtém sua coloração religiosa. Ligado a essa concreção do culto está um segundo traço do capitalismo: a duração permanente do culto. O capitalismo é a celebração de um culto *sans revê* (sic) *et sans merci* [sem sonho (sic) e sem piedade].” BENJAMIN, Walter. O Capitalismo como Religião in *O Capitalismo como religião*. Trad. Nélio Schneider e Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013, p. 15.

¹⁷ CANETTI, Elias. *Massa e poder*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo, Companhia das Letras: 1995.

¹⁸ Tão poderosa é a ritualística sobre as massas que Canetti relata como a cerimônia do fogo sagrado em Jerusalém já ocasionou várias mortes entre os fiéis que acorrem para o Santo Sepulcro na Semana Santa. Esses fiéis, que, antes da criação do Estado de Israel, eram em sua maioria, cristãos árabes, passam dias seguidos em vigília, muitos em jejum, e se esmagam enlouquecidamente para conseguir acender um pedaço de papel ou tecido ou até mesmo tocar na chama sagrada. CANETTI, Elias. *Massa e poder*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo, Companhia das Letras, 1995, 160-163.

¹⁹ “Nossa hipótese básica é que a soberania tomou nova forma, composta de uma série de organismos nacionais e supranacionais, unidos por uma lógica ou regra única. Esta nova forma global de economia é o que chamamos de Império.” HARDT, Michael, NEGRI, Antonio. *Império*. Trad. Berilo Vargas. São Paulo: Editora Record: 2001, p.12.

²⁰ “Oposta à geração está a corrupção. Longe de ser um complemento necessário da geração, como várias correntes platônicas de filosofia gostariam que fosse, a corrupção é meramente sua simples negação. A corrupção rompe a cadeia de desejo e interrompe sua extensão através do horizonte biopolítico de produção. Constrói buracos negros e vazios ontológicos na vida da multidão que nem mesmo a ciência política mais perversa consegue camuflar. A corrupção, ao contrário do desejo, não é um momento ontológico mas simplesmente a ausência de fundação ontológica das práticas biopolíticas de ser. No Império a corrupção está em toda a parte. É a pedra angular e a chave mestra da dominação. Reside em diferentes formas no governo supremo do Império e em suas administrações vassalãs, nas mais refinadas e nas mais podres forças policiais administrativas, nos *lobbies* das classes dominantes, nas máfias de

multidão, essa rede aberta em expansão que oferece os meios para o encontro de subjetividades mutantes e para a construção de uma vida em comum²¹. Não é de se admirar que o Império se utilize dos rituais religiosos para controlar a massa. Da mesma forma, o capitalismo institui sua própria ritualística, como diz Walter Benjamin. A massa, cuja sede cultural não pode nunca ser completamente satisfeita pelo capitalismo, se agarra violentamente ao paraíso em moratória entregue pelo mercado, a cada novo produto, a cada nova mercadoria.

As formas autoritárias de governo do século XX se aproveitaram sem muitos pudores desse caráter ritualístico, desenvolvendo elas mesmas seus próprios rituais que serviam tanto como um modo de reafirmação do construto social que eles erguiam como potencialização transcendente do nacionalismo. No III Reich, por exemplo, as aspirações, anseios e a própria identidade social são direcionadas para uma forma cultural, marcada por uma sacralização do militarismo, pela adoção de uma rígida disciplina escolar e pela exacerbação do orgulho nacional. O Tratado de Versalhes proibiu a Alemanha de possuir um exército. A resposta de Hitler a essa humilhação, que, aliás, ele sempre destacava em seus inflamados discursos, foi militarizar a sociedade alemã, transformá-la toda em exército²². Para além da estética olímpica alçada à política de Estado e que se pode presenciar em *Triumph des Willen*²³ (1935) da cineasta Leni Riefenstahl, o III Reich consegue unir a sociedade fragmentada pela derrota na 1ª Guerra Mundial resgatando o exército como símbolo nacional. “Burgueses, camponeses, trabalhadores, eruditos, católicos, protestantes, bárbaros, prussianos – todos viam no exército o símbolo da nação.”²⁴ Mais do que sua música ou sua filosofia, é seu exército o grande objeto de devoção da nação alemã. A religião

grupos sociais emergentes, nas igrejas e seitas, nos autores e perseguidores de escândalos, nos grandes conglomerados financeiros e nas transações econômicas corriqueiras. Pela corrupção, o poder imperial estende uma cortina de fumaça sobre o mundo, e o comando da multidão é exercido nessa nuvem pútrida, na ausência de luz e de verdade.” HARDT, Michael, NEGRI, Antonio. *Império*. Trad. Berilo Vargas. São Paulo: Editora Record, 2001, p. 412.

²¹ “Também a multidão pode, portanto, ser concebida como uma rede: uma rede aberta e expansiva na qual todas as diferenças podem ser expressas livre e igualmente, uma rede que fornece os meios de encontro de forma que podemos trabalhar e viver em comum.” “*The multitude too might thus be conceived as a network: an open and expansive network in which all differences can be expressed freely and equally, a network that provides the means of encounter so that we can work and live in common.*” HARDT, Michael, NEGRI, Antonio. *Multitude: war and democracy in the age of empire*. New York: Penguin Press, 2004. p. XIII-XIV. A tradução é nossa.

²² “Hitler, contudo, nunca teria alcançado seu objetivo, se o tratado de Versalhes não houvesse dissolvido o exército dos alemães.” CANETTI, Elias. *Massa e poder*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2008, p.179.

²³ RIEFENSTAHL, Leni. *Triumph des Willens*. Reichspropagandaleitung der NSDAP, 1935.

²⁴ CANETTI, Elias. *Massa e poder*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2008, p.178.

nacional *par excellence*. “A crença no serviço militar obrigatório,”²⁵ a convicção de seu sentido profundo e o respeito por ele ultrapassavam em muito as religiões tradicionais, abrangendo tanto católicos quanto protestantes”.²⁶ Se antes da proibição as práticas culturais próprias do orgulhoso militarismo alemão se restringiam aos círculos militares, com a proibição do exército elas se tornam a rotina de todos. “A proibição do exército foi como a proibição de uma religião. A fé dos pais fora coibida; restabelecê-la era o dever sagrado de cada um”.²⁷ O III Reich consegue, com raro sucesso, reunir esse “dever sagrado”, esse tipo de entrega religiosa a uma causa, a toda uma imagética e simbologia que, tal como a simbologia do heroísmo católico à época das cruzadas reunia a devoção do povo a uma admoestação pavorosa a seus inimigos:

Talvez se devesse aqui contemplar ainda o símbolo do movimento: a cruz gamada.

Seu efeito é duplo: o do *signo* e o da *palavra*. Ambos têm algo de cruel. O próprio signo lembra duas forcas torcidas. Ele ameaça o observador de um modo um tanto traiçoeiro, como se quisesse dizer: “Espere só. Você vai se espantar com quem ainda penderá aqui.” E, na medida em que a cruz gamada encerra um movimento rotatório, também este é de natureza ameaçadora: ele lembra os membros quebrados daqueles que, no passado, passaram pelo suplício da roda. A palavra [*Hakenkreuz*], por sua vez, foi buscar na cruz cristã seus traços cruéis e sangrentos, como se fosse *bom crucificar*. Os “gamas” – ou ganchos [*Haken*] – lembram as rasteiras [*Hakenstellen*] dos garotos, prometendo aos adeptos os muitos que tombarão. Para alguns, eles podem possuir também um significado militar, lembrando o bater dos calcanhares [*Hacken*]. Seja como for, atrelam uma ameaça de castigos cruéis a uma traiçoeira astúcia e uma lembrança velada da disciplina militar.²⁸

Na atualidade, a penetração totalizante do ritual fica a cargo do mercado. Os *shopping centers* e hipermercados se especializam em penetrar em todos os aspectos da vida do indivíduo. Na mesma loja ele é admoestado a comprar tudo para seu trabalho e tudo para seu lazer, já que a promessa de felicidade que o produto carrega, garantindo que suprirá aquela falsa necessidade, recai sobre ele como a graça sobre aquele que Deus abençoa. Mas é uma graça perversa, que endivida e inscreve o ser como

²⁵ “A proibição do serviço militar obrigatório é o *nascimento* do nacional socialismo. CANETTI, Elias. *Massa e poder*. Trad. Sérgio Tellaroli, São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2008, p.179. O itálico é do original.

²⁶ CANETTI, Elias. *Massa e poder*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2008, p.178.

²⁷ CANETTI, Elias. *Massa e poder*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2008, p.180.

²⁸ CANETTI, Elias. *Massa e poder*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2008, p.181. Itálicos no original.

consumidor, esse fiel inadvertido, em um ciclo do mais rigoroso vazio. O capitalismo é a religião que nada redime, mas que batiza com culpa e desespero.

A teologia política tradicional não consegue e, de fato, nem mesmo se propõe a dar conta dessa nova realidade, já que as formas tradicionais de soberania, seu único e autoritário fetiche, são irrelevantes em um mundo de capitalismo globalizado. O próprio Schmitt se questionava sobre a possibilidade de se compreender a contemporaneidade a partir dos conceitos da teologia política:

Schmitt pensou muito sobre o fim da modernidade como época da teologia política, de forma dúbia, até seus últimos anos, como se vê na carta enviada a C. Galli (7/IX/1979), em que ele se questiona se a “planetarische Industrie-Nahme” (a tomada planetária pela indústria), pode ainda ser compreendida com os conceitos da teologia política moderna, ou se “*diese Epoche zu Ende [ist]*” (essa época chegou ao fim)²⁹.

A teologia política tradicional recua até as categorias que conhece e domina e passa ao largo tanto dos problemas teóricos da teologia e da política quanto das questões sociais reais ligadas a esses saberes. Isso já fica patente em um importante, mas pouco estudado texto de Carl Schmitt, *Catolicismo Romano e Forma Política*, de 1923, escrito no mesmo espírito de *Teologia Política*, em que Schmitt tenta, ao associar o jurídico e o político à religião cristã católica, desqualificar quaisquer relações entre religião e economia, até mesmo aquelas que Weber trabalha em *Ética Protestante e Espírito do Capitalismo*. A economia, como domínio das coisas, não seria, de acordo com Schmitt, capaz de oferecer uma verdadeira metafísica, uma transcendência que confira significado a uma época. Essa visão, que Schmitt esposaria por toda sua obra, o impediu de ver que o esvaziamento e dessubstancialização da política que ele denuncia em obras centrais como *O conceito do político* e *A era das neutralizações e despolitizações* só é possível pela irrefreada transcendência do capital.

O substrato da teologia cristã é, ao contrário do que Schmitt defende, produto de uma dupla transcendência, do domínio político dos homens e da gestão política das coisas. A teologia em todo o seu desenvolvimento, e o processo de secularização mais destacou do que ocultou essa verdade, se bifurca em uma teologia política e em uma teologia econômica. Ainda que essa última se revele bastante diferente da influência

²⁹ *Sulla fine della modernità come época della teologia politica Schmitt ha riflettuto, in forma dubitativa, fino ai suoi ultimi anni, come risulta anche dalla lettera inviata a C. Galli (7/IX/1979), in cui egli si chiede se la “planetarische Industrie-Nahme” può ancora essere compresa con i concetti della teologia politica moderna, o se invece “diese Epoche zu Ende [ist]”.* GALLI, Carlo. *Genealogia della politica: Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*. Bologna: Il Mulino, 1996, p. 902.

moral que o protestantismo exerce na formação das sociedades capitalistas, ela se revela decisiva para a transformação do capitalismo em uma religião e para a configuração das práticas biopolíticas atuais. Os processos de subjetivação, de criação de corpos dóceis e redimensionamento dos afetos são a expressão da biopolítica contemporânea que encontra na teologia econômica sua expressão metafísica:

Uma das teses que procurará demonstrar é que da teologia cristã derivam dois paradigmas políticos em sentido amplo, antinômicos, porém funcionalmente conexos: a teologia política, que fundamenta no único Deus a transcendência do poder soberano, e a teologia econômica, que substitui aquela pela ideia de uma *oikonomia*, concebida como uma ordem imanente – doméstica e não política em sentido estrito – tanto da vida divina quanto da vida humana. Do primeiro paradigma derivam a filosofia política e a teoria moderna da soberania; do segundo, a biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e do governo sobre qualquer outro aspecto da vida social.³⁰

Em resumo, e considerando que o tema voltará à baila de maneira central nos capítulos seguintes, o totalitarismo que Schmitt denuncia como um fenômeno simultâneo ao fim da *era da estatalidade*, não surge pela carência de teologia, mas sim pela sua presença obsediada enquanto teologia econômica que oferece uma forma transcendente para a gestão da totalidade social que a biopolítica realiza. A teologia política tradicional, se repudia a instrumentalização do Estado e da política pelo mercado, não faz muito mais o que denunciar essa instrumentalização, e nem isso ela faz quando é incapaz de perceber que a soberania política deixou de existir.

A necessidade de uma teologia política que dê conta dessas questões que a teologia política tradicional se revelou incapaz de lidar se mostra cada vez maior. Mas, no pensamento político, como impedir que esse retorno da transcendência em um mundo pós-secular não seja fagocitado inteiramente e de imediato pela religião capitalista? Como impedir que ele nada inspire além de atualizações artificiais e infantilizadas das justificações do Estado e da autoridade que foram o mote da teologia política desde os primeiros anos da década de 1920? Ou o surgimento de um conservadorismo religioso exacerbado como se vê nos movimentos da atual direita política que afetam toda a sociedade norte-americana e brasileira? Como construir uma teologia verdadeiramente política e verdadeiramente emancipatória? Essa construção é, de fato, possível?

³⁰ AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012, p. 13.

A teologia política radical e emancipatória só possui sentido se explorar a dimensão política de um problema teológico fundamental: a encarnação. Através da encarnação Deus se torna homem, para contemplar, ele mesmo, o mistério da fé. Através da encarnação Deus conhece Deus, mas como homem, na fragilidade e na solidão da carne. Paradoxalmente, pela encarnação o homem se torna Deus, o impossível se dá, o milagre absoluto. Que em Cristo se aperfeiçoa no martírio e no sacrifício na cruz. A morte na cruz redime os pecados do mundo. Ela é o batismo definitivo e universal que permite ao homem renascer livre de pecado. Mas esse renascer santo só tem sentido em uma comunidade que é em si mesma mais que a presença do Messias em sua ausência, que, em si mesma, é uma continuação da presença, encarnação.

As teologias da crise, que surgem a partir da década de 60 nos Estados Unidos, abrem espaço para uma exploração mais radical e emancipatória da encarnação. O mais importante movimento das teologias da crise ficou conhecido como teologia da morte de Deus³¹. Partindo do anúncio da morte de Deus que Nietzsche realiza no aforismo 125 da *Gaia Ciência*, os autores dessa corrente pretendem repensar a relação do homem com o sagrado em uma realidade social aparentemente cada vez mais secularizada. Esse redimensionamento da relação do homem com sua transcendência permite uma real “assunção política da encarnação”, com a comunidade política se propondo a construir um reino de Deus sem Deus, apesar do pouco esmero com que a teologia da morte de Deus, em particular, e as teologias da crise, no geral, trataram as questões políticas. Extrapolando as ideias trazidas pela teologia da crise, autores do cristianismo pós-moderno, especialmente John Caputo, exploram a possibilidade de uma religião sem religião, em que o aspecto messiânico da crença se destaca como substrato da vida

³¹ O nome teologia da morte de deus (*death of God theology*) surge, de fato, a partir de uma capa da revista *Time*, de 8 de abril de 1966 que perguntava “Deus está morto?” (*Is God dead?*). A publicação anunciava esse movimento não organizado de teólogos e filósofos da religião que desenvolviam, a partir da profunda crise ideológica e teórica que as religiões experimentaram no século XX, concepções teológicas que, se no todo não independiam completamente das antigas concepções de deus, propunham um enfrentamento sem precedentes das questões trazidas pela agudização do processo de secularização do ocidente. O movimento foi muito forte entre teólogos do chamado pós-cristianismo ou era pós-cristã, mas ressoou de maneira mais estridente entre autores judeus que pretendiam estabelecer uma “teologia do pós-holocausto”, que sem recorrer a uma teodicéia se assombra com a questão “se existe um deus como ele permitiu o holocausto?” e entre vertentes protestantes que enfrentavam, cada uma à sua maneira, sua própria “reforma”, como o anglicanismo. A introdução de Jeffrey W. Robbins para *After the death of God* de Caputo e Vattimo faz uma análise do movimento e do contexto histórico em que ele surgiu.

religiosa. Dois trabalhos de Caputo se destacam nesse quesito, *After the death of God*, com Gianni Vattimo³² e *The Weakness of God, a theology of the Event*³³

Thomas J. J. Altizer, talvez seja o mais radical dos teólogos da morte de Deus, preconizando uma teologia livre das amarras medievais e ortodoxias que a alijam da construção de um novo mundo. Se o cristianismo se baseia na acepção do mundo como “escândalo”, “pagão”, “satânico”, restando a verdade e a libertação apenas no novo mundo do Cristo, porque a teologia perdeu essa capacidade de pensar o novo, de negar a face desse mundo?³⁴ Baseado em Blake e Nietzsche, Altizer também considera a encarnação como categoria central para a teologia. Essa categoria vem sendo ocultada ou abertamente negada por movimentos cristãos que pregam que os escolhidos ascenderão ao reino dos céus ou de que o Messias em pessoa virá buscá-los. Altizer insiste na novidade radical da encarnação e na sua atualidade, já que é a inserção de Deus na história, a participação da infinitude na finitude:

Se a encarnação cristã é verdadeiramente única, e única enquanto uma encarnação na “carne”, essa “carne” é inseparável da atualidade da história, ou da atualidade do próprio mundo, de maneira que o Cristo encarnado é o Cristo completamente real, mas somente enquanto consequência de um movimento divino e absoluto de encarnação. Essa é uma atualidade do Cristo que é anulada e revertida pelos movimentos cristãos da ascensão e do retorno, e essa mesma reversão revela a novidade absoluta daquela atualidade que é realizada pela Encarnação, um *absolute novum* tão absolutamente desafiador ao impelir sua própria reversão, dessa forma liberando um movimento verdadeiramente novo e extremo de eterno retorno.³⁵

Altizer defende, portanto, não um Cristo ressuscitado, mas presente na singular radicalidade da encarnação.³⁶

³² CAPUTO, John D., VATTIMO, Gianni. *After the death of God*. New York: Columbia University Press, 2007.

³³ CAPUTO, John D., *The Weakness of God, a theology of the Event*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

³⁴ ALTIZER, Thomas J. J. *The new gospel of Christian Atheism*. Aurora: The Davies Group Publishers, 2002, p. 10.

³⁵ *If a Christian incarnation is truly unique, and unique as an incarnation in the “flesh,” that “flesh” is inseparable from the actuality of history, or the actuality of the world itself, so that the incarnate Christ is the fully actual Christ, but only as the consequence of a divine and ultimate movement of incarnation. This is an actuality of Christ that is annulled and reversed by Christian movements of ascension and return, and that very reversal unveils the absolute newness of that actuality that is realized by the Incarnation, an absolute novum so absolutely challenging as to impel its own reversal, thereby releasing a truly new and ultimate movement of eternal return.* ALTIZER, Thomas J. J. *The new gospel of Christian Atheism*. Aurora: The Davies Group Publishers, 2002, p. 21. A tradução é nossa.

³⁶ “O teólogo estadunidense Thomas J. J. Altizer vai ainda mais longe do que Caputo e seus companheiros ao afirmar que a morte de Deus não é uma metáfora ou símbolo, mas a verdadeira comprovação do caráter satânico do Deus cristão transcendente. Sua interpretação soaria gnóstica se Altizer não explicasse que a morte de Deus constitui a única possibilidade de se pensar hoje, pois com ela

O paradoxo da encarnação espelha o paradoxo da própria teologia política, presa entre a transcendência religiosa e a secular práxis política. Contudo, ela deve superar a sedução dialética que esse paradoxo carrega. Pois essa sedução pode conduzir à retomada da representação como na teologia política tradicional. Como a teologia política de Schmitt é prova, a dialética teológica é sempre instrumento de manutenção do que deve perecer, é uma ciranda da alienação e do desespero: “Com o disfarce dialético, a tradição da transcendência e da alienação teológica reergue a cabeça”³⁷. Uma teologia que pretende trazer a possibilidade de um reino de Deus sem Deus não pode atuar dessa forma. Deve ser radicalizada tanto teológica quanto politicamente, evitando, por um lado, o apego ao dogmatismo teológico que marcou até mesmo algumas das tentativas mais profícuas de se fazer uma teologia política emancipatória, como a teologia da libertação e, por outro, o conservadorismo político que foi seu território por quase todo o século XX.

A teologia política, nos limites paradoxais da encarnação, aponta, não para uma teocracia, uma realidade que não prescinde de um Estado ou autoridade, mas que reveste essa autoridade com uma forma apenas religiosa e apolítica, mas para um reino de Deus sem Deus. A construção e vivência dessa comunidade, que é a continuação da encarnação, pressupõe um engajamento da teologia com a política em uma perspectiva radicalmente democrática. Ela pode conferir, na luta contra o Império, uma verdadeira *mistagogia* para a multidão, uma práxis da deserção e do êxodo, de uma negação dos lugares de poder como ato revolucionário, mais do que uma luta por sua tomada, uma negação radical da apropriação. Contudo, a tradição teológica, até os dias de hoje, tem sido insuficientemente política e insuficientemente democrática.

A teologia política ainda não foi levada ao ponto máximo de radicalismo em que ela poderia contribuir verdadeiramente para políticas emancipatórias nesse momento de razão pós-secular que atravessamos. Durante o século XX, ela pendia entre o desespero teológico schmittiano e a pretensa neutralidade política das Teologias da Crise. É

se nega a transcendência, permitindo que a imanência profana surja enquanto a consequência mais verdadeira da encarnação. Dessa feita, os cristãos devem se alegrar com a morte de Deus e não lamentá-la. Não há lugar para a ressurreição, dado que o Deus transcendente precisa permanecer morto, indicando com isso o cumprimento total do cristianismo, a realização de seu *télos* anunciado em várias passagens dos *Evangelhos* – que Altizer lê com a lente de William Blake, compondo uma obra teológica surpreendente a todos os títulos – nas quais Jesus recusa categoricamente todo título, todo nome, todo desejo de poder.” MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Representação contra democracia radical: elementos para uma leitura (a)teológica do poder político na Modernidade*. Tese de Doutorado. Coimbra: Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras, 2018, p. 43.

³⁷ NEGRI, Antonio. *Espinosa Subversivo e outros escritos*. Trad. Herivetto Pereira dos Santos. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 16.

possível, hoje, afastar a palidez dessa falsa neutralidade e opor ao desespero a esperança ou a fé. A radicalização da democracia pressupõe o abandono da neutralidade científica ou política que, historicamente, nunca foram realmente neutras, mas alinhadas com os interesses do Império. O projeto de uma teologia política radical só se mostra possível aliado a um projeto para uma razão pública radicalmente democrática. Em outros termos, uma teologia política radical pressupõe a luta por uma democracia radical. Ao mesmo tempo, é no horizonte do Messianismo, como consumação do tempo presente, que a teologia política radical afasta o desespero teológico da teologia política tradicional. Uma vez que a religião do capitalismo é uma religião sem redenção, que massacra pelo culto incessante, é através da volta da redenção messiânica, da redenção da própria redenção, que a teologia política se torna radical. Redenção é rebeldia.

Por isso, a busca por uma teologia política não pode ser confundida com a busca por uma teocracia. A teologia política é em uma de suas facetas, segundo Taubes, um tipo de relação entre política e religião, ou entre autoridade e salvação, que se baseia na representação, ou seja, se refere ao “soberano como representante terreno de Deus”³⁸, enquanto a teocracia “procura institucionalizar o domínio divino diretamente (e não representativo) na Terra.”³⁹ Benjamin já havia tratado sobre a natureza da teocracia:

O próprio Messias, apenas ele, é que perfaz todo o advir histórico, no sentido que só ele liberta, cumpre, leva ao cabo a sua relação com o próprio messiânico. Eis porque nada de histórico pode, por vontade própria e por si mesmo, querer se referir ao messiânico. Eis porque o Reino de Deus não é o *telos* da dinâmica histórica; ele não pode ser posto como meta. Visto historicamente, ele não é meta, mas fim. Eis porque a ordem do profano não pode se edificar segundo o pensamento do Reino de Deus, eis porque a teocracia não tem nenhum sentido político, mas tão somente um sentido religioso. Ter negado com toda a intensidade possível a significação política da teocracia é o grande mérito de *O Espírito da Utopia* de Bloch⁴⁰

³⁸ (...) “*der den Herrscher als den irdischen Vertreter Gottes versteht.*” TAUBES, Jacob. *Die Politische Theologie des Paulus*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2003, p. 176.

³⁹ (...) *der die Gottesherrschaft direkt (und nicht repräsentativ) auf Erden institutionalisieren will.* TAUBES, Jacob. *Die Politische Theologie des Paulus*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2003, p.176.

⁴⁰ *Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft. Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen. Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende. Darum kann die Ordnung des Profanen nicht am Gedanken des Gottesreiches aufgebaut werden, darum hat die Theokratie keinen politischen sondern allein einen religiösen Sinn. Die politische Bedeutung der Theokratie mit aller Intensität geleugnet zu haben ist das größte Verdienst von Blochs “Geist der Utopie”.* BENJAMIN, Walter. *Theologisch-Politisches Fragment in Gesammelte Schriften*, Band II, I Ed. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Verlag, 1991, p. 203.

É preciso lidar, teopoliticamente, com os dois polos do problema. De um lado a agenda teocrática de querer encapsular a realidade social na esfera religiosa, negando, assim, qualquer aspecto efetivamente político dessa realidade. De outro, o problema da representação política, em que a teologia política é chamada para legitimar a relação entre imanência e transcendência, de representação, que se estabelece entre o soberano e a divindade. Aqui o agir humano se mantém, mas inscrito na lógica excludente da soberania.

O primeiro passo para se lidar com isso é pensar a própria relação entre teologia política e representação. É possível reestruturar essa relação se mudarmos o prisma da teologia política. A teologia política preocupada com a soberania vai, necessariamente, se prender a um conceito de representação. Mas, e se olharmos para a outra ponta do problema? Se o foco estiver não no soberano, mas no povo? Se a relação política entre a divindade e o secular deixar de ser de representação e passar a ser de encarnação, com o povo como não como representação de Deus na terra, mas continuação da sua presença?

A teologia política é preocupada principalmente com a incorporação da soberania divina. Mas nesse ponto já emergem claramente duas interpretações diferentes da teologia política. Em um dos casos a soberania divina é incorporada no soberano terreno; no outro, é incorporada no povo. O poder explosivo da teologia política de Israel consiste no fato de que lá o povo substitui o soberano como a encarnação da soberania divina. O soberano terreno é o representante do Deus Rei; o povo é o parceiro na aliança com Deus, ou, como exposto por Paulo, o “corpo” de Cristo.⁴¹

Uma teologia política democrática e radical deve ter uma preocupação encarnacional, abandonando, de plano, a forma representativa por ser antidemocrática. Mas, ela deve ir mais longe, ela deve também buscar o abandono da ideia de soberania política.

Ironicamente, o Império, em sua teologia blasfema, cria sua própria forma teocrática. O capital, sua divindade, perverte, em si mesma, a representação, ela se torna a presença que condiciona todas as representações. Como em uma teocracia, todas as práticas sociais se voltam para a forma cultural e para a reafirmação de uma vida pública

⁴¹ *Bei Politischer Theologie geht es im Kern um die Verkörperung von Gottesherrschaft. An diesem Punkt treten aber bereits zwei unterschiedliche Interpretationen von Politischer Theologie deutlich hervor. In einem Falle wird die Gottesherrschaft durch den irdischen Herrscher verkörpert, im anderen Falle durch das Volk. Die Sprengkraft der Politischen Theologie Israels besteht darin, daß hier das Volk den Herrscher als Inkarnation göttlicher Herrschaft ersetzt. Der irdische Herrscher ist Repräsentant des Gott-Königs; das Volk ist der Bündnispartner Gottes, bzw., wie Paulus es formuliert, der Leib Christi. ASSMAN, Aleida; ASSMAN, Jan; HARTWICH, Wolf-Daniel. Nachwort. In: TAUBES, Jacob. *Die Politische Theologie des Paulus*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2003, p. 178. A tradução é nossa.*

em que a divindade é o centro atuante. A Teologia da Prosperidade, nesse sentido, é mais do que um sintoma dessa realidade doentia, sendo basicamente sua tradução em fractal.

Se o Império massifica através da religião, se sua teologia é esvaziada de política para dar espaço ao ritualístico e à repetição anódina, *sem trégua e sem misericórdia*, a multidão precisa de uma teologia política radical que a afaste da religião do Império e, ao mesmo tempo, da representação. A multidão não carece de uma ritualística, mas de uma liturgia, de uma *latreia*⁴², da formação de uma verdadeira comunidade de singulares que através de uma ortopraxia, de um conjunto de práticas e ações voltadas para a formação de uma tradição ética, renove o mundo. Falta República à multidão, falta a ela mais um esforço para isso. Mas o que é ser republicano nos dias de hoje? A melhor das respostas para essa questão foi nos dada por Hardt e Negri:

Este reconhecimento nos leva de volta à questão inicial: o que significa ser republicano hoje? Já vimos que a resposta crítica moderna, que consiste em abrir a dialética entre interior e exterior, já não é possível. Uma noção efetiva de republicanismo pós-moderno terá de ser construída *au milieu*, com base na experiência vivida da multidão global. Um elemento que podemos apontar com o dedo no nível mais fundamental e elementar é a vontade de ser contra. Em geral, a vontade de se opor não parece precisar de explicação. Desobediência à autoridade é um dos atos mais naturais ou saudáveis. Parece-nos absolutamente razoável que aqueles que são explorados resistam e – dadas as condições necessárias – se rebelem. Hoje, entretanto, isso não pode ser tão óbvio. Uma longa tradição de cientistas políticos tem dito que a questão a ser respondida não é por que o povo se rebela, mas por que não o faz. Ou, de preferência, como dizem Deleuze e Guattari, “o problema fundamental de filosofia política é ainda exatamente aquele que Spinoza viu com tamanha clareza (e que Wilhelm Reich redescobriu): ‘Por que os homens lutam obstinadamente por sua servidão, como se ela os fosse salvar:’” Hoje, a primeira questão da filosofia política não é se ou mesmo por que existem resistência ou rebelião, mas sim como determinar o inimigo contra o qual se rebelar. De fato, com frequência a inabilidade para identificar o inimigo é o que conduz à vontade de resistir nesses círculos paradoxais. A identificação do inimigo, entretanto, não é fácil, levando-se em conta que a exploração não é propensa a ter lugar específico, e que estamos imersos num sistema de poder tão profundo e complexo que já não podemos determinar uma diferença ou medida específica. Sofremos a exploração, a alienação e o comando, como sofrem os nossos inimigos, mas não sabemos localizar onde se produz a opressão. E apesar disso ainda resistimos e lutamos.⁴³

⁴² Tanto liturgia quanto *latreia* (do grego *λατρεία*, servir) se colocam no sentido de entrega, de sacrifício por algo maior. A exortação de Paulo na *Carta aos Romanos* (12:1-2) é uma exortação à *latreia*: “Exortovos, portanto, irmãos, pela misericórdia de Deus, a que ofereçais vossos corpos como sacrifício vivo, santo e agradável a Deus: este é o vosso culto espiritual. E não vos conformeis com este mundo, mas transformai-vos, renovando a vossa mente, a fim de poderdes discernir qual é a vontade de Deus, o que é bom, agradável e perfeito.”

⁴³ HARDT, Michael, NEGRI, Antonio. *Império*. Trad. Berilo Vargas, São Paulo: Editora Record: 2001, p. 230-231.

A ortopraxia da multidão é a prática da deserção, do êxodo e do nomadismo. Que onde exista o Império, que ela abandone os lugares de poder e bata o pó de suas sandálias. Que ela carregue consigo o Contra-Império. Abandonar os lugares de poder é a principal forma de resistência da multidão. A oposição às regras da soberania que são produzidas e sustentam o Império passa pela aceitação livre do êxodo e da errância que é a sua consequência. *Die Wüste wächst*, “o deserto cresce”, já dizia Nietzsche, e a deserção em um mundo onde o Império tudo sombreia é o caminhar pelo deserto com a consciência de que a Terra Prometida é só uma promessa. Só a multidão pode se opor ao Império porque o verdadeiro poder é dela e apenas dela para abandonar. Isso não significa adotar um anarquismo cego e mistificado, que, como toda anomalia incorporada à lógica imperial reafirma o jogo e sua podridão. Significa insistir na ontologia da multidão e em sua força desejante e revolucionária. O Império, enquanto corrupção da multidão, se sustenta em uma forma pervertida de transcendência em que o indivíduo opera em uma prevalência ontológica sobre a multidão, em processos de atomização que atuam como obstáculo para as ações revolucionárias. Hardt e Negri apontam, a partir daí, a necessidade de se resgatar o poder generativo da multidão no âmbito biopolítico:

O mundo biopolítico é um tecer inesgotável de ações generativas, das quais a coletiva (como ponto de encontro da singularidade) é o motor. Nenhuma metafísica, exceto uma metafísica delirante, pode querer definir a humanidade como isolada e impotente. Nenhuma ontologia, exceto uma ontologia transcendente, pode relegar a humanidade à individualidade. Nenhuma antropologia, exceto uma antropologia patológica, pode definir a humanidade como um poder negativo. Criação, esse primeiro fato da metafísica, da ontologia e da antropologia, é um mecanismo coletivo ou um aparato de desejo. O tornar-se biopolítico celebra essa “primeira” dimensão em termos absolutos.

Para que a geração ocorra, o político precisa ceder ao amor e ao desejo, isto é, às forças fundamentais da produção biopolítica. A política não é aquilo que nos ensina hoje o cínico maquiavelismo dos políticos; é, antes, como o democrático Maquiavel nos diz, o poder da geração, desejo e amor. A teoria política precisa se reorientar nessa linha e assumir a linguagem da geração.⁴⁴

Somente a multidão pode realizar os evangelhos e “ter como herança a vida eterna”, pois só ela pode deixar “casas ou irmãos ou irmãs ou pai ou mãe ou filhos ou campos” (*Mateus*, 19:29).

⁴⁴ HARDT, Michael, NEGRI, Antonio. *Império*. Trad. Berilo Vargas, São Paulo: Editora Record: 2001, p. 410-411.

Essa prática do êxodo, do abandono do poder, de sua desativação, mantém o comum como uma realidade inapropriável. O Império é um não-lugar, mas isso não significa que ele seja um deserto, não significa que ele seja o espaço do encontro das individualidades em comum⁴⁵. A multidão deve lutar contra a corrupção, a degeneração que é o Império, e o primeiro passo é não contribuir para a realização dos fins imediatos do Império, se alienar do não-lugar como se um lugar fosse, já que é uma rede de corrupção que a tudo atinge e macula.

Em contraste com o imperialismo, o Império não estabelece um centro territorial de poder, nem se baseia em fronteiras ou barreiras fixas. É um aparelho de *descentralização* e *desterritorialização* do geral que incorpora gradualmente o mundo inteiro dentro de suas fronteiras abertas e em expansão. O Império administra entidades híbridas, hierarquias flexíveis e permutas plurais por meio de estruturas de comando reguladoras. As distintas cores nacionais do mapa imperialista do mundo se uniram e mesclaram, num arco-íris imperial global.⁴⁶

O desafio da multidão, que produz sempre⁴⁷ para o Império corromper sempre, está em romper a rede imperial, produzindo através da negação da lógica apropriativa do Império os espaços onde o encontro na “solidão comum”, como diz Scholem, poético, pode fazer nascer a comunidade. É uma tarefa cada vez mais difícil já que os espaços, a própria relação entre exclusão e pertencimento, dentro e fora, se encavalam no Império de maneira muito confusa, sendo fagocitados pelo não-lugar: “Na passagem

⁴⁵ Há uma bela passagem de Gershom Scholem sobre solidão, deserto e comunidade: “A comunidade demanda solidão: não a possibilidade de desermos o mesmo juntos, mas apenas que a solidão comum estabelece comunidade. Sião, a fonte de nossa nacionalidade, é o comum...a solidão de todos os judeus...Enquanto tal centro não for restaurado a seu brilho radiante, a ordem de nossa alma que a honestidade vincula ao reconhecimento deve ser anárquica. No *Galut* [exílio], não pode haver comunidade judaica válida perante Deus. E se a comunidade entre os seres humanos é, de fato, o mais alto que se pode exigir, que sentido teria o sionismo se ele pudesse ser realizado no *Galut*?” *Community demands solitude: not the possibility of together desiring the same but only that of common solitude establishes community. Zion, the source of our nationhood, is the common...solitude of all Jews...As long as this center is not restored to radiant brightness, the order of our soul that honest bids us to acknowledge must be anarchic. In Galut [exile], there can be no Jewish community valid before God. And if community among human beings is indeed the highest that can be demanded, what would be the sense of Zionism if it could be realized in Galut?*. SCHOLEM, Gershom, *apud*. JACOBSON, Eric. *Metaphysics of the profane: the political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. New York: Columbia University Press, 2003, p. 66.

⁴⁶ HARDT, Michael, NEGRI, Antonio. *Império*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 12.

⁴⁷ “A multidão é sempre produtiva e está sempre em movimento.” NEGRI, Antonio. *Para uma definição ontológica da multidão*. Lugar Comum n.19-20, p. 15. Disponível em: http://uninomade.net/wp-content/files_mf/113003120823Para%20uma%20defini%C3%A7%C3%A3o%20ontol%C3%B3gica%20da%20multid%C3%A3o%20-%20Antonio%20Negri.pdf.

do moderno para o pós-moderno, e do imperialismo para o Império, é cada vez menor a distinção entre o dentro e o fora.”⁴⁸

Há um capítulo em *Escatologia ocidental* de Jacob Taubes que pode apontar para alguns caminhos interessantes aqui.⁴⁹ Intitulado *Israel como lugar da revolução*⁵⁰, o capítulo lança as bases para um panorama da apocalíptica que Taubes desenvolverá no livro. O parágrafo de abertura é bastante elucidativo - ao abordar os hebreus enquanto povo do deserto e do Reino - de uma postura teológico-política efetivamente revolucionária:

Israel é o lugar histórico da apocalíptica revolucionária. Israel anseia e tenta a “inversão” [*Umkehr*]. A inversão do interior opera sobre o exterior, invertendo-o. O comportamento essencial de Israel para com a vida se determina pelo *páthos* da revolução. A esperança de Israel culmina com o domínio absoluto de Deus. No preâmbulo à coroação de Deus, no começo do ano e no término de cada serviço divino, a comunidade judia ora: “Esperamos mudar o mundo através do domínio do Todo-Poderoso” A voz de Deus ressoa como chamada à ação, a preparar o deserto do mundo para o Reino. Com o “queremos fazer e ouvir”, as tribos selam junto ao Sinai a aliança com Deus.⁵¹

O anseio revolucionário, a inquietação e insatisfação com o mundo impedem que a multidão se renda ao Império, como impedia o povo de Israel de aceitar o mundo que eles rezavam para mudar.

Pensando o Império, portanto, como essa rede de exploração da cooperação que marca a multidão e, pensando a multidão pelo prisma da classe⁵², uma classe que não se

⁴⁸ HARDT, Michael, NEGRI, Antonio. *Império*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 206.

⁴⁹ TAUBES, Jacob. *Escatologia ocidental*. Trad. Carola Pivetta. Buenos Aires: Mino D’ávila Editores, 2010.

⁵⁰ TAUBES, Jacob. *Escatologia ocidental*. Trad. Carola Pivetta. Buenos Aires: Mino D’ávila Editores, 2010, p. 36.

⁵¹ *Israel es el lugar histórico de la apocalíptica revolucionaria. Israel anhela e intenta la “inversión” [Umkehr]. La inversión de lo interior opera sobre lo exterior, invirtiéndolo. El comportamiento esencial de Israel hacia la vida se determina por el páthos de la revolución. La esperanza de Israel culmina en el dominio absoluto de Dios. En el preámbulo a la coronación de Dios, al comienzo del año y al término de cada servicio divino, la comunidad judía ora: “Esperamos cambiar el mundo a través del dominio del Todopoderoso.” La voz de Dios resuena como llamada a la acción, a preparar el desierto del mundo para el Reino. Con el “queremos hacer y escuchar” las tribus sellan junto ao Sinai la alianza con Dios.* TAUBES, Jacob. *Escatologia ocidental*. Trad. Carola Pivetta. Buenos Aires: Mino D’ávila Editores, 2010, p. 36.

⁵² “Se postularmos a multidão como um conceito de classe, precisamos redefinir a noção de exploração como exploração da cooperação: cooperação não de indivíduos, mas de singularidades, exploração do conjunto de singularidades, das redes que compõem o conjunto e do conjunto que abarca estas redes e assim por diante. Note-se que a “moderna” concepção de exploração (como descrita por Marx) é adequada à idéia de produção em que os atores são os indivíduos. É somente porque existem indivíduos que atuam que o trabalho pode ser medido pela lei do valor. Também o conceito de massa (como

identifica com a classe trabalhadora, mas que também é a classe trabalhadora, já que abarca a cooperação social em todos os níveis, inclusive a do operariado⁵³, concebemos que o potencial revolucionário da multidão, em uma estrutura imperial, comandada pelas novas configurações do mercado, só pode se realizar na oposição ao poder degenerativo do Império, negando-se inclusive, a ser subjetivada enquanto povo ou nação, ou limitada em sua cooperação pela própria noção de classe, que deve também desaparecer ao se tornar limitadora.

Uma das mais revolucionárias características da multidão é que a cooperação que lhe define é realizada por singularidades mutantes, que não se submetem ao processo assujeitador do império, que, concretiza identidades através de processos subjetivadores. Essa característica está de acordo com o que Taubes nos diz sobre Israel como o *locus* revolucionário:

A revelação de Deus já não pode ter lugar na humanidade, pois esta, como tal, está destruída e dispersa; tão pouco em um povo, pois tudo o que se chama povo já se rendeu aos deuses, mas sim apenas a uma estirpe que não tomara o caminho dos povos e que ainda se sabe ligada ao Deus do tempo originário. A revelação de Deus arranca a estirpe de Abraão de sua pátria, lugar de nascimento e casa paterna e promete uma terra “que eu te mostrarei”. Abraão é um forasteiro, alheio às terras, países e povos que encontra. A estirpe de Abraão não se considera como parte dos povos, mas como um não-povo. E, é isso, precisamente, o que diz o nome “hebreu”. “Abraão, o hebreu” significa, portanto: Abraão, o que pertence aos que passam, aos que não estão atados a nenhuma moradia fixa, aos que vivem como nômades, bem como o patriarca de Canaã significa sempre o forasteiro: pois o que não pertence a parte alguma é, em todas, apenas um forasteiro, um peregrino.” Este contrapor-se ao mundo, não se deve fundar apenas no vazio, deveria estar sustentado pelo Deus estranho ao mundo.⁵⁴

multiplicação indefinida dos indivíduos) é um conceito de medida, e mais ainda, foi construído pela política econômica do trabalho com esta finalidade. Nesse sentido, a massa é o correlato do capital - assim como o povo é o correlato da soberania. Devo acrescentar aqui que não por acaso o conceito de povo também é uma medida, especialmente nas versões refinadas do keynesianismo e do welfare para a economia política.” NEGRI, Antonio. *Para uma definição ontológica da multidão*. Lugar Comum n.19-20, p. 16.

Disponível em: http://uninomade.net/wp-content/files_mf/113003120823Para%20uma%20defini%C3%A7%C3%A3o%20ontol%C3%B3gica%20da%20multid%C3%A3o%20-%20Antonio%20Negri.pdf

⁵³ NEGRI, Antonio. *Para uma definição ontológica da multidão*. Lugar Comum n.19-20, p. 16.

Disponível em: http://uninomade.net/wp-content/files_mf/113003120823Para%20uma%20defini%C3%A7%C3%A3o%20ontol%C3%B3gica%20da%20multid%C3%A3o%20-%20Antonio%20Negri.pdf.

⁵⁴ *La revelación de Dios ya no puede tener lugar en la humanidad, pues ésta, como tal, está destruída y dispersa; tampoco en un pueblo, pues todo lo que se llama pueblo ya se ha rendido a los dioses, sino sólo una estirpe que no ha tomado el camino de los pueblos y que aún se sabe ligada ao Dios del tiempo originario. La revelación de Dios arranca la estirpe de Abraham de su patria, lugar de nacimiento y casa paterna y promete una tierra “que yo te mostraré”. Abraham es un forasteiro, ajeno a las tierras, países y pueblos que encuentra. La estirpe de Abraham no se considera como parte de los pueblos, sino como no-pueblo. Y esto es, precisamente, lo que dice también el nombre “hebreo”. “Abraham el Ibri significa entonces: Abraham el que pertenece a los que pasan, a los que no están atados a ninguna morada fija, a*

A “contraposição ao mundo”, contra o Império, deve se dar em todos os lugares e em todo o momento. A teologia política pode fornecer à multidão fundamentos para sua resistência. Para isso ela precisa encabeçar a aposta messiânica, aproximar Sião do nômade e do peregrino. É preciso que a multidão abrace sua natureza de *não-povo*, que carregue consigo a estraneidade libertadora do que não pode ser apropriado pelos dispositivos apropriadores do Império. Matos destaca bem essa aproximação entre a multidão de Hardt e Negri e o conceito de “não-povo” de Taubes:

O conceito de “não-povo” de Taubes aproxima-se do que hoje chamamos de multidão, dado que ambas as formações guardam um índice político de revolta diante do Uno soberano, ainda que, obviamente, sejam ideias diversas e surgidas em tradições muito diferentes. Contudo, para além das especificidades de cada conceito, tanto o “não-povo” quanto a multidão custodiam uma resoluta negação do vínculo transcendente que fundamenta e possibilita o poder político mundano – ideia de clara influência benjaminiana, para quem teocracia e justiça não são, literalmente, *deste* mundo – aparecendo ambos enquanto estratégias teológico-políticas contra a representação. Com efeito, se as esferas mundanas e divinas estão totalmente separadas, inviabiliza-se qualquer representação e um povo só pode ser “não-povo”, não identidade, fluxo, abertura. Por isso Taubes pôde afirmar em uma discussão com Herbert Marcuse e outros acadêmicos que a possibilidade de uma sociedade livre se põe hoje sob formas que se mostram: 1) mais na fratura do que na continuidade; 2) mais na negação do que na afirmação, no reformismo; 3) mais na diferença do que no progresso.⁵⁵

A sociedade livre a se construir pressupõe, sem dúvida, ser contra a lógica imperial e a dominação que ela exerce em todos os lugares a partir do *não-lugar* do Império. O aspecto em que multidão e não-povo se aproximam com mais força é da negação desse *Moloch* que nos pede, a todo momento, que entreguemos nossas crias.

Hardt e Negri explicam como essa oposição ao Império deve se dar:

Se não existe um lugar que possa ser reconhecido como fora, precisamos ser contra em toda parte. Esse ser contra torna-se essencial para todas as posições políticas do mundo, todos os desejos que sejam efetivos – talvez o da própria democracia. Os primeiros guerrilheiros antifascistas da Europa, desertores armados confrontando seus governos traidores, foram apropriadamente chamados de “contra-homens”. Hoje o “ser contra” generalizado da multidão precisa reconhecer a soberania imperial como o inimigo, e descobrir os meios

los que vivem como nómades, así como el patriarca de Canaã significa siempre el forastero, el peregrino”. Este contraponerse al mundo, si no fundarse tan solo en la nada vacua, debería estar sustentado por el Dios ajeno ao mundo. TAUBES, Jacob. Escatologia occidental. Trad. Carola Pivetta. Buenos Aires: Mino D’ávila Editores, 2010, p.38. A tradução é nossa.

⁵⁵ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Representação contra democracia radical: elementos para uma leitura (a)teológica do poder político na Modernidade*. Tese de Doutorado. Coimbra: Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras, 2018, p. 27-28.

adequados para subverter o seu poder. Aqui vemos outra vez o princípio republicano em sua primeira instância: deserção, êxodo e nomadismo. Se na época disciplinar a sabotagem era a noção fundamental da resistência, na época do controle imperial esta pode ser a *deserção*. Enquanto ser contra, na modernidade, significava com frequência uma posição direta e/ou dialética de forças, na pós-modernidade ser contra pode ter mais eficácia, numa atitude oblíqua ou diagonal. Batalhas contra o império podem ser ganhas por subtração ou defecção. Essa deserção não tem lugar; é a evacuação dos lugares do poder⁵⁶.

“Contra-homens” em um “não-povo”, criando, a partir da cooperação multitudinária, o reino a partir do deserto.

Agamben, ao tratar da violência revolucionária, nos lembra de uma das principais características que Marx apontava no proletariado e que passou despercebida para muitos teóricos do marxismo: o proletariado é uma classe que no combate com outra classe, a burguesia, a extingue enquanto extingue a si mesma. Essa verve suicida, ou, por que não, sacrificial, é a principal marca do revolucionário:

Não a violência que é simplesmente meio para o fim justo da negação do sistema existente, mas a violência que na negação do outro faz experiência da própria autonegação e que na morte do outro traz à consciência a própria morte, é a violência revolucionária. Apenas na medida em que é portadora dessa consciência, isto é, apenas na medida em que diante da ação violenta sabe que é essencialmente a sua própria morte que, em todo caso, está em questão, a classe revolucionária adquire não mais o direito, mas assume, em vez disso, o terrível compromisso de recorrer à violência. Assim como a violência sacra, também a violência revolucionária é antes de tudo paixão, no sentido etimológico da palavra, autonegação e sacrifício de si. Desse ponto de vista superior, tanto a violência repressiva – que conserva o direito – quanto a violência do delinquente – que se limita a negá-lo –, assim como toda violência que se exaure na posição de um novo direito e de um novo poder, são equivalentes, porque a negação do outro realizada por elas permanece simplesmente como tal e jamais pode tornar-se negação de si. Toda violência meramente executiva, de qualquer projeto de que se considere instrumento – como a sabedoria popular intuiu maculando de infâmia as figuras do carrasco e do policial –, é essencialmente impura, porque lhe permanece impedida da única possibilidade que poderia redimi-la, ou seja, aquela de fazer da negação do outro a própria autonegação.⁵⁷

A multidão possui o caráter revolucionário que um dia marcou o proletariado, mas seu potencial para a revolução é ainda maior. A mutabilidade incessante da multidão permite que ela se destrua e renasça constantemente. Como Shiva, que cria o

⁵⁶ HARDT, Michael, NEGRI, Antonio. *Império*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 232.

⁵⁷ AGAMBEN, Giorgio. Sui limiti della violenza in *Nuovi Argomenti* n. 17, 1970, p 170. A tradução é de Diego Cervellin e pode ser conferida em <http://www.culturaebarbarie.org/sopro/outros/violencia.html#.XAbVFdtKjIU> acesso em 04/12/2018.

universo quando, em sua dança cósmica, abre os braços, e o destrói quando os fecha, a multidão revoluciona a si mesma, sempre, na fluidez de suas identidades não fixas.

2. Entre Schmitt, Benjamin e a multidão

A insuficiência política da teologia política tradicional se relaciona, em parte, ao fato de que a teologia política durante o século XX se pautou pelo paradigma autoritário lançado por Carl Schmitt em seu livro *Teologia Política, quatro capítulos sobre a doutrina da soberania*.⁵⁸ A importância desse trabalho foi tão grande que mesmo autores que não mencionavam Schmitt abertamente ou eram contrários à sua posição escreveram com esse livro em mente, e até autores improváveis, como o dadaísta Hugo Ball,⁵⁹ foram impactados por ele. Schmitt define não apenas o tom, mas o objeto da teologia política. Ela estaria um pouco além de uma leitura imanentista dos conceitos teológicos, mas com o claro objetivo de justificar a soberania. Mesmo a famosa resposta de Eric Peterson, *O Monoteísmo como problema político; uma contribuição à história da Teologia Política no Império Romano*⁶⁰, ao livro de Schmitt, não conseguiu se distanciar desse paradigma, já que apesar de Peterson negar a possibilidade de uma teologia política após a concepção trinitária de Deus, uma concepção sem correlato

⁵⁸ SCHMITT, Carl. *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot, 1979.

⁵⁹ Em carta à sua esposa Emmy Hennings, em 1923, Ball diz: “Por meses tenho estudado os escritos do Professor Schmitt, de Bonn. Ele é mais importante para a Alemanha do que toda a Renânia, incluindo suas minas de carvão. Raramente li uma filosofia com tanta paixão quanto essa, e uma filosofia do direito! Um grande triunfo para a língua e para a legalidade alemãs. A mim ele parece ainda mais preciso que Kant, e tão rigoroso quanto um Grande Inquisidor Espanhol no que tange às suas ideias.” Um ano depois, Ball publica um ensaio intitulado *A teologia política de Carl Schmitt* (Carl Schmitts Political Theologie), no número 21 da revista *Hochland*. Apesar de profusamente laudatório, o texto tenta explicar a importância de uma teoria como a de Schmitt para a filosofia da época. Nesse mesmo ano, Ball e Schmitt se encontram pela primeira vez, discutindo questões estéticas e filosóficas que Schmitt desenvolveria em momentos diferentes de sua obra. Ocorre também a conversão de Ball ao catolicismo, que levou o artista a se interessar por toda a leva de autores católicos que marca o pensamento alemão da década de vinte dos anos 1900, principalmente Heidegger e o próprio Schmitt. O interesse de Ball por Schmitt parece, a princípio, bastante incongruente para um artista “moderno”. Schmitt não via as coisas assim. Para ele, a própria compreensão arguta de Ball sobre a Modernidade possibilitava essa identificação: “Ball é o fundador do Dadaísmo e, portanto, também do Surrealismo, i.e., o primeiro, no campo da estética, a acertadamente atacar, a protestar, desesperadamente, contra o *Caráter-Terrível* da realidade moderna”, diz Schmitt em carta a Ernst Forsthoff em 1971, quase quatro décadas depois de seu primeiro encontro com Ball. A carta de Ball para Emmy Hennings e a de Schmitt para Forsthoff, bem como outras informações sobre a relação entre Ball e Schmitt podem ser encontradas no artigo *Complexio Oppositorum: Hugo Ball and Carl Schmitt*, publicado no número 146 da *October Magazine* em 2013.

⁶⁰ PETERSON, Erik. *El monoteísmo como problema político*. Trad. Agustín Andreu, Madrid: Editorial Trota, 1999.

imane, e, portanto, sem uma justificativa teológica do problema da soberania, as questões pertinentes aos problemas políticos são deixados de lado em uma abordagem teológica quase purista e que se ancora em um recorte histórico muito específico para não precisar enfrentar os problemas de sua época.

Se uma parte do problema é a teologia política schmittiana, a outra está no que se considera teologia política. Essa questão é particularmente grave em relação a Walter Benjamin. Ainda que ele próprio admitisse a substancial presença da teologia em sua obra, ele é lido mais comumente como um filósofo que desenvolve uma leitura heterodoxa de Marx e da teoria crítica frankfurtiana, com uma abordagem marcada por um materialismo também não ortodoxo, mais preocupado com as relações entre as manifestações da superestrutura que com a análise da estrutura de produção. O Benjamin teológico assoma com maior força na leitura que seu amigo Gershom Sholem e outros autores judeus fazem de sua obra. A par disso, Benjamin foi o que mais sucesso obteve ao pensar uma política messiânica, considerando seu papel histórico e sua natureza catastrófica, no sentido de que representa uma ruptura radical e inegociável com todo o mundo de opressão que se vivenciou até aqui. Benjamin já mostrava, na articulação entre judaísmo e anarquia de alguns textos de sua juventude, como *O fragmento teológico-político* e mesmo *Para uma crítica da violência* ou na obra-prima *Teses sobre o conceito de história*, como era possível pensar uma teologia política emancipatória, que se distanciava ao mesmo tempo do progressismo do marxismo vulgar e da neutralização política do liberalismo burguês.

O resgate do problema da teologia política, na metade final do século XX, é também o resgate da obra de Carl Schmitt e a abertura para as leituras mais teológicas dos textos de Benjamin. Esse resgate pode ser visto nas obras de Giorgio Agamben, Alain Badiou, Jacob Taubes, Enrique Dussel e outros autores. E é ele que permite um olhar radicalmente mais democrático e emancipatório para a teologia política. Contudo, ao menos em relação a Schmitt, esse resgate tem o papel de expô-lo para que possa ser “exorcizado”. Como tudo que é desespero, a obra schmittiana é tentadora demais, convincente demais, e precisa ser enfrentada e superada, para que a teologia política *que vem* não seja contaminada em seu novo uso e nova verdade. Essa tese pretende ser esse exorcismo.

A postura schmittiana na teologia política é marcada por uma absoluta verticalidade. De baixo, ele olha admirado para a figura sempiterna e distante do soberano, plenipotenciário em termos seculares, onipotente teologicamente. Schmitt não

quer explicar porque o soberano é como é. Assim como o Deus na sarça, o soberano é o que é, e para Schmitt isso basta. Seu objetivo é explicar porque a soberania, mais do que boa, é necessária. Essa apologia teológica da soberania representa um rompimento com a forma moderna de racionalidade que talvez ainda não tenha sido compreendida em todo seu radicalismo.⁶¹ Schmitt regressa a um processo medieval de construção de “metáforas materiais”, promovendo uma comunicação e uma troca constantes entre a substância teológica e a substância política. Ou seja, equiparar o decreto do estado de exceção ao milagre não é apenas uma analogia, é dizer que o estado de exceção é o milagre do mundo secularizado. É uma equivalência material, real:

Se somente Deus é soberano, aquele que, na realidade terrena, age de modo incontestável como seu representante, imperador, o soberano ou o povo, isto é, aquele que pode identificar-se, indubitavelmente, com o povo também é soberano. A questão sempre se dirige para o sujeito da soberania, ou seja, a aplicação do conceito a um caso concreto.⁶²

A questão que se coloca então é: quem é soberano? Questão a que Schmitt já responde na primeira página do livro *Teologia Política* com o seu já clássico “soberano é quem decide sobre o estado de exceção”.⁶³ A moderna teoria do Estado se pautaria não pela regra, que explica apenas a si mesma e é incapaz de alcançar aquele momento decisivo em que a legitimidade suplanta a legalidade com vistas à solução de uma crise,

⁶¹ Essa incompreensão fica patente nas leituras que Habermas faz de Schmitt. Para não lidar com a crítica schmittiana à Modernidade que tanto preza, Habermas desvia o foco do problema para criticar o autoritarismo na concepção schmittiana de esfera pública. A própria teoria habermasiana é procedimental e concebe a democracia como produto de um conjunto contrafático de procedimentos de fala, assumidos, pelo autor, como racionais. Em trecho do texto *Eine Art Schadensabwicklung* (Um tipo de liquidação de danos) que foi utilizado no Brasil como apresentação de *O Conceito do Político*, Habermas condena a postura jocosa de Schmitt diante das formas de participação política surgidas nas sociedades de massa. Um importante estudo sobre a relação entre Schmitt e Habermas foi feito por Pablo Sanges Ghetti e publicado sob o título *Direito e Democracia sob os espectros de Schmitt: contribuição à crítica da filosofia do Direito de Jurgen Habermas*, em 2006. Sobre a questão da técnica e do procedimento na teoria de Habermas, o artigo de Marcelo Neves, *Niklas Luhmann: “Eu vejo o que tu não vês”*, lança como problema de pesquisa o debate entre Luhmann e Habermas sobre consenso, procedimento e tecnologia social. Cf: SCHMITT, Carl. *O conceito do Político/Teoria do Partisan*. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2009, p. vii-xix, e NEVES, Marcelo. *Niklas Luhmann: “Eu vejo o que tu não vês”*. In ALMEIDA, Jorge de e BADER, Wolfgang (org.) *Pensamento alemão no século XX*. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 257-273 e GHETTI, Pablo Sanges. *Direito e Democracia sob os espectros de Schmitt: contribuição à crítica da filosofia do Direito de Jurgen Habermas*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2006.

⁶² *Ob nur Gott souverän ist, das heißt derjenige, der in der irdischen Wirklichkeit widerspruchlos als sein Vertreter handelt, oder der Kaiser oder der Landesherr oder das Volk, das heißt diejenigen, die sich widerspruchlos mit dem Volk identifizieren dürfen, immer ist die Frage auf das Subjekt der Souveränität gerichtet, das heißt die Anwendung des Begriffs auf einen konkreten Tatbestand*. SCHMITT, Carl. *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Dritte Auflage Berlin: Duncker & Humblot, 1978, p. 16.

⁶³ *“Souverän ist wer über den Ausnahmezustand entscheidet.”* SCHMITT, Carl. *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot, 1979, p.11.

mas pela exceção, que explica a si mesma e a regra⁶⁴ e que, no *extremus necessitatis casus*, faz surgir aquele que tem a pretensão do poder pleno, o soberano.

Não deveria chocar, portanto, o fato de que esse *Notstand*, esse estado de necessidade, onde uma “crise” faz o decreto sobre a exceção surgir, não se baseie em uma situação objetiva. Decide-se sobre a necessidade assim como se decide sobre a exceção e a normalidade. É uma questão subjetiva, e a decisão do soberano, tal qual a de Deus, pode criar o mundo a partir do vazio. A insistência de autores e Constituições em enumerar fatos, como “estado de guerra ou sua iminência”, “calamidade pública”, “peste”, “colapso energético” para conferir um caráter objetivo, uma condição para o decreto excepcional, a partir de uma abordagem fática incapaz de esconder sua origem ficcional e imaginativa, revela ainda com mais força a subjetividade absoluta na determinação do que seria necessidade. A anatomia da indeterminação subjetiva é descrita por Matos:

Esse elemento finalístico está estritamente ligado ao anterior (b): a autoridade soberana não apenas define qual é o objetivo do estado de exceção, traduzindo as fórmulas vazias do Direito Público – ordem pública, interesse social, etc. - mas também declara seu início e fim. Ademais, a finalidade a se alcançar pode ter a ver não apenas com a salvação do Estado, mas também com a manutenção de dado regime político ou até mesmo com a proteção de certas classes sociais e indivíduos específicos. Aqui a natureza subjetiva do estado de exceção atinge sua máxima indeterminação, eis que a finalidade superior a ser preservada pela suspensão da normatividade ordinária varia de acordo com a decisão soberana. Há autores que, à semelhança de Geneviève Camus, defendem que, além do bem público e da ordem social, a específica filosofia política de um povo e as instituições que a mantêm são bens a serem

⁶⁴ “A exceção é mais interessante do que o caso normal. O normal nada prova, a exceção tudo prova: ela não somente confirma a regra, mas a regra vive, sobretudo, da exceção. Na exceção, a força da vida real transpõe a crosta mecânica fixada na repetição. Um teólogo protestante, no século XIX, provou de que intensidade vital a reflexão teológica pode ser capaz: “A exceção explica o geral e a si mesma.” E, quando se quer estudar corretamente o caso geral, somente se precisa observar uma real exceção. Ela esclarece tudo de forma muito mais clara que o geral em si. Com o tempo, fica-se farto do eterno discurso sobre o geral; há exceções. Não se podendo explicá-las, também não se pode explicar o geral. Comumente, não se nota a dificuldade por não se pensar no geral com paixão, porém com uma superficialidade cômoda. A exceção, ao contrário, pensa o geral com paixão enérgica.” *“Die Ausnahme ist interessanter als der Normfall. Das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles; sie bestätigt nicht nur die Regel, die Regel lebt überhaupt nur von der Ausnahme. In der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik. Ein protestantischer Theologe, der bewiesen hat, welcher vitalen Intensität die theologische Reflexion auch im 19. Jahrhundert fähig sein kann, hat es gesagt: “Die Ausnahme erklärt das Allgemeine und sich selbst. Und wenn man das Allgemeine richtig studieren will, braucht man sich nur nach einer wirklichen Ausnahme umzusehen. Sie legt alles viel deutlicher an den Tag als das Allgemeine selbst. Auf die Länge wird man des ewigen Geredes vom Allgemeinen überdrüssig; es gibt Ausnahmen. Kann man sie nicht erklären, so kann man auch das Allgemeine nicht erklären. Gewöhnlich merkt man die Schwierigkeit nicht, weil man das Allgemeine nicht einmal mit Leidenschaft, sondern mit einer bequemen Oberflächlichkeit denkt. Die Ausnahme dagegen denkt das Allgemeine mit energischer Leidenschaft.”* SCHMITT, Carl. *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Dritte Auflage, Duncker & Humblot, 1979, p. 22. A tradução é nossa.

preservados pela instauração da exceção, o que, evidentemente, confere margens perigosamente amplas às medidas de exclusão próprias das situações emergenciais, podendo implicar, por exemplo, na eliminação de partidos rivais comunistas em uma ordem política capitalista-liberal e vice-versa.⁶⁵

Nos dias que correm, mesmo grandes eventos esportivos se enquadram nos casos extremos que permitem a suspensão de direitos⁶⁶. Essa decisão recair sobre o mais comezinho dos fatos não deveria espantar a ninguém:

Mas a aporia máxima, contra a qual fracassa, em última instância, toda a teoria do estado de necessidade, diz respeito à própria natureza da necessidade, que os autores continuam, mais ou menos inconscientemente, a pensar como uma situação objetiva. Essa ingênua concepção, que pressupõe uma pura factualidade que ela mesma criticou, expõe-se imediatamente às críticas dos juristas que mostram como a necessidade, longe de apresentar-se como um dado objetivo, implica claramente um juízo subjetivo e que necessárias e excepcionais são, é evidente, apenas aquelas circunstâncias que são declaradas como tais.⁶⁷

O próprio Schmitt, que detém entre seus méritos o de reconhecer a força da decisão e que, constantemente, busca, contra as teorias modernas do direito e da política, resgatar o mando pessoal, esbarra na pretensa “objetividade” da necessidade. Mesmo que o acesso do soberano aos dados e fatos objetivos fosse parcial, ainda assim sua decisão se basearia em dados e fatos objetivos. Em seu *Colóquio sobre o poder e o acesso ao poderoso*, Schmitt explicita essa posição:

Vejamos. O indivíduo humano em cujas mãos estão por um momento as grandes decisões políticas, apenas pode formar sua vontade com base em algumas suposições e meios dados. Também o príncipe mais absoluto depende dos ditames e informes e de seus conselheiros. Multidões de fatos e de avisos, de propostas e suposições lhe chegam dia a dia e de hora em hora. Desse mar encrespado e infinito de verdade e mentira, de realidades e possibilidades, inclusive o homem mais astuto e poderoso só poderá aproveitar algumas gotas.⁶⁸

⁶⁵ MATOS, Anditya Soares de Moura Costa. *NOMOΣ ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΣ ?* Apocalipse, exceção, violência. In *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2012, p. 284.

⁶⁶ Sobre esse tema conferir MATOS, Andityas Soares de Moura Costa (org.) *Copa do Mundo e estado de exceção: desvio autoritário e resistência populares na pátria das chuteiras*. 1ª Ed. Belo Horizonte: Editora Initia Via, 2016.

⁶⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, p.46.

⁶⁸ “*Veamos. El individuo humano en cuyas manos están por un momento las grandes decisiones políticas, sólo puede formar su voluntad bajo unos supuestos y medios dados. También el príncipe más absoluto depende de los dictámenes y informes y de sus consejeros. Multitud de hechos y de avisos, de propuestas y suposiciones le llegan día a día y hora a hora. De este mar encrespado e infinito de verdad y mentira, de realidades y posibilidades, incluyo el hombre más astuto y poderoso sólo podrá aprovechar algunas*

Dessa forma, Schmitt, ao tratar das condições “objetivas” para a decisão, cai na armadilha objetivista e desumanizadora da Modernidade que ele tanto criticara. Schmitt critica a racionalidade moderna por seu formalismo vazio e incapaz de compreender realmente os problemas, sendo capaz apenas de submetê-los a fórmulas pré-estabelecidas. Essa característica fica clara na negativa da razão moderna em lidar com o excepcional e o não normativo. Ela é parte do processo de desumanização moderno e burguês. No direito, esse processo resultaria em doutrinas normativistas e na teoria pura do direito de Kelsen, que, em nome da pureza, exclui do conceito de direito tudo aquilo que não se enquadra na ordem de seu sistema. “No entanto, unidade e pureza são facilmente obtidas quando se ignora, com grande ênfase, a real dificuldade e se exclui como impuro, por motivos formais, tudo o que se opõe à sistemática”⁶⁹ A razão teológica medieval, por sua vez, traria uma compreensão mais robusta por ser uma maneira substancial de lidar com os problemas políticos. Ela não adota uma postura relativista e de pretensa superioridade perante os valores e outras idiosincrasias que surgem ao tratar de seu objeto. Ela investiga essas “impurezas” para compreender melhor o todo.

Na moderna teoria do Estado, que nada mais é, segundo Schmitt, que um conjunto secularizado de conceitos teológicos⁷⁰, a consideração que a razão medieval mais robusta faz do problema é de suma importância, uma vez que o problema fundamental da teoria do Estado continua sendo a definição de quem pode se arvorar em plenos poderes, ou seja, quem é o soberano. Mas a apologia teológica da soberania que Schmitt desenvolve, em uma tentativa quase obsessiva de justificá-la teologicamente sem recorrer às teorias do direito divino dos reis ou, o que para ele seria muito pior, adotar as teorias formalistas modernas, é completamente cega a tudo que não é soberania. Ela condena a Modernidade como um processo desumanizador ao mesmo tempo em que participa desse processo. De fato, por mais variados que pareçam os temas abordados por Carl Schmitt em seus escritos, todos convergem no problema da

gotas.” SCHMITT, Carl. Coloquio sobre el poder y sobre el acceso al poderoso in *Estudios y Nota*. Madrid, 1969, p. 9. A tradução é nossa.

⁶⁹ *Einheit und Reinheit sind aber leicht gewonnen, wenn man die eigentliche Schwierigkeit mit großen Nachdruck ignoriert und aus formalen Gründen alles, was sich der Systematik widersetzt, als unrein ausscheidet.* SCHMITT, Carl. *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Dritte Auflage. Berlin.: Duncker & Humblot, 1979, p. 30.

⁷⁰ *Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe* SCHMITT, Carl. *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot, 1979, p. 49.

soberania. E como praticamente toda a teologia política do século XX seguiu as mesmas sendas e veredas schmittianas, não é de se admirar que ela não passe de um revolver incessante sobre a questão da soberania.

Ainda assim, e para superá-lo é uma necessidade admitir isso, Schmitt é o autor que melhor construiu um pensamento verdadeiramente teológico-político. Seu trabalho, extenso e, como já dito, bastante variado, encontra na teologia política seu elo. Antes dele a teologia política era vista com escárnio e uma forma comum de desqualificar o pensamento de um adversário político. A primeira publicação a trazer no título *Teologia Política* não é, como Schmitt gostava de dizer ao se apresentar como o criador do termo, seu livro de 1922, mas um panfleto escrito por Mikhail Bakunin chamado *A Teologia Política de Mazzini e a Internacional*, que Schmitt certamente conhecia, já que lidara com a *contra-teologia* dos autores anarquistas em seu livro sobre o parlamentarismo e no próprio *Teologia Política* e também por mencionar o embate entre Bakunin e o italiano em *Catolicismo romano e forma política*:

O seu combate contra o italiano Mazzini é como o simbólico recontro nos postos avançados de uma enorme evolução histórico-mundial que tem maiores dimensões que as migrações de povos. Para Bakunine, a fé em Deus do maçom Mazzini era, como qualquer fé em Deus, apenas uma prova da escravidão e a autêntica causa de toda a desgraça, de toda a autoridade estatal e política; era centralismo metafísico.⁷¹

Em longa e informativa nota em sua tese de doutoramento em filosofia, Matos⁷², a partir de referências várias, remonta ao surgimento antigo da expressão “teologia política”, que, até onde se sabe, aparece em *Antiquitates rerum divinarum* de Varrão, pela primeira vez, entre os anos 40 e 50 da era cristã. Aponta Matos que, segundo Galli, “Marx já havia se utilizado da expressão em 1843, mas que isso não retira o mérito de Schmitt no desenvolvimento moderno do conceito”.

No panfleto de 1871, Bakunin utiliza de forma pejorativa o termo teologia política para atacar Mazzini e apontar um alinhamento do italiano com a metafísica e os valores burgueses,⁷³ que se dá justamente por sua insistência na crença em Deus, cuja

⁷¹ SCHMITT, Carl. *Catolicismo Romano e forma política*. Trad. Alexandre Franco de Sá, Lisboa: Hugin Editores, Ltda, 1998, p. 48.

⁷² MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Representação contra democracia radical: elementos para uma leitura (a)teológica do poder político na Modernidade*. Tese de Doutorado. Coimbra: Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras, 2018, p. 8.

⁷³ Bakunin começa o texto ovacionando o caráter e a honestidade de Mazzini, talvez “o maior indivíduo do século” BAKUNIN, Mikhail, *La Théologie Politique de Mazzini et l'internationale*. Commission de propagande socialiste, 1871, p. 3 para depois equiparar essa grandeza a um “culto obstinado do erro”

ausência ele reprovava nos demais militantes e revolucionários. Durante o restante do texto, Bakunin estabelece as relações entre os dogmas religiosos e os fundamentos da autoridade secular, mostrando como ambas são formas de dominação e submissão dos homens.

A relação entre a teologia, mais especificamente as concepções cristãs, e as formas autoritárias continuaria permeando o trabalho de Bakunin, sobretudo no ano de 1871, quando surge o manuscrito sobre Mazzini, como se pode ver em seu texto *A comuna de Paris e a noção de Estado*, de onde se retira um trecho geralmente publicado em apartado e intitulado editorialmente como *A Igreja e o Estado*⁷⁴ ou de seu manuscrito *Império Knouto-Germânico* com o longo aparte intitulado *Deus e o Estado*.⁷⁵ apesar do termo *teologia política* não surgir mais em seus textos. A igreja católica se converte em seu alvo preferencial, já que encarnava a autoridade com lastro religioso mais poderoso do mundo.

Mas Bakunin apenas incorpora, com a virulência que lhe é tão própria, o espírito geral de hostilidade intelectual e política contra a teologia política. Para os anarquistas, comunistas e todos os alinhados aos movimentos operários e de inspiração revolucionária, a teologia política não passava de uma forma tacanha de justificar metafisicamente a autoridade, carente até mesmo da mais rasa racionalidade das doutrinas políticas burguesas pós-iluministas. Já para os defensores do Estado e da autoridade, a teologia política havia sido ultrapassada, suas ideias superadas com todo o debate sobre o direito divino dos reis e pelo ideário iluminista que prevaleceu após as revoluções burguesas.

Schmitt ressignifica a teologia política, vendo-a como uma forma de lidar com uma racionalidade mais robusta, presente na razão pré-moderna, e que explicaria com mais sucesso a realidade política, que, pela própria natureza, não seria compreensível pelo tecnicismo que sagrara a Modernidade. Conhecer a origem teológica dos conceitos da moderna teoria do Estado é fundamental para compreendê-los verdadeiramente. O método da teologia política consistiria, então, em uma transferência da substância

(idem, p.3). Logo depois ele passa a explicar esse erro: “É um princípio de um idealismo na fé metafísica [...] É o culto a Deus, o culto à autoridade divina e humana, é a fé na predestinação messiânica da Itália rainha das nações, com Roma, capital do mundo; é a paixão política pela grandeza e glória do Estado, fundada necessariamente sobre a miséria dos povos. Enfim, é essa religião de todos espíritos dogmáticos e absolutos, a paixão pela uniformidade que ele chama de unidade e que é a destruição da liberdade.” (idem, p. 3-4) A tradução é nossa.

⁷⁴ BAKUNIN, Mikhail. *A Igreja e o Estado*. In *Textos Anarquistas*. Trad. Zilá Bernd. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2008, p. 99.

⁷⁵ BAKUNIN, Mikhail. *Deus e o Estado*. Trad. Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Hedra, 2014.

teológica para a política, em que, dialeticamente, a secularização dos conceitos religiosos representaria a própria manutenção desses conceitos, ainda que veladamente:⁷⁶

A secularização é uma forma de remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar a outro. Assim, a secularização política de conceitos teológicos (a transcendência de Deus como paradigma do poder soberano) limita-se a transmutar a monarquia celeste em monarquia terrena, deixando, porém, intacto o seu poder.⁷⁷

Schmitt se utiliza da teologia política para revolver os próprios fundamentos da soberania e da política, superando seu uso comum que se limitava, essencialmente, em identificações entre o soberano ou o Estado e Deus:

Entretanto, quem tem a dedicação de investigar a literatura jurídico-estatal da jurisprudência positiva nos seus últimos conceitos e argumentos vê que o Estado interfere em todos os âmbitos, às vezes, como um deus *ex machina* a caminho da legislação positiva, decidindo uma controvérsia que não poderia levar o ato livre do conhecimento jurídico a uma solução que geralmente é óbvia; às vezes, como o bondoso e caridoso que comprova sua superioridade sobre suas próprias leis através de anistias e indultos; mas sempre a mesma identidade inexplicável, como legislador, como poder executivo, como polícia, como instância de clemência, como assistência social, de forma que o observador que se esforça para deixar que a visão geral da jurisprudência atual, de uma certa distância, tenha efeito sobre si, parece uma grande parte de um manto e espada na qual o Estado age sob muitos disfarces, contudo, sempre como a mesma pessoa invisível. A “onipotência” do legislador moderno, sobre a qual se ouve em todo manual de direito público, não provém da teologia apenas de forma linguística. Mas, também, nos detalhes da argumentação surgem reminiscências teológicas. Em geral, obviamente, em intenção polêmica.⁷⁸

⁷⁶ Poucos autores mostraram isso com tanta força quanto Nietzsche no polêmico aforismo 125, *Der Tolle Mensch* (traduzido como “o louco”, ou o “insensato” na maioria das vezes), de *A Gaia Ciência*. Nietzsche não apenas anuncia a morte de deus e identifica a humanidade como a grande deicida, como também diz que ao realizar aquela tarefa, grande demais para nós, homens, passamos a vestir outras coisas com as “roupas” de deus, passamos a conferir a dignidade absoluta a formas seculares, como o Estado (que Nietzsche chamara de “o mais frio dos monstros”), a ciência, o mercado, etc. A secularização, Nietzsche demonstra, é conservar o poder divino na esfera mundana. NIETZSCHE, Friedrich. *Die fröhliche Wissenschaft*. Kindle edition, 2015.

⁷⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino J. Assman, São Paulo: Boitempo Editorial, 2015, p. 68.

⁷⁸ “*Wer sich aber die Mühe gibt, die staatsrechtliche Literatur der positiven Jurisprudenz auf ihre letzten Begriffe und Argumente zu untersuchen, sieht, daß an allen Stellen der Staat eingreift, bald wie ein deus ex machina im Wege der positiven Gesetzgebung eine Kontroverse entscheidend, welche die freie Tat der juristischen Erkenntnis nicht zu einer allgemein einleuchtenden Lösung führen konnte, bald als der Gütige und Barmherzige, der durch Begnadigungen und Amnestien seine Überlegenheit über seine eigenen Gesetze beweist; immer dieselbe unerklärliche Identität, als Gesetzgeber, als Exekutive, als Polizei, als Gnadeninstanz, als Fürsorge, so daß einem Betrachter, der sich die Mühe nimmt, das Gesamtbild der heutigen Jurisprudenz aus einer gewissen Distanz auf sich wirken zu lassen, ein großes Degen- und Mantelstück erscheint, in welchem der Staat unter vielen Verkleidungen, aber als immer dieselbe unsichtbare Person agiert. Die "Omnipotenz" des modernen Gesetzgebers, von der man in jedem*

Como essa identificação se constrói é justamente o problema que Schmitt quer investigar. Mas ele vai muito além. Ao final, sua obra justifica teologicamente a autoridade, o Estado e a própria política.

Percebe-se que o problema da justificação da soberania abarca também a justificação do Estado na obra de Schmitt. Não surge apenas a analogia substancial entre a exceção e o milagre, mas, também, entre o Estado e o *Katechon*, a misteriosa força que detém a vinda do anticristo apresentada por Paulo na segunda de suas epístolas aos fiéis da igreja de Tessalônica. Há uma clara preocupação com a ordem estatal, de concepção hobbesiana, ao ver no Estado o outro simbólico que nos protege de nossa natural bestialidade e ao apresentar o Estado como uma ordem, um *nómos*, em oposição à aniquiladora anomia de uma realidade apolítica e pós-estatal.

Nesse deslocamento, Schmitt explora uma perspectiva que enxerga a história como uma longa espera entre a primeira vinda e o retorno de Jesus, o Messias. A história nada mais é que um ato de prender a respiração até O Evento. A única coisa, nessa perspectiva, que impede a humanidade de soçobrar no absurdo e em plena inércia histórica é a manutenção da ordem constituída, a luta por se adiar a vinda do Anticristo que se concretiza na transferência de poder entre a igreja e o Estado, nessa *translatio imperii* que Schmitt tanto prezava.

A teologia política de Schmitt se revela, assim, claramente conservadora. Ele parece enxergar na teologia uma forma de metanormatividade que justifica todas as normas. O *pan-rema* divino, a palavra de Deus sem a qual o homem não vive, é também, em última instância, o espírito soprado para animar o Deus mortal hobessiano que troca obediência por proteção. A crise, a única e verdadeira crise, é a ameaça ao Estado, já que, sem ele, nada somos além de bestas indignas de qualquer consideração e direito.

Essa postura, profundamente pessimista, Schmitt herda de autores que ele considera especificamente políticos⁷⁹, entre eles Hobbes e Maquiavel, mas, principalmente Donoso Cortés. Esse pessimismo, essa ideia de que o homem é mau e

Lehrbuch des Staatsrechts hört, ist nicht nur sprachlich aus der Theologie hergeholt. Aber auch in den Einzelheiten der Argumentation tauchen theologische Reminiszenzen auf. Meinsteins natürlich in polemischer Absicht” SCHMITT, Carl. *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot, 1979, p. 51. A tradução é nossa.

⁷⁹ SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2008, p. 67.

indigno e que, portanto, carece da autoridade para viver, está ligada a uma noção de pecado e corrupção que Cortés exploraria bastante:

A relação de teorias políticas com dogmas teológicos referentes ao pecado, relação esta que se pode notar com mais nitidez em Bossuet, Maistre, Bonald, Donoso Cortés e F. J. Stahl, mas que em muitos outros tem efeito igualmente intenso, se explica a partir do parentesco dessas necessárias premissas intelectuais. Da mesma forma que a distinção entre amigo e inimigo, o dogma teológico fundamental da pecaminosidade do mundo e dos homens conduz – enquanto a teologia ainda não tiver se volatilizado na moral meramente normativa ou na pedagogia, e o dogma ainda não se o tiver em pura disciplina – a uma classificação dos homens, a uma “tomada de distância” e torna impossível o otimismo indiscriminado de um conceito geral de ser humano. Em um mundo bom, entre homens bons, reina, naturalmente, apenas paz, segurança e harmonia de todos para com todos; nesse cenário, fazem-se supérfluos tanto os padres e teólogos quanto os políticos e homens de Estado. O significado sociopsicológico e psicológico-individual da contestação do pecado original foi demonstrado por Troeltsch (em suas “Doutrinas sociais das igrejas cristãs” – *Soziallehren der christlichen Kirchen*) e Seillière (em muitas publicações sobre o romantismo e os românticos) tomando como exemplo numerosas seitas, heréticos, românticos e anarquistas. Assim, é clara a relação metódica entre premissas intelectuais teológicas e políticas.⁸⁰

Considerando a política como resposta à natureza pecaminosa do homem compreende-se porque a obra de Schmitt é universalmente problemática. Suas críticas miravam tanto a forma soviética de Estado total quanto o esfacelamento do Estado burocrata e liberal das ditas democracias parlamentares ocidentais. Ambas as formas representam, para o alemão, o Estado a caminho do fim. Enquanto no Estado total a separação entre sociedade e Estado deixa de existir, gerando uma massa de controle amorfa e inidentificável, em que o aparato estatal se obsedia, deixando de existir em seu próprio delírio extático, no liberalismo burocrático ele se transforma numa empresa, preocupado com perdas e ganhos e em manter uma lógica procedimental. Em ambas as formas a substância política se perde, na primeira por uma metástase perversa que faz ruir o poder por seu próprio peso, restando apenas a polícia como o produto mais característico da falta de separação entre Estado e sociedade. Na segunda por uma anemia política, enquanto o Estado é convertido em um instrumento de ação econômica voltado para garantir o lucro dos grupos que se revezam, após trazerem para questões de política doméstica uma perversão da relação entre amigo e inimigo, no poder. Aqui a burocracia ocupa o lugar da polícia enquanto excrescência inevitável do processo de

⁸⁰ SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2009, p. 70.

neutralização política, mas a polícia ainda permanece, esse sintoma que denuncia a falha da democracia. Pelo excesso ou pela falta se instaura o mistério da *anomia*.

A teologia política de Schmitt trai, *ab ovo*, o compromisso com os explorados, oprimido e miserável, que é o sustentáculo de sua própria fé. das religiões do Livro. Sua obstinação na manutenção daquilo que deve perecer faz com que sua teoria dê as costas para a base do universalismo cristão: a esperança. Em outras palavras, a teologia política de Schmitt é uma teologia do desespero. Por mais que seu desenvolvimento atinja píncaros que autores anteriores, mesmo alguém com o gênio de Hobbes, mal divisaram, seu resultado é, efetivamente, o mesmo: uma defesa sedutora, mas um tanto enfadonha e desesperada da soberania em moldes tradicionais.

Nesse sentido, Schmitt ignora a exortação paulina na carta aos romanos “não vos conformeis com este mundo” (*Romanos*, 12:2). Por isso a teologia política de Schmitt falha em ser messiânica. O messianismo não é só uma projeção para o futuro, o “Messias é a *presença* do futuro divino no *futuro* humano. É, todavia, presença de uma ausência, que é, ao mesmo tempo condenação do presente”.⁸¹ A teologia política de Schmitt, mesmo em seus mais extremos, é jurídica e não profética. O profeta exorta o povo ao futuro ao exigir seu alinhamento a Deus no presente, ele enxerga sua época como algo morto que deve ser enterrado. O método dos profetas, como diz Herman Cohen, consistia em se colocar no lugar dos pobres e fazer o diagnóstico das patologias do Estado. A teologia política schmittiana permanece sendo a do *Pan Rema*, a que busca a legalidade inerente em cada coisa, pois tudo é criado pela palavra de Deus, e que enxerga na manutenção dessa legalidade a verdadeira obra divina.

O *enfuturar-se* do verdadeiro cristão, que não se projeta neste mundo e pensa apocalípticamente, ou seja, vive neste mundo como se não vivesse, com a consciência de que o Messias está *sempre vindo* não existe na obra de Schmitt. O que se mostra presente, ao contrário, é o apego desesperado ao que deve perecer.

Uma visão messiânica da história é uma visão que a interpreta a partir da redenção. E a história até os dias de hoje tem sido uma história a se redimir. Interpretar a história a partir da redenção é apontar para o que está errado. É tornar o escândalo mais escandaloso. A lógica do Império transformou o mundo em um vale de ossos secos (*Ezequiel*, 37) e todo seu esforço é para evitar que o espírito seja soprado de volta a

⁸¹ VITIELLO, Vincenzo. Deserto, *Ethos*, Abandono: contribuição para uma topologia do religioso in DERRIDA, Jacques, VATTIMO, Gianni et al. *A Religião*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Editora Relógio D'água, 1997, p. 171.

esses ossos. Uma teologia política radical são os quatro ventos (*Ezequiel*, 37:9) que sopram esse espírito.

O que está carente em Schmitt e não apenas nele, mas em quase toda teologia política do século XX, é uma inspiração messiânica. A luta ativa pela felicidade dos desvalidos encontra seu sentido teológico maior no messianismo, desde sua versão judaica até à nova concepção trazida por Paulo em suas epístolas. Ao contrário de Schmitt, contemporâneo seu e uma reconhecida influência⁸², Walter Benjamin desenvolve uma teologia política messiânica.

Nas conferências que foram reunidas sob o título *Força de Lei, o fundamento místico da autoridade*, Jacques Derrida, um dos autores contemporâneos que mais se preocupou com o problema da relação entre pensamento religioso e secular, inscreve Walter Benjamin e, particularmente, seu texto *Para uma crítica da violência*, na grande onda “antiparlamentar” e “anti-*Aufklärung*” das primeiras décadas do século XX⁸³. Derrida faz isso, de início, para possibilitar a polêmica conclusão de seu escrito sobre *Para uma crítica da violência (Zur Kritik der Gewalt)*, de Benjamin. Por mais que essa conclusão mereça reparos – na verdade, duras críticas – é a inscrição de Benjamin nessa vaga anti-iluminista onde “surfara” o nazismo a ideia mais problemática da conferência de Derrida. A crítica que Benjamin tece ao tecnicismo e às derivações políticas liberais e socialdemocratas cujas configurações no início do século XX contribuíram para a geração das duas guerras mundiais não espousa um antirracionalismo ingênuo, muito menos uma romantização da política e da força. Ao contrário, ela se estrutura enquanto crítica à filosofia do progresso que fundamentou, entre outras coisas, a doutrina do destino manifesto nos Estados Unidos e sua versão nazista, calcada em mitologemas como a superioridade racial, cultural e moral. Derrida não deixa de destacar o caráter revolucionário do texto benjaminiano. Benjamin enxergava a natureza profundamente

⁸² Benjamin escreve a Schmitt enviando seu livro sobre o drama barroco alemão e agradecendo ao professor de Plettemberg por ajudar a desenvolver um método em que teologia, literatura, sociologia e direito não precisassem mais restar separados. Benjamin elogia, além de *Teologia Política*, também *A Ditadura*, uma obra cuja carga teológica ainda permanece pouco explorada pelos comentadores de Schmitt. Adorno, que se encarregou de publicar o epistolário de Benjamin, sempre negou a existência dessa carta, mesmo tendo Schmitt, em *Hamlet e Hécuba* – um livro dedicado a Benjamin – ter mencionado a história e surgirem anotações de Benjamin bastante elogiosas a Schmitt. Jacob Taubes foi um dos responsáveis por tornar pública tanto a história quanto a carta. Essa correspondência pode ser lida em TAUBES, Jacob. *Die Politische Theologie des Paulus*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2003, p. 133.

⁸³ “Desse ponto de vista, esse ensaio “revolucionário” (revolucionário num estilo ao mesmo tempo marxista e messiânico) pertence, em 1921, à grande vaga antiparlamentar e anti-“*Aufklärung*” sobre o qual o nazismo veio à superfície e até mesmo “surfou” nos anos 20 e começo dos anos 30.” In DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leila Perrone-Moisés. São Paulo: WF Martins Fontes, 2007, p. 63.

despótica e opressora do liberalismo e do capitalismo, e sua teologia política se desenvolve como instrumento revolucionário. Ele compreende o caráter catastrófico do messianismo, a inevitabilidade da destruição de tudo o que há para dar lugar ao reino do Messias. O erro de Derrida é identificar as formas de violência que perpetuam o poder com aquelas que pretendem sua aniquilação.

Mas é preciso destacar que o messianismo no pensamento benjaminiano não é o mais simples dos problemas. O messianismo de Benjamin é uma combinação e uma releitura profundamente radical de diversas tradições messiânicas, judaicas, gnósticas, católicas, mas com a característica comum de ter como o foco a felicidade dos que sofrem. Essa releitura explora as potencialidades das formas e movimentos políticos revolucionários, como na primeira das *Teses* sobre a história.

Ao contrário de Schmitt, que realiza “analogias substantivas” entre conceitos teológicos e conceitos políticos, Benjamin teologiza a política, trazendo para o materialismo histórico uma nova essência messiânica. A teologia é o anão escondido no autômato materialismo histórico e que, com suas habilidades de exímio enxadrista, faz com que o materialismo vença o jogo. Um jogo que ele deve (*soll*) sempre (*immer*) vencer. Para isso, contudo, a teologia, pequena e feia, não deve se deixar ver:

Como se sabe, deve ter havido um autômato, construído de tal maneira que, a cada jogada de um enxadrista, ele respondia com uma contrajogada que lhe assegurava a vitória na partida. Diante do tabuleiro, que repousava sobre uma ampla mesa, sentava-se um boneco em trajes turcos, com um narguilé à boca. Um sistema de espelhos despertava a ilusão de que essa mesa de todos os lados era transparente. Na verdade, um anão corcunda, mestre no jogo de xadrez, estava sentado dentro dela e conduzia, por fios, a mão do boneco. Pode-se imaginar na filosofia uma contraparte dessa aparelhagem. O boneco chamado “materialismo histórico” deve ganhar sempre. Ele pode medir-se, sem mais, com qualquer adversário, desde que tome a seu serviço a teologia, que hoje, sabidamente, é pequena e feia e que, de toda maneira, não deve se deixar ver.⁸⁴

A teologia na obra de Benjamin é explícita demais para não ser vista, mas realiza bem o papel de fantasma na máquina que o autor pretende. Ela puxa as cordas do ímpeto revolucionário materialista, movendo as peças sobre um tabuleiro onde passado, presente e futuro estão em jogo, pois a revolução não deve somente mudar o presente e criar o futuro, ela precisa redimir o passado. Um passado pisoteado pela marcha vitoriosa dos poderosos e exploradores, em que as pilhas com os corpos dos derrotados

⁸⁴ BENJAMIN, Walter. *Aviso de Incêndio: uma leitura das teses “Sobre o Conceito de História”* / Michael Löwy. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, p. 41.

assomam até o presente, em uma expansão incessante que acompanha a desumanização do mundo.

“Então nos foi dada, assim como a cada geração que nos precedeu, uma *fraca* força messiânica...”⁸⁵ nos diz Benjamin na segunda de suas *Teses sobre o conceito de história*. É tentador apontar essa como a mais explicitamente teológica de todas as teses benjaminianas, mas isso corresponderia, em relação às outras teses, a incorrer no mais comum dos erros: uma leitura unicamente materialista de Benjamin. É certo que o texto da segunda tese é o que traz, com impressionante profundidade, o conceito de redenção. Impressionante porque Benjamin reúne nesse conceito a ideia histórica materialista de superação das injustiças históricas, a ideia judaica de reparação (*tikkun*) e a ideia cristã da libertação. A redenção é fazer justiça aos que morreram oprimidos, reparar o sofrimento daqueles que foram vencidos e libertar os que sofrem hoje. E cada geração que nos precedeu poderia ter feito o mesmo, porque a elas também foi dada uma *fraca* força messiânica. Uma força voltada para a redenção.

A fraqueza dessa força denuncia a influência paulina de Benjamin. Essa influência percorre todo o texto das teses e é comumente ignorada. No caso específico da segunda tese, a referência parece ser a *Segunda Epístola aos Coríntios*, capítulo 12, versículo 9, “Mas ele me disse: “Basta-te minha graça, pois minha força se revela na minha fraqueza”.” Aqui, Paulo revela a resposta de Deus ao seu rogo para se ver livre de um sofrimento, de um “espinho na carne, um mensageiro de Satanás” (2 *Coríntios*, 12:7-8). A concepção de um Deus cuja força se realiza na fraqueza⁸⁶ é fundamental para se desconstruir o paradigma da soberania da teologia política tradicional e trazer para a teologia política a democracia de que ela tanto necessita. Segundo Matos:

A inversão democrática se aproxima da estrutura disruptiva anunciada por Paulo, quando ele afirma que Deus escolhe as coisas fracas deste mundo para confundir as fortes; as coisas loucas, para confundir as sábias, as que não são para confundir as que são, constituindo assim um movimento que vai da potência ao ato e do ato à potência, continuamente, nunca afirmando o Uno e o estável, mas o múltiplo e o trânsito. Tal se dá graças à fraqueza, à resistência daqueles que, mesmo submetidos, jamais abandonam a dimensão histórica em que sofrem. Segundo Ellen Wood, o sentido original e radical da

⁸⁵ BENJAMIN, Walter. *Aviso de Incêndio: uma leitura das teses “Sobre o Conceito de História”* /Michael Löwy. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, p.48.

⁸⁶ “A fraqueza se opõe à vaidade dos poderosos, compondo um pano de fundo em que a soberania, entendida enquanto poder que não encontra limites e não se submete a nenhum outro, deve ceder lugar à multiplicidade democrática e sua lógica da inversão já denunciada por Platão, aquela que faz do escravo um senhor e do senhor um escravo.” MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Representação contra democracia radical: elementos para uma leitura (a)teológica do poder político na Modernidade*. Tese de Doutorado. Coimbra: Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras, 2018, p. 45.

democracia enquanto efetiva forma de auto-organização do povo sempre foi uma ideia que perdeu na história, configurando um dos elementos mais importantes – e mais desconhecidos – da tradição dos oprimidos que, se tivesse vencido, afirmaria hoje os ecos da democrática Atenas, dos *levellers*, dos *diggers* e dos cartistas, e não os da oligárquica Roma, da Magna Carta, da Revolução Gloriosa e do federalismo estadunidense.⁸⁷

Mas é importante notar que essa *fraca* força messiânica é dada a nós. Somos nós o Messias. A redenção não chega pela graça, mas pela ação, outra distinção fundamental entre a teologia política em moldes tradicionais, ancorada na crença de que a legitimidade política é de natureza providencial e uma teologia política democrática e radical, que é a subversão de toda ordem social e autoridade constituída pela ação da multidão em sua luta contra a corrupção e o Império. A perversa ingenuidade de Schmitt, acreditando que é a aclamação popular o que legitima um governo, em oposição ao tecnicismo vazio da legalidade eleitoral burguesa, aponta para esse caráter providencial. *Vox populi Vox Dei*, a aclamação é o equivalente político da unção pela graça⁸⁸, a coroação, uma paródia torta do batismo do Cristo por João Batista. Mais que uma conformação materialista do problema da redenção, o que é exposto aqui por Benjamin é a importância da revolução, da renovação do mundo. A redenção é algo que deve ser feito independente de Deus, pois ela é nossa responsabilidade, nossa chance de, através da felicidade dos que sofrem, participar da eternidade.

Diz Deus a Jonas que ele deve se dirigir aos cidadãos de Nínive para avisá-los sobre a destruição da cidade. Imersa em pecado e idolatria, Nínive seria destruída pela ira de Deus. Ao ouvir o vaticínio, o povo de Nínive decide parar de pecar.⁸⁹ Todas as

⁸⁷ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Representação contra democracia radical: elementos para uma leitura (a)teológica do poder político na Modernidade*. Tese de Doutorado. Coimbra: Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras, 2018, p. 45-46.

⁸⁸ A importância que Schmitt dava à aclamação fica bem evidente em sua resposta, um tanto sarcástica, a Richard Thoma no prefácio à segunda edição de seu livro sobre o parlamentarismo: “A vontade do povo pode ser expressa tão bem e talvez até melhor pela aclamação, por algo tido como garantido, uma presença óbvia e imutada, que pelo aparato estatístico que tem sido construído tão meticulosamente nos últimos cinquenta anos. Quanto mais forte o poder do sentimento democrático mais certa é a consciência de que a democracia é algo além de um sistema de registro para cédulas secretas.” *The will of the people can be expressed just as well and perhaps better through acclamation, through something taken for granted, an obvious and unchallenged presence, than through the statistical apparatus that has been constructed with such meticulousness in the last fifty years. The stronger the power of democratic feeling, the more certain is the awareness that democracy is something other than a registration system for secret ballots*. SCHMITT, Carl. *The crisis of parliamentary democracy*. Transl. Ellen Kennedy. Massachusetts: MIT Press, 2000, p. 16.

⁸⁹ “A palavra de Iahweh foi dirigida a Jonas a segunda vez: “Levanta-te, vai a Nínive, a grande cidade, e anuncia-lhe a mensagem que eu te disser”. Jonas levantou-se e foi a Nínive, conforme a palavra de Iahweh. Nínive era uma cidade muito grande, de três dias de marcha. Jonas entrou na cidade e a percorreu durante um dia. Pregou, então, dizendo: “Ainda quarenta dias, e Nínive será destruída”. Os homens de Nínive creram em Deus, convocaram um jejum e vestiram-se de panos de saco, desde o maior até o menor. A notícia chegou ao rei de Nínive. Ele levantou-se do seu trono, tirou o seu manto, cingiu-se com

condutas condenadas são abolidas. Deus poupa Nínive. Jonas, que passara por várias atribuições até entregar a profecia para a cidade, não se conforma com a não realização da mesma. Mas o que Jonas não entende é que Nínive de fato foi destruída. A cidade de ídólatras e pecadores não existia mais, deu lugar a um reino de Deus sem Deus. O povo de Nínive, em seu regozijo na sua própria fraqueza messiânica, revolucionou seu mundo, realizou a redenção. É isso que Jonas não entende. É isso que a multidão precisa fazer.

Scholem, ao tratar do *Livro de Jonas*, aponta para esse fato. A justiça é a aniquilação histórica do julgamento divino. Não porque impedir o Juízo seja a missão revolucionária. Não carecemos de *katechontes*. Mas sim porque o julgamento divino não é mais necessário, aquilo sobre o que recairia sua ira não mais existe. Há agora o reino de Deus na Terra. A promessa realizada a Abraão e a Israel se realizou. O Messias pode agora consumir o tempo histórico e trazer consigo a eternidade. Essa tentativa de instaurar um Reino de Deus sem Deus, Scholem também vira na Revolução Russa.

O problema da teologia política até os dias de hoje tem sido a sua incapacidade de se conectar à vida pública. Ainda que a teologia política tradicional tenha realizado críticas extremamente pertinentes ao liberalismo político, e aqui se deve render louros a Schmitt por não se deixar encantar por esse canto da sereia, ela não deixa de se apoiar em um dos princípios fundadores desse mesmo liberalismo: o da religião como negócio privado. A outra opção seria fundar uma teocracia. Não se trata, em nenhum sentido, de se buscar uma teocracia. Isso não é o caso e Walter Benjamin bem o demonstrou em seu *Fragmento Teológico-Político*. Trata-se de não desperdiçar a *fraca* força messiânica, de agir para a redenção. A teologia política poderia ser um catalisador para essas ações, como a crítica à economia política têm sido o catalisador para diversas mudanças sociais desde sua elaboração por Marx e Engels. Contudo, a teologia política falha. Mesmo a teologia da libertação, o exemplo mais bem acabado de teologia política alternativa do século XX, não conseguiu nada mais que desenvolver uma interpretação teológica da pobreza, sem inscrevê-la em uma tradição dos oprimidos e promover mudanças realmente efetivas:

um pano de saco e assentou-se sobre a cinza. Em seguida, fez proclamar em Nínive como decreto do rei e de seus grandes: “Homens e animais, gado graúdo e miúdo, não provarão nada! Eles não pastarão e não beberão água. Cobrir-se-ão de panos de saco, invocarão a Deus com vigor e se converterá cada qual de seu caminho perverso e da violência que está em suas mãos. Quem sabe? Talvez Deus volte atrás, arrependa-se e revogue o ardor de sua ira, de modo que não pereçamos!” E Deus viu as suas obras: que eles se converteram de seu caminho perverso, e deus arrependeu-se do mal que ameaçara fazer-lhes e não fez. (*Jonas*, 3: 1-10) Todas as citações do Antigo Testamento são da *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2016.

Esse é o argumento de Alistair Kee quando ele critica a teologia da libertação por sua falha ao submeter sua teologia à sua própria crítica marxista. Em suas palavras, “Eu mesmo tenho acusado a Teologia da Libertação de não ser suficientemente marxista”. O resultado é que a teologia da libertação nunca cumpriu sua promessa de se tornar uma teologia da revolução. Pelo contrário, ela se contentou em prover uma interpretação teológica do mundo do pobre, mas o ponto, ao menos de uma perspectiva realmente marxista, deveria ser modificar esse mundo. Conclui Kee: “Infelizmente, a Teologia da Libertação é uma força essencialmente conservadora”⁹⁰

Muito dessa inércia política da teologia da libertação deriva do fato de que, ainda que carregue em si um substrato marxista, sua base teológica continua presa às ideias próprias da teologia política tradicional. Isso fica evidente na incapacidade da teologia da libertação pensar fora do esquema da representação, seja em âmbito teológico ou âmbito político. A redução ao Um permanece como um traço indiscutivelmente forte da teologia da libertação. Lidar com a multiplicidade incomensurável da multidão e seu arrepio à representação política é um desafio muito grande para ela. O mesmo ocorre com o movimento teológico da Ortodoxia Radical. Ainda que em sua análise das grandes construções do intelecto teológico, principalmente Santo Agostinho, a Ortodoxia Radical trate de problemas sociais e políticos atuais, como a violência, a exploração do trabalho e a sexualidade, ela é incapaz de se colocar sob o escrutínio de sua própria crítica, e, sobretudo, incapaz de negar a representação. Chega ao ponto de defender que toda a unidade da igreja se dê em torno do Papa.

A Ortodoxia Radical parece ignorar o próprio sentido de múltiplo que aparece no verso de Christopher Smart que serve de epígrafe ao volume *Radical Orthodoxy: A New Theology*: “Pois X tem o poder de três e, portanto, é Deus”⁹¹ Em uma teologia política radical a multidão é X, pois é ela esse indefinível, essa multiplicidade fluida e avessa a determinações. Como o pressuposto para uma teologia política radical é a democracia radical, o uno deve deixar de ser uma meta ou a regra. É preciso lembrar

⁹⁰ “This is the argument made by Alistair Kee when he critiques the liberation theology for its failure to subject its theology to its own Marxist criticism. In his words, “I myself accused Liberation Theology of being not Marxist enough. The result is that liberation theology has never achieved its promise of becoming a theology of revolution. Instead, it has been content to provide a theological interpretation of the world of the poor, but the point, at least from a proper Marxist perspective, should be change it. Kee concludes: “Unfortunately Liberation Theology is an essentially conservative force.” ROBBINS, Jeffrey W. *Radical Democracy and Political Theology*. New York: Columbia University Press, 2011, p. 11.

⁹¹ ŽIŽEK, Slavoj, GUNJEVIĆ, Boris. *O Sofrimento de Deus: Inversões do Apocalipse*. Tradução de Rogério Bettoni. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 171.

que “também o reino de Satã é uma unidade, e, Cristo mesmo, falando do diabo e do Belzebu, deu como pressuposta a unidade do mal.”⁹²

O caminho para uma teologia política verdadeiramente radical e verdadeiramente democrática passa necessariamente por Schmitt e Benjamin, mas precisa ir além. Até um ponto ainda desconhecido, em que já não basta vencer o jogo, mas sim questionar o próprio jogo, a própria vitória. É preciso que o anão da teologia se recuse a jogar, compreendendo que mesmo sua vitória é parte do jogo e que o jogo é só mais um brinquedo do Império. A opção contra o Império não é a da vitória no jogo, mas a da desativação do mecanismo do jogo, do conjunto de regras que o mantém enquanto afirmador do poder e da autoridade. Revolucionário não é vencer, é não jogar.

Mas como uma teologia política democrática e radical pode defender essa posição sem abraçar o niilismo que é a marca cifrada da religião capitalista? Como ela pode se pautar pelo abandono dos *loci* do poder sem propor uma filiação ao nada em troca? Sendo messiânica.

É no ermo, no deserto, que o Filho de Deus experimenta pela primeira vez sua humanidade. É no ermo, no deserto, que se está mais perto do escândalo e do mundano, mas também é lá que se é mais capaz de resistir às suas tentações, porque se vê tudo às claras, e onde a conexão entre os homens, numa verdadeira comunidade, numa multidão de iguais, é mais possível, porque estão todos reunidos na mesma solidão. E é no deserto que todo poder entra em xeque. É no deserto que a multidão nasce.

Hobbes não foi o primeiro, mas certamente foi o que mais scandalizado ficou com o potencial subversivo, em verdade anárquico, das religiões marcadas pelo deserto, como o judaísmo e, principalmente, o cristianismo. O inglês enxergava nessas religiões a capacidade de desagregar o poder que deveria ser único e *quase* absoluto, dividindo-o em duas esferas distintas, uma secular e outra religiosa. A submissão voluntária dessas religiões somente à autoridade de um Deus único e vivo é uma ameaça a toda e qualquer autoridade secular⁹³. Enquanto Hobbes contorna esse aspecto insistindo na adoção de

⁹² SCHMITT, Carl. La unidade del mundo in *Escritos de política mundial*. Trad. Horacio Cagni. Buenos Aires: Edición Heracles, 1996, p. 93.

⁹³“E, portanto, os romanos, que conquistaram a maior parte do mundo conhecido de então, não tinham escrúpulos ao tolerar a religião que fosse, na própria cidade de Roma, a menos que houvesse nela algo incompatível com o governo civil; nem vemos que qualquer religião era ali proibida, além daquela dos judeus, que (sendo o peculiar Reino de Deus) cria ser ilícito reconhecer sujeição a qualquer rei mortal ou estado.” *And therefore the Romans, that had conquered the greatest part of then know world, made no scruple of tolerating any religion whatsoever in the city of Rome itself, unless it had something in it that could no Consist with their civil government; nor do we read that any religion was there forbidden but that of the Jews, who (being the peculiar kingdom of God) thought it unlawful to acknowledge subjection*

uma religião oficial pelos Estados, em que a unidade política seria retomada a partir da própria política, e fundamentando, como Schmitt faria séculos depois, todo seu pensamento nos textos bíblicos, uma teologia política democrática e radical deve trabalhar para revitalizar essa característica *an-árquica* e rebelde da religião cristã, que se cristaliza de forma mais pura na preocupação do Cristo com os “pequenininhos” (*mikrói*). É na busca da felicidade dos que sofrem que está o verdadeiro messianismo. Mas essa busca se mostra o contrário da tentativa de se fundar uma teocracia, como o projeto hobbesiano perigosamente parece sugerir; ela é vetorialmente oposta a isso.

Assim, uma teologia política democrática e radical é uma *dupla mistagogia*⁹⁴, no sentido que traz teologia para a política e política para a religião. Ela é combativa, no sentido que tem no Império e no capital poderosos inimigos a derrotar. Ela é construtiva, já que lança as bases para um novo fazer político, messiânico, radical, democrático. E, por fim, ela é revolucionária, já que luta para dar lugar a um mundo em que ela não mais será necessária.

to any mortal king or state whatsoever. HOBBS, Thomas. *Leviathan, or the matter, form, and power of a commonwealth, ecclesiastical and civil.* In *The works of Thomas Hobbes*. Kindle Edition, 2014, posição 1718. A tradução é nossa. “O erudito judeu Leo Strauss, em um livro publicado em 1930, examinou o *Tratado Teológico-Político* de Spinoza e estabeleceu a extensa dependência deste para com Hobbes. Ele destaca, nesse contexto, que Hobbes considerava os judeus como a origem da distinção revolucionária e destruidora de Estados entre a religião e a política. Tal é correto apenas na medida em que Hobbes opunha a típica divisão judaico-cristã da unidade política original. A distinção entre os poder secular e o espiritual era, de acordo com Hobbes, estranha aos pagãos porque a religião era, para eles, parte da política; os judeus trouxeram a unidade pelo lado da religião.” *The Jewish scholar Leo Strauss, in a book that appeared in 1930, examined the theologico-political treatise of Spinoza and established the latter’s extensive dependence on Hobbes. He remarks in this context that Hobbes regarded Jews as the originators of the revolutionary state-destroying distinction between religion and politics. That is correct only insofar as Hobbes opposed the typically Judeo-Christian division of the original political unity. The distinction between the secular and the spiritual power was, according to Hobbes, alien to the heathens because religion was to them a part of politics; the Jews brought about unity from the side of religion.* SCHMITT, Carl. *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol.* Transl. George Schwab and Erna Hilfstein. Chicago: The University of Chicago Press, 2008, p. 10. A tradução é nossa.

⁹⁴ A mistagogia era, na Grécia, a introdução aos mistérios através de cultos e práticas especiais, secretas para a maioria das pessoas. O mistagogo era responsável por ensinar ao neófito os rituais e seus significados. No cristianismo a mistagogia está ligada aos sacramentos iniciais, como o batismo, mas também aos ensinamentos sobre os dogmas da religião. A exortação apostólica *Evangelii Gadium* do Papa Francisco traz sobre a mistagogia: “Outra característica da catequese, que se desenvolveu nas últimas décadas, é a iniciação *mistagógica*, que significa essencialmente duas coisas: a necessária progressividade da experiência formativa na qual intervém toda a comunidade e uma renovada valorização dos sinais litúrgicos da iniciação cristã. Muitos manuais e planificações ainda não se deixaram interpelar pela necessidade de uma renovação mistagógica, que poderia assumir formas muito diferentes de acordo com o discernimento de cada comunidade educativa. O encontro catequético é um anúncio da Palavra e está centrado nela, mas precisa sempre de uma ambientação adequada e de uma motivação atraente, do uso de símbolos eloquentes, da sua inserção num amplo processo de crescimento e da integração de todas as dimensões da pessoa num caminho comunitário de escuta e resposta”. A exortação pode ser encontrada em http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#_ftn128, acesso em 29/11/2018.

A teologia da libertação, com todos os seus méritos, foi pouco revolucionária e, por isso, facilmente cooptada pelo pensamento conservador. Seu zelo pelos pobres se converteu em um zelo pela pobreza, que romantiza a luz de dogmas que ela nunca tentou desconstruir ou abandonar. No fim, a teologia da libertação teve medo de que, deixando esse mundo de existir, ela, como parte do mundo, deixasse também de ser, e acabou lendo seu Marx de forma pobre e descompromissada. A teologia política democrática e radical é uma teologia para os tempos de crise, para a Crise dos Tempos (*kairós*); que em sua busca por um reino de Deus sem Deus tem seu Monte das Oliveiras, a contemplação de sua própria morte.

Tudo o que é profético no Antigo e no Novo Testamento é também crítico. Os profetas não falavam do futuro, mas de seu tempo, de suas mazelas, em uma linguagem ao mesmo tempo crítica e universal, que afastava o braço do poder imperial ao apontar a podridão desse mesmo poder. A tradição dos oprimidos ganhava aí seus primeiros contornos, milênios antes de Benjamin cunhar o termo, e é na sua fraca força que a teologia política democrática e radical se sustenta. Só assim os mansos herdarão a terra.

3. Plano do texto

O capítulo I objetiva, através de uma análise da teologia política desenvolvida por Schmitt, fundamento da teologia política tradicional, prestar contas com seu legado e demonstrar suas falhas políticas e teológicas, permitindo a construção de uma nova teologia política. O capítulo trata ainda das contrateologias presentes nos autores anarquistas e românticos com que Schmitt lida no último capítulo de *Teologia Política*. Antes de se encerrar o capítulo apresenta já uma alternativa à teologia política de Schmitt na obra de Walter Benjamin e na sua forma de pensar a história.

O capítulo II continua dessa perspectiva ao adotar o conceito de messianismo, tão importante para Benjamin, como central para uma teologia política democrática e radical. A superação da teologia do desespero de Schmitt passa por uma concepção messiânica da teologia política. Tal concepção permeia todos os temas do capítulo, como a relação entre profetismo e justiça, por exemplo.

O terceiro capítulo, ainda na esteira de Benjamin, faz uma análise da transcendência corrompida que caracteriza o capitalismo como religião, um dos grandes

inimigos de uma teologia política que se pretenda democrática e radical. A partir dessa análise e pensando messianicamente recorre-se a estratégias de profanação e inoperosidade capazes de desativar essa forma imperial de culto culpabilizante e desesperador.

CAPÍTULO I – Schmitt e sua sombra

1.1. A teologia política de Carl Schmitt

Na história do Ocidente, a teologia política ocupa uma posição singular. Ela surge, de maneira ambivalente, como consequência do processo de secularização do mundo ocidental e como uma reação a esse processo. Sabe-se que as analogias entre o governo dos deuses e o governo dos homens precedem, em muito, a própria criação da teologia, remetendo aos mitos mais antigos. E, se pensarmos a dualidade amigo/inimigo como a substância do político, podemos ver o início da tradição teológico política judaico-cristã já no livro do *Gênesis* e na inimizade entre Deus e Satanás.⁹⁵ Mas é apenas com o desenvolvimento da “ciência do divino” que essas analogias passam a exercer, de forma mais bem acabada, o papel de legitimar certas formas políticas.

Ainda que a obra de Carl Schmitt tenha colocado a teologia política como um objeto legítimo da teoria política e do pensamento jurídico do último século, o conceito de teologia política não ganhou suficiente nitidez para ser apresentado sem risco de equívocos. O fato dos conceitos políticos serem histórica e estruturalmente derivados da teologia⁹⁶ não facilita a questão. Essa derivação é, para a racionalidade científica hegemônica a partir da Modernidade, apenas o resultado de processos históricos que desaguarão em uma realidade política indiscutivelmente secular e que não precisa se remeter às suas origens teológicas a não ser por mera curiosidade ou apego erudito. A teologia política, dessa forma, seria apenas um método, e sem dúvida, não o melhor deles, para lidar com os conceitos políticos. Um método que implicaria, se muito, em buscar a origem teológica desses conceitos. Por isso, Schmitt aponta, Kelsen portava o mérito de sublinhar as relações entre a substância política e a substância teológica desde 1920, mas através de uma abordagem puramente causal derivada das modernas ciências

⁹⁵ NIETO, Eduardo Hernando. ¿Teología política o filosofía política?: La amistosa conversación entre Carl Schmitt y Leo Strauss in *Anuario de teoría política*, vol. 2. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2002, p. 99.

⁹⁶ SCHMITT, Carl. *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot, 1979, p.49.

naturais e, portanto, incapaz de compreender as diferenças entre os conceitos teológicos e escolásticos e aqueles próprios das ciências naturais.⁹⁷

Ainda que *Teologia Política I* não traga a primeira abordagem schmittiana da relação entre política e teologia, ela funciona como um ajuste de contas, já que antes desse livro, “teologia política” era um termo envolto em polêmica, geralmente utilizado para desmerecer a posição de um adversário em um debate:⁹⁸

Somente após a publicação do tratado *Teologia Política*, de Schmitt, em 1922, que o conceito passa a ser utilizado em sua própria posição ou a denotar um contexto objetivo sem intenção polêmica. Ao liberá-lo de seu antigo e negativo sentido, Schmitt ajudou o conceito de teologia política – ainda que nunca fale de sua proveniência ou trate de seu significado – a obter proeminência nos últimos setenta e cinco anos ao redor do mundo, por todas as frentes políticas e teológicas, bem como por fronteiras disciplinares e nacionais.⁹⁹

Em carta a Armin Mohler, de 14 de abril de 1952, Schmitt chama para si a autoria do termo *teologia política*.¹⁰⁰ Contudo, o termo já aparecia em um texto já citado de Bakunin contra Mazzini: *A Teologia Política de Mazzini e a Internacional*, de 1871, que Schmitt provavelmente conhecia já que Bakunin foi seu alvo constante entre as décadas de 20 e 40. O termo, obviamente, é bem mais antigo, remetendo a fontes greco-romanas. Contudo, a teologia política propriamente dita só se torna possível com o cristianismo. Essa questão, mais controversa do que parece, é tratada por Matos:

Em primeiro lugar, apesar da expressão “teologia política” ter surgido na Antiguidade, quando foi utilizada em diversos contextos históricos greco-romanos e bizantinos, só se pode falar propriamente em teologia política a partir do cristianismo – talvez do judaísmo, segundo certas leituras. Nessa constatação não há qualquer reducionismo ou eurocentrismo tipicamente hegeliano, tal como aquele que, injustificadamente, afirma que a filosofia é um produto exclusivo do Ocidente e que as experiências orientais não passariam de meros ensaios ou versões empobrecidas de um tipo especial de pensar surgido nas colônias jônicas da Grécia que, ironicamente, estão mais próximas do Oriente do que do Ocidente. Trata-se aqui apenas de tomar pé acerca da verdadeira natureza da teologia política, a qual só se torna possível e mesmo necessário em uma realidade histórica – a do cristianismo – em que

⁹⁷ SCHMITT, Carl. *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot, 1979, p. 54-55.

⁹⁸ SCHMITT, Carl. *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot, 1979, p.51.

⁹⁹ MEINER, Heinrich. *The lesson of Carl Schmitt: four chapters on the distinction between political theology and political philosophy*. Translated by Marcus Brainard. Chicago: University Chicago Press, 2011, p. xvi.

¹⁰⁰ “A cunhagem de Teologia Política, na verdade, vem de mim”. *Die Prägung “Politische Theologie” stammt tatsächlich von mir...* TAUBES, Jacob. *Ad Carl Schmitt: Gegenstrebig Fügung*. Berlin: Merve Verlag, 1987, p. 36.

o problema da transcendência absoluta se põe de manifesto. De fato, os povos antigos do Oriente e do Ocidente, a maioria deles embebidos em um politeísmo que se imiscuiu em todas as esferas do agir humano, não experimentaram a transcendência enquanto tal, já que os deuses habitavam o mundo humano e com ele se confundiam, indicando uma experiência de “transcendência imanentizada” que se tornou impossível a partir da radical separação entre as dimensões espirituais e temporais socialmente necessárias ao estabelecimento do cristianismo.¹⁰¹

Schmitt, de fato, resgata o termo teologia política do sentido jocoso que lhe era comumente atribuído e lhe confere o centro de suas discussões políticas. Mas, ao contrário do que Meier diz na citação acima, Schmitt chegou a conceituar teologia política na introdução a um livro que reúne seus ensaios sobre Donoso Cortés (1950). Nesse conceito fica claro que o aspecto mais importante de uma teologia política é o que Schmitt chama de transferência ou transposição (*Übertragen*) entre os conceitos teológicos e os conceitos seculares:

Outro exemplo desse rápido desenvolvimento é fornecido pelo conceito de *teologia política*. Com isso se entende a transposição de imagens e conceitos teológicos no âmbito do pensamento laico-político, transposição que segue, mais ou menos, o estilo da fórmula *um Deus, um Senhor do mundo*.¹⁰²

Um conceito de teologia política corre sempre o risco, portanto, do equívoco e do retorno ao polemismo. Mas, aceitando os riscos, pode-se afirmar que a teologia política é a parte do saber teológico que pressupõe uma relação ativa entre os acontecimentos históricos e a onipotência divina, de forma que a autoridade humana é projeção da autoridade divina e se legitima apenas nela.¹⁰³ Tradicionalmente, seu objetivo é o de justificar as formas de soberania historicamente localizadas, atribuindo a elas um sentido teológico-metafísico. Na definição de Alvaro D’ors:

¹⁰¹ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Representação contra democracia radical: elementos para uma leitura (a)teológica do poder político na Contemporaneidade*. Tese de doutoramento apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2018, p. 8-9.

¹⁰² “*Un altro esempio di questo sviluppo è fornito dal concetto di teologia politica. Con esso si intende la trasposizione di immagini e concetti teologici nell’ambito del pensiero laico-politico, trasposizione che ricalca all’incirca lo stile della formula un Dio, un signore del mondo.*” SCHMITT, Carl. *Donoso Cortés*. A cura di Petra dal Santo. Milano: Alephi Edizioni, 1996, p. 14.

¹⁰³ “Quem se utiliza do conceito ‘teologia política’, pressupõe a *não-autarquia* do homem, a insuficiência de suas competências inatas e adquiridas, a *impossibilidade de um fundamento imanente e racional para o sentido da vida de alguém.*” *Wer den Begriff der ‘politischen Theologie’ verwendet geht von der Nichtautarkie des Menschen, der Insuffizienz seiner angeborenen und erworbenen Kompetenzen, der Unmöglichkeit einer immanenten, rationalen Begründung der eigenen Lebensweise aus.* ASSMAN, Aleida; ASSMAN, Jan; HARTWICH, Wolf-Daniel. Nachwort. In: TAUBES, Jacob. *Die Politische Theologie des Paulus*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2003, p. 178. A tradução e os itálicos são nossos.

No entanto, quando hoje falamos de “teologia política”, nos referimos a uma abordagem mais concreta da fundamentação tomada da ciência da divindade para justificar determinadas formas políticas contingentes, e não qualquer manifestação de apoio do político no sagrado ou qualquer forma político-religiosa mista ou mistificada. Ainda assim, o conceito de teologia política não se apresenta com suficiente nitidez, e esta mesma equivocidade pode explicar em boa parte a discussão surgida em torno desse conceito.¹⁰⁴

Essa abordagem mais concreta é tributária do pensamento de Schmitt, mas não se limita aos seus pressupostos nem às suas conclusões, o que fica claro na obra de autores como Benjamin e Agamben. É importante destacar que a relação entre religião e política sempre enfrentou perspectivas diversas, desde a Antiguidade. O estoico Panécio de Rodes divide a teologia em três partes: a mística, a filosófica e a política. Da parte mística cuidariam os poetas, desenvolvendo a “mitologia” do religioso e divulgando-a pela arte. A parte filosófica compreende o longo processo de teodicéia, ou de justificação de Deus em um mundo onde o mal é uma verdade inegável. É obra dos filósofos e ocupou boa parte do pensamento ocidental até finais do século XVIII. Da parte política, entretanto, cuidariam os governantes. A eles caberia definir qual a religião oficial do Estado, baseando-se na tradição e na conveniência política¹⁰⁵. O bom governante cumpriria, em certo sentido, uma missão divina.

Voltando às relações entre religião e política que se estabelecem desde o início das culturas humanas, é importante lembrar que a separação entre religião, moral, direito e política se daria bem tarde na história, de fato, apenas na Modernidade, com o processo de secularização que antes preserva do que destrói a forma teológica. Todavia, mesmo antes desse período, parece haver um sentimento comum, uma percepção generalizada que identifica a autoridade divina com a autoridade terrena. Assim sendo, é impossível estabelecer um início para o que se convencionou chamar de teologia política. “Como nos diz Santo Agostinho, essa tripartição (talvez estoica) da doutrina divina aparecia também no jurista Escévola e no polígrafo Marco Terencio Varrão. Esta que às vezes aparece como teologia política ou civil se referia à conveniência de um culto social tradicional a determinados deuses, mesmo que fossem falsos.”¹⁰⁶

¹⁰⁴ D’ORS, Alvaro. Teología Política: una revisión del problema in *Revista de estudios políticos*. Edición de enero-febrero. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1976, p.41.

¹⁰⁵ D’ORS, Alvaro. Teología Política: una revisión del problema in *Revista de estudios políticos*. Edición de enero-febrero. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1976, p.41

¹⁰⁶ *Como nos dice San Agustín esta tripartición (quizá estoica) de la doctrina divina aparecía también en el jurista Escévola y en el polígrafo Marco Terencio Varron. Esta que aparece as veces como teología política o civil se refería a la conveniencia de un culto social tradicional a determinados dioses, aunque sean falsos.* D’ORS, Alvaro. Teología Política: una revisión del problema in *Revista de estudios políticos*,

Essa divisão não só reafirma a “jurisdição” da ciência de Deus sobre todas as coisas, fossem divinas, fossem seculares, como possibilita uma especialização maior das questões que o saber teológico enfrentava e procurava responder. É temerário, por isso, chamar de teologia política as formas como povos alheios às religiões do Livro encaravam as relações entre o governo e a divindade. Não se pode, por exemplo, pensar a autoproclamada divindade dos faraós no mesmo diapasão da doutrina teológica do direito divino dos reis. No primeiro caso, não há uma comunicação entre o teológico e o político, há uma “unidade”, cuja forja mística prescinde de e rejeita, ao menos em sua época, qualquer tentativa de análise racional. A teologia política, mais especificamente, trata de criar e fortalecer identificações entre o mando secular e o mando de Deus, fornecendo para o mundano uma justificação e uma legitimidade que seriam inatacáveis por quanto advindas dos céus. Mas baseada em uma racionalidade específica, “científica” em seus próprios méritos, que afastaria a filiação a um misticismo comum às religiões pagãs.

Essa racionalidade “científica” se desenvolve a partir de dois elementos, a Palavra revelada, o Deus que é *logos* e que se dá a conhecer na *Torah* e depois no *Novo Testamento* e no corpo dogmático que se forma a partir dessa revelação. Sem o dogma não seria possível a teologia.

Erik Peterson, o grande adversário de Schmitt no que diz respeito à possibilidade de uma teologia política, é bastante radical ao delimitar o próprio conceito de teologia. Se posicionando contra as correntes teológicas da época, a teologia liberal, que tinha em Harnack seu representante maior e que via no método histórico e na prevalência da ética cristã o método e o objeto da teologia, e a teologia dialética, que encontra seu ápice na monumental leitura de Karl Barth para a *Carta aos Coríntios*, e que traz como pressuposto a impossibilidade humana de conhecer Deus, restando à teologia, como prática humana, ser predição e glorificação desse Deus. Peterson insiste, por seu lado, na palavra revelada como o centro da teologia. Para ele, teologia é a continuação do *logos* que se fez homem, do Deus que se encarna em Cristo e que um dia retornará. Na revelação a verdade concretiza-se, coloca-se e dá-se aos homens, como algo que é em absoluto, não como ideia ou possibilidade dialética. A teologia, portanto, seria apenas cristã. Os judeus se dedicariam à exegese de seus textos religiosos e os pagãos aos cultos rituais, mas apenas o cristão é capaz de fazer teologia.

edición de enero-febrero. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1976, p. 41-42. A tradução é nossa.

O dogma seria, assim, a principal expressão da teologia. Como continuação do *logos*, como corpo de Cristo, a Igreja determina e argumenta sobre a verdade. Ela constrói, com base no substrato jurídico e comunal do *Novo Testamento*, um *corpus* soberano já que se sustenta em decisões dogmáticas. A teologia sem o dogma não é teologia. Por isso, Peterson se mostrará tão hostil à possibilidade de uma teologia política nos moldes colocados por Schmitt, já que dogmaticamente ela não se sustentaria.

De qualquer forma, a teologia política que é parte da divisão de Panécio é bem diferente daquela que Carl Schmitt tornaria popular em seu pequeno livro de 1922. Ainda que, no caso de Schmitt, ela se predisponha a realizar uma profunda e variada investigação teológica, a teologia política se preocupa, costumeiramente, muito mais com os problemas políticos, sobretudo os que envolvem a soberania, do que com as questões propriamente teológicas. Tradicionalmente, seu problema central é a soberania e a autoridade, que possui um sentido dogmático alimentado pela teologia. Essa conexão entre teologia e soberania viria a dar a questão, segundo Álvaro D'ors, “certa estreiteza”.¹⁰⁷

De fato, essa “estreiteza” interessava a Schmitt, que via no método que estava desenvolvendo uma forma de fortalecer sua justificação da soberania com base na exceção e na decisão sobre ela. Enquanto estratégia político-metodológica, a teologia política schmittiana não precisa se ater aos dogmas da maneira severa com que Peterson exige para toda teologia.

Sabe-se que o teólogo Tertuliano conclamou os cristãos para rezarem pela continuidade do Império Romano. Ele enxergava na autoridade imperial o poder que freava o caos trazido pela vinda do Anticristo. Sabe-se, também, que Eusébio de Cesaréia foi o responsável por “ungir” Constantino, chamando-o de *alter christus*, o outro Cristo que teria a missão de governar o mundo enquanto o verdadeiro Messias não retornasse. Os reis germânicos da medieval *Republica Christiana* adotaram o mesmo título, e viam seus governos como uma fortaleza contra o avanço do Anticristo sobre o mundo. A doutrina da Igreja enquanto representação do Messias na Terra ajudou a

¹⁰⁷ D'ORS, Alvaro. Teología Política: una revisión del problema in *Revista de estudios políticos*. Edición de enero-febrero. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1976, p. 42.

fortalecer essas noções, na medida em que o conceito de representação se converte em representação política.¹⁰⁸

Em uma peça de teatro do século XII, chamada *O Ludus do Anticristo*¹⁰⁹, vários reis são tentados por Lúcifer e apenas um deles resiste, mantendo a ordem do mundo e libertando os demais. Na Idade Média, a teologia política experimenta seu apogeu. A relação entre a *Civitas Dei* e a *Civitas Humana* é assunto de primeira ordem nos tratados teológicos. O princípio de identificação entre Deus e o soberano se sofisticava a partir de uma identificação entre Jesus e sua dupla natureza, humana e divina, com o soberano, que teria também duas naturezas, ou dois corpos, um corpo humano, transitório e sujeito à decrepitude e à decadência, e um corpo místico, sempiterno, manifesto na glória soberana. É curioso que Schmitt, Peterson e outros tenham ignorado quase que completamente o desenvolvimento da teologia política medieval. Schmitt, por exemplo, se limita a elogiar a racionalidade teológica medieval, uma forma mais robusta e substancial de razão em comparação ao tecnicismo formalista moderno e tratar sobre o problema da representação política em *Catolicismo Romano e Forma Política e Visibilidade da Igreja* a partir de noções medievais, confrontando-as com as noções modernas. Peterson já prefere retornar ao monoteísmo próprio do paganismo helênico e prefere o mundo antigo ao medieval.¹¹⁰

É na Modernidade, portanto, que a teologia política adquire uma nova importância, já que envolve o complexo processo de secularização que é a chave desse período. O *Leviatã* é uma das obras definidoras da teologia política, apesar de, comumente, se ignorar esse seu aspecto central. Marcado por esse enorme evento realizador da Modernidade que foi a tradução, por Martinho Lutero, da *Bíblia* para o *Hochdeutsch* e o surgimento de vários movimentos protestantes, bem como pelo início das guerras confessionais que mudariam a face da Europa para sempre, Hobbes escreve um livro em que a linguagem e a coerência interna são teológicas, assim como seus principais conceitos. *Pacta* em latim, *convenant* em inglês, são os termos, de origem teológica, que ele usa para nomear seu “contrato social”. O monstro marinho que deu nome ao livro é emprestado do livro de Jó e sua afirmação política mais importante, ignorada pelas leituras que se esforçam por secularizar Hobbes, é *Jesus is the Christ*,

¹⁰⁸ SCHMITT, Carl. *O nomos da terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. trad. Alexandre Franco de Sá et al. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2014.

¹⁰⁹ *Ludus de Anticristo*: drama del Anticristo. Trad. Luis Astey. Ciudad de Mexico: El colegio del Mexico, 2001.

¹¹⁰ PETERSON, Erik. *El monoteísmo como problema político*. Trad. Agustín Andreu, Madrid: Editorial Trota, 1999.

“Jesus é o Cristo!” Essa afirmação é a mais importante porque garante a unidade política que é central para Hobbes. Essa unidade reside na assunção de Jesus como o Messias por todo o corpo social.

Contudo, identificar Deus ao soberano parecia demais para Hobbes. Deus está acima de todas as coisas, é uno e irrepresentável. O soberano é o Leviatã, esse deus mortal que se submete à onipotência do Deus único: “Essa é a geração do grande Leviatã, ou antes, dito de forma mais reverente, daquele deus mortal a quem devemos, abaixo do Deus imortal, nossa paz e defesa.”¹¹¹ Essa ideia, bem como a sacralização da esfera pessoal de cada súdito, que poderia, em sua privacidade, adotar uma religião oposta àquela oficializada pelo Estado, permitiriam que o liberalismo, ao mesmo tempo em que lutava para secularizar a política, tornasse sagrado o mercado.

É a partir de Hobbes, e da moderna teoria da soberania, que a teologia política do século XX se define. Ela é, de fato, bastante distinta da teologia política medieval, ainda que reflita sobre algumas questões em comum, como o problema da representação. Schmitt, seu principal pensador, é claro, foi influenciado por uma série de outros autores, com destaque para aqueles conhecidos como *contrarrevolucionários*, como Donoso Cortés, Joseph de Maistre e Louis de Bonald, mas o problema da soberania, de se identificar alguém que ao mesmo tempo em que está dentro da lei para determinar a existência de um fora da lei, pode se colocar fora da lei para reafirmá-la, é hobbesiano e é a base da análise schmittiana (e agambeniana) do estado de exceção.

O texto de 1922, *Teologia Política*, não foi, em verdade, o primeiro trabalho em que Schmitt aborda o problema do estado de exceção e de sua ligação com a soberania. De fato, um ano antes, em *A Ditadura*, essa questão já havia sido abordada, quando Schmitt tentou demonstrar que mesmo o racionalismo jusnaturalista, por exemplo, Pufendorf, já havia reconhecido a exceção como primado da soberania. O que o pequeno trabalho de 1922 tem de inovador, e que refletiria na quase totalidade do pensamento político das décadas seguintes, é estabelecer, ao largo da lógica liberal, o problema do estado de exceção – e, portanto, o da soberania –, também como um problema advindo do processo de secularização moderno.

Schmitt enxerga no processo de secularização um movimento dialético, de forma que mesmo no momento mais tecnicista e secularizado da Modernidade as raízes

¹¹¹ *This is the generation of that great Leviathan, or rather, to speak more reverently, of that mortal god to which we owe, under the immortal God, our peace and defence.* HOBBS, Thomas. *Leviathan, or the matter, form, and power of a commonwealth, ecclesiastical and civil.* In *The works of Thomas Hobbes.* Kindle Edition, 2014, posição 2437.

teológicas permanecem. No direito canônico, o indulto de secularização é uma licença concedida ao religioso para abandonar a vida de clausura, uma espécie de *exclausuração*. O exclausurado deve trazer para o mundo exterior o símbolo da ordem a que pertencia, de forma que, na secularização, remetesse sempre à sua vida eclesiástica. No caso da teologia política, a secularização remete sempre à sua assinatura teológica, não sendo, de maneira alguma, exagero quando Schmitt aponta que “todos os conceitos medulares da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados”. Enquanto Weber enxerga a secularização como resultado do processo de desencanto do mundo moderno, Schmitt a percebe como um prolongamento dos conceitos teológicos, que permanecem em seu cerne, ainda que se apresentem como absolutamente mundanos. A secularização remete sempre para a teologia de onde ela se desenvolve:

Nesse sentido, a secularização atua no sistema conceitual do moderno como uma assinatura que o remete à teologia. Do mesmo modo, de acordo com o direito canônico, o sacerdote secularizado deveria levar consigo um sinal da ordem a que havia pertencido, assim também o conceito secularizado exibe como assinatura seu pertencimento passado à esfera teológica. É decisivo, a cada vez, o modo como é entendido o remeter efetuado pela assinatura teológica. Assim, a secularização específica da fé cristã, que abre pela primeira vez ao homem o mundo em sua mundanidade e historicidade. A assinatura teológica age aqui como uma espécie de *trompe l'oeil*, em que justamente a secularização do mundo se torna a contrassenha de seu pertencimento a uma *oikonomia* divina.¹¹²

A secularização não seria, assim, um abandono da teologia ou sua substituição pelo profano. É um jogo dialético em que o sagrado se instaura no histórico e lá permanece. Concomitantemente, o mundano é sacralizado nesse processo. Bastaria, portanto, a partir dos conceitos políticos, um processo de “engenharia reversa”, um retorno aos conceitos teológicos que formaram as noções da moderna teoria do Estado, para que Schmitt comprovasse sua tese. Mas esse não é o único objetivo de Schmitt. Sua pretensão é também demonstrar que sem esse fundamento teológico, a ordem normativa e o Estado não fazem sentido, não passam de um emaranhado de conceitos pretensamente positivados que nada sabem de si mesmos.

Apesar de não assumir expressamente, como faz seu ídolo Donoso Cortés, que a teologia representa a totalidade do conhecimento e é a máxima ciência, Schmitt parece concordar com o espanhol que diz que aqueles que se afastam do conhecimento teológico se afastam da verdade, e, por mais que mantenham a inteligência incorrem

¹¹² AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012, p. 16.

sempre no erro. Por isso, a perspectiva positivista de um Kelsen, por exemplo, no que tange à soberania, por mais engenhosa e coerente que pareça, está longe de definir efetivamente o que é a soberania, já que é incapaz de lidar com a *substancialidade* do conceito, que reside apenas na verdade teológica.

O problema passa, então, por definir a soberania a partir da definição do soberano. Reflexo da filiação schmittiana a uma racionalidade que se pretendia já obsoleta, a forma personalista de autoridade política se opõe claramente à visão liberal do problema, exemplificada nas doutrinas de Krabbe e Kelsen, que suprimem o mando pessoal conferindo a soberania ao direito ou ao ordenamento jurídico, resultando na noção de que o Estado racionalista moderno prescinde da própria ideia de soberania, substituída por uma lógica normativa e sistemática.¹¹³

Como lhe é bastante próprio, Schmitt define o soberano em uma frase lapidar: “Soberano é quem decide sobre o estado de exceção”. É aquele que pode definir, a partir de uma ordem jurídica, sobre a suspensão dessa mesma ordem. É aquele que detém o poder de interromper a normalidade e a continuidade da vida jurídica de um Estado. Semelhante ao Deus na teologia, que suspende a normalidade do mundo através do milagre. É importante notar que Schmitt não se apega às noções simples que identificam Deus e rei, presentes, inclusive, em diversas religiões pagãs. Tanto sua definição de Deus quanto sua definição de soberano possuem um caráter, diga-se, mais objetivo, em que o critério chave é o poder para determinar a suspensão da normalidade.

No estado de exceção termina o Estado de direito, e a política se impõe na crueza de uma crise não solucionável juridicamente. É um conceito limítrofe que tenta dar conta de situações limítrofes. Schmitt se concentra tanto na capacidade desse conceito em conferir um substrato para a soberania, que ignora quase completamente

¹¹³ “Pertence ao conceito divino dos séculos XVII e XVIII a transcendência de Deus perante o mundo, como pertencia à sua filosofia do Estado uma transcendência do soberano perante o Estado. No século XIX, com cada vez maior expansão, tudo é dominado por ideias de imanência. Todas as identidades, na política e na doutrina da estatalidade do século XIX, se baseiam em tais ideias de imanência: a tese democrática da identidade entre governantes e governados, a teoria orgânica do Estado e sua identificação entre Estado e soberania, a teoria do Estado de Krabbe e sua identificação da soberania com o ordenamento jurídico, e, por fim, a doutrina de Kelsen da identidade do Estado com o ordenamento jurídico.” *Zu dem Gottesbegriff des 17 und 18 Jahrhunderts gehört die Transzendenz Gottes gegenüber der Welt, wie eine Transzendenz des Souveräns gegenüber dem Staat zu einer Staatsphilosophie gehört. Im 19 Jahrhundert wird in immer weiterer Ausdehnung alles von Immanenzvorstellungen beherrscht. Alle die Identitäten, die in der politischen und staatsrechtlichen Doktrin des 19 Jahrhunderts wiederkehren, beruhen auf solchen Immanenzvorstellungen: die demokratische These von der Identität der Regierenden mit den Regierten, die organische Staatslehre und ihre Identität von Staat und Souveränität, die rechtsstaatliche Lehre Krabbes und ihre Identität von Souveränität und Rechtsordnung, endlich Kelsens Lehre von der Identität des Staates mit der Rechtsordnung.* SCHMITT, Carl. *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot 1979, p. 62. A tradução é nossa.

aqueles que sofrem com a decisão do estado de exceção. Mesmo nisso, Schmitt parece um pensador medieval, defendendo alguma das muitas doutrinas de infalibilidade soberana, ainda que com seu silêncio seletivo.

Hoje, dificilmente se negaria que a teologia possui uma profunda dimensão política. O inverso, entretanto, é uma verdade de elaboração mais complexa. Se há uma dimensão política na teologia, até que ponto haveria uma dimensão teológica na política? Até que ponto ela carece dessa forma de “estudo” da transcendência para existir? Alterando essa imagem metafísica, alterar-se-ia a política?

Durante o século XX alguns autores trataram desse tema. Mas ao considerar, em um recorte que se justifica pelas dimensões que a teologia política alcançou a partir do início do século passado na Europa, abordando o problema da teologia política a partir de seu principal difusor no último século, o jurista alemão Carl Schmitt, e seguindo até os dias atuais, não se exagera ao afirmar que os frutos não caíram muito longe da árvore e mesmo as alternativas mais democráticas à teologia política de Carl Schmitt falham em oferecer um caminho efetivamente democrático e radical para a teologia política. Mais do que uma alternativa à teologia política que se desenvolve como tradição schmittiana, uma teologia política radical de base democrática pretende se erigir como oposição ativa aos pressupostos legitimadores da soberania esposados pela teologia política tradicional. Ela é radical porque se volta às raízes da relação entre teologia e política, buscando liberar seu potencial emancipatório. É democrática enquanto instrumento de realização do comum e do exercício direto do poder político pela multidão.

O trabalho de Schmitt resume perfeitamente o que é a teologia política em sua forma mais tradicional: um instrumento de legitimação da soberania. Já no subtítulo de *Teologia Política I* tem-se que o objetivo do livro é contribuir para uma teoria da soberania. Através de suas analogias e da identificação do soberano com o rei (ou o legislador), a teologia política confere ao mando político sua justificação metafísica. Nesse ponto, é compreensível que o problema da exceção ganhe destaque na análise schmittiana da soberania. A exceção revela quem possui o poder para decidir em um caso não antecipado, em que a legitimidade se lança contra a legalidade e o soberano se revela como aquele que decide. “De uma maneira mais simples se pergunta, Quem

supostamente deveria ter o poder ilimitado? Por isso a discussão sobre a exceção, o *extremus necessitatis casus*”.¹¹⁴

Na teologia, a onipotência divina se revela no milagre, a suspensão de toda a ordem natural. Na política, a decisão sobre o estado de exceção ocupa um espaço análogo ao do milagre na teologia, revelando a quem pertence o poder na ordem histórica pela suspensão de suas regras naturais:

Todos os conceitos medulares da moderna Teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados. Não apenas pelo seu desenvolvimento histórico, de onde eles são transferidos da teologia para a teoria do Estado, em que, por exemplo, o Deus onipotente se torna o legislador onipotente, mas também devido à sua estrutura sistemática, de que o reconhecimento é necessário para uma consideração sociológica desses conceitos. A exceção na Jurisprudência é análoga ao milagre na teologia. Somente pela consciência da posição ocupada por essas analogias podemos reconhecer o desenvolvimento das ideias da filosofia do Estado nos últimos séculos.¹¹⁵

O que é importante destacar é que para Schmitt o processo de secularização não é, em si, um processo de troca da transcendência pela imanência. O conteúdo teológico permanece na forma mundana, ele se “solidifica” no direito e no Estado. A maneira mais efetiva de demonstrar isso seria através das analogias entre os conceitos políticos e os conceitos teológicos. Esse método garantiria uma melhor compreensão do problema político, já que a ciência tradicional, em seu formalismo, não aceitaria analogias com conceitos não mensuráveis e não sujeitos à experimentação. A teologia política conseguiria revelar a essência teológica do político.¹¹⁶

A perspectiva schmittiana da teologia política e seu apego ao problema da soberania convertem-se no marco da teologia política do século XX. Os outros autores que tratam de teologia política cruzam, obrigatoriamente, esse marco, ainda que para,

¹¹⁴ “*In einer geläufigeren Wendung fragte man, wer die Vermutung der nicht begrenzten Macht für sie haben. Daher die Diskussion über den Ausnahmefall, den extremus necessitatis casus*”. SCHMITT, Carl. *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot 1979, p. 16-17. A tradução é nossa.

¹¹⁵ “*Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, indem zum Beispiel der allmächtige Gott zum omnipotenten Gesetzgeber wurde, sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe. Der Ausnahmezustand hat für die Jurisprudenz eine analoge Bedeutung wie das Wunder für die Theologie. Erst in dem Bewußt solcher analogen Stellung läßt sich die Entwicklung erkennen, welche die staatsphilosophischen Ideen in den letzten Jahrhunderten genommen haben*”. SCHMITT, Carl. *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot 1979, p. 49. A tradução é nossa.

¹¹⁶ Mais do que isso, segundo Jeffrey Robbins, a teologia política “revela a verdadeira natureza do político”. Ver ROBBINS, Jeffrey W. *Radical Democracy and Political Theology*. New York: Columbia University Press, 2011, p. 4. A tradução é nossa.

literalmente, desprezá-lo.¹¹⁷ A construção de uma teologia política democrática e radical não pode se esquivar de apontar os limites da teologia política de Schmitt. Em sua inimizade declarada ao Império¹¹⁸ e à noção de soberania de que ele se alimenta, ela precisa desconstruir o pensamento schmittiano tanto em seus aspectos teológicos quanto em seus aspectos políticos.

Assim, é preciso sublinhar que a obsessão de Schmitt pelo problema da soberania limitou profundamente o desenvolvimento da teologia política. Alvaro D'ors chama atenção para esse fato:

Como indica o próprio subtítulo desse opúsculo schmittiano, a relação entre teologia e política se abordava a propósito do tema da soberania. Esta conexão deu à questão da teologia política, sobretudo na Alemanha, certa estreiteza. Francamente, a conexão interessava a Schmitt como fundamento de seu conceito de soberania: o milagre, como exceção à ordem natural vinha justificar o poder da exceção na ordem política, e o descrédito do deísmo vinha a desacreditar o constitucionalismo liberal do “Rei que reina, mas não

¹¹⁷ Dois exemplos. O prefácio do livro *The King's Two Bodies*, de Ernest Kantorowicz, escrito por William Chester Jordan sublinha que a teologia política do livro, presente inclusive no subtítulo *A study in mediaeval political theology*, nada tem a ver com a “descrição e o endosso do governo autoritário do jurista alemão de inclinação nazista Carl Schmitt” apesar de algumas resenhas do livro apontarem o contrário. No livro de Eric Jacobson, *Metaphysics of the Profane: the political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, o autor faz questão de acentuar que a teologia política de Benjamin nada tem a ver com a de Schmitt, praticamente ignorando a admiração de Benjamin pelas primeiras obras de Schmitt: “O uso do termo *teologia política* também requer alguma explicação. Ele se afirma a partir de um desejo de uma frase concisa que sirva como um guarda-chuva para a matéria relacionada ao messianismo, especulações sobre a linguagem divina e sobre a justiça. Não é preciso dizer que o uso do termo aqui nada tem a ver com o uso feito pelo teórico nazista Carl Schmitt no título de uma publicação em 1923 (*sic*), após o período em questão.”. Ver KANTOROWICZ, Ernest H. *The King's Two Bodies: A study in mediaeval political theology*. New Jersey: Princeton University Press, 1997, p. X e JACOBSON, Eric. *Metaphysics of the Profane: The political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. New York/ West Sussex: Columbia University Press, 2003, p. 5.

¹¹⁸ Aqui e na tese, adota-se o conceito de Império de Hardt e Negri: “Deve-se salientar que “Império” é usado aqui não como *metáfora*, o que exigiria uma demonstração das semelhanças entre a ordem mundial de hoje e os Impérios de Roma, da China, das Américas, e assim por diante, mas como *conceito*, o que pede basicamente uma abordagem teórica. O conceito de Império caracteriza-se fundamentalmente pela ausência de fronteiras: o poder exercido pelo Império não tem limites. Antes e acima de tudo, portanto, o conceito de Império postula um regime que efetivamente abrange a totalidade do espaço, ou que de fato governa todo o mundo “civilizado”. Nenhuma fronteira territorial confina o seu reinado. Em segundo lugar, o conceito de Império apresenta-se não como um regime histórico nascido da conquista, e sim como uma ordem que na realidade suspende a história e dessa forma determina, pela eternidade, o estado de coisas existente. Do ponto de vista do Império, é assim que as coisas serão hoje e sempre – e assim sempre deveriam ter sido. Dito de outra forma, o Império se apresenta, em seu modo de governo, não como um momento transitório no desenrolar da História, mas como um regime sem fronteiras temporais, e, nesse sentido, fora da História ou no fim da História. Em terceiro lugar, o poder de mando do Império funciona em todos os registros da ordem social, descendo às profundezas do mundo social. O Império não só administra um território com sua população mas também cria o próprio mundo que ele habita. Não apenas regula as interações humanas como procura reger diretamente a natureza humana. O objeto do seu governo é a vida social como um todo, e assim o Império se apresenta como forma paradigmática de biopoder. Finalmente, apesar de a prática do Império banhar-se continuamente em sangue, o conceito de Império é sempre dedicado à paz – uma paz perpétua e universal fora da História.” HARDT, Michael, NEGRI, Antônio. *Império*. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001, p. 14-15.

governa”. Centrava-se assim o problema da teologia política no plano de uma realidade histórica moderna já muito secularizada.¹¹⁹

Isso não quer dizer que a teologia política schmittiana não possua um forte substrato crítico. Ela possui, e se coloca diretamente contra o formalismo, a burocratização e o tecnicismo exagerado da política e do direito contemporâneo. Ela também permite uma profunda crítica à filosofia do progresso que atravessou o século passado com resultados desastrosos. Essas críticas redundam, contudo, em uma nostalgia do mando pessoal e da representação em moldes cristãos. A solução para a filosofia do progresso não seria uma transformação radical do tempo histórico, mas a instauração de uma ditadura, já que a Modernidade tornara impossível qualquer forma de monarquia efetivamente soberana. Essa ditadura deve garantir através do mando pessoal e da centralidade da decisão, a ordem.

Por isso, insiste tanto Schmitt, através da análise de dicotomias que a filosofia do progresso pretendeu resolver, tendo, contudo, apenas destacado suas contradições, virar do avesso a Modernidade, revelando a vacuidade da razão e da neutralização política que seriam suas marcas. Nesse sentido, Schmitt não é um irracionalista ou mesmo um niilista, mas alguém que denuncia, justamente, o irracionalismo e o niilismo disfarçados de racionalidade substancial pela filosofia da técnica moderna:

Essa disjunção entre exceção e norma, entre sociologia e direito, entre ordem e negação da ordem, não significa sua completa separação, como se se tratasse de dois gêneros *toto coelo* diversos; significa, sobretudo, que não se pode pensar a ordem <<normal>> e sua relação com a soberania como função jurídica autoreferencial; entre decisão e norma para Schmitt há uma relação, não uma não relação: tanto que estão, de fato, no interior do <<dado jurídico>>. Só que, essa relação não é a mediação moderna, racional, construtiva, dedutiva – entre particular e universal, entre empiria e razão, entre sujeito e mundo, entre cidadão e Estado; essa relação, cuja coimplicação é a decisão, que rompe a transitividade e a discursividade da mediação moderna: perante a exceção um pensamento unicamente racionalístico “fica sem palavras”, ou se bloqueia a atuação narrativa e ordenatória do *logos* moderno. O ponto em que direito e não direito se copertencem é também aquele em que razão e não razão se mostram originariamente unidas: em *Teologia Política*, Schmitt pensa o ponto morto da razão, o ponto em que direito e não direito, lei e contingência, originariamente se tocam; ou pensa a passagem aporética, o trânsito acidentado – a decisão – entre o nada-de-norma e a forma jurídico política.¹²⁰

¹¹⁹ D’ORS, Alvaro. *Teología Política: Una Revisión del Problema in Revista de Estudios Políticos*. Edición de enero-febrero. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1976, p. 42.

¹²⁰ *Questa digiunzione fra eccezione e norma, fra sociologia e diritto, fra ordine e negazione dell’ordine, non significa la loro completa separazione, come si si trattasse di due generi toto coelo diversi; significa piuttosto che non può essere pensato l’ordine <<normale>> e il suo rapporto con la sovranità come fusione giuridica autoreferenziale; fra decisione e norma per Schmitt c’è un rapporto, non un non*

O problema teológico político permanece, portanto, para Schmitt, o problema da soberania. Por essa razão Schmitt é o autor que desenvolve de forma mais bem acabada o projeto de um “retorno” à ideia paulina da origem divina da autoridade, que orientou o mando político ocidental até as revoluções burguesas. Paulo apresenta essa ideia na *Epístola aos Romanos*, no capítulo 13:

Cada qual seja submisso às autoridades constituídas, porque não há autoridade que não venha de Deus. Assim, aquele que resiste à autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus; e os que a ela se opõem atraem para si a condenação. Em verdade as autoridades inspiram temor, não porém a quem pratica o bem, e sim a quem faz o mal! Queres o que não ter a temer a autoridade? Fazes o bem e terás o seu louvor. Porque ela é instrumento de Deus para teu bem. Mas, se fizeres o mal, teme, porque não é sem razão que leva a espada; é ministro de Deus para fazer a justiça e exercer a ira contra aquele que pratica o mal. Portanto, é necessário submeter-se não somente por temor do castigo, mas também por dever de consciência. (*Rom*, 13:1-5)

Ao contrário dos autores da Contrarrevolução¹²¹, Schmitt não defende um sentido literal para essas palavras de Paulo. Mas na sua escolha das analogias entre o soberano e a divindade fica claro que essa ideia se estende por toda sua obra, como uma enorme sombra. Cortés já era claro ao dizer que após a Revolução Francesa o Ocidente abandonara a autoridade provinda de Deus em nome da falsa religião da humanidade.¹²²

rapporto: entrambe sono infatti all'interno del <<dato giuridico>>. Solo, quel rapporto non è la mediazione moderna, razionale, costruttiva, deduttiva – fra particolare e universale, fra empiria e ragione, fra soggetto e mondo, fra cittadino e Stato; quel rapporto, quella coimplicazione, è la decisione, che spezza la transività e la discorsività della mediazione moderna: davanti all'eccezione un pensiero soltanto razionalistico <<rimane senza parole>>, ovvero si blocca la prestazione narrativa e ordinativa del logos moderno. Il punto in cui si coappartengono diritto e non diritto è anche quello in cui ragione e non ragione si mostrano originariamente unite: in Teologia política Schmitt pensa il punto morto della ragione, il punto in cui diritto e no diritto, legge e contingenza, originariamente si toccano; ovvero pensa il passaggio aporetico, il transito accidentato – la decisione – fra nulla-di-norma e forma giuridico-politica. GALLI, Carlo. *Lo sguardo di Giano: saggi su Carl Schmitt*. Bologna: Società editrice il Mulino, edizione e-book, 2012, posição 98. A tradução é nossa.

¹²¹ A Contrarrevolução, também chamada de Restauração e de Revolução Conservadora, foi um movimento não organizado de intelectuais católicos que criticavam as formas políticas surgidas após as Revoluções Burguesas e defendiam um retorno ao mando pessoal e às estruturas sociais pré-modernas. Schmitt é influenciado por três desses autores, Louis de Bonald, Josef De Maistre e, principalmente, o político e escritor espanhol Donoso Cortés. Schmitt dedica o quarto capítulo de sua *Teologia Política* ao estudo das ideias da Contrarrevolução, destacando uma noção que as caracterizaria como políticas: a crença na maldade do homem. Especificamente sobre Donoso Cortés, Schmitt escreve três artigos, *Donoso Cortés em Berlim*, *O Desconhecido Donoso Cortés* e *Donoso Cortés Interpretado em uma Perspectiva Pan-Europeia*. Esses textos foram escritos entre 1922 e 1944 e podem ser encontrados em edições compiladas. Entre essas a italiana SCHMITT, Carl. *Donoso Cortés*. A cura di Petra dal Santo. Milano: Alephi Edizioni, 1996. A tradução é nossa.

¹²² SPEKTOROWSKI, Alberto. Maistre, Donoso Cortés and the legacy of Catholic Authoritarianism in *Journal of the History of Ideas*. Vol 63, n.2, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2002, p. 291.

O próprio autor admitia que as formas pré-modernas de soberania não eram mais possíveis, e, portanto, clamava por uma ditadura, como forma pessoal de mando.

Schmitt não chegou a escrever especificamente sobre essa passagem de Paulo, mas algumas de suas ideias sobre o tema foram transmitidas em conversas com Jacob Taubes e aparecem no livro *A Teologia Política de Paulo*, que reúne as falas de Taubes em um seminário sobre a *Epístola de Paulo aos Romanos*¹²³, proferido por ele pouco antes de sua morte.

Nos quatro capítulos que compõem sua primeira *Teologia Política* (1922), Schmitt prende-se quase que exclusivamente ao problema da soberania. O famoso capítulo inicial traz a polêmica relação entre soberania e exceção, destacando o soberano como aquele capaz de lançar a política contra o direito e suspender a normalidade jurídica para a solução de uma crise. O segundo capítulo traz uma análise das noções liberais de política e direito e como elas representam uma neutralização do político e uma tentativa de eliminar a figura do soberano através da ideia do Estado como concreção do ordenamento jurídico. Esse processo liberal não carece de sua própria visão teológico-política, como mostra Schmitt no capítulo terceiro, ao tratar do deísmo moderno e de sua noção de um Deus que, ainda que criador do universo, nele não atua. Em termos políticos isso se refere à ideia de um Rei que reina, mas não governa. Por fim, o quarto capítulo revisa a reação dos autores da chamada Revolução Conservadora, ou Contrarrevolução, que lutam contra o processo de secularização da Modernidade e propõem a retomada de formas políticas teologicamente justificadas.

Teologia Política I não resume o pensamento de Schmitt sobre a relação entre teologia e política. Pode-se afirmar, com alguma segurança, que o que confere à obra schmittiana uma unidade e um colorido próprio é seu fundamento teológico-político que pode ser visto mesmo em suas análises mais técnicas do pensamento jurídico do século XX. É impossível, portanto, ler Schmitt ignorando esse aspecto, tentando focar na problemática do estado de exceção como um dispositivo normativo em meio a outros dispositivos normativos, o que justamente Schmitt diz que ele não é. Esse fundamento teológico surge de forma mais evidente nas questões que envolvem o *justus hostis* abordada no *Conceito do político* bem como em sua teoria da neutralização no pequeno, mas essencial trabalho, *A era das neutralizações e despolitizações*.¹²⁴

¹²³ TAUBES, Jacob. *Die Politische Theologie des Paulus*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2003,

¹²⁴ “A progressão exposta acima – do teológico, passando pelo metafísico e moral, até o econômico - significa concomitantemente uma série de progressivas neutralizações das áreas, das quais o centro foi

Nesses textos fica claro que a preocupação schmittiana com o problema da ordem do mundo se inspira, como aponta Galli, em seu catolicismo¹²⁵Essa preocupação orbita a relação entre Igreja e Estado, a justificação da inimizade política e o problema da unidade do mundo, que, só pode ser uno enquanto paródia do reino do bom pastor. Em *O conceito do político*, por exemplo, o problema da secularização aparece quase que nos termos exatos em que surgem em *Teologia política*, mas, tratando de forma mais específica, o problema da soberania/onipotência: “Os enunciados sobre a ‘onipotência’ do Estado são, na realidade, com frequência, apenas secularizações superficiais das fórmulas teológicas da onipotência de Deus.”¹²⁶ Mas, provavelmente, a passagem mais famosa do texto é a que busca legitimação teológica para a existência da separação entre amigo e inimigo. Ora, como uma religião que prega o amor aos próprios inimigos pode sustentar essa separação?

Inimigo é somente o inimigo *público*, pois tudo o que se refere a um conjunto semelhante de pessoas, especialmente a um povo, se torna, por isso, *público*. Inimigo é *hostis*, não *inimicus* em sentido amplo; *polemios*, não *echthros*. A língua alemã, assim como outras línguas, não diferencia entre o “inimigo” privado e o político, de modo que se fazem possíveis muitos equívocos e falsificações. O trecho muito citado “amai os vossos inimigos” (Mt 5,44; Lc 6,27) significa “*diligite inimicos vestros*”, “*agapate tous echthrous hymon*”, e não: *diligite hostes vestros*; não se fala do inimigo político. Mesmo na guerra milenar entre o Cristianismo e o Islamismo, nunca ocorreu a um cristão, por amor aos sarracenos ou aos turcos, ter que entregar a Europa ao Islamismo, em vez de defendê-la.¹²⁷

Com o desenvolvimento da “religião secular da humanidade” há o fortalecimento de um processo de neutralização política que conduziria ao fim dos Estados, já que “o conceito de Estado pressupõe o conceito de político”.¹²⁸ Para Schmitt, na passagem da forma teológica para a mundana podemos ver o processo de neutralização política tomando espaço:

A progressão exposta acima – do teológico, passando pelo metafísico e moral, até o econômico -, significa concomitantemente uma série de

deslocado.” SCHMITT, Carl. *O Conceito do Político/Teoria do Partisan*. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2009, p. 96.

¹²⁵ GALLI, Carlo. *Lo sguardo di Giano: Saggi su Carl Schmitt*. Bologna: Società editrice il Mulino, edizione e-book, 2012, posição 893.

¹²⁶ SCHMITT, Carl. *O Conceito do Político/Teoria do Partisan*. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2009, p 45.

¹²⁷ SCHMITT, Carl. *O Conceito do Político/Teoria do Partisan*. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2009, p. 30

¹²⁸ SCHMITT, Carl. *O Conceito do Político/Teoria do Partisan*. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2009, p. 19

progressivas neutralizações das áreas, das quais o centro foi deslocado. Como mudança, a mais forte e a mais carregada de consequências de todas as mudanças espirituais da história europeia, considero o passo dado pelo século XVII partindo da tradicional teologia cristã até o sistema de um cientificismo “natural”, o que, até os dias atuais, determinou a direção a ser tomada por todo o desenvolvimento posterior. Sob a grande impressão causada por esse processo se encontram todas as “leis” generalizantes da história da humanidade, como a lei dos três estágios de Comte, a construção de Spencer sobre a evolução da era militar rumo à industrial e semelhantes construções histórico-filosóficas. No cerne dessa admirável mudança reside um motivo fundamental, elementarmente simples e determinante para séculos: a aspiração por uma esfera neutra.¹²⁹

Schmitt denuncia esse processo que se sustenta numa falsa sensação de segurança e de igualdade universal. Sua teologia política, para isso, precisa se focar na manutenção da ordem da estatalidade e da autoridade constituída, justificando-a não apenas através da sua relação com a transcendência, mas também por sua necessidade para conter a crueldade dos impulsos do homem, esse ser mau por natureza.

1.2. Razão teológica e razão política

A grande contribuição de Schmitt para o desenvolvimento da teologia política reside, na verdade, nas analogias substanciais que ele estabelece, indo contra as “sociologias materialistas” próprias da época que viam nas manifestações da religião e da cultura apenas reflexos das relações econômicas. Schmitt não critica apenas o marxismo, que em suas vertentes vulgarizadas insiste em ver em cada aspecto da superestrutura um reflexo ideológico da estrutura econômica. Tal expediente, segundo Schmitt, teria que encontrar a imagem original de cada reflexo na estrutura econômica e isso atingiria o ponto do ridículo quando o dito “reflexo” não se relacionasse com nenhum aspecto econômico. Mas Schmitt enxerga um procedimento quase idêntico no normativismo formalista, que tenta a todo custo desmontar a ideia de soberania pessoal ao atribuir a soberania apenas à norma, negando a ela qualquer ligação material e pessoal. Esse processo de pretensa neutralização não permite a remissão da norma a nenhuma realidade superior, de forma que, objeto de uma troca impossível, ela perde qualquer sentido real. A teologia política de Schmitt tem, assim, certo quê de

¹²⁹ SCHMITT, Carl. *O Conceito do Político/Teoria do Partisan*. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2009, p. 96.

anacrônica, já que se inspira na unidade e inteireza que existia no mundo medieval entre religião e política e que não era mais possível no século XX ou mesmo no mundo pós-iluminismo.

O que caracteriza essa forma de compreensão do direito e da política, sobretudo do problema da soberania, seria, segundo Schmitt, sua *conceptualidade radical*, ou seja, lidar com dois corpos conceituais distintos, compreendendo suas especificidades, de um lado os conceitos “físicos”, “materiais”, de outro os conceitos metafísicos e transcendentais. A compreensão real do direito e da política pressupõe levar os conceitos político-jurídicos até o extremo, atingindo assim sua contraparte metafísica.¹³⁰ A visão completa de uma época só é dada a partir da metafísica. Uma das metas do projeto schmittiano, está em hipostasiar essa metafísica pela exploração do teológico. Nesse sentido, o retrato que ele traça da Modernidade é marcado pela perda da substância teológica, quando o processo de secularização se vulgariza em mero tecnicismo formalista.

Por isso, Hobbes, que em diversos sentidos poderia ser chamado de normativista, é incapaz de despersonalizar a decisão política, e identifica o soberano com o Leviatã, não de forma mitológica ou meramente alegórica, mas a partir de um método em que os conceitos seculares precisam andar par em par com os conceitos teológicos. Também por isso, a unidade do Estado e a unidade da soberania, expressas no poder de jurisdição, encontram na semidivindade do monstro marinho a mais perfeita descrição, incluindo aqui sua condição menor e subalterna em relação ao único poder absoluto, o de Deus.

A imagem metafísica do século XVII, que apostava na transcendência de todos seus conceitos, permitiu que Hobbes, e não apenas ele, desenvolvesse toda essa imagética política, uma das mais importantes de toda a história do pensamento político. Os séculos seguintes viram, com o desenvolvimento das ciências e um aprofundamento da visão imanentista do mundo, o abandono dessa imagética. A própria ideia de soberania cai por terra quando a identidade entre Deus e soberano é substituída pela identidade entre governante e povo. Não por acaso, Donoso Cortés, a quem Schmitt dedicaria vários e importantes trabalhos, dizia que após 1848 a realeza não era mais possível. Não apenas porque não havia mais reis, mas porque a própria essência metafísica da política se esvaziara, seu fundamento transcendente teria sido perdido para

¹³⁰ SCHMITT, Carl. *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot, 1979, p. 43.

sempre. Restaria apenas a ditadura como forma de mando para os áridos tempos modernos. Pois, uma vez que a legitimidade em sentido tradicional não se mostra mais viável, surge a verdade da política em toda sua nudez: *auctoritas, non veritas facit legem!*

1.2.1. Política da maldade e maldade política

A compreensão da soberania a partir do poder de se declarar o estado de exceção é apenas a forma limítrofe (a exceção é um conceito limítrofe, é importante lembrar) dessa ideia. Aquele que pode suspender a lei é aquele que pode fazer a lei. É monstruoso em sua simplicidade política, mas a prova de que os autores que contribuíram para construir a imagem metafísica do século XX, esvaziada de transcendência, vulgar e tecnicista, estavam errados. Pois o século XX, mais que qualquer outro século, foi o século da *auctoritas*, da exceção e de monstros.

Não surpreende o fato de que os filósofos da contrarrevolução, que Schmitt admirava com relativo fervor, tenham insistido, cada um de sua maneira, que a incapacidade do homem em conhecer a verdade deve ser contrabalançada por uma autoridade que o guie. Em Bonald, essa autoridade está na tradição, em Cortés e de Maistre,¹³¹ na Igreja como estrutura jurídica – única realmente digna desse título – de decisão. Inegavelmente medieval, a concepção de mundo que esposam preconiza a pequenez e a maldade do homem, que precisa da política e da autoridade para não recair em seu estado natural de besta-fera. Comum aos três pensadores é também um profundo desprezo pela filosofia do *Esclarecimento*, que eles tratavam como uma torpe moda filosófica. *Per se*, há uma única autoridade política verdadeira e boa, a que encontra sua legitimidade na providência divina. Portanto, Cortés e de Maistre não estão falando de qualquer tipo de autoritarismo e mando pessoal, já que, com um autoritarismo secularizado em que a religião de Cristo seria substituída pela religião da Humanidade, seria o mundo regido por impulsos bestiais e destrutivos. Toda relativização científica

¹³¹ Isaiah Berlin dizia que as raízes do fascismo podem ser encontradas no pensamento de Joseph de Maistre. SPEKTOROWSKI, Alberto, Maistre, Donoso Cortés and the Legacy of Catholic Authoritarianism, in *Journal of the History of Ideas*, Pensilvania: University of Pensilvania Press, 2002, p.283. Spektorowski, contudo, defende que o fascismo defende a transformação da sociedade em uma máquina de guerra, cuja legitimidade providencial divina estaria completamente ausente, o que de Maistre mais condenava.

dessa verdade, trazida pelo desgaste da transcendência metafísica durante o processo de secularização da Modernidade, apenas a expõe com maior intensidade. O homem é mesquinho e ruim, e sem a coleira e o chicote da política e da autoridade já teria retornado, nessa terra miserável, à condição de fera entre feras. Assim, mormente em de Maistre e Cortés, presencia-se uma reunião do autoritarismo estatal e da legitimidade trazida pela religião, como instrumentos para salvar o homem de si mesmo. Em suma, uma teoria da igreja e da espada.¹³²

Toda injunção social pensada para fora da vinculação da autoridade divina é fruto da cegueira que o humanismo dessa época professava, que buscava a legitimidade para os fenômenos sociais não mais na Providência, mas na razão humana, e que se aproveita da reforma protestante para cultivar a revolta e espalhar a desobediência. As verdades essenciais não seriam aquelas que a ciência explicaria através de sua análise dos fenômenos, mas, na verdade, aquelas acessíveis apenas aos governantes, que em sua *unção* providencial, exercem o maior de todos os poderes, o de decidir. Essa legitimidade providencial confere à decisão soberana um caráter de infalibilidade. Tal como o papa, o soberano é incapaz de errar. A ciência não decide, ela explica, e apenas com base nos resultados dos fenômenos. O soberano decide, ele dá à luz o fenômeno. O problema central da Modernidade, então, seria o abandono da verdadeira religião em nome de uma falsa, esse cultivo do homem como se ele possuísse, por si mesmo, alguma dignidade.

As raízes teológicas da infalibilidade soberana são indiscutíveis. Em de Maistre não há a possibilidade de o soberano decidir de maneira equivocada. Atribuir um equívoco a quem possui o poder é o mesmo que atribuir um equívoco a Deus, uma blasfêmia. O soberano torna-se instrumento da vontade divina a partir do momento que busca por ela e entende seu papel na atuação da providência na história. Esse “dogma” da infalibilidade soberana se atrela mais aos autores católicos, submetidos à ideia de infalibilidade papal, que aos protestantes..

O tom de profundo desprezo pela Modernidade, que marca os escritos dos contrarrevolucionários, se explica justamente porque eles não aceitam, de nenhuma forma, que haja no homem alguma dignidade que não provenha de Deus. O princípio político fundamental é que Jesus é o Cristo e que sua morte na cruz concedeu dignidade à linhagem dos homens. Sem o martírio e a morte vicários de Cristo, o homem não teria

¹³² SPEKTOROWSKI, Alberto, Maistre, Donoso Cortés and the Legacy of Catholic Authoritarianism, in *Journal of the History of Ideas*, Pensilvania: University of Pensilvania Press, 2002, p. 284.

valor algum. O liberalismo, o socialismo, o anarquismo e todas as formas políticas modernas se ancorariam, para esses autores, na ideia de que o homem é bom e digno independentemente da graça divina. Para os conservadores católicos, é essa a blasfêmia que conduz ao fim da política. O homem é mau, mau por natureza, marcado pelo pecado original e pela expulsão do paraíso, e é apenas através da graça, capaz de remir até mesmo o pecado original, que ele encontra alguma bondade. Ao ignorar isso, as correntes e teorias políticas modernas incorrem na mais absurda apostasia e promovem o erro e a desobediência.

Toda a política, portanto, se moveria dentro de um espectro delimitado, de um lado pela crença na bondade inata do homem e, de outro, pela crença em sua maldade. Ambos os limites são de matriz teológica. Para de Maistre, a filosofia liberal e o Esclarecimento concebem o homem como bom e o mundo sem maldade ou violência, o que, no fim das contas, denuncia apenas o caos que uma era de revoluções trairia; a filosofia moderna ignora que “não há nada a não ser violência no universo, mas somos mimados por uma filosofia moderna que nos diz que tudo é bom, mesmo que o mal tenha maculado tudo e em um sentido bem real, tudo seja mau”.¹³³ Por isso poucas figuras têm um papel teológico e político no pensamento de Maistre tão centrais quanto o *carrasco*. O executor é uma espécie de encarnação da lei, pois é ele que a aplica. A filosofia do moderno humanismo não consegue compreender essa figura porque não a percebe inscrita nos planos da providência divina, em que mesmo o mal mais abjeto exerce um papel. Quando um Marquês de Beccaria se escandaliza perante a violência do aparato judicial, é porque não compreende a sacralidade da punição, da guerra¹³⁴ e da violência.

Os contrarrevolucionários, sobretudo Cortés, partem do dogma do pecado original e têm o homem como mau e a política como a função imanente de resgatar a dignidade perdida quando da expulsão do paraíso. Esse resgate só é possível se a política estiver inserida na crença da remissão universal dos pecados advinda com o

¹³³ (...) *there is nothing but violence in the universe, but we are spoiled by a modern philosophy that tell us all is good, whereas evil has tainted everything and in a very real sense, all is evil.* DE MAISTRE *apud* SPEKTOROWSKI, Alberto, Maistre, Donoso Cortés and the Legacy of Catholic Authoritarianism, in *Journal of the History of Ideas*, Pensilvania: University of Pensilvania Press, 2002, p 287. A tradução é nossa.

¹³⁴ Ao tratar da sacralidade da guerra, de Maistre se refere aos conflitos pré-revolução francesa, carregados de uma ritualidade quase teatral, em que combatentes singulares se enfrentavam e as populações civis não eram feridas. A guerra pós-revolução perde esse caráter para de Maistre, é evidente. SPEKTOROWSKI, Alberto, Maistre, Donoso Cortés and the Legacy of Catholic Authoritarianism, in *Journal of the History of Ideas*, Pensilvania: University of Pensilvania Press, 2002, p 287.

Cristo, já que, para Cortés, a mínima dignidade do homem só existe pelo fato de Deus ter se encarnado em homem. “O gloriosíssimo mistério da encarnação do Filho de Deus é o único título de nobreza que tem o gênero humano”.¹³⁵ Não fosse isso o homem seria inferior ao “réptil que esmago com os pés.”¹³⁶

O problema da dignidade do homem, em Cortés, é consideravelmente mais grave que nos demais autores conservadores que influenciaram Schmitt. Mesmo sendo católico, ele adota uma posição luterana sobre o pecado original e a natureza “excrementosa” do homem após a expulsão do paraíso. *Contradogmaticamente* ele carrega nas tintas ao descrever a indignidade do humano:

Se Deus não tivesse tomado a natureza humana; se, tomando-a em si, não a tivesse erguido até si, e se, erguendo-a até si, não houvesse deixado nela um rastro luminoso de sua nobreza divina, é forçoso confessar que para expressar a vileza humana faltam vocábulos nos idiomas das gentes. De mim sei dizer que se meu Deus não tivesse tomado carne nas entranhas de uma mulher, e se não houvesse morrido em uma cruz por toda a linhagem humana, o réptil que piso com meus pés seria a meus olhos menos desprezível que o homem. Ainda assim, o ponto de fé que mais enevoa com seu peso minha razão é esse da nobreza e dignidade da espécie humana, dignidade e nobreza que quero entender e não entendo, e que quero alcançar e não alcanço.¹³⁷

Só existe necessidade de controle porque o homem é mau, mas de uma maldade extrema que, por si só, justifica a autoridade absoluta, uma vez que, enquanto abominação entre abominações, o homem não é capaz de salvar a si mesmo. Žižek explica como Lutero também cunha sua imagem do homem como ser desprezível:

Martinho Lutero propôs de maneira direta uma definição excrementosa do homem: o homem é como merda divina, ele sai do ânus de Deus. Obviamente, podemos colocar a questão de como Lutero chegou à sua nova teologia depois de ficar preso num ciclo superegoico violento e debilitante: quanto mais ele agia, se arrependia, punia e torturava a si mesmo, praticava boas ações, etc., mais ele se sentia culpado. Isso o convenceu de que boas

¹³⁵ *El gloriosísimo misterio de la encarnación del Hijo de Dios es el único título de nobleza que tiene el género humano.* CORTÉS, Juan Donoso. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo.* Kindle Edition, 2015 posição 4098.

¹³⁶ *El reptil que piso con mis pies.* CORTÉS, Juan Donoso. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo.* Kindle Edition, 2015 posição 4106.

¹³⁷ *Si Dios no ha tomado la naturaleza humana; si, tomándola en sí, no la ha levantado hasta sí, y si, levantándola hasta sí, no ha dejado en ella un rastro luminoso de su nobleza divina, es fuerza confesar que para expresar la vileza humana faltan vocablos en los idiomas de las gentes. Yo de mí sé decir que si mi Dios no hubiera tomado carne en las entrañas de una mujer, y si no hubiera muerto en una cruz por todo el linaje humano, el reptil que piso con mis pies sería a mis ojos menos despreciable que el hombre. Aun así y todo, el punto de fe que más abruma con su peso a mi razón es ése de la nobleza y dignidad de la especie humana, dignidad y nobleza que quiero entender y no entiendo, y que quiero alcanzar y no alcanzo.* CORTÉS, Juan Donoso. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo.* Kindle Edition, 2015 posição 4098-4106.

ações são deliberadas, sujas, egoístas: longe de agradar a Deus, elas provocam a fúria de Deus e levam à danação. A salvação vem do impasse do supereu. No entanto, sua definição “anal” do homem não pode ser reduzida ao resultado dessa pressão do supereu que o impulsiona para a auto-humilhação – há algo além disso: o verdadeiro significado da encarnação só pode ser formulado dentro da lógica protestante da identidade excrementosa do homem. Na ortodoxia, Cristo acaba perdendo seu status excepcional: sua própria idealização, sua elevação a um modelo nobre, o reduz a uma imagem ideal, a uma figura que deve ser imitada (todos os homens deveriam lutar para se tornar Deus) – *imitatio Christi* é uma fórmula mais ortodoxa que católica. No catolicismo, a lógica predominante é a de uma troca simbólica: os teólogos católicos se aprazem enfatizando argumentos jurídicos escolásticos sobre como Cristo pagou o preço por nossos pecados, etc. – não admira que Lutero tenha reagido à pior consequência dessa lógica, a redução da redenção a algo que pode ser comprado da Igreja. O protestantismo, por fim, postula a relação entre Deus e o homem como real, concebendo Cristo como um Deus que, nesse ato de encarnação, identificou-se livremente com sua própria merda, com o real excrementoso que é o homem – e a noção propriamente cristã de amor divino só pode ser apreendida nesse nível, como o amor pelo ente excrementoso miserável que se chama “homem”¹³⁸.

O homem é, então, esse ser deficiente, excrementoso, que contamina o mundo com sua mera existência e necessita de uma redenção que vem de fora, de um Deus feito homem, feito merda. Na aparente heresia dessa afirmação reside um caminho para se fugir da teologia política tradicional e da lógica da representação que ela carrega. Na teologia política tradicional, a política é lançada contra a lei e contra a lei cria-se um espaço de exceção onde apenas a política resiste. E aqui a decisão soberana, qual o milagre na teologia, suspende a normalidade. Na encarnação de Deus no ente excrementoso vemos a verdadeira exceção, o amor divino suspendendo a realidade. Nenhuma decisão de um soberano individual pode se equiparar à decisão de Deus de se tornar homem para conhecer o que é sofrer, e o que é ter um Deus sobre si, assim como ter a experiência absoluta da morte, da dor e da solidão, porque a decisão soberana sobre o estado de exceção visa à manutenção do *status quo*, em que a marcha dos vencedores esmaga os oprimidos. Mas para Cortés e Schmitt o destaque deve ser mantido na indignidade do humano, não na graça da *kenosis*.

Na cristologia, *kenosis* é o esvaziamento de Deus de seus atributos divinos para se tornar, em Jesus seu filho, como os homens, para conhecer a finitude perante o divino. Em geral é a Paulo, na *Carta aos Filipenses*, que se atribui a noção de *kenosis* nas escrituras. A passagem, uma das mais belas do Novo Testamento, é a seguinte:

Isso pensai em vós – o que também [existiu] em Cristo Jesus:

¹³⁸ ŽIŽEK, Slavoj, GUNJEVIĆ, Boris. *O Sofrimento de Deus: inversões do apocalipse*. Tradução de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015, p. 137

Ele que existindo em forma de Deus
Não considerou um rapto
Ser igual a Deus,
Mas esvaziou a si mesmo
Tomando a forma de escravo,
Tendo nascido numa semelhança de seres humanos;
E tendo sido descoberto pelo aspecto como ser humano,
Rebaixou-se,
Tendo-se tornado obediente até a morte:
Morte de cruz.
Por isso Deus o exaltou sublimemente
E concedeu-lhe o nome acima de todo o nome,
Para que no nome de Jesus
Todo o joelho se dobre
De [seres] celestes, terrestres e subterrâneos;
E toda a língua proclame
“Senhor [é] Jesus Cristo”
Para glória de Deus Pai.¹³⁹ (*Filipenses*, 2: 5-11)

Mas esse exagero escatológico, do homem como verme excrementoso, nas penas de Lutero e Cortés, tem também uma natureza estratégica e de justificação da política. Ele confere um substrato metafísico à política enquanto uma necessidade do humano. Tudo o que nega essa carência é errado e, conseqüentemente, satânico. Pressupor a bondade no homem seria como reconhecer nele uma criatura perfeita e capaz de divindade. As correntes que assim o fazem, portanto, apelam para esse subterfúgio para ter algo a adorar, já que são contrárias à ideia de Deus:

Suposta a bondade ingênita e absoluta do homem, o homem é a um mesmo tempo reformador universal e irreformável, com o qual vem a ser transformado de homem em Deus; sua essência deixa de ser humana para ser divina; ele é em si absolutamente bom e produz fora de si, por suas desordens, o bem absoluto; sumo bem e causa de todo seu bem, é excelentíssimo, sapientíssimo e potentíssimo. A adoração é uma necessidade tão imperiosa, que os socialistas, sendo ateus e não podendo adorar a Deus, fazem dos homens deuses para adorar alguma coisa de alguma maneira.¹⁴⁰

O liberalismo burguês, por exemplo, ao optar pela deliberação infinita e pela recusa a toda decisão, sacralizando indevidamente a liberdade de expressão, substitui,

¹³⁹ A não ser que seja apontado o contrário todas as citações do Novo Testamento são retiradas da tradução de Frederico Lourenço publicada no Brasi pela Companhia das Letras.

¹⁴⁰ *Supuesta la bondad ingénita y absoluta del hombre, el hombre es a un mismo tiempo reformador universal e irreformable, con lo cual viene a ser transformado de hombre en Dios; su esencia deja de ser humana para ser divina; él es en si absolutamente bueno y produce fuera de sí, por sus trastornos, el bien absoluto; bien sumo y causa de todo su bien, es excelentísimo, sapientísimo y potentísimo. La adoración es una necesidad tan imperiosa, que los socialistas, siendo ateos y no pudiendo adorar a Dios, hacen a los hombres dioses para adorar alguna cosa de alguna manera.* CORTÉS, Juan Donoso. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Kindle Edition, 2015 posição 2520.

na política, o soberano pelo gestor, e na teologia, opta por um deísmo formalista, que ainda que pressuponha um deus, o torna inerte e incapaz de agir no mundo.

As leituras de Vico e a preocupação em demonstrar que a razão política é, e continuaria sendo, tão somente a razão teológica, conduziram Cortés a elaborar uma teoria da história. Sem assumir a influência direta, essa teoria da história acabaria por marcar o importante trabalho de Carl Schmitt intitulado a *Era das Neutralizações*. Defende Cortés que a história teria dois estágios, um positivo, marcado pelo surgimento do cristianismo, que, na Espanha de Cortés, protagonizou dois momentos importantes, o primeiro, *La Reconquista*, com a retomada da península ibérica que estava sob domínio mouro, e o segundo a atuação direta no movimento da contrarreforma, que marcaria a igreja católica com uma racionalidade *espanhola*; e um negativo, marcado pelas revoluções, que representam o agravamento da decadência humana, expressa no apego das massas a uma mundaneidade radical que afasta toda razão teológica e toda política real:

Donoso Cortés propôs uma teoria do movimento histórico que demonstra como as mudanças na doutrina teológica são refletidas no nível da práxis política. Ele começa postulando dois estágios: um estágio positivo, que é o Cristão, e um estágio revolucionário, que é negativo. A Cristandade, diz Donoso, faz três afirmações: Deus existe, Deus é pessoal e Deus é soberano. Na arena política essa ideia é traduzida na noção de que o rei existe, o rei reina e o rei governa. A revolução é baseada em três afirmações opostas: Deus reina mas não governa, Deus existe mas não enquanto pessoa e Deus não existe. Em outras palavras, o teísmo é seguido pelo deísmo, o deísmo pelo panteísmo e o panteísmo pelo ateísmo. No domínio da política isso é traduzido em “o rei reina mas não governa”, que é o equivalente a uma monarquia constitucional progressiva. Segue então a identificação de Deus com a humanidade, que corresponde ao republicanismo e ao sufrágio universal. O último é o ateísmo que é paralelo à anarquia política e é o domínio de Proudhon, o adversário intelectual favorito de Donoso.¹⁴¹

¹⁴¹ Donoso Cortés proposed a theory of historical movement that shows how the changes in theological doctrine are reflected on the level of political praxis. He begins by postulating two stages: a positive stage, which is Christian, and a revolutionary stage, which is negative. Christianity, claims Donoso, makes three affirmations: God exists, God is personal, and God is sovereign. In the political arena this idea is translated into the notion that the king exists, the king reigns, and the king governs. The revolution is based on three opposing affirmations: God reigns but does not govern, God exists but not as a person, and God does not exist. In other words theism is followed by deism, deism by pantheism, and pantheism by atheism. In the political realm this is translated into “the king reigns but does not govern”, which is equivalent to a progressive constitutional monarchy. Then comes the identification of God with humanity, which corresponds to republicanism and universal suffrage. The last is atheism, which is parallel to political anarchy and is the realm of Proudhon, Donoso’s favorite intellectual adversary. SPEKTOROWSKI, Alberto, Maistre, Donoso Cortés and the Legacy of Catholic Authoritarianism, in *Journal of the History of Ideas*, Pensilvania: University of Pensilvania Press, 2002, p 293. A tradução é nossa.

Na outra ponta do espectro, os anarquistas seriam o ponto mais extremo do estágio negativo, já que esposam a crença de que o homem é bom, naturalmente bom, e que sua corrupção é fruto da autoridade sustentada pela teologia e pela política. A teologia e a política são instrumentos de negação da liberdade e da manutenção das classes opressoras. Com isso em mente, Proudhon e Bakunin terminam por adotar uma postura *contrateológica* em seu intento de tombar a chutes os tronos do mundo. Assim, transcendem a ideia da bondade inerente ao homem ao ponto de uma crença religiosa e a liberdade como o grande valor pelo qual se lutar a luta derradeira:

Somente Bakunin dará à luta contra a teologia toda consequência de um naturalismo absoluto. Embora ele também queira “disseminar Satã”, e considera isso – em oposição a Karl Marx, que desprezava qualquer tipo de religião – a única real revolução. Mas sua importância intelectual repousa na sua concepção de vida que, por força de sua justeza natural, cria as formas certas a partir de si própria. Portanto, para ele não há nada mais negativo e mau do que a doutrina teológica de Deus e do pecado que rotula a pessoa como malfeitor para ter uma desculpa para seu despotismo e sua ambição de poder. Todas as valorações morais conduzem à teologia e a uma autoridade que outorga, artificialmente, um “dever ser” estranho, vindo de fora, da verdade e da beleza natural e imanente da vida humana, cuja fonte é o despotismo e ambição por poder, e cujo resultado significa uma corrupção geral tanto daqueles que exercem o poder, como daqueles sobre os quais é exercido.¹⁴²

Bakunin aborda o problema político a partir da oposição entre idealismo e materialismo. Em seus textos sobre a artificialidade da autoridade e seu fundamento teológico, Bakunin desenvolve uma pequena “teoria da alienação”, que se baseia na sua compreensão do que seria materialismo e a partir de uma leitura bem particular de Hegel, mostrando que os idealistas, ao enriquecerem esse grande “nada” que é Deus até transformá-lo em ser supremo, não têm outra escolha a não ser desprezar o que é material e natural, não só por ser o oposto do ideal, mas também por ser incapaz de atingir a perfeição que eles atribuem às ideias:

¹⁴² *Erst Bakunin gibt dem Kampf gegen die Theologie die ganze Konsequenz eines absoluten Naturalismus. Zwar will auch er den "Satan verbreiten", und hält er das - im Gegensatz zu Karl Marx, der jede Art Religion verachtete - für die einzige wirkliche Revolution. Aber seine intellektuelle Bedeutung beruht doch auf seiner Vorstellung vom Leben, das kraft seiner natürlichen Richtigkeit die richtigen Formen von selbst aus sich selbst schafft. Für ihn gibt es daher nichts Negatives und Böses als die theologische Lehre von Gott und Sünde, die den Menschen zum Bösewicht stempelt, um einen Vorwand für ihre Herrschsucht und Machtgier zu haben. Alle moralischen Bewertungen führen zur Theologie und zu einer Autorität, die ein fremdes, von außen kommendes Sollen der natürlichen und immanenten Wahrheit und Schönheit menschlichen Lebens künstlich oktroyiert, deren Quelle Habsucht und Herrschgier ist und deren Ergebnis eine allgemeine Korruption bedeutet, sowohl derer, die die Macht ausüben, als derer, über die sie ausgeübt wird.* SCHMITT, Carl. *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot, 1979, p. 81.

Os idealistas de todas as escolas, aristocratas e burgueses teólogos e metafísicos, políticos e moralistas, religiosos, filósofos ou poetas, sem esquecer os economistas liberais, adoradores desmedidos do ideal, como se sabe, ofendem-se muito quando lhes diz que o homem, com sua inteligência magnífica, suas ideias sublimes e suas aspirações infinitas, nada mais é, como tudo o que existe nesse mundo, que um produto da vil matéria. Poderíamos responder-lhes que a matéria da qual falam os materialistas, matéria espontânea, eternamente móvel, ativa, produtiva, a matéria química ou organicamente determinada e manifesta pelas propriedades ou pelas forças mecânicas, físicas, animais e inteligentes, que lhe são forçosamente inerentes, essa matéria nada tem de comum com a *vil matéria dos idealistas*. Essa última, produto da falsa abstração deles, é efetivamente uma coisa estúpida, inanimada, imóvel, incapaz de dar vida ao mínimo produto, um *caput mortuum*, uma *infame* imaginação oposta a essa *bela* imaginação que eles chamam *Deus*; em relação ao Ser supremo, a matéria, a matéria deles, despojada por eles mesmos de tudo o que constituiu sua natureza real, representa necessariamente o supremo nada. Eles retiraram da matéria a inteligência, a vida, todas as qualidades determinantes, as relações ativas ou as forças, o próprio movimento, sem o qual a matéria sequer teria peso, nada lhe deixando da impenetrabilidade e da imobilidade absoluta no espaço; eles atribuíram todas essas forças, propriedades ou manifestações naturais, ao ser imaginário criado por sua fantasia abstrativa; em seguida, invertendo os papéis, denominaram esse produto de sua imaginação, esse fantasma, esse Deus que é o nada, “Ser supremo”; e, por consequência necessária, declararam que o Ser real, a matéria, o mundo, era o nada. Depois disso eles vêm nos dizer gravemente que essa matéria é incapaz de produzir qualquer coisa que seja, até mesmo colocar-se em movimento por si mesma, e que por consequência deve ter sido criada por seu Deus.¹⁴³

Nesse processo, ignoram que a ideia nada mais é, segundo a menção que Bakunin faz de Proudhon, “uma flor, cujas condições materiais de existência constituem a raiz”¹⁴⁴. As ideias teológicas, sobretudo Deus, nasceriam das relações econômicas e sociais e, transcendidas pela alienação, descolam-se da realidade que lhes deu à luz tornando-se, na mão dos opressores, maior que essa mesma realidade.

Contudo, a *revolta* é condição essencial da natureza humana e caminho para a liberdade¹⁴⁵ e, mais que desejável, é inevitável que a “matéria”, privada de sua importância, se oponha à ideia, que o homem, privado de dignidade e liberdade, se oponha contra seus opressores. A destruição das mentiras teológicas e de toda a

¹⁴³ BAKUNIN, Mikhail. *Deus e o Estado*. Trad. Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Editora Hedra, 2014, p. 37-38.

¹⁴⁴ BAKUNIN, Mikhail. *Deus e o Estado*. Trad. Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Editora Hedra, 2014, p. 38.

¹⁴⁵ BAKUNIN, Mikhail. *Deus e o Estado*. Trad. Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Editora Hedra, 2014, p. 37.

autoridade que elas fundamentam é *conditio sine qua non* para o surgimento de uma ordem natural, de perfeita liberdade¹⁴⁶.

1.2.2 *Contrateologias satânicas.*

Satanás, o primeiro livre-pensador segundo Bakunin, é realocado em sua posição original de adversário de Deus, sendo um aliado simbólico do anarquismo no combate às supertições teológicas. Na luta pela “alma política” da Modernidade, nem mesmo os marxistas foram tão longe. Já que para eles os problemas sociais são de natureza estrutural e não moral, não percebem a dimensão metafísica das questões políticas. Schmitt, contudo, apontaria em *Catolicismo Romano e Forma Política* que, a partir do momento em que a questão definitiva do socialismo é quem produz e a quem cabe a produção social¹⁴⁷, ele é, no fundo, uma doutrina sobre a moral, mas que não chegou ao ponto extremo de assumir o patrocínio de Satã para toda a rebeldia, como faz o anarquismo. Segundo Bakunin:

A Bíblia, que é um livro muito interessante, e aqui e ali muito profundo, quando o consideramos como uma das mais antigas manifestações da sabedoria e da fantasia humanas, exprime essa verdade, de maneira muito ingênua, em seu mito do pecado original. Jeová, que de todos os bons deuses adorados pelos homens, foi certamente o mais ciumento, o mais vaidoso, o mais feroz, o mais injusto, o mais sanguinário, o mais despótico e o maior inimigo da dignidade e da liberdade humanas; Jeová acabava de criar Adão e Eva, não se sabe por qual capricho, talvez para ter novos escravos. Ele pôs, generosamente, à disposição deles toda a Terra, com todos os seus frutos e todos os seus animais, e impôs um único limite a esse completo gozo; proibiu-os expressamente de tocar nos frutos da árvore da ciência. Ele queria, pois, que o homem, privado de toda consciência de si mesmo, permanecesse um eterno animal, sempre de quatro patas diante do Deus “vivo”, seu criador e seu senhor. Mas eis que chega Satã, o eterno revoltado, o primeiro livre-pensador e o emancipador dos mundos! Ele faz o homem envergonhar-se de sua ignorância e de sua obediência bestiais; ele o emancipa, imprime em sua

¹⁴⁶ BAKUNIN, Mikhail. *Deus e o Estado*. Trad. Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Editora Hedra, 2014, p. 50-53.

¹⁴⁷ “Nenhuma grande oposição social se deixa resolver economicamente. Se o patrão disser aos trabalhadores: “eu alimento-vos”, respondem-lhe os trabalhadores: “nós alimentamos-te”, e isto não é nenhuma luta em torno da produção e do consumo, não é de todo algo econômico, mas surge a partir de um diferente *pathos* da convicção moral ou jurídica. Isto diz respeito à imputação moral ou jurídica de quem é autenticamente o produtor, o criador e, em consequência disso, o senhor da riqueza moderna.” SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano e forma política*. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Hugin Editores, Ltda, 1998, p. 32.

fron­te a marca da liberdade e da humanidade, levando-a desobedecer e a provar o fruto da ciência.¹⁴⁸

Com a mordacidade que lhe era própria, Bakunin se utiliza aqui do mito que ele próprio condenava para reafirmar o despotismo, que é a marca de toda autoridade e, a rebelião, condição para toda a liberdade. Ao se utilizar dessas ideias, ainda que na forma de um sím­ile jocoso, ele persegue o pensamento político conservador até seu terreno, o teológico, para vencê-lo em seu próprio campo de batalha. Ainda que para isso ele se converta, inadvertidamente, em um teólogo de uma contrateologia, tal como o classifica Schmitt.¹⁴⁹

Mas é importante lembrar que Satanás identificado como símbolo da rebeldia contra o despotismo era mote comum a uma considerável parcela das artes e da intelectualidade do século XIX, e que não é exagero dizer que Bakunin participa, bem mais do que cria, de uma contrateologia política que, em muitos momentos, revelou-se mais popular e forte do que a teologia política tradicional. Na mesma medida que a teologia política tradicional, aquela que chegaria a seu ápice na obra de Schmitt, tinha como centro o problema da soberania, a contrateologia se focava na rebelião. Em 1821, Byron publica *Caim*, uma peça de teatro escrita para não ser encenada, em que Byron explora algumas possíveis razões para o ato fratricida de Caim e que não teriam sido exploradas no livro do *Gênesis*. A peça se inicia com Caim negando-se a participar de um sacrifício oferecido a Deus, não realizando a oração que lhe era devida. Caim não vê sentido em rezar já que sabe que irá morrer, e sua angústia perante esse fato é ainda maior porque nenhum humano morreria antes, portanto, ele sabe que vai morrer sem saber o que é a morte. O escândalo dessa negativa faz com que Eva lamente: “Ai! O fruto de nossa árvore proibida começa a cair”.¹⁵⁰

A inspiração de Byron é o *Paraíso Perdido* de John Milton, escrito no século XVII. O século XIX, insuflado com ares de rebelião e revolta, percebe Satanás como o grande herói do épico de Milton. Enquanto Deus é uma figura caprichosa e ambígua, Satanás tenta apenas com a verdade, revelando para Adão e Eva a natureza despótica de Deus. Essa inspiração aparece em uma das falas de Caim, acusado de repetir as palavras

¹⁴⁸ BAKUNIN, Mikhail. *Deus e o Estado*. Trad. Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Editora Hedra, 2014, p. 40.

¹⁴⁹ SCHMITT, Carl. *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot, 1979, p. 84.

¹⁵⁰ “Alas! /The fruit of our forbidden tree begins / To fall” BYRON, Lord. *Cain, a mystery*. London: William Croft publisher, 2002, p. 3.

insidiosas da serpente: “Por que não?/ A serpente a *verdade* disse, era a árvore do conhecimento,/ era a árvore da vida; conhecimento é bom,/ e vida é bom; como podem ambos ser mau?”¹⁵¹ Deus, ao contrário, é retratado como soberbo e indiferente, retratado, desde o céu, onde administra absoluto a tirania, como caprichoso e responsável por toda a miséria humana.

Lúcifer aparece e revela a Caim a terrível verdade sobre a morte de todas as coisas, levando-o a conhecer eras inteiras extintas por catástrofes. Uma procissão infundável de vida inocente se esvaindo, das formas mais cruéis possíveis. Por fim ele promete a Caim a vida eterna, conquistada através do assassinato de seu pio irmão, Abel, não como um crime contra Abel, mas como um ato de rebeldia contra aquele “Tirano onipotente”.¹⁵²

Na fala mais contundente de Lúcifer em toda a peça, ele retrata a Caim toda a solidão e incapacidade de empatia de Deus, que existe apenas para ser tirânico¹⁵³ e impor sua vontade sobre tudo o mais. E antecipa o destino trágico de um eventual “filho de Deus”:

Deixa-o povoar orbe a orbe, ele é um Tirano solitário,
Indefinido e insolúvel
Poderia ele se esmagar, a melhor benção
Por ele jamais concedida: mas permita-o continuar reinando!
E se multiplicando em miséria!
Espíritos e homens, nós ao menos simpatizamos
E, sofrendo em conjunto, tornamos nossas dores
Inumeráveis, mais duráveis,
Pela desenfreada simpatia de todos
Para com todos. Mas *Ele!* Tão desgraçado em sua magnificência,
Tão insaciável em sua desgraça, deve ainda
Criar e recriar, talvez um dia
Ele faça para si mesmo um Filho, tal como
Para ti deu um pai, e se assim ele fizer

¹⁵¹ “Why not?/The snake spoke thruth; it was the Tree of Knowledge; It was the Tree of Life: Knowledge is good, And life is good; and how can both be evil?” BYRON, Lord. *Cain, a mystery*. London: William Croft publisher, 2002, p. 4.

¹⁵² BYRON, Lord. *Cain, a mystery*. London: William Croft publisher, 2002, p. 8.

¹⁵³ Apesar da principal influência de Byron em *Cain* ser o *Paradise Lost* de John Milton, seu Lúcifer parece não almejar reinar, ainda que nos infernos, como o Satã de Milton. Sua desobediência e revolta se ancoram em uma vontade de liberdade e absoluta oposição à autoridade divina e suas injustiças. Essa oposição também aparece em *Paraíso Perdido*, mas conciliada pelo desejo de reinar: “Que importa onde eu esteja, se eu o mesmo/ Sempre serei, – e quanto posso, tudo?.../ Tudo... menos o que é esse que os raios/ Mais poderoso do que nós fizeram!/Nós ao menos aqui seremos livres,/ Deus o inferno não fez para invejá-lo;/ Não quererá daqui lançar-nos fora:/ Poderemos aqui reinar seguros./ Reinar é o alvo da ambição mais nobre,/ Inda que seja no profundo Inferno:/ Reinar no Inferno preferir nos cumpre/ À vileza de ser no Céu escravos.” MILTON, John, *Paraíso Perdido*. Trad. Antônio José de Lima Leitão. Kindle Edition, 2015, posição 154.

Escreve o que te digo! Esse filho será um sacrifício!¹⁵⁴

Lúcifer fala da morte na cruz, mas retira dela todo o caráter redentor. O sacrifício do filho não redime os pecados dos homens, porque esses são fruto da ignorância e do engodo impetrado por Deus em sua eterna tirania, mas, principalmente, o sacrifício não redime os pecados de Deus. Eles permanecem, e sua falta de empatia pelo sofrimento torna a morte na cruz apenas mais um pecado.

Em seu afã antiteológico, Bakunin quase ecoa a fala de Lúcifer, atacando o pecado original e a hipocrisia do sacrifício por amor que os teólogos enxergam na crucificação:

Conhece-se o resto. O bom Deus, cuja presciência, constituindo uma das divinas faculdades, deveria tê-lo advertido do que aconteceria; pôs em terrível e ridículo furor: amaldiçoou Satã, o homem e o mundo¹⁵⁵ criados por ele próprio, ferindo-se, por assim dizer, em sua própria criação, como fazem as crianças quando se põem em cólera; e não contente em atingir nossos ancestrais, naquele momento ele os amaldiçoou em todas as suas gerações futuras, inocentes do crime cometido por seus ancestrais. Nossos teólogos católicos e protestantes acham isso muito profundo e justo, precisamente porque é monstruosamente iníquo e absurdo. Depois, lembrando-se de que ele não era somente um Deus de vingança e cólera, mais ainda, um Deus de amor, após ter atormentado a existência de alguns bilhões de pobres seres humanos e tê-los condenado a um eterno inferno, sentiu piedade e para salvá-los, para reconciliar seu amor eterno e divino com sua cólera eterna e divina, sempre ávida de vítimas e de sangue, ele enviou ao mundo, como uma vítima expiatória, seu filho único, afim de que ele fosse morto pelos homens. Isto é denominado mistério da Redenção, base de todas as religiões cristãs. Ainda se o divino Salvador tivesse salvo o mundo humano! Mas não, no paraíso prometido pelo Cristo, como se sabe, visto que é formalmente anunciado, haverá poucos eleitos. O resto, a imensa maioria das gerações presentes e futuras, arderá eternamente no inferno. Enquanto isso, para nos consolar,

¹⁵⁴ *Let him crowd orb on orb: he is alone/ Indefinite, Indissoluble Tyrant;/ Could he but crush himself, 'twere the best boon/ He ever granted: but let him reign on!/ And multiply himself in misery! Spirits and Men, at least we sympathise/And, suffering in concert, make our pangs/ Innumerable, more endurable,/ By the unbounded sympathy of all/ With all! But He! so wretched in his height,/ So restless in his wretchedness, must still /Create, and re-createperhaps he'll make/ One day a Son unto himself as he/ Gave you a father and if he so doth,/ Mark me! that Son will be a sacrifice!* BYRON, Lord. *Cain, a mystery*. London: William Croft publisher, 2002, p. 8-9.

¹⁵⁵ É possível que aqui Bakunin esteja fazendo uma referência à teologia cristã que vê no *mundus, caros et diabolus* – o mundo, a carne e o diabo – os três inimigos do espírito. Comumente a origem dessa tríade é vista na Parábola do semeador, narrada por Jesus Cristo. Ao explicar a parábola, Jesus diz que o semeador é quem semeia a palavra, mas há aqueles “que quando a ouvem, logo chega Satanás e tira a palavra semeada” (*Marcos*, 4: 15), - aqui o *diabolus* - há também aqueles que recebem a palavra “com alegria, não têm raiz em si próprios, mas são sazonais e, acontecendo a opressão ou a perseguição por causa da palavra, fenecem imediatamente” (*Marcos*, 4: 16,17) aqui, *caros*, a fraqueza da carne - e há outros ainda que “ouvem a palavra, mas as preocupações do mundo, o logro das riquezas e as restantes ambições entram neles e estrangulam a palavra” (*Marcos*, 4: 18-19) – aqui, *mundus* e suas tentações. Pedro Abelardo diz em suas orações: *Tria autem sunt quae nos tentant, caro, mundus, diabolus*: “São três as coisas que nos tentam: carne, mundo e diabo.” O texto latino se encontra disponível em: <https://web.archive.org/web/20030124143300/http://www.abaelard.de:80/abaelard/050511expositio.htm>. Consulta realizada em 24 de setembro de 2018.

Deus, sempre justo, sempre bom, entrega a Terra ao governo dos Napoleão III, Guilherme I, Ferdinando da Áustria e Alexandre de todas as Rússias.¹⁵⁶

Percebe-se que Bakunin também nega à morte na cruz qualquer natureza redentora, já que o céu é reserva de poucos eleitos. Aos demais o fogo eterno. Da mesma forma, não há na crucificação uma mudança na atitude de desprezo e violência de Deus contra os homens, mas uma continuidade, tão absoluta que abarca seu próprio filho. Deus se farta com o sofrimento de tudo o que é carne. Bakunin satiriza os teólogos que tentam interpretar esses “fatos” de forma completamente diferente, como uma prova do amor e da misericórdia do Deus vivo. Esse engodo só consegue lograr êxito por participar da mesma lógica de desnaturalização do mundo que permite a manutenção das autoridades terrenas. É uma inversão da verdade, em que a crueldade é tratada como a mais absoluta administração da misericórdia.

Deus e o Estado, texto de onde são extraídas essas ideias de Bakunin, foi escrito pelo anarquista russo entre 1870 e 1871, cinquenta anos após o *Caim* de Byron que, é bem provável, Bakunin não conheceu. Mais que curiosa, a semelhança entre as ideias parece anunciar um furioso *sintoma* de uma premente rebelião antiteológica na Europa daquele século. Há nessa rebelião um retorno ao sentido original do termo “Satã” que significa “opositor”, “adversário” ou “acusador”. Satã não seria, necessariamente, mau, mas uma força de oposição a Deus. Isso se comprova no Livro de Jó (1:6-9), em que o nome Satã é sempre precedido pelo artigo definido ה (השטן) – O Satã –, sugerindo que se trata de um anjo que faz as vezes de opositor a Deus, não alguém que porta esse nome em definitivo, podendo ser um anjo diferente todas as vezes, e que permanece a serviço do Senhor. Não é um ser, mas uma função. Satã surge como figura personalizada pela primeira vez no Livro das Crônicas (21:1), ao induzir Davi a recensear Israel. Ali o nome aparece sem o artigo (השטן)¹⁵⁷.

Essa imagem do Satã como libertador, o primeiro rebelde, vítima de uma divindade tirana e fria, permeou os mais diferentes círculos da intelectualidade europeia até o final do século XIX, muitas vezes como um princípio ligado ao iluminismo, uma reação virulenta contra as supertisções e as formas de dominação pelo medo religioso, outras vezes como princípio estético, de altivez e orgulho contra as virtudes cristãs da passividade e da humildade.

¹⁵⁶ BAKUNIN, Mikhail. *Deus e o Estado*. Trad. Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Editora Hedra, 2014, p. 40-41.

¹⁵⁷ Todas as citações em hebraico são retiradas de *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.

Todo esse furor, que em Byron e Bakunin veste trajes hereges e se escandaliza e grita contra as “mentiras” dos padres e dos príncipes, atinge em Baudelaire uma beleza maníaca. O poeta francês, maldito entre os malditos, teologiza a rebelião e a revolta da mesma forma que a tradição teológica e artística antes dele teologizara a obediência.

Não há nada na literatura como o ciclo de poemas *Revolta (Révolte)* que faz parte da obra-prima *As Flores do Mal*. Não por acaso, ao final de suas considerações sobre a teologia política da contrarrevolução, Schmitt cita dois dos poemas do ciclo para tratar do princípio satânico na arte e na intelectualidade daquela época, princípio sem o qual não é possível compreender a contrateologia de anarquistas como Bakunin. As menções breves a *Abel e Caim* e a *As Litanias de Satã* apenas insinuam – em tom condenatório, obviamente – a existência de algo como uma teologia da revolta, cujo potencial revolucionário Schmitt teme.

Escrito em meio ao afã revolucionário de 1848, *Revolta* é um ciclo curto composto por apenas três poemas: *A negação de São Pedro*, *Abel e Caim* e *As Litanias de Satã*. *As Flores do Mal* é um núcleo de poemas que, durante a vida de Baudelaire, passou por vários acréscimos. Dezenas de poemas eram incluídas a cada nova edição. Mas esses textos apresentavam uma adequação com o todo do livro. *Revolta*, contudo, tem um caráter bem mais independente não partilhando do *spleen* ou da nostalgia de outras peças do livro. São poemas raivosos e demolidores, com uma teologia negativa que fere leitores despreparados até os dias de hoje. E são, como é próprio de Baudelaire, sofisticadas analogias de sua época.

Na intrincada teologia negativa de Baudelaire, a Modernidade é a queda de Deus, o barroco processo em que a unidade primordial se converte em dualidade através da criação: “A Teologia. O que é a queda? Se é a unidade que se tornou dualidade, foi Deus quem caiu. Em outros termos, não seria a criação a queda de Deus?”.¹⁵⁸ A cidade moderna é um inferno, marcada pelo tédio e pela desigualdade, e cabe ao poeta moderno tornar mais escandaloso esse escândalo, denunciando o caráter infernal da grande urbe. O homem é maculado por ímpetos contraditórios, manchado pela dualidade, tende a Deus e ao mesmo tempo a Satã. No poeta essa contradição se exprime no “horror da vida e no êxtase da vida”¹⁵⁹

¹⁵⁸ BAUDELAIRE, Charles *apud* MATOS, Olgária. Baudelaire: antíteses e revolução in *Alea: estudos neolatinos*, vol. 9, Rio de Janeiro: UFRJ, 2007, p.89.

¹⁵⁹ BAUDELAIRE, Charles *apud* MATOS, Olgária. Baudelaire: antíteses e revolução in *Alea: estudos neolatinos*, vol. 9, Rio de Janeiro: UFRJ, 2007, p. 90.

Cabem aqui duas palavras sobre a relação de Baudelaire com a Modernidade. Não apenas porque ao tema dedicou-se Walter Benjamin, analisando na teologia negativa de Baudelaire uma profusão de alegorias com a malfadada revolução de 1848¹⁶⁰, nem mesmo porque o poeta francês tenha sido talvez, entre os escritores, o que melhor compreendeu a ambiguidade e a dualidade do moderno, como defende¹⁶¹ Marshall Berman, mas porque, por trás de todo aparente maniqueísmo de seus poemas, que ressaltam energicamente a dualidade entre bem e mal, está uma compreensão política da cidade moderna como *L'Enfer des anges*. Trata-se de uma visão da Modernidade em si como a mais perfeita representação da queda, em que o gozo do paraíso se perdeu, restando dele apenas a nostalgia convertida em mercadoria, na produção desenfreada que reparte um Éden artificial e o envolve em celofane para pronta entrega.

As citações de Baudelaire no final do capítulo de *Teologia Política*, citações incompletas e não referenciadas, quase fazem transparecer certo temor schmittiano das forças satânicas que Baudelaire invoca. Os trechos que ele cita são sintomáticos. De *Abel e Caim*, o último dístico: “Raça de Caim, sobe ao céu/ E arremessa à Terra o Senhor!”¹⁶², que resume na rebeldia da raça de Caim o satânico ímpeto contra Deus soberano. Mas a citação incompleta não permite que se compreenda de onde vem tanta rebeldia. Houvesse Schmitt citado os dois primeiros dísticos a situação estaria mais clara:

Raça de Abel, dorme, bebe e come,
Deus te sorri tão complacente.

Raça de Caim, no lodo,
Rasteja e afunda, miseravelmente.¹⁶³

A raça de Abel é a gorda burguesia para quem tudo é fácil e prazeroso, enquanto a raça de Caim se afunda sem escolha no labirinto infernal das cidades modernas, com seus esgotos a céu aberto, sua tuberculose e seu tédio, privada de tudo pelo arbítrio de quem detém o poder. Sua revolta, aqui mais do que na peça de Byron, é mais que

¹⁶⁰ BENJAMIN, Walter. *Baudelaire e a Modernidade*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

¹⁶¹ BERMAN, Marshall. *Tudo o que é sólido desmancha no ar: a aventura da Modernidade*. Trad. Carlos Felipe Moisés, Ana Maria I. Ioriatti. São Paulo: Companhia das letras, 1990, p. 127.

¹⁶² *Race de Caïn, au ciel monte/ Et sur la terre jette Dieu!* BAUDELAIRE, Charles. *Les Fleurs du Mal*. Bilingual edition. Boston: DRG publishr, 1985, p. 321.

¹⁶³ *Race de Abel, dors, bois et mange;/ Dieu te sourit complaisamment./ Race de Caïn, dans la fange/ Rampe et meurs misérablement.* BAUDELAIRE, Charles. *Les Fleurs du Mal*. Bilingual edition. Boston: DRG publishr, 1985, p. 320.

compreensível, é justa. Um dos “arquétipos” baudelairianos é justamente o lodaçal, o destino último da queda moderna, onde o *halo* se perde. Em um poema em prosa, chamado justamente *A Perda do Halo*, publicado após a morte do poeta, um homem comum dialoga com um poeta em um lugar de “má-fama”. O poeta responde ao homem comum que lhe questiona sobre sua presença naquele lugar mal afamado:

Meu amigo, você sabe como me aterrorizam os cavalos e os veículos? Bem, agora mesmo eu cruzava o bulevar, com muita pressa, chapinhando na lama, em meio ao caos, com a morte galopando na minha direção, de todos os lados, quando fiz um movimento brusco e o halo despencou de minha cabeça, indo cair no lodaçal de macadame. Eu estava muito assustado para recolhê-lo. Pensei que seria menos desagradável perder minha insígnia do que ter meus ossos quebrados. Além disso, murmurei para mim mesmo, toda nuvem tem um forro de prata. Agora, eu posso andar por aí incógnito, cometer baixezas, dedicar-me a qualquer espécie de atividade crapulosa, como um simples mortal. Assim, aqui estou, tal como você me vê, tal como você mesmo!¹⁶⁴

A imagem do halo caído remete ao processo de dessacralização a que a burguesia submete o mundo. Marx se utiliza de uma imagem bastante semelhante: “A burguesia despiu de seu halo toda atividade humana honrada e encarada com reverente respeito”¹⁶⁵. Sob o governo de Napoleão III, Paris é reformulada e muitos de suas vielas e subúrbios dão lugar a espaçosos bulevares, com ruas largas que seriam usadas para acolher a maior parte do comércio e do centro financeiro da cidade, ao mesmo tempo em que escoaria o tráfego de cavalos e carruagens que, acompanhando o processo descontrolado de urbanização das maiores cidades da Europa, não cessava de crescer. Essas ruas eram pavimentadas com macadame, substância que se convertia em uma lama espessa nos dias de chuva, tornando a movimentação de pedestres um verdadeiro suplício:

Os pavimentos de macadame, fonte de particular orgulho para o Imperador – que jamais andou a pé – eram poeirentos nos meses secos do verão e ficavam enlameados com a chuva e a neve. Haussmann que discordou de Napoleão quanto ao macadame (um dos raros pontos de atrito entre eles) e que administrativamente sabotou os planos imperiais de revestir toda a cidade com ele, dizia que esse tipo de superfície exigia dos parisienses “ou ter uma carruagem ou caminhar sobre pernas de pau”, Com isso, a vida dos

¹⁶⁴ BERMAN, Marshall. *Tudo o que é sólido desmancha no ar: a aventura da Modernidade*. Trad. Carlos Felipe Moisés, Ana Maria I. Ioriatti. São Paulo: Companhia das letras, 1990, p 151

¹⁶⁵ *Die Bourgeoisie hat alle bisher ehrwürdigen und mit frommer Scheu betrachteten Tätigkeiten ihres Heiligenscheins entkleidet*. MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Manifest der kommunistischen Partei in Marx Gesammelte Werke: ökonomische und politische Schriften + philosophische Werke*. Kindle edition, 2015, posição 25060.

bulevares, mais radiante e excitante que toda a vida urbana do passado, era também mais arriscada e ameaçadora para as multidões de homens e mulheres que andavam a pé.¹⁶⁶

Para a raça de Abel – a burguesia – para quem Deus – o imperador (na época o pastiche Napoleão III) – sorri com complacência, os pavimentos de macadame eram perfeitos, ótimos para as rodas de carruagem e para os cascos dos cavalos; para a raça de Caim – o operário, o *lupem*, o poeta de praça, as prostitutas – era uma areia movediça, Geena pegajosa de onde podem apenas olhar para cima e amaldiçoar os privilegiados.

As preces da raça de Caim só podem refletir sua condição miserável e sua revolta. Não por acaso, no ciclo da revolta e, principalmente, nas *Litanias de Satã*, o segundo poema mal citado por Schmitt, Baudelaire se propõe a inverter o processo de dessacralização e “direcionar as preces dos revoltosos para a imagem de Satã e, com isso, derrubar a supremacia de um Deus construído à imagem e semelhança da raça de Abel”¹⁶⁷.

Schmitt cita dois versos de *Litanias: Père adoptif de ceux qu'en sa noire colère, /Du paradis terrestre a chassés Dieu le père*.¹⁶⁸ Sua intenção original era claramente demonstrar a filiação dos revoltados e desobedientes a Satã, esse pai adotivo que foi o primeiro desobediente, opositor original, adversário até no nome. O que Schmitt propositalmente não mostra é como a oração retrata Satanás. O poema é essencialmente escrito em dísticos, como *Abel et Caïn*, mas entremeados por um verso que se repete, ao modo de uma ladainha católica, formando tercetos artificiais, o terceiro verso é: *Tende piedade, ó Satã, desta/minha longa miséria*. É evidente a referência à *Oração da Paz*, que no momento da comunhão é entoada pela congregação católica: *Cordeiro de Deus que tirais o pecado do mundo, tende piedade de nós*. Satã, retrata Baudelaire, não é apenas alguém que se importa verdadeiramente com os desvalidos e abandonados, ele é o único que se importa. Deus é mostrado, novamente, como um pai cruel e bastante caprichoso, que ao tempo que oferece todo um mundo para o homem, trata toda conduta como pecado. Satã, ao contrário, mesmo a partir da morte engendra esperança e dá ao homem fraco o alvitre de misturar enxofre e salitre e assim produzir dinamite para as

¹⁶⁶ BERMAN, Marshall. *Tudo o que é sólido desmancha no ar: a aventura da Modernidade*. Trad. Carlos Felipe Moisés, Ana Maria I. Ioriatti. São Paulo: Companhia das letras, 1990, p. 154.

¹⁶⁷ FREITAS, Jorge. As litanias da “Révolte” de Charles Baudelaire: conteúdos alegóricos, teológicos e marxistas. *Macabéa – Revista Eletrônica do Netlli, Crato*, v. 3., n. 2., p. 101-110, jul.-dez. 2014, p. 107.

¹⁶⁸ “Pai adotivo daqueles que em sua negra cólera/ Deus pai expulsou do paraíso terrestre”

revoluções. Como toda oração ou fórmula mágica, a força das *Litanias* está na íntegra do poema. Schmitt deve ter percebido isso, daí a escolha nem um pouco despropositada de citar apenas um dos dísticos. Eis o poema:

As Litanias de Satã

Ó tu, o Anjo mais belo e também o mais culto,
Deus que a sorte traiu e privou do seu culto,

Tem piedade, ó Satã, desta longa miséria!

Ó Príncipe do exílio a quem alguém fez mal,
E que, vencido, sempre te ergues mais brutal,

Tem piedade, ó Satã, desta longa miséria!

Tu que vês tudo, ó rei das coisas subterrâneas,
Charlatão familiar das humanas insânias,

Tem piedade, ó Satã, desta longa miséria!

Tu que, mesmo ao leproso, ao paria infame, ao réu
Ensinas pelo amor às delícias do Céu,

Tende piedade, ó Satã, de minha longa miséria!

Tu que da morte, tua velha e forte amante,
Engendraste a Esperança, - a louca fascinante!

Tende piedade, ó Satã, de minha longa miséria!

Tu que dás ao proscrito esse alto e calmo olhar
Que faz ao pé da forca o povo desvairar,

Tende piedade, ó Satã, de minha longa miséria!

Tu que sabes onde é que em terras invejosas
O Deus ciumento esconde as pedras preciosas.

Tende piedade, ó Satã, de minha longa miséria!

Tu cuja larga mão oculta os precipícios,
Ao sonâmbulo a errar na orla dos edifícios,

Tende piedade, ó Satã, de minha longa miséria!

Tu que, magicamente, abrandas como mel
Os velhos ossos do ébrio moído num tropel,

Tende piedade, ó Satã, de minha longa miséria!

Tu, que ao homem que é fraco e sofre deste o alvitre
De poder misturar ao enxofre o salitre,

Tende piedade, ó Satã, de minha longa miséria!

Tu que pões tua marca, ó cúmplice sutil,

Sobre a fronte do Creso implacável e vil,

Tende piedade, ó Satã, de minha longa miséria!

Tu que, abrindo a alma e o olhar das raparigas a ambos
Dás o culto da chaga e o amor pelos molambos,

Tende piedade, ó Satã, de minha longa miséria!

Do exilado bordão, lanterna do inventor,
Confessor do enforcado e do conspirador,

Tende piedade, ó Satã, de minha longa miséria!

Pai adotivo que és dos que, furioso, o Mestre
O deus Padre, expulsou do paraíso terrestre

Tende piedade, ó Satã, de minha longa miséria!

Oração

Glória e louvor a ti, Satã, nas amplidões
Do céu, em que reinaste, e nas escuridões
Do inferno, em que, vencido, sonhas com prudência!
Deixa que eu, junto a ti sob a Árvore da Ciência,
Repouse, na hora em que, sobre a fronte, hás de ver
Seus ramos como um Templo novo se estender!¹⁶⁹

¹⁶⁹ *Les Litanies de Satan /Ô toi, le plus savant et le plus beau des Anges,/ Dieu trahi par le sort et privé de louanges./Ô Satan, prends pitié de ma longue misère !/Ô Prince de l'exil, à qui l'on a fait tort./Et qui, vaincu, toujours te redresses plus fort./Ô Satan, prends pitié de ma longue misère !/Toi qui sais tout, grand roi des choses souterraines./Guérisseur familier des angoisses humaines./Ô Satan, prends pitié de ma longue misère !/Toi qui, même aux lépreux, aux parias maudits./Enseignes par l'amour le goût du Paradis./Ô Satan, prends pitié de ma longue misère !/Ô toi qui de la Mort, ta vieille et forte amante./Engendras l'Espérance, — une folle charmante !/Ô Satan, prends pitié de ma longue misère !/Toi qui fais au proscrit ce regard calme et haut/Qui damne tout un peuple autour d'un échafaud./Ô Satan, prends pitié de ma longue misère !/Toi qui sais en quels coins des terres envieuses/Le Dieu jaloux cacha les pierres précieuses./Ô Satan, prends pitié de ma longue misère !/Toi dont l'œil clair connaît les profonds arsenaux/Où dort enseveli le peuple des métaux./Ô Satan, prends pitié de ma longue misère !/Toi dont la large main cache les précipices/Au somnambule errant au bord des édifices./Ô Satan, prends pitié de ma longue misère !/Toi qui, magiquement, assouplis les vieux os/De l'ivrogne attardé foulé par les chevaux./Ô Satan, prends pitié de ma longue misère !/Toi qui, pour consoler l'homme frêle qui souffre./Nous appris à mêler le salpêtre et le soufre./Ô Satan, prends pitié de ma longue misère !/Toi qui poses ta marque, ô complice subtil./Sur le front du Crésus impitoyable et vil./Ô Satan, prends pitié de ma longue misère !/Toi qui mets dans les yeux et dans le cœur des filles/Le culte de la plaie et l'amour des guenilles./Ô Satan, prends pitié de ma longue misère !/Bâton des exilés, lampe des inventeurs./Confesseur des pendus et des conspirateurs./Ô Satan, prends pitié de ma longue misère !/Père adoptif de ceux qu'en sa noire colère/Du paradis terrestre a chassés Dieu le Père./Ô Satan, prends pitié de ma longue misère !/PRIÈRE/Gloire et louage à toi, Satan, dans les hauteurs/Du Ciel, où tu régnes, et dans les profondeurs/De l'Enfer, où, vaincu, tu rêves en silence !/Fais que mon âme un jour, sous l'Arbre de Science,/Près de toi se repose, à l'heure où sur ton front/Comme un Temple nouveau ses rameaux s'épandront!*

BAUDELAIRE, Charles. *Les Fleurs du Mal*. Bilingual edition. Boston: DRG publishr, 1985, p. 321. A tradução é de Guilherme de Almeida, disponível em: <http://primeiros-escritos.blogspot.com/2007/09/as-litanias-de-sat-baudelaire.html>.

Baudelaire fornece, mais do que qualquer autor do período, um fundamento metafísico para a anarquia e a revolta. Se a teologia política tradicional consiste, como explica Schmitt, no uso de analogias conceituais, em que o conceito teológico é “transferido” para o conceito político comunicando à forma secular sua natureza sacra, o que Baudelaire faz é entregar para os revoltosos “matéria” para ser “trocada”. Os operários, revoltosos e anarquistas não são mais apenas a classe explorada que se revolta, eles são *cainitas*, a raça de Caim que está, sob os auspícios de Satanás, destinada, prometeicamente, a destronar Deus.

Cortés, com a presciência que chamava a atenção de Schmitt¹⁷⁰, pensava o embate entre os conservadores e os anarquistas como uma espécie de *armagedon* político, *la gran contienda*. O ceticismo materialista dos marxistas não os levaria tão longe enquanto ameaça política, e o liberalismo político não passa de um amontoado infantil de contradições destinadas à gangrena.¹⁷¹ O socialismo e o liberalismo, enfim, não seriam inimigos reais, no máximo estorvos ou distrações temporárias, simples de se superar. Por mais impressionantes que pareçam a princípio, não representam ameaça para o verdadeiro Estado católico que Cortés defende como o único realmente bom: “Se na grande luta que tem o mundo em suspenso não houvesse outros combatentes além dos socialistas e liberais, nem a batalha seria longa nem duvidosa a vitória”¹⁷²

Mas os anarquistas, às vezes chamados simplesmente de socialistas pelo espanhol, haviam compreendido o problema com maior profundidade para Cortés. Desprovida de um fundamento espiritual, a política se converte em um jogo, cujo maior objetivo é satisfazer os interesses pessoais dos jogadores e que não é capaz de convencer as grandes massas a jogar. Sorel vira, depois de Cortés, essa necessidade de um mito político como motor da inimizade política. O marxismo teria falhado em

¹⁷⁰ Schmitt se admirava sempre com os acertos da “futurologia política” de Cortés, que teria antevisto como os novos meios de transporte e comunicação mudariam o panorama das guerras e das relações entre os Estados, por exemplo. Ao abrir seu ensaio sobre a era das neutralizações falando sobre a influência soviética no mundo político, Schmitt menciona que em 1848 Cortés já havia previsto que a união entre eslavismo e socialismo seria o “acontecimento decisivo do século vindouro” SCHMITT, Carl. *O Conceito do Político*. Belo Horizonte: Del Rey, 2009, p. 87. Não é difícil inferir que a tal futurologia cortesiana, nesse caso específico, resultasse apenas de uma conjunção de preconceitos e hostilidades declaradas. Os sentimentos xenófobos e racistas contra os povos eslavos estavam bastante em voga na Europa do século XIX, e sabemos que Cortés pensa o socialismo como uma armadilha de Satanás, que tem em Proudhon o mais operativo arauto na Terra. Reunir a besta e o dragão em uma mesma visão apocalíptica se mostra uma forma muito eficiente de gerar temor e disfarçar os preconceitos.

¹⁷¹ *Por esta razón, todas las sociedades que caen debajo de la dominación de esta escuela, mueren de una misma muerte: todas las mueren gangrenadas*. CORTÉS, Juan Donoso. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Kindle Edition, 2015 posição 2314.

¹⁷² *Si en la gran contienda que tiene como en suspenso al mundo no hubiera otros combatientes sino los socialistas y los liberales, ni la batalla sería larga ni dudosa la victoria*. CORTÉS, Juan Donoso. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Kindle Edition, 2015 posição 2273.

prover esse mito e, por isso, falhado em fazer com que o proletariado lutasse pela própria liberdade. Ainda que Sorel se refira sempre à ideia de um mito político, suas reflexões se inscrevem na mesma matriz dos teólogos políticos conservadores que Schmitt admirava. Na hipostasia de um conceito imanente até que ele atinja sua transcendência.

Por isso Cortés via o adversário, o grande Satanás a ser exorcizado, nos anarquistas, especialmente em Proudhon, a quem segue por um “caminho escabroso de suas extravagâncias perturbadoras”¹⁷³. Para Cortés, o que é tremendamente perigoso em Proudhon é que, ao contrário dos marxistas que não admitem a existência de Deus, Proudhon não só o reconhece, assim como reconhece o seu poder, mas também o assume como inimigo. Para demonstrar a literalidade dessa posição de Proudhon, Cortés o cita:

O verdadeiro remédio contra o fanatismo não me parece que está em identificar a Humanidade com a Divindade, que não vem a ser outra coisa a não ser afirmar em economia política o comunismo e na filosofia o misticismo e o *status quo*; o verdadeiro remédio está em demonstrar à Humanidade que Deus, se é que existe, é seu inimigo.¹⁷⁴

O humanismo de Proudhon se nega a divinizar a humanidade, o que seria incorrer em reminiscências dos erros teológicos tradicionais. Mais que uma forma de alienação, de que não escapou nem mesmo o materialismo de um Feuerbach, tal divinização manteria praticamente intacto o princípio da autoridade que o anarquista quer combater. A alternativa que Proudhon encontra é assumir como plausível a existência de Deus para ver nele um inimigo a ser combatido, em uma luta de morte, “como Israel contra Jeová”¹⁷⁵.

Deus seria a autoridade hipostasiada, uma ordenação não natural que se mantém na exploração do medo e da superstição humanas. “Deus é o mal”¹⁷⁶. A humanidade, em oposição, não passaria de um bando patético de escravos, que precisa se revoltar

¹⁷³ (...) *camino escabroso de sus extravagâncias perturbadoras*. CORTÉS, Juan Donoso. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Kindle Edition, 2015 posição 2554.

¹⁷⁴ CORTÉS, Juan Donoso. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Kindle Edition, 2015 posição 2357.

¹⁷⁵ PROUDHON *apud* CORTÉS, Juan Donoso. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Kindle Edition, 2015 posição 2371.

¹⁷⁶ *Dios es el mal*. PROUDHON *apud* CORTÉS, Juan Donoso. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Kindle Edition, 2015 posição 2429.

contra Deus se quiser um dia ser livre de todo aquele que almeja lhe “roubar a liberdade ou a bolsa”¹⁷⁷. A raça de Caim deve assumir para si a tarefa incomensurável do deicídio.

A Schmitt não escapou a curiosa identidade entre algumas conclusões de conservadores radicais como de Maistre e Cortés e de revolucionários aguerridos como Proudhon e Bakunin. De fato, ambos os polos concordam, sobre o problema da soberania, que toda soberania é absoluta, que ela só pode ser considerada soberania se assim for. Mas enquanto o lado conservador enxerga nesse absolutismo a única forma de se lidar com a maldade e indignidade do homem após a expulsão do paraíso, um freio político e moral às suas ambições individuais lançadas no erro pela tentação, os anarquistas percebem toda soberania como absolutamente má, um processo que se baseia em mentiras teológicas para se impor sobre o homem, que é naturalmente bom e que termina corrompido pelos enganos metafísicos que se concretizam em igreja e Estado.¹⁷⁸

O que Donoso não viveu para ver, e que também não anteviu em suas profecias escatológicas, é que a oposição entre autoridade e anarquia daria lugar à oposição entre *niilismo* e anarquia. O processo de secularização, segundo Schmitt, resulta em sociedades niilistas, às voltas, a partir do século XX, com armas capazes de destruir o planeta.¹⁷⁹ promessa de ordem substancial nascida da liberdade e da natureza que traz o anarquismo pode atuar como um substituto para esse niilismo. O que reforça, a partir da oposição, o anarquismo, não é a autoridade, mas o desespero: “Se confrontada com o niilismo de um tipo centralizado, que permaneça se servindo dos modernos meios de destruição, a anarquia pode aparecer para a humanidade desesperada não apenas como o mal menor, mas também como um remédio eficaz”.¹⁸⁰

Ao invocar Satã para suas fileiras, os anarquistas tomam de assalto esse campo metafísico e, ironicamente, um naturalista como Bakunin, que sempre se posicionou como “materialista”, acaba construindo uma antiteologia política que, mesmo sendo

¹⁷⁷ PROUDHON *apud* CORTÉS, Juan Donoso. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Kindle Edition, 2015 posição 2420.

¹⁷⁸ SCHMITT, Carl. *Politische theologie: vier Kaptel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot, 1979, p. 83.

¹⁷⁹ “Já hoje é possível afirmar que está se tornando atual uma dualidade opositiva completamente diversa, a que contrapõe anarquia e niilismo.” *Già oggi è possibile affermare che sta ormai diventando attuale una dualità opositiva completamente diversa, quella che contrappone anarchia e nichilismo*. SCHMITT, Carl. *Donoso Cortés*. Milano: Adelphi Edizioni, 1996, p. 13.

¹⁸⁰ *Se confrontata con il nichilismo di un ordine centralizzato, che prevale servendosi di moderni mezzi di distruzione, l'anarchia può apparire all'umanità disperata non solo come il male minore, ma anzi come un rimedio efficace*. SCHMITT, Carl. *Donoso Cortés*. Milano: Adelphi Edizioni, 1996, p. 13.

negativa, não deixa de ser teologia, dado que não é, em tempos secularizados, uma crença no nada.

1.3. Para abandonar o tempo schmittiano: autoridade, exceção e monstros

Em muitos sentidos, vivemos em um momento schmittiano. Não apenas porque presenciamos o surgimento de uma política pós-secular, em que as noções metafísicas e teológicas voltaram a ocupar um papel de destaque, mas, sobretudo, porque a exceção se torna a chave para a compreensão da contemporaneidade.

Não é apenas um dado curioso, mas um verdadeiro problema político, o fato de que todas as crises contemporâneas são tratadas de maneira excepcional, com a reafirmação do poder soberano. O Império se aproveita de cada brecha, cada crise para se afirmar, se apropriando de corpos e vidas a todo o momento. Afinal, não foi Churchill quem disse certa vez, “*never let a good crisis go to waste*”?

Ainda que Schmitt seja mais conhecido como um pensador do problema da soberania, e que essa questão fundamental seja o prisma pelo qual ele enxerga todo o resto, é preciso lembrar que em sua extensa obra vários temas são tratados, como a relação do direito com a tomada e a expansão de terras e as críticas à forma normativista de se trabalhar o direito. Schmitt trata tanto dos autores da Contrarrevolução, dedicando alguns textos ao estudo da obra de Donoso Cortés, como de autores anarquistas, principalmente Bakunin e Sorel. O problema da violência política surge na obra schmittiana a partir dessas leituras. Seria preciso que Schmitt fosse revisitado por outros autores para que o problema da violência política fosse abordado pelo prisma das vítimas dessa violência, já que Schmitt parecia mais preocupado em tentar entender esse fenômeno a partir do Estado, o que pode ser explicado pelo uso do método tradicional da teologia política, que lida com conceitos da teoria do Estado. Mas não é possível compreender a teologia política atual sem compreender Carl Schmitt.

A representação política, que o paradoxo encarnacional da teologia política democrática e radical pretende superar, não só por abraçar o fluido e irrepresentável da multidão, mas por ver na ação política dessa multidão uma continuação da encarnação, não a representação desse fenômeno, é outro ponto importante tratado por Schmitt, em

textos como *Catolicismo Romano e Forma Política e A Visibilidade da Igreja*.
Modernidade

Nesses trabalhos, Schmitt recorre ao sentido teológico da política para se opor às teorias do progresso e aos economicismos comuns ao século XX. Para ele, a Igreja se mostra como uma comunidade política historicamente imune às influências econômicas. A Igreja seria puramente política, adotando uma estrutura hierárquica fundada em um espaço público legitimado no sentido jurídico do termo. Essa concepção falha por ignorar toda a teologia econômica que surge até mesmo antes da teologia política na história da igreja, como demonstra Giorgio Agamben em *O Reino e a Glória*.¹⁸¹ Na secura da religião capitalista, a teologia econômica ganha novos traços, incorporando a forma transcendente da teologia política, sem abrir mão de sua participação na ordem imanente das coisas, provendo justificativas para a ritualização fetichista do trabalho e do consumo. É preciso realizar um estudo que oponha as conclusões de Schmitt em *Catolicismo Romano e Forma Política e A Visibilidade da Igreja*, a *O Reino e a Glória*. O substrato para a crítica do capitalismo como religião, que deve ser realizada por uma teologia política democrática e radical, que não orbite a dimensão da representação política tradicional e que se desenvolve em sua superação, pode se beneficiar de tal estudo. Sua meta, seria, parece evidente, ressignificar a relação entre transcendência e imanência a respeito do político. Uma chave para essa ressignificação é nos dada pelo messianismo. Assim, podemos ver o paradoxo encarnacional, em que a *presença* de Deus, do Messias *kairoticamente* sempre vindo, que pode chegar a qualquer momento, mas que já está aqui, sempre esteve, afasta a necessidade de sua representação, na continuidade messiânica das gerações que lutam e se sacrificam para mudar o mundo.

¹⁸¹ “No início da investigação está a tentativa de reconstruir a genealogia de um paradigma que, embora raras vezes tenha sido tematizado como tal fora do âmbito estritamente teológico, exerceu influência determinante sobre o desenvolvimento e o ordenamento global da sociedade ocidental. Uma das teses procurará demonstrar é que da teologia cristã derivam dois paradigmas políticos em sentido amplo, antinômicos, porém funcionalmente conexos: a teologia política, que fundamenta no único Deus a transcendência do poder soberano, e a teologia econômica, que substitui aquela pela ideia de uma *oikonomia*, concebida como uma ordem imanente – doméstica e não política em sentido estrito – tanto da vida divina quanto da vida humana. Do primeiro paradigma derivam a filosofia política e a teoria moderna da soberania; do segundo, a biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e do governo sobre qualquer outro aspecto da vida social. Por motivos que aparecerão no decurso da investigação, a história da teologia econômica, que tem um desenvolvimento imponente entre os séculos II e V da nossa era, ficou a tal ponto a sombra não só entre os historiadores das ideias, mas também entre os teólogos, que até mesmo o significado preciso do termo caiu no esquecimento. Desse modo, tanto sua evidente proximidade com o nascimento da *économie animale* e da economia política no século XVIII continuaram inquestionadas. Por isso mesmo, faz-se urgente uma investigação arqueológica que busque as razões desse esquecimento e procure chegar à origem dos acontecimentos que o produziram.” AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011, p. 13.

Esse paradoxo é radicalmente diferente daquele outro que advém da própria tese basilar de Schmitt: *Soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção*.¹⁸² Exercendo o poder de decretar a suspensão da lei, o soberano, ele mesmo, se vê, paradoxalmente, fora e dentro da lei. A exceção afirma sua soberania ao mesmo tempo em que nega ao ordenamento que a legitima, no Estado de direito, essa soberania:

Soberano é, nas palavras de Schmitt, “aquele que decide sobre o estado de exceção”, isto é, a pessoa ou o poder que, declarando o estado de emergência ou a lei marcial, pode legitimamente suspender a validade da lei. O paradoxo implícito nesta definição (que podemos definir como o paradoxo da soberania) é que, tendo o poder legítimo de suspender a lei, o soberano vem a encontrar-se, ao mesmo tempo, fora e dentro do ordenamento jurídico. A demarcação “ao mesmo tempo” não é trivial: o soberano se põe legalmente fora da lei. Isso significa que o paradoxo se pode ainda formular desse modo: “A lei está fora de si mesma”, ou, “Eu, o soberano, que estou fora da lei, decreto que não existe um fora da lei.” Por isso Schmitt define a soberania como um “conceito-limite” da teoria jurídica e exemplifica sua estrutura através da forma da exceção.¹⁸³

O messianismo, por sua vez, tem em sua natureza paradoxal, não uma característica excludente como a soberania excepcional descrita por Schmitt, mas incluyente, no sentido que reúne em si tanto uma tendência a restaurar a ordem originária como outra a revolucionar tudo o que existe.¹⁸⁴ Se no decreto da exceção não há mais um fora da lei, no paradoxo messiânico não há um dentro da lei. Por fim, os paradoxos acabam produzindo a mesma realidade, colidindo em relação ao sentido da lei.

Se o paradoxo da soberania possuía a forma: “Não existe um fora da Lei”, no nosso tempo, em que a exceção se tornou a regra, o paradoxo se inverte em sua forma perfeitamente simétrica: “Não existe um dentro da Lei”, tudo – mesmo a Lei – está fora da Lei. E toda a humanidade, todo o planeta torna-se a exceção que a lei deve conter em seu banimento. Vivemos hoje nesse paradoxo messiânico, e todo o aspecto da nossa existência porta seu sinal.¹⁸⁵

¹⁸² *Souverän ist wer über den Ausnahmezustand entscheidet*. SCHMITT, Carl. *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot, 1979, p. 11.

¹⁸³ *Sovrano è, nelle parole di Schmitt, “colui che decide sullo stato di eccezione”, cioè la persona o il potere che, dichiarando lo stato di emergenza o la legge marziale, può legittimamente sospendere la validità della legge. Il paradosso implícito in questa definizione (che possiamo definire il paradosso della sovranità) è che, avendo il potere legítimo di sospendere la legge, il sovrano viene a trovarsi, nello stesso tempo, fuori e dentro l’ordinamento giurídico. La precisazione “nello stesso tempo”, non è triviale: il sovrano si pone legalmente fuori della legge. Ciò significa che il paradosso si può anche formulare in questo modo: “La legge è fuori di se stessa”, ovvero, “Io, il sovrano, che sono fuori della legge, dichiaro che no c’è un fuori della legge”. Per questo Schmitt definisce la sovranità come un “conceito-limite” della teoria giurídica e ne esemplifica la struttura attraverso la forma dell’eccezione*. AGAMBEN, Giorgio. *La potenza del pensiero*. Vicenza: Neri Pozza editatrice, 2010, p. 253.

¹⁸⁴ AGAMBEN, Giorgio. *La potenza del pensiero*. Vicenza: Neri Pozza editatrice, 2010, p. 259.

¹⁸⁵ *Se il paradosso della sovranità aveva la forma: “Non c’è fuori della Legge”, nel outro tempo, in cui l’eccezione è diventata a regola, il paradosso si rovescia nella forma perfettamente simmetrica: “Non c’è*

Por isso que, politicamente, é uma atitude revolucionária formar uma constelação em que se mantenham brilhando todas as gerações que lutaram e perderam para a marcha dos vencedores. Esse olhar constelar não pode se furtar de pensar a relação entre lei e redenção. Essa relação é também paradoxal. Com o Messias a “lei retornará a sua nova forma.”¹⁸⁶Esse “retorno ao novo”, outro paradoxo, que tanto se distancia quanto se aproxima daquele outro, em que “a exceção em que vivemos é a regra.”¹⁸⁷Essa identidade entre o Messias e o soberano se esvai quando inserida em um contexto propriamente apocalíptico, *escatológico*, em que o Messias surge como uma figura “bi-unitária”, nas palavras de Agamben¹⁸⁸, que ao mesmo tempo traz a consumação do tempo presente e só chega um dia depois do fim, quando não se necessita mais dele, como o Messias kafkiano:

Assim, na perspectiva da vigência sem significado, precisamos lidar apenas com eventos que ocorrem sem ocorrer, e que, desse modo, se diferem indefinidamente de si mesmos, que, ao revés, o evento messiânico é pensado através de uma figura bi-unitária, que constitui provavelmente o sentido verdadeiro da cisão do Messias único (como da lei única) em duas figuras distintas, uma que se consuma com a consumação da história e outra que, por assim dizer, vem somente no dia após a sua chegada. Apenas desse modo o evento do Messias pode coincidir com o tempo histórico e, todavia, não identificar-se com ele, operando no *escaton* do “pequeno deslocamento” em que, segundo o dito rabínico referido por Benjamin, consiste o reino messiânico.¹⁸⁹

Dessa forma, o paradoxo da soberania não permite solução, ele não só continuará excludente, mas continuará sendo a regra até sua superação pela instituição

um dentro della Legge”, tutto – anche la Legge – è fuori della Legge. E l’intera umanità, tutto il pianeta diventano ora l’eccezione che la legge deve com-tenere nel suo bando. Noi vivamo oggi in questo paradosso messianico, e ogni aspetto della nostra esistenza ne porta il segno. AGAMBEN, Giorgio. *La potenza del pensiero*. Vicenza: Neri Pozza editrice, 2010, p. 265.

¹⁸⁶ *La legge ritornerà alla sua nuova forma.* AGAMBEN, Giorgio. *La potenza del pensiero*. Vicenza: Neri Pozza editrice, 2010, p. 260. Agamben traz aqui uma frase do tratado talmúdico *Sanhedrin*, que dizia, *A lei retornará a seus estudantes*, e que foi modificada no *Pesiqta rabbati*.

¹⁸⁷ BENJAMIN, Walter. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*, uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, p. 83.

¹⁸⁸ AGAMBEN, Giorgio. *La potenza del pensiero*. Vicenza: Neri Pozza editrice, 2010, p. 270.

Mentre, nella prospettiva della vigenza senza significato, abbiamo a che fare solo con evento che accadono senza avvenire e, in questo modo, differiscono indefinidamente se stessi, qui, invece, l’evento messianico è pensato attraverso una figura bi-unitaria, che costituisce probabilmente il vero senso della scissione dell’unico Messia (come dell’única Legge) in due figure distinte, una che si consuma con la consumazione della storia e l’altra che, per così dire, avviene solo il giorno dopo il suo arrivo. Solo in questo modo l’evento del Messia potrà coincidere col tempo storico e, tuttavia, no identificarsi con esso, operando nell’eschaton quel “piccolo spostamento” in cui, secondo il detto rabínico riferito da Benjamin, consiste il regno messiânico. AGAMBEN, Giorgio. *La potenza del pensiero*. Vicenza: Neri Pozza editrice, 2010, p. 270.

de um “estado de exceção efetivo”, em que o paradoxo messiânico se resolve com o toque do sagrado e do profano.

Walter Benjamin supera o conservadorismo teológico de Schmitt ao pensar o messianismo como elemento central da política. É com Benjamin, já em seus textos iniciais, que a teologia política volta os olhos para os desvalidos da terra em busca de felicidade. Textos como seu *Fragmento Teológico Político, Para uma Crítica da Violência*, *Teses sobre o Conceito de História* e *Nota para um trabalho sobre o conceito de justiça* não só modificam a direção da teologia política, mas alteram profundamente seu método, passando a mesma agora a ser o substrato para a ação revolucionária, de início com fortes tendências anarquistas, e depois de inspiração marxista (ainda que a leitura benjaminiana de Marx se mostre profundamente heterodoxa). É na vinda do Messias que reside toda a resolução da história, todo seu fim.

Benjamin também possibilita o abandono da lógica representacional da teologia política tradicional, já que seu Messias não é um ungido, o Deus encarnado em homem que vem nos salvar. O Messias coletivo de Benjamin é o povo oprimido, que a cada época possui a chance de redimir a história através da revolução. Ele é a presença de Deus, na rememoração dos mortos e vencidos e que, nesse processo, lança uma violenta condenação a todo o presente, conclamando a mudança. Teologicamente, essa é a função do *vaticinium ex eventu*. O profeta mostra o horror do presente transpondo-o para o futuro. Assim Daniel revela a *abominação da desolação*¹⁹⁰ (*Daniel* 9:27). Uma das saídas que a teologia política pode encontrar para o problema da origem divina da autoridade é justamente o de uma radicalização do messianismo benjaminiano. Na oposição entre o Messias e o Soberano a teologia política radical é um instrumento de resgate da tradição dos oprimidos já que, enquanto essencialmente democrática e não representativa, ela se baseia em uma forma de poder político fluido e disperso entre a

¹⁹⁰ É um termo teologicamente complexo, mas interpretado comumente como o horror que prenuncia os tempos messiânicos. O termo surge também no livro de *Macabeus* (1:54) e, mais importante, no *Evangelho de Mateus*, proferido pelo próprio Cristo: “Quando virdes estabelecida no lugar santo a abominação da desolação que foi predita pelo profeta Daniel (9,27) – o leitor entenda bem - então os habitantes da Judéia fujam para as montanhas. Aquele que está no terraço da casa não desça para tomar o que está em sua casa. E aquele que está no campo não volte para buscar suas vestimentas. Ai das mulheres que estiverem grávidas e amamentarem naqueles dia! Rogai para que vossa fuga não seja no inverno, nem em dia de sábado, porque então a tribulação será tão grande como nunca foi vista, desde o começo do mundo até o presente, nem jamais será. Se aqueles dias não fossem abreviados, criatura alguma escaparia; mas por causa dos escolhidos aqueles dias serão abreviados. (*Mateus*. 24:15)

multidão. É um poder não sujeito à apropriação por nenhum soberano ou Império. Que rejeita qualquer forma de representação política.

O pensamento de Benjamin sobre o estado de exceção precisa ser estudado e repensado em toda sua dimensão teológica, já que ele direciona a crítica da violência por parte do autor e lança as bases da proposta da instauração de uma exceção efetiva, que encerre a opressão sobre os desvalidos. É, por excelência, um pensamento político messiânico:

TESE VIII - A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso. Então surgirá diante de nós nossa tarefa, a de instaurar o real estado de exceção; e graças a isso, nossa posição na luta contra o fascismo tornar-se-á melhor. A chance deste consiste, não por último, em que seus adversários o afrontem em nome do progresso como se este fosse uma norma histórica. – O espanto em constatar que os acontecimentos que vivemos “ainda” sejam possíveis no século XX não é *nenhum* espanto filosófico. Ele não está no início de um conhecimento, a menos que seja o de mostrar que a representação da história donde provém aquele espanto é insustentável.¹⁹¹

O estado de exceção efetivo interrompe o triunfante cortejo dos vencedores¹⁹², o *continuum* histórico como ele tem se mostrado até os dias de hoje. Como a regra tem sido a opressão, a efetiva exceção é sua abolição total. A exceção schmittiana reafirma a soberania porque, em si, ela não é uma verdadeira exceção, ela já existe como parte da marcha, como um estandarte que se ergue quando os oprimidos começam a duvidar do poder de quem os oprime. Como o fechar-se do Mar Vermelho sobre o exército de Faraó, a exceção efetiva não é aquela que pavimenta o caminho para os vencedores, mas aquela que o destrói.

Uma radicalização da teologia política emana, em muitos sentidos, do uso benjaminiano da teologia. É ela a força que inspira a mudança histórica, a revolução. A teologia estabelece uma nova relação do homem com o tempo, por isso o materialismo histórico precisa dela, como vimos na primeira das Teses de Benjamin: “Mais precisamente, ela deve servir para restabelecer a força explosiva, messiânica,

¹⁹¹ BENJAMIN, Walter. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio, uma leitura das teses sobre o conceito de história*. Comentários de Michael Löwy, tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, p. 83.

¹⁹² BENJAMIN, Walter. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio, uma leitura das teses sobre o conceito de história*. Comentários de Michael Löwy, tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, p.70.

revolucionária do materialismo histórico.”¹⁹³ E para que isso ocorra é preciso liberar toda força messiânica dos fracos e vencidos, redimir toda a história. Uma teologia política que se pretenda radical é, ao mesmo tempo, expressão da tradição dos oprimidos e um instrumento para sua constituição.

Nesse sentido, a chamada teologia radical anglo-americana da década de sessenta, que inclui o movimento teológico da “morte de Deus”, precisa ser redimensionada. Ainda que ofereçam um substrato crítico extremamente importante à teologia, as teologias radicais se mostram distantes dos problemas políticos, terminando por reafirmar o mundo tal qual ele se mostra. É preciso politizar a teologia radical. Radicalizá-la em efetivo, através da exploração de seus potenciais democráticos, minando as pontes que possam ligá-la ao Império. Ou como nos diz Jeffrey Robbins: “[...] eu afirmo que a tradição da teologia radical tem sido insuficientemente política, outra forma de abordar esse tópico é dizer **que não existe uma teologia política verdadeiramente radical**”.¹⁹⁴

Assim, a teologia radical anglo-americana compartilha com a teologia política tradicional uma visão conservadora do mundo. Ainda que ela ofereça, sobretudo com a ideia da morte de Deus, uma chave de leitura capaz de revolucionar os pressupostos da teologia e da política, ela não é suficientemente política para levar essa chave adiante. Ela possui o poder de criar, mas não tem ideia do que criar. Seu “não” para Deus se converte em um simples “sim” para o mundo.

Por outro lado, a teologia da libertação, talvez a forma de teologia política mais reconhecida na segunda metade do século XX, falha ao lidar com sua inspiração marxista e falha também teologicamente. A teologia da libertação se reduz, em muitos sentidos, a uma teologia da pobreza, que pretende compreender a miséria. Mas ela não avança muito a partir daí. A teologia da libertação pensa bastante sobre o mundo, mas não o modifica, traindo seu legado marxista. Da mesma forma, teologicamente ela ignora que tudo nesse mundo, inclusive ela própria, deve perecer para dar lugar ao Reino do Messias. Recai na inatividade e se afasta de qualquer pendor efetivamente revolucionário que um dia possuía. Pendor esse que inspirou ações sociais nas cidades

¹⁹³ Comentário de Michael Löwy em BENJAMIN, Walter. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio*, uma leitura das teses sobre o conceito de história. Comentários de Michael Löwy, tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, p.45

¹⁹⁴ “I assert that the tradition of radical theology has been insufficiently political, another way to put that point is to say that there is no truly radical political theology.” ROBBINS, Jeffrey W. *Radical Democracy and Political Theology*. New York, West Sussex: Columbia University Press., 2011, p.6. Os grifos e a tradução são nossos.

e nos campos de praticamente todos os países da América Latina, ações que, apesar de todo o seu potencial, foram cooptadas muito rapidamente pelas forças de um reformismo subserviente.

Uma teologia política radical, da forma que é tratada nesta Tese, pode se aproximar de maneira muito arriscada das ideias das teologias radicais e da teologia da libertação, mas não foge da tensão entre o teológico e o político, como nas primeiras, e não se prende excessivamente aos próprios pressupostos, como a segunda. Ela não pode ignorar o caráter mutante e irrepresentável da multidão, nem a encarnação continuada na história que é o mote do messianismo. O processo de radicalização da teologia política corresponde, entre outras coisas, o retorno a conceitos teológicos para a formação de uma prática política que poderia se classificar como litúrgica. Liturgia como uma mistagogia, uma iniciação no mistério do Divino, que em termos políticos pode ser dita como a participação na comunidade¹⁹⁵ comprometida com a felicidade dos que sofrem. Uma *latreia* política que busca a extinção das formas sociais e políticas em que estamos inseridos e sua substituição por uma sociedade transformada, de cidadãos *enfuturados*, no sentido paulino, que reafirmem o comum através de um novo tipo de ascetismo, da disciplina dos que pretendem preparar a mesa para a ceia com o Messias, como lembraria Bloch. Uma *metanóia* social, uma transformação tão radical que, pelo milagre encarnacional, participaria o finito no infinito, e experimentaria o homem, na sua vivência comunal, a descensão de Deus sobre si. Uma busca por uma verdadeira igualdade e pela construção do comum.

Para isso, e mantendo em vista que uma teologia política verdadeiramente radical, mais do que uma alternativa ao pensamento schmittiano e à teologia política tradicional, é um pensamento voltado para o desenvolvimento de um espírito emancipatório e democrático para uma época de *logos* pós-secular, deve-se manter como epígrafe e chave de leitura a admoestação paulina nessa furiosa diatribe que é a *Epístola aos Romanos*: “Não vos conformeis com este mundo, mas transformai-vos, renovando a vossa mente” (*Romanos*, 12:2), frase que resume o conceito de *metanóia* que reaparecerá nos *Evangelhos*. A teologia pode oferecer o instrumental necessário a essa transformação:

¹⁹⁵ GUNJEVIĆ, Boris. Virtudes Babilônicas: Palavra da Minoria in ŽIŽEK, Slavoj, GUNJEVIĆ, Boris. *O Sofrimento de Deus: inversões do apocalipse*. Tradução de Rogério Bettoni. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 70.

Além disso considero a teologia como o único discurso adequado que pode oferecer recursos e ferramentas encarnacionais para mudar o mundo. Edvard Kocbek, refinado poeta esloveno e socialista cristão, que participou ativamente do movimento de libertação nacional, discutiu cristianismo e comunismo em meados de 1943 com Josip Vidmar, revolucionário comunista autodidata. Vidmar disse a Kocbek que o cristianismo não conseguiu transformar o homem e o mundo – o que é o programa, o requisito e a inclinação do cristianismo – porque não ofereceu “recursos encarnacionais” necessários. Essa é a chave para a visão teológica que eu defendo. Somente a teologia pode oferecer os recursos encarnacionais corretos, as ferramentas para a construção das qualidades espirituais necessárias para transformar a percepção do indivíduo e transformar a comunidade.¹⁹⁶

É no problema da encarnação que se encontra o centro de uma teologia política radical, porque a encarnação é a participação do “finito no infinito.”¹⁹⁷ Uma participação que se dá de forma paradoxal, primeiro na descensão misericordiosa do Divino no humano, na transformação de Deus em homem que sofre e que teme, e depois pela ascensão ritual do humano ao Divino¹⁹⁸, em que por sua participação litúrgica na vida comunitária e no cultivo da virtude o homem escapa de sua condição de simples criatura e se realiza na *Civitas Dei*:

Deus mostra à comunidade humana, que foi dispersa pelo pecado, como se harmonizar com o Divino – como, pela participação na liturgia como um tipo de mistagogia, os seres humanos podem pertencer completamente a Deus. A participação na liturgia, mais uma vez, nos conduz à origem divina do homem e a expõe, além de guiar o indivíduo através da comunidade até seu *telos* divino, isto é, a deificação. Em outras palavras, o paradoxo da encarnação nos mostra o exemplo divino da *kenosis*, em que o próprio Deus desce entre os homens para nos oferecer um exemplo pedagógico de como adorar a Deus.¹⁹⁹

O *telos* divino do homem se encontra no *enfuturar-se* da comunidade, no abandono dos lugares de poder, estratégia própria da multidão, enquanto reconhecimento de que a verdadeira cidadania envolve o abandono do escândalo que é o mundo, que é a Babilônia, que é o Império. Por isso uma teologia política radical só

¹⁹⁶ GUNJEVIĆ, Boris. A Mistagogia da Revolução in ŽIŽEK, Slavoj, GUNJEVIĆ, Boris. *O Sofrimento de Deus: inversões do apocalipse*. Tradução de Rogério Bettoni. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 22.

¹⁹⁷ GUNJEVIĆ, Boris. Virtudes Babilônicas: Palavra da Minoria in ŽIŽEK, Slavoj, GUNJEVIĆ, Boris. *O Sofrimento de Deus: inversões do apocalipse*. Tradução de Rogério Bettoni. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 70

¹⁹⁸ GUNJEVIĆ, Boris. Virtudes Babilônicas: Palavra da Minoria in ŽIŽEK, Slavoj, GUNJEVIĆ, Boris. *O Sofrimento de Deus: inversões do apocalipse*. Tradução de Rogério Bettoni. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 70

¹⁹⁹ GUNJEVIĆ, Boris. Virtudes Babilônicas: Palavra da Minoria in ŽIŽEK, Slavoj, GUNJEVIĆ, Boris. *O Sofrimento de Deus: inversões do apocalipse*. Tradução de Rogério Bettoni. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 70

pode ser democrática, uma vez que ela não pode lidar com o paradoxo encarnacional a não ser quando mediada pelo conceito teológico-político da comunidade.

Articulada como discurso adequado a oferecer instrumentos encarnacionais de mudança, ou seja, que permitem a participação em uma comunidade *católica* (universal) de pessoas radicalmente iguais em suas singularidades mutantes, a teologia, se radical, deve ser, também, radicalmente anticapitalista. Ela se opõe ao sentido metafísico da lógica de apropriação capitalista, que converte o comum em individual e privado, mas mais do que isso, ela permite uma crítica à conformação religiosa do capitalismo.

Entre os vários fragmentos deixados por Benjamin, *O Capitalismo como religião* se destaca por radicalizar a relação weberiana entre capitalismo e religião. Para Benjamin, o capitalismo não se aproveita de uma moral religiosa específica para legitimar suas práticas de exploração; ele mesmo se torna uma religião, um parasita do cristianismo que termina por se tornar mais forte e importante que seu hospedeiro, uma religião de um culto incessante, sem trégua e sem misericórdia, que nada redime e nada expia. O capitalismo é a religião do desespero.²⁰⁰

Uma crítica ao capitalismo enquanto religião precisa revelar de maneira inflexível a forma como o capitalismo é responsável pela “passagem do planeta ser humano pela casa do desespero na solidão absoluta de sua órbita.”²⁰¹ Isso se dá porque o capitalismo consagra tudo o que existe à lógica improfanável do consumo de forma que ela precipita a destruição do mundo pelo seu próprio abuso (*ab-usus*). O consumo marca o que é improfanável, já que não é objeto de uso religioso e não pode ser conduzido ao uso puro, profano. Ao oferecer instrumentos democráticos de mudança, a teologia política radical tenta profanar o improfanável, criando novos usos e um novo *ludus* que se oponha à religião capitalista:

É possível, porém, que o Improfanável, sobre o qual se funda a religião capitalista, não seja de fato tal, e que atualmente haja formas eficazes de profanação. Por isso, é preciso lembrar que a profanação não restaura simplesmente algo parecido com um uso natural, que preexistia à sua separação na esfera religiosa, econômica ou jurídica. A sua operação – como mostra com clareza o exemplo do jogo – é mais astuta e complexa e não se limita a abolir a forma da separação para voltar a encontrar, além ou aquém dela, um uso não contaminado.²⁰²

²⁰⁰ BENJAMIN, Walter. O Capitalismo como religião in *O Capitalismo como religião*. São Paulo: Editora Boitempo, 2013.

²⁰¹ BENJAMIN, Walter. O Capitalismo como religião in *O Capitalismo como religião*. São Paulo: Editora Boitempo, 2013.

²⁰² AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015, p. 74.

Os *Evangelhos* e as *Epístolas* de Paulo são textos que precisam ser trabalhados a partir desse novo uso. Eles carregam um profundo potencial messiânico, inexplorado por aqueles que pensam a teologia política apenas como legitimadora. São textos que viram a luz em condições sociais que movimentaram um profundo espírito revolucionário e que precisam, ainda, serem lidos assim. É desnecessário, claro, apontar que esse potencial está presente em boa parte da *Bíblia* e que o novo uso é capaz de libertar essa potência negada. Esse novo uso significa, portanto, politizar a teologia. Uma forma interessante de se politizar a teologia é a mostrada por Gershom Scholem ao tratar o judaísmo como uma religião essencialmente anárquica.²⁰³ A leitura heterodoxa que Scholem realiza da *Torá* e de textos importantes para a mística judaica ainda não foi considerada em toda sua importância para pensar a questão da redenção e do messianismo.

Em um famoso artigo sobre o livro de Jonas, aqui já introduzido, Scholem demonstra como após o vaticínio do profeta de que Deus destruiria Nínive, o povo abandona o pecado e constrói um reino de Deus sem Deus. De acordo com a profecia Nínive deixaria de existir, e de fato, a antiga e pecadora cidade deu lugar a uma comunidade de homens justos²⁰⁴. A justiça messiânica como realização dos homens deve ser objetivo de uma teologia política radical.

Uma teologia política radical é marcada pelos selos do êxodo e da rebelião. Seu radicalismo está no fato de pensar a multidão (*achlos*, no *Evangelho de Marcos*) como capaz de realizar a própria redenção. Ela é hostil, portanto, às noções tradicionais de representação política, derivadas do conceito teológico de representação, porque ela pensa o Messias como uma presença. Ela é, em verdade, a continuidade desse Messias, sua encarnação. Ela existe na tradição dos oprimidos e nas lutas revolucionárias carregando consigo a força capaz de redimir a história e salvar os fracos, tanto os vivos quanto os mortos.

A redenção como conceito revela o que talvez seja o principal traço de uma teologia política que se pretenda radical: ela é uma apocalíptica. O pensamento

²⁰³ Diversos textos de Scholem, como os que tratam das heresias judaicas, afirmam essa relação entre judaísmo e anarquismo, bem como boa parte de sua análise dos trabalhos de Benjamin e entradas em seus diários. Há um importante artigo de Eric Jacobson que faz um balanço do pensamento scholemiano sobre judaísmo e anarquia. O texto é “Gershom Scholem entre anarchisme et tradition juive” in *Juifs et Anarchistes: Histoire d’un Rencontre*, Org. Amedeo Bertolo, Paris: Editions de l’Éclat, 2008

²⁰⁴ SCHOLEM, Gershom. On Jonah and the concept of justice in *Critical Inquiry*, “*Angelus Novus*”: perspectives on Walter Benjamin. Vol 25, N.2. Chicago: University of Chicago Press, 1999, p. 353-361.

apocalíptico é marcado pelo desapego ao que existe e pelo anseio da nova justiça e da nova igualdade, a que vem com a *Civitas Dei*. Schmitt não pensa como um apocalíptico, como Taubes bem destaca em seu livro sobre Paulo e, por isso, constrói uma teologia política conservadora. Uma teologia política radical é uma aposta urgente na redenção, no recomeço e na construção coletiva da liberdade.

1.4. Tempos de Schmitt: o *katechon*

A teologia política democrática e radical é messiânica. Sua identificação do Messias com a multidão não pode ser apenas um lance de prestidigitação conceitual, ou uma taumaturgia política. A relação entre a multidão e o Messias é das mais complexas e, em sua complexidade, já se afasta das formas tradicionais de representação, fundamento da teologia política tradicional. De fato, a multidão não representa o Messias, ela é sua continuação ao mesmo tempo que sua condição. Em sua produção cooperativa incessante a multidão constrói a história cuja consumação é o Messias. Em sua natureza e movimento, múltiplo e constante, ela impede que o Império se aproprie de tudo e de todos, através de seus dispositivos de subjetivação. Se o Estado é, segundo o Zaratustra de Nietzsche, o “mais frio dos monstros”²⁰⁵, a multidão é, ela mesma, um monstro, mas um monstro carnal²⁰⁶, quente, um monstro da revolução:

Sujeito e produto da prática coletiva,²⁰⁷ uma atividade “constantemente renovada de constituição do ser,”²⁰⁸ a multidão não é representável, não é quantificável como o

²⁰⁵ “Estado chama-se o mais frio dos monstros. Mente também friamente, e eis que rasteira sai da sua boca: “Eu, o Estado, sou o Povo.” NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*: livro para toda a gente e para ninguém. Trad. José Mendes de Souza. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016, p. 60.

²⁰⁶ “Para concluir, voltamos a assinalar que a primeira matéria constitutiva da multidão é a carne, ou seja, a substância da vida comum na qual corpo e mente coincidem e são indistinguíveis. “A carne não é matéria, não é espírito, não é substância” escreve Merleau-Ponty. “Para designá-la, precisaríamos recorrer ao velho termo 'elemento', no sentido empregado para designar o ar, a água, a terra e o fogo, ou seja, no sentido de uma coisa genérica - uma espécie de princípio encarnado que faz emergir um estilo de vida onde só havia fragmento de vida. A carne é nesse sentido um 'elemento' do Ser.” NEGRI, Antonio. *Para uma definição ontológica da multidão*. NEGRI, Antonio. Para uma definição ontológica da multidão. Lugar Comum n.19-20, p. 19. Disponível em: http://uninomade.net/wpcontent/files_mf/113003120823Para%20uma%20defini%C3%A7%C3%A3o%20ontol%C3%B3gica%20da%20multid%C3%A3o-%20Antonio%20Negri.pdf.

²⁰⁷ NEGRI, Antonio. *Para uma definição ontológica da multidão*. Lugar Comum n.19-20, p. 20. Disponível em: http://uninomade.net/wpcontent/files_mf/113003120823Para%20uma%20defini%C3%A7%C3%A3o%20ontol%C3%B3gica%20da%20multid%C3%A3o-%20Antonio%20Negri.pdf.

são a massa e a plebe, que quanto mais inchados e numerosos, são mais vazios e silentes, subjetivados e definidos.

A multidão não pode ser apreendida ou explicada em termos contratualistas (por contratualismo entendo menos uma experiência empírica do que a filosofia transcendental da qual é tributária). Em um sentido mais geral, a multidão desafia qualquer representação por se tratar de uma multiplicidade incomensurável. O povo é sempre representado como unidade, ao passo que a multidão não é representável, ela apresenta sua face monstruosa vis-à-vis os racionalismos teleológicos e transcendentais da modernidade. Ao contrário do conceito de povo, o conceito de multidão é de uma multiplicidade singular, um universal concreto. O povo constitui um corpo social; a multidão não, porque a multidão é a carne da vida. Se por um lado opusermos multidão a povo, devemos também contrastá-la com as massas e a plebe. Massas e plebe são palavras que têm sido freqüentemente empregadas para nomear uma força social irracional e passiva, violenta e perigosa que, justamente por isto, é facilmente manipulável. Ao contrário, a multidão constitui um ator social ativo, uma multiplicidade que age. Diferentemente de povo, a multidão não é uma unidade mas, em contraste com as massas e a plebe, podemos vê-la como algo organizado. Trata-se, na verdade, de um ator ativo da auto-organização. Uma das grandes vantagens do conceito de multidão é assim o de neutralizar o conjunto de argumentos modernos assentados sobre a premissa do "temor às massas" ou sobre a "tirania da maioria", argumentos freqüentemente utilizados como uma forma de chantagem para nos forçar a aceitar (e até mesmo reclamar) nossa própria servidão. Do ponto de vista do poder, o que fazer da multidão? Efetivamente, não tem nada que o poder possa realmente fazer dela, já que as categorias que interessam ao poder - a unidade do sujeito (povo), a forma de sua composição (contrato entre os indivíduos) e o regime de governo (monarquia, aristocracia e democracia, em forma isolada ou combinada) - foram postas de lado. A transformação radical dos modos de produção advinda da hegemonia da força de trabalho imaterial e do trabalho vivo cooperativo -revolução ontológica, produtiva e biopolítica no sentido pleno do termo - tudo isto inverteu completamente os parâmetros do "bom governo", além de destruir a idéia moderna (desde sempre acalentada pelos capitalistas) de uma comunidade que funciona para a acumulação capitalista.²⁰⁹

Comum a toda a luta que se personifica na multidão como o Messias encarnado e no resgate da tradição dos oprimidos, é a inimizade em relação à moderna filosofia do progresso. Fruto e presa do tempo da máquina, a filosofia do progresso normaliza o desencanto e a desumanização que advém com a idade da técnica, vitimando inclusive algumas correntes de pensamento que se pretendiam emancipatórias e revolucionárias.

²⁰⁸ NEGRI, Antonio. *Para uma definição ontológica da multidão*. Lugar Comum n.19-20, p. 20. Disponível em: http://uninomade.net/wpcontent/files_mf/113003120823Para%20uma%20defini%C3%A7%C3%A3o%20ontol%C3%B3gica%20da%20multid%C3%A3o%20-%20Antonio%20Negri.pdf.

²⁰⁹ NEGRI, Antonio. *Para uma definição ontológica da multidão*. Lugar Comum n.19-20, p. 17-18. Disponível em: http://uninomade.net/wpcontent/files_mf/113003120823Para%20uma%20defini%C3%A7%C3%A3o%20ontol%C3%B3gica%20da%20multid%C3%A3o%20-%20Antonio%20Negri.pdf.

Nesse sentido, é preciso denunciar, sempre com mais veemência, a noção moderna da história enquanto progresso. Mesmo autores com posições teóricas opostas, como Schmitt e Benjamin, tinham em comum a crítica à filosofia do progresso. A compreensão do tempo histórico, tanto em Carl Schmitt quanto em Walter Benjamin é marcada por posições teológicas divergentes. Mas mesmo esse distanciamento não impediu uma profunda convergência de pensamento em relação ao problema da doutrina do progresso histórico. Ambos os autores se mostram críticos da noção da história como progresso, hegemônica à época. A derrocada dessa noção só pode se dar mediante uma politização radical do presente, que afasta a ingênua crença na constante evolução da humanidade. Mas ambos seguem por vias bem diferentes em direção a esse objetivo.

Em Schmitt vemos a história como uma luta entre a ordem e o caos inevitável que traz o fim dos tempos. Daí a importância da política. A ordem política evita o desfraldar prematuro do fim do mundo. Em seu esboço de “teoria da história”, presente em *A Era das Neutralizações e Despolitizações* e bastante influenciada pelas noções históricas do conservador espanhol Donoso Cortés, Schmitt aponta a passagem das “áreas centrais variantes” ao longo da história, da teologia para a metafísica, da metafísica para o humanismo moral, do humanismo moral para a economia. O que caracteriza essas áreas, contudo, continua sendo um profundo sentimento religioso, que permanece uma constante que se aplica apenas a conceitos diferentes. Cortés já denunciava o surgimento de uma religião da humanidade que vinha substituindo o cristianismo, e Schmitt fala sobre a religião da técnica do século XIX:

Todavia, já no século XIX, o progresso técnico se torna tão admirável e, por conseguinte, as situações sociais e econômicas se modificam de forma tão rápida que todos os problemas morais, políticos, sociais e econômicos são tomados pela realidade desse desenvolvimento técnico. Sob o imenso suggestionamento de invenções e realizações, sempre novos e surpreendentes, surge uma religião do progresso técnico, para o qual todos os outros problemas se solucionarão por si mesmos por meio do próprio progresso técnico. Tal crença era evidente e natural para as grandes massas dos países industrializados. Estas saltaram todos os níveis intermediários característicos para o pensamento das elites dirigentes, e nelas a religião da crença em milagres e no além se transforma, sem membro intermediário, em domínio da natureza. Uma religiosidade mágica transmuta-se em uma tecnicidade igualmente mágica. Assim, o século XX aparece, em seu início, como a idade não só da técnica, como também de uma crença religiosa na técnica. Foi frequentemente qualificado de idade da técnica, mas, com isso, caracteriza-se a situação geral tão somente de forma provisória e a pergunta pelo significado da dominante tecnicidade deve permanecer, primeiramente, em aberto. Isso porque, na verdade, a crença na técnica é apenas o resultado de

uma determinada direção, na qual se move o deslocamento das áreas centrais, e surgiu como crença a partir da consequência lógica dos deslocamentos.²¹⁰

A resposta consciente de Schmitt a essa imposição e crescimento da técnica é resgatar na secularização os conceitos teológicos entranhados, desenvolvendo uma crítica da técnica e afirmando o mando soberano e pessoal. Pode soar estranho dizer isso sobre Schmitt, cuja verve autoritária no pensamento é mais que reconhecida, e cujo conceito de democracia pressupõe uma homogeneidade de pensamento popular e a aclamação de um soberano para o mando legítimo, mas quando Schmitt escolhe a teologia ele o faz, também, como forma de oposição ao processo de unificação massificada que a idade da técnica traz. Schmitt nunca se cansou de repetir que a igreja católica é um *pluriversum*, um *complexo oppositorum* que reúne, em sua condição de milagre vivo, as vertentes mais antagônicas em uma unidade que se fortalece com as diferenças. Há toda uma esfera pública que se forma a partir desse universo plúrimo da igreja católica, em que as relações hierárquicas e o distanciamento jurídico entre as pessoas estrutura uma ordem que abraça a diferença em nome da unidade.²¹¹ A religião da técnica, por outro lado, possui um caráter planejado e uniformizador, não só atomizando os indivíduos que pensam diferente, mas tratando toda diferença como uma anomalia que precisa ser suprimida ou rapidamente normalizada. É inegável sua natureza biopolítica.

Existe, então, no pensamento schmittiano acerca da história, uma posição conscientemente anacrônica em relação ao tempo que surge e cujo desenrolar ele acompanhou por quase todo o século XX. Em uma época claramente voltada para a dominação técnica, em que as concepções de mundo se tornam também mecânicas e cada vez mais desprovidas de espírito, Schmitt pensa a realidade social e política pelo prisma da teologia. Esse anacronismo proposital se pretende uma prova da pluralidade

²¹⁰ SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2008 p. 92.

²¹¹ “Penso que o sentimento ainda se aprofundaria infinitamente se se concebesse, na sua inteira profundidade, até que ponto a Igreja católica é uma *complexio oppositorum*. Parece não haver oposição que ela não abarque. Desde há muito que ela se glorifica por unir em si todas as formas de Estado e de governo, por ser uma monarquia atuocrática cujo chefe é escolhido pela aristocracia de cardeais, e na qual há, no entanto, tanta democracia que, sem considerar o estado e a proveniência, o último pastor de Abruzos, tal como Dupanloup o formulou, tem a possibilidade de se tornar neste soberano autocrático. A sua história conhece exemplos de adaptação espantosa, mas também de rígida intransigência, de capacidade da mais viril resistência e de condescendência feminina, misturadas de modo estranho a altivez e a submissão. Quase não é compreensível que um filósofo rigoroso da ditadura autoritária, o diplomata Donoso Cortés, e um rebelde ligado com sindicalistas, como Padraic Pearse, fossem ambos católicos piedosos.” SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano e forma política*. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Hugin Editores, ltda, 1998, p. 23.

histórica que a ideologia do progresso e a forma tecnicista de concepção de mundo obliteram de maneira irrefreada, já que extremamente voltadas para a centralização do poder e unificação política do mundo. Para Schmitt, o problema da unidade do mundo é um problema da história universal.²¹² A filosofia da história hegemônica na Modernidade é incapaz de lidar com o seu próprio objeto, porque é incapaz de lidar com a pluralidade de formas de ser e pensar que existem.

O ideal da unidade global do mundo em perfeito funcionamento responde ao atual pensamento técnico-industrial. Não confundamos esse ideal técnico com o cristão. O desenvolvimento técnico produz, por essência, cada vez maiores organizações e centralizações. Pode-se, então, dizer que o fado do mundo é a técnica mais que a política, a técnica como processo irresistível de centralização absoluta.²¹³

Schmitt pensa a filosofia da história decorrente da ideologia do progresso como uma força que traz uma unidade artificial para o mundo.²¹⁴ Por mais distantes que

²¹² “Nossa análise da situação atual não estaria completa sem a interpretação que os dirigentes dão a si mesmos acerca dessa situação. A autointerpretação do homem é um elemento essencial da situação. Perante o problema da unidade do mundo – que é um problema da História Universal - , o mais frio dos calculadores tão pouco pode contar somente com os fatos nus, brutos. Tem que interpretá-los, e sua interpretação é também um fator a história.” *Nuestra análisis de la situación actual no sería completa sin la interpretación que los dirigentes se dan a si mismos de dicha situación. La autointerpretación del hombre es un elemento esencial de la situación. Frente al problema de unidad del mundo – que es un problema de la Historia Universal - , el más frío calculador tampoco puede contar sólo con los hechos desnudos, tomados en bruto. Tiene que interpretarlos, y su interpretación es también un factor de la Historia.* SCHMITT, Carl. La unidade del mundo in *Escritos de política mundial*. Trad. Horacio Cagni. Buenos Aires: Edición Heracles, 1996, p. 140.

²¹³ *El ideal de la unidad global del mundo em perfecto funcionamiento responde al actual pensamiento técnico-industrial. No confundamos este ideal técnico com el cristiano. El desarrollo técnico produce por esencia cada vez mayores organizaciones y centralizaciones. Se podría, pues, decir que hoy el sino del mundo es la técnica más que la política, la técnica como proceso irresistible de centralización absoluta.* SCHMITT, Carl. La unidade del mundo in *Escritos de política mundial*. Trad. Horacio Cagni. Buenos Aires: Edición Heracles, 1996.p.136.

²¹⁴ “Para milhões de homens isto hoje é algo banal e, de toda forma, evidente. Mas não é apenas uma causalidade, mas, ao mesmo tempo, o ponto essencial de uma nova visão do mundo, e também a visão da unidade do mundo. É, inclusive, como a maioria das concepções de mundo, uma espécie de religião ou pseudoreligião, uma espécie de mito, uma religião substituta. E aqui não se trata somente a pseudoreligião das grandes massas de cidades e países industrializados. Há também dirigentes que possuem em suas mãos as grandes decisões da política mundial, possuídos por essa visão técnico-industrial da unidade do mundo. Nesse sentido é muito importante como documento a fundação da chamada “doutrina Stimson”, a tese panintervencionista, proclamada em mil novecentos e trinta e dois pelo então ministro de relações exteriores dos Estados Unidos da América, Henry L. Stimson. Stimson definiu o sentido de sua atitude em uma conferência em nove de julho de mil novecentos e quarenta e um. As palavras que empregou são um verdadeiro credo da nova unidade do mundo. Disse que a terra não é hoje maior do que os Estados Unidos da América em mil oitocentos e sessenta e um, pequena demais, portanto, para os antagonismos entre estados do norte e estados do sul. A terra – afirmou Stimson – é hoje pequena demais para dois sistemas contrapostos.” *Para millones de hombres esto es hoy cosa banal y de todo punto evidente. Pero no es solo una casualidad, sino al mismo tiempo, el punto esencial de una nueva visión del mundo, y también de la visión de la unidad del mundo. Es, incluso, como la mayoría de la concepciones de mundo, una especie de religión o seudoreligión, una especie de mito, una religión de repuesto. Y aquí no se trata solo de la seudoreligión de las grandes masas de ciudades y países*

parecessem a partir de uma análise rasa, as formas políticas do século XX, representadas pela polarização Estados Unidos/União Soviética, se aproximavam muito quando o assunto é a crença na unidade do mundo. Como Schmitt demonstra em seu trabalho sobre a era das neutralizações, essa forma técnica de se ver o mundo não deixa de ser uma concepção metafísica, e, por isso, facilmente conversível em uma pseudoreligião. Ainda que a polarização marcasse a realidade do mundo, através da guerra fria, ela era vista, por cada um de seus polos, apenas como um obstáculo para sua unificação, uma transição para a unidade²¹⁵. Essa negação da pluralidade é, em última instância, uma condenação de todo o político, já que esse reside na separação entre amigo e inimigo. Schmitt diz, inclusive, que, no caso da guerra fria, ela ainda é mais perigosa, porque é, em verdade, uma tensa dualidade que exige uma decisão política que parece nunca vir, essa dualidade é “má e perigosa”, “*Binarius numerus infamis*, disse Santo Tomás de Aquino”.²¹⁶ Teologicamente, a unidade perfeita só é possível no reino de Deus, o que torna essa unidade artificial da ideologia do progresso análoga à falsa unidade prometida pela vinda do Anticristo:

Na ordem das coisas humanas a unidade às vezes nos parece como um valor absoluto. Imaginamos a unidade como unanimidade, como paz e boa ordem. Pensamos no Evangélico do “*unus pastor bonus*”, no “*unum ovile*”, a “*Una Sancta*”. Cabe, então, afirmar em termos abstratos e gerais que a unidade é melhor que a pluralidade? De modo algum. Nem toda organização centralista que funcione bem é, sem mais, o ideal humano de ordem. Não se deve esquecer que a unidade vale para o reino do Bom Pastor, mas não para toda organização humana. A unidade abstrata enquanto tal, pode redundar tanto no auge do bem quanto no auge do mal. Também o reino de Satã é uma unidade, e Cristo mesmo, falando do diabo e de Belzebu, deu por certa a unidade do mal. A Torre de Babel representa uma unidade. Frente a muitas formas modernas artificiais e forçadas de unidade, atrevo-me inclusive a dizer que a confusão babélica pode ser melhor que unidade de Babel.²¹⁷

industrializados. Hay también dirigentes que tiene en sus manos las grandes decisiones de la política mundial, poseídos por esta visión técnico-industrial de la unidad del mundo. A este propósito es muy importante como documento, la fundación de la llamada “doctrina Stimson”, la tesis panintevencionista, proclamada en mil novecientos treinta y dos por el entonces ministro de Asuntos Exteriores de los Estados Unidos de América, Henry L. Stimson. Stimson precisó el sentido de su actitud en una conferencia del nueve de julio de mil novecientos cuarenta y uno. Las palabras que empleó son un verdadero credo de la nueva unidad del mundo. Dice que la tierra no es hoy mayor que lo eran en mil ochocientos sesenta y uno los Estados Unidos de América, demasiado pequeña ya entonces para los antagonismos entre estados del Norte y Estados del Sur. La Tierra – afirmó Stimson – es hoy demasiado pequeña para dos sistemas contrapuestos. SCHMITT, Carl. La unidade del mundo in *Escritos de política mundial*. Trad. Horacio Cagni. Buenos Aires: Edición Heracles, 1996.p.137.

²¹⁵ SCHMITT, Carl. La unidade del mundo in *Escritos de política mundial*. Trad. Horacio Cagni. Buenos Aires: Edición Heracles, 1996. p.138.

²¹⁶ SCHMITT, Carl. La unidade del mundo in *Escritos de política mundial*. Trad. Horacio Cagni. Buenos Aires: Edición Heracles, 1996, p. 138

²¹⁷ *En el orden de las cosas humanas la unidad se nos antoja a veces como un valor absoluto. Imaginamos la unidad como unanimidad, como paz y buen orden. Pensamos en el Evangelio del “unus*

Essa impossibilidade da ideologia do progresso em lidar com a pluralidade e a singularidade de cada evento histórico é refletida na incapacidade do direito burguês em lidar com o problema da decisão, resultando nas tentativas teóricas de supressão desse momento do processo e do fazer do direito e da política. Decisões representam rupturas e momentos singulares, portanto, a ideologia do progresso não as reconhece e precisa desnaturar seu caráter único. A decisão sobre o estado de exceção, a decisão soberana, tem o poder de mostrar que a história é um movimento amplo e dinâmico. Tal qual o *Fiat* divino ela pode criar um todo político a partir de um nada político. Toda decisão é historicamente localizada, porque toda decisão real responde a uma crise, a um momento excepcional, singular e irrepitível. Da política não nasce a exceção, mas o contrário.

A ideia de unidade é ainda mais forte porque ambas as concepções tecnicistas da história, a ocidental capitalista e a oriental marxista, se originariam de um tronco comum, segundo Schmitt, o pensamento progressista vindo do Esclarecimento. É a partir da ideia do progresso indefinível, da evolução do homem, que essas filosofias da história se formam, se convertendo na pseudorrelição da unidade entre os homens:

Mas as massas não se inquietam nem duvidam. Seguem firmes em seu ideal de um mundo tecnificado. Esse é o mesmo ideal que proclamou Lênin quando postulava a unidade da terra eletrificada. Assim, a fé dos antagonistas mundiais coincide em um ponto. O qual nada tem de estranho, posto que emana da mesma fonte, que é a filosofia da História dos séculos dezoito e dezenove. O Leste e o Oeste estão hoje separados por uma tela de aço. Mas as ondas elétricas de uma filosofia da História atravessaram a tela e constituem uma espécie de comunicação invisível sumamente perigosa.²¹⁸

*pastor bônus”, en el “unum ovile”, la Una Sancta”. ¿Cabe entonces afirmar en términos abstractos y generales que la unidad es mejor que la pluralidad? De ningún modo. No toda organización centralista que funcione bien es, sin más, el ideal del orden humano. No hay que olvidar que la unidad vale para el reino del Buen pastor, mas no para toda organización humana. La unidad abstracta en cuanto tal, lo mismo puede redundar en auge del bien que en auge del mal. También el reino de Satán es una unidad, y Cristo mismo, hablando del diablo y del Belcebú, dio por supuesta la unidad del mal. La Torre de Babel representa una unidad. Frente a muchas formas modernas artificiales y forzadas de unidad, me atrevo incluso a decir que la confusión babilónica puede ser mejor que la unidad de Babel. SCHMITT, Carl. La unidade del mundo in *Escritos de política mundial*. Trad. Horacio Cagni. Buenos Aires: Edición Heracles, 1996, p. 136.*

²¹⁸ *Pero las masas no se inquietan ni dudan. Siguen firmes en su ideal de un mundo tecnificado. Este es el mismo ideal que proclamó Lenin cuando postulaba la unidad de la tierra electrificada. Así, la fe de los antagonistas mundiales coincide en un punto. Lo cual nada tiene de extraño, puesto que mana de la misma fuente, que es la filosofía de la Historia de los siglos dieciocho y diecinueve. El Este y el Oeste están hoy separados por un telón de acero. Pero las ondas eléctricas de una filosofía de la Historia atraviesan el telón y constituyen una especie de comunicación invisible sumamente peligrosa. SCHMITT, Carl. La unidade del mundo in *Escritos de política mundial*. Trad. Horacio Cagni. Buenos Aires: Edición Heracles, 1996, p.142.*

O perigo dessa comunicação invisível não é outro senão o perigo da própria extinção da vida humana. A mesma técnica que permite a unificação do mundo abre as portas para a destruição desse mundo. Em um ritmo consideravelmente mais rápido do que evoluem as tecnologias de comunicação e transporte, evoluem as tecnologias bélicas que podem transformar o mundo eletrificado de Lênin em um imenso deserto. O que Schmitt teme é o suicídio do mundo:

No fundo, esse recurso conduz ao suicídio, mas a um suicídio de proporções pavorosas, porque se o mundo e a humanidade, através da técnica, se convertem em uma única unidade palpável, por assim dizer; em uma única pessoa, em uma “*Magnus homo*”, então esse “*magnus homo*” poderá, com os meios da técnica, aniquilar-se a si mesmo. Os antigos estoicos viam na possibilidade do suicídio filosófico uma espécie de sacramento humanitário. Talvez seja fantástico, mas não absolutamente impensável que a humanidade cometesse esse ato com toda premeditação, a unidade técnica do mundo também torna possível a morte técnica da humanidade, e esta morte será o ponto culminante da História universal, um análogo coletivo da concepção estoica, segundo a qual o suicídio do indivíduo representa o ponto culminante de sua liberdade e o único sacramento que o homem possa administrar-se a si mesmo²¹⁹.

Para escapar dessa visão suicida da história, Schmitt propõe uma visão cristã da história.

São perspectivas aterradoras. O que podemos opor a elas? Permitam-me que, ao chegar a esse ponto de minha conferência, conteste com uma simples tese cuja exposição e documentação excederia os limites não apenas desta, mas de muitas conferências. Mas, já a simples afirmação abre outro horizonte histórico distinto do que nos oferecerem tanto a filosofia marxista ou progressista quanto como qualquer outro dos recursos que acabamos de mencionar. Creio eu, e sei tanto por experiência histórica, quanto por investigação científica, que existem muitas e grandes possibilidades de uma concepção cristã da História que tem dado a povos cristãos forças para superar séculos de trabalhos e perigos, mas que, em tempos de bonança caíram em esquecimento. Assim, chegaram a ser ineficazes, sem que, por isso, tenham perdido sua verdade antiga e sua antiga energia. Trata-se de recordá-la e na atual situação compreendê-la de novo. Com isso, despertar-

²¹⁹ *En el fondo, este recurso lleva al suicidio, pero a un suicidio de proporciones pavorosas, porque si el mundo y la humanidad, mediante la técnica, se convierten en una sola unidad palpable, por decirlo así; en una sola persona, en una “Magnus homo”, entonces este “magnus homo” podrá, con los medios de la técnica, aniquilarse a sí mismo. Los antiguos estoicos vieron en la posibilidad del suicidio filosófico una especie de sacramento humanitario. Tal vez sea fantástico, pero no absolutamente impensable el que la humanidad cometiera ese acto con toda premeditación, la unidad técnica del mundo hace también posible la muerte técnica de la humanidad, y esta muerte sería el punto culminante de la Historia universal, un análogo colectivo de la concepción estoica, según la cual el suicidio del individuo representa el punto culminante de su libertad y el único sacramento que el hombre puede administrarse a sí mismo.* SCHMITT, Carl. *La unidade del mundo in Escritos de política mundial*. Trad. Horacio Cagni. Buenos Aires: Edición Heracles, 1996, p.144.

se-ão energias históricas muito maiores que as que surgiram, há um século e meio, do resgate da arte medieval pela nova compreensão do gótico e do romântico. Então, uma grande parte das forças despertadas foi desnaturalizada pelo romantismo e relativizada pelo historicismo. As possibilidades esplêndidas de uma imagem cristã da história, a que agora nos referimos, tornarão impossível a desnaturalização pelos românticos, e também a relativização do tipo historicista. Levarão à plenitude aquele encontro de antanho com a Idade Média cristã.²²⁰

Essa visão seria superior às filosofias da história presas à ideologia do progresso porque ao invés de propor um eterno avanço do tempo histórico ou seu eterno retorno através da repetição de eventos, ela acredita na possibilidade de trazer o eterno para o tempo que corre, e aceita a singularidade dos eventos históricos bem como a pluralidade de formas de sua vivência e compreensão. É a partir dessa concepção da história que a figura cristã do *katechon*²²¹ toma grande importância.

Em tal concepção cristã da história, corre-se, entretanto, o risco de se ver a espera pelo retorno do Messias convertida em inércia histórica. É preciso, então, um conceito teológico que confira a essa espera força e dinamismo histórico. Esse conceito

²²⁰ *Son perspectivas aterradoras. ¿Qué es lo que podemos oponer? Permitidme que, al llegar a este punto de mi conferencia, conteste con una sencilla tesis cuya exposición y documentación excedería los límites no sólo de está, sino de muchas conferencias. Pero ya la simple afirmación abre otro horizonte histórico distinto del que nos ofrecen tanto la filosofía marxista o progresista como cualquiera de los recursos que acabamos de mencionar. Yo creo, y sé por experiencia histórica y por la investigación científica, que hay muchas y grandes posibilidades de una concepción cristiana de la Historia que han dado a pueblos cristianos fuerzas para superar los siglos de trabajos y peligros, pero que en tiempos de bonanza han caído en olvido. Así, han llegado a ser ineficaces, sin que por eso hayan perdido su verdad antigua y su antigua energía. Se trata de recordala y en la actual situación comprenderlas de nuevo. Con ello se despertarán energías históricas mucho más grandes que las que surgieron, hace siglo y medio, del recuerdo del arte medieval de la nueva compensación del gótico y del romántico. Entonces, una gran parte de las fuerzas alertadas fue desnaturalizada por el romanticismo y relativizadas por el historicismo. Las espléndidas posibilidades de una imagen cristiana de la historia, a la que ahora nos referimos, harán imposible la desnaturalización a los romántico, a la vez que la relativización de tipo historicista. Llevarán a plenitud aquel encuentro de antaño con la edad media cristiana.* SCHMITT, Carl. La unidade del mundo in *Escritos de política mundial*. Trad. Horacio Cagni. Buenos Aires: Edición Heracles, 1996, p. 144-145.

²²¹ “Restam, todavía, outras possibilidades de uma concepção cristã da História. Há a doutrina do apóstolo São Paulo sobre o homem e a força que reprime o poder do mal e do Anticristo, retardando, assim, o começo da catástrofe definitiva. É a doutrina que São Paulo chama com uma palavra grega, o *kat-echon*, ou seja, os séculos inteiros da história medieval cristã e de sua ideia de Império se baseiam na convicção de que o Império de um príncipe cristão tem o sentido de ser precisamente tal “*kat-echon*”. Magnos imperadores medievais, como Oto o Grande e Frederico Barbarossa, viam a essência histórica de sua dignidade imperial, em sua qualidade de *kat-echon*, lutando contra o Anticristo e seus aliados, e postergando, assim, o fim dos tempos.” *Quedan todavía otras posibilidades de una concepción cristiana de la Historia. Hay la doctrina del apóstol San Pablo sobre el hombre y la fuerza que reprime el poder del mal y del Anticristo, retardando así el comienzo de la catástrofe definitiva. Es la doctrina de lo que San Pablo llama con una palabra griega el kat-echon, es decir, lo que siglos enteros de la historia medieval cristiana y su idea del Imperio se basan en la convicción de que el Imperio de un príncipe cristiano tiene el sentido de ser precisamente un tal “kat-echon”. Magnos emperadores medievales, como Otón el Grande y Frederico Barbarroja, viran la esencia histórica de su dignidade imperial en que, en su calidade de kat-echon, luchaban contra el Anticristo y sus aliados, y aplazaban así el fin de los tiempos.* SCHMITT, Carl. La unidade del mundo in *Escritos de política mundial*. Trad. Horacio Cagni. Buenos Aires: Edición Heracles, 1996, p. 145-146.

é o de *katechon*. De todos os conceitos teológicos usados por Schmitt para conferir força à suas análises, é o de *katechon* o mais importante. O *katechon* empresta uma unidade conceitual à variada obra de Schmitt, criando um elo importante entre suas investigações sobre a substância do político, o problema da soberania e a questão internacional da *translatio imperi* que dominou seu pensamento desde sua expulsão do partido nazista e da perda de seu cargo de professor em 1938. Essa confluência de temas em um mesmo ponto não é acidental. Ainda que Schmitt seja apresentado quase sempre como um pensador da soberania, e que, de fato, seja esse o problema central de sua obra, a ordem política é outro tema em que ele se aprofunda, e que, em suas reflexões sobre a estranha força que detém o mistério da iniquidade, surge como seu tema principal. Não se exagera ao dizer que, por mais variados os temas que compõem a obra schmittiana, no fim ela é também um imenso libelo a favor da ordem política e contra o processo de despoliticização que o autor sentia como o verdadeiro miasma do século XX. O *katechon* está atrelado, desde seu início e antes mesmo da formação de um *corpus* teológico que refletiria sobre ele, ao problema da ordem.

O termo *katechon* aparece na *Segunda Epístola* de Paulo aos Tessalonicenses. Preocupado com a atitude dos irmãos de tessalônica frente a um fim do mundo que acreditavam estar muito próximo, Paulo²²² os tranquiliza, lembrando-os de uma força que retém o mistério da iniquidade, e que ela ainda precisaria ser retirada para que o fim do mundo ocorresse. O texto parece sugerir que os destinatários da carta conheciam esse algo que retém o mistério da impiedade, algo que talvez fosse claro naquele contexto histórico. Contudo, hoje não é mais possível ter certeza a que Paulo se referia diretamente²²³, restando as especulações de caráter histórico e teológico, como a da teologia política, que, com Schmitt, ganhou inquestionável importância²²⁴. Etimologicamente, *katechon* significa justamente *o que retém*:

²²² Estudos modernos sobre a referida epístola tratam como bastante problemática a questão da sua autoria. Frederico Lourenço, que comenta essa problemática da epigrafia, aponta que: “Tratando-se (como vimos) de uma epístola considerada, por uma larga maioria de estudiosos, pseudográfica, não deixa de ser irônica a circunstância de o seu autor alertar os destinatários para o perigo de cartas falsificadas em nome do apóstolo.” BÍBLIA, volume II. *Novo Testamento: Apóstolos, Epístolas, Apocalipse*. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 386.

²²³ Nota da Bíblia de Jerusalém sobre o *katechon*: “Paulo atribui o atraso da Vinda a alguma coisa ou alguém que “retém”, força ou pessoa que impede a manifestação do antricristo (a qual deve preceder a Vinda). – A alusão devia ser compreensível aos destinatários da carta, para nós, no entanto, é enigma, apesar das numerosas explicações propostas”. BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2016, p. 2067.

²²⁴ CACCIARI, Massimo. *El poder que frena: ensayo de teologia política*. Trad. María Teresa D’Meza Pérez e Rodrigo Molina-Zavalía. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2015, p. 11.

Não vos lembrais de que, estando eu ainda convosco, vos dizia essas coisas? E agora conheceis a circunstância retentora a que ele seja revalado no tempo dele. Pois o mistério da iniquidade já está em funcionamento. Apenas [está] o retentor agora, até que esteja fora do meio. E então o iníquo será revelado, a quem o Senhor Jesus destruirá com o sopro de sua boca e anulará com a epifania de sua vinda. (2 *Tessalonicenses* 2: 5-8)

A dificuldade em compreender o que seja o *katechon* é gigantesca e, é bem provável, nunca será superada. O que outros textos sagrados nos revelam é que admoestar as comunidades cristãs recém-surgidas a não se deixarem seduzir por falsos profetas e deuses era algo comum e bastante necessário. As duas epístolas aos fiéis de Tessalônica possuem esse sentido, e, como já foi visto, o próprio Paulo já havia falado sobre isso quando esteve na cidade.

Tertuliano e outros já haviam se utilizado do *Katechon* como um análogo político para poderes seculares, conclamando os fiéis a orar pela manutenção de Roma, cuja força e existência impediriam a vinda do Anticristo. Contudo, é Schmitt quem leva a analogia mais longe, explorando-a no contexto das turbulências políticas e bélicas que tiveram lugar durante e depois da Segunda Guerra Mundial. Hobbes também já havia pensado no Estado como a força que impede o mundo de soçobrar no caos de uma guerra civil, mas à época de Hobbes o conceito de *Katechon* ainda estava atrelado ao papado, e ele não menciona o termo em nenhum momento, uma vez que a Reforma Protestante enxergava o Papa como o próprio Anticristo que já havia chegado. É esse um dos principais conceitos que liga a obra de Schmitt a de outros autores importantes, como Jacob Taubes e Giorgio Agamben, que vão retomar essa ideia em seus trabalhos, mas de forma muito diferenciada.

Não é a toa que Schmitt se interesse tanto sobre a figura do *katechon*. Ela provê uma justificativa metafísica para a ação histórica em um mundo condenado ao fim. Consciente da proximidade do fim, ao cristão bastaria se render à paralisia e esperar. O *katechon* fornece a crença necessária para que o cristianismo se transforme em uma potência de transformação do mundo histórico:

Do ponto de vista de uma fé originariamente cristã, não creio que seja possível outra imagem histórica que não a do *kat-echon*. A crença em um detentor que refreia o fim do mundo lança a única ponte que conduz da paralisia escatológica de todo acontecer humano a uma potência histórica tão grandiosa como o império cristão dos reis germânicos. A autoridade dos Padres da Igreja e de escritores como Tertuliano, Jerônimo e Lactâncio Firmiliano e a continuidade das profecias sibílicas convergem na convicção

de que somente o *Imperium Romanum* e seu prolongamento cristão iluminam a persistência do éon e o sustêm em face do avassalador poder do mal.²²⁵

O *katechon* como conceito político foi apresentado inicialmente por Tertuliano, que identificou o império romano com essa força que detinha o fim do mundo e convocava os cristãos a rezar pela sua manutenção.²²⁶ Tertuliano não faz isso de forma alegórica. Como não havia uma separação entre política e religião, para ele não era uma simples questão de identificação. O império romano efetivamente era essa força que trazia ordem para o mundo e impedia a chegada do Anticristo.

A primeira menção do *katechon* por Carl Schmitt se dá ao final de um pequeno artigo do ano de 1942, chamado *Aceleradores Involuntários*. Já afastado do partido nazista e com seu prestígio intelectual abalado, uma vez que sua expulsão foi acompanhada de uma pesada censura a seus trabalhos nos periódicos jurídicos e demais publicações científicas da Alemanha, Schmitt começa a investir em temas de direito internacional, mormente os atinentes ao *jus publicum europeum* e como esse era afetado pela guerra mundial. É a partir daí que ele se aprofunda em importantes teorias, como a teoria dos Grandes Espaços (*Großraum*) e da oposição entre terra e mar como substrato político. No início da década, a entrada dos Estados Unidos na Segunda Guerra montou um novo cenário para o conflito, que até então se desenhava para uma vitória alemã, e Schmitt em *Aceleradores Involuntários* especula sobre as consequências desse novo movimento.²²⁷ O texto se desenrola analisando a posição geográfica dos Estados Unidos, sua relação com a Inglaterra e como o país aparecia na política externa. Schmitt via os Estados Unidos como pretensos herdeiros da Inglaterra no domínio do mundo, mas um herdeiro que recebia de seu antecedente todos os seus defeitos. Inglaterra e Estados Unidos são mostrados como países atrasados, cuja política apenas protege tudo o que é doente e ruim para a história mundial, são retentores do verdadeiro progresso,

²²⁵ SCHMITT, Carl. *O nomos da terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. trad. Alexandre Franco de Sá et al. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014, p.58.

²²⁶ “Há outra necessidade, maior para nós cristãos a rezar pelo Imperador, bem como para a firme duração do Império e das coisas romanas: sabemos que a violenta catástrofe ameaça a Terra, de modo que as terríveis tribulações evocadas para o fim do mundo se detiveram apenas pelo período concedido ao Império Romano. Não vacileis, portanto, perante a prova, e oreis pela graça que promova a continuação de Roma.” HELL, Julia. *Katechon: Carl Schmitt’s Imperial Theology and the ruins of the future*. In *Germanic Review*. Philadelphia: Heldref Publications, 2009, p. 313.

²²⁷ SCHMITT, Carl. *Accélérateurs involontaires ou: La problématique de l’hémisphère occidental in Du Politique, Légalité e Légitimité et autres essais*. Trad. Richard Kirchhoff. Puiseaux: Éditions Pardès, 1990, p.169.

“obstáculo a toda mudança razoável, a todo crescimento forte”.²²⁸ Comum a essas duas nações é também o domínio marítimo, uma vez que ambas não passam, segundo Schmitt, de “grandes ilhas”, o fazer política a partir do mar, essa potência incontrolável e satânica, é impossível. Como o mar é incontrolável, indomável, tudo o que provém dele, em termos políticos, é barbárie.²²⁹ Por isso, a cidade de Deus, a Nova Jerusalém descida dos céus após o apocalipse, não tem mar. “E mesmo em um livro de nossa fé cristã, o *Apocalipse* de São João, lemos, a respeito da nova Terra purificada do pecado, que nela não haverá mais um mar: ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἐτι”.²³⁰ No Capítulo 21, versículo 1 do *Apocalipse* de São João, lemos: “E vi um céu novo e uma terra nova. É que o primeiro céu e a primeira terra tinham passado; e o mar já não existe.” Nas notas a esse versículo presentes na Bíblia de Jerusalém consta o seguinte: “c) o mar, moradia do Dragão e símbolo do mal desaparecerá como nos dias do êxodo, mas dessa vez para sempre, diante da marcha vitoriosa do novo Israel”²³¹ Em Jó (7:12) lemos: “Acaso sou o Mar ou o Dragão para que ponhas um guarda contra mim?”. Na influência que os povos veterotestamentários receberam da mitologia súmero-acadiana observa-se que Tiamat, o

²²⁸ SCHMITT, Carl. Accélérateurs involontaires ou: La problématique de l’hémisphère occidental in *Du Politique, Légalité e Légitimité et autres essais*, Pardés, 1990, p.174.

²²⁹ “A ideia que os monarcas ingleses tinham da história mundial, sejam eles a Rainha Elizabeth ou os Stuarts James I e Charles I, assim como os estadistas ingleses daqueles tempos, não difere daquela da maioria de seus contemporâneos. Eles se contentavam em seguir suas próprias políticas, explorando quaisquer vantagens que surgissem no caminho, embolsando os lucros e fazendo o máximo para manter suas funções. Aplicariam a lei quando lei estivesse a seu lado, e protestariam indignamente contra a injustiça quando a lei favorecesse seus adversários.” *The Idea which the English monarchs had about world history, wheter they were Queen Elizabeth or the Stuarts James I and Charles I, as also the English statemen of those times, did not differ from that of most of their contemporaries. They were content to pursue their own policies, exploited whatever advantage came their way, pocketed the profits and did their utmost to keep their offices. They would aply the law whenever the law was of their side, and protest indignantly against injustice whenever the law favoured their adversaries.* SCHMITT, Carl. *Land and Sea*. Trad. Simona Draghici. Washington D.C: Plutharc Press, 1997, p. 22. E, sobre o caráter bárbaro de Hamlet: “Ao tempo de Shakespeare a peça não era ainda o espaço da inocência humana e não havia se divorciado ainda da realidade da atividade humana. A Inglaterra do século XVI estava muito distante do desfrutar confortável da cultura do século XIX alemão. A peça ainda pertencia à vida mesma – isto é, a uma vida repleta de espírito e graça, mas ainda não “civilizada” (*poliziert*). Era uma vida no primeiro palco de uma elementar saída da terra para o mar, a transição de uma existência telúrica para uma marítima.²²⁹ Tais viagens do mar e aventureiros como Earl de Essex e Walter Raleigh pertenciam à elite. A peça é ainda bárbara e elementar; não evitou nem o sensacionalismo nem a bufonaria.” *Zur Zeit Shakespeares war das Spiel noch kein Bereich der Unschuld des Menschen und von seiner handelnden Gegenwart noch nicht getrennt. Das England des 16. Jahrhunderts war von dem gemütlichen Bildungsgenuß des deutschen 19. Jahrhunderts weit entfernt. Das Spiel gehörte noch zum Leben selbst, und zwar zu einem Leben, das zwar voller Geist und Grazie aber noch nicht poliziert war. Es stand im ersten Stadium eines elementaren Aufbruchs vom Land zum Meer, des Übergangs von einer terranen zu einer maritimen Existenz. Seeschäumer und Abenteuer wie der Graf Essex oder Walter Raleigh gehörten zur Elite. Das Spiel war noch barbarisch und elementar und scheute weder Moritat noch Possenreißerei.* SCHMITT, Carl. *Hamlet oder Hekuba: Der Einbruch der Zeit in das Spiel*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2008, p. 49-50. As traduções são nossas.

²³⁰ SCHMITT, Carl. *O nomos da terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. trad. Alexandre Franco de Sá et al. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014, p. 39

²³¹ BÍBLIA DE JERUSALÉM, São Paulo: Editora Paulus, 2016, p. 2165.

mar, após ter tomado parte na criação dos deuses fora vencido e subjugado por um deles e, que, na imaginação popular essa vitória teria sido de Iahweh, que mantém subjugado o caos primordial que é o mar e as criaturas terríveis que nele habitam²³². Considerando que até o final do período patriarcal a religião hebraica pode ser classificada como uma monolatria, ou seja, os hebreus acreditavam na existência de outros deuses, mas idolatravam apenas um, há bastante sentido nessa “cosmogonia” da religião hebraica. Ainda no Livro de Jó (9:13) se menciona outra personificação monstruosa do mar, רהב (Raab) outra representação mítica das águas primitivas que Iahweh derrota: “Deus não precisa reprimir sua ira, diante dele curvam-se os aliados de Raab.” Sobre isso, uma curiosidade digna de nota. Na versão da Septuaginta, Raab é substituído por Urano (ούρανόν). Ao contrário de Raab, Urano é uma entidade celeste, o próprio céu, pai de Cronos e avô de Zeus. É possível que esse intercâmbio entre entidades marítimas e celestes tenha se dado porque os povos semitas acreditavam que o céu era também um mar, com a criação começando com um firmamento dividindo as águas, como mostra o Gênesis. Em hebraico a palavra para água מים forma também a palavra céu השמים.²³³

²³² Sobre o mito sumero-acadiano da criação que traz a luta do céu (*Marduk*) contra o mar (a deusa-mãe *Tiamat*) conferir DALLEY, Stephanie. *Myths from Mesopotamia: creation, the flood, Gilgamesh, and others*. New York: Oxford University Press, 2008. O livro contém traduções, diretas do acádio, revistas e atualizadas, dos principais textos sumero-acadianos que chegaram até nós. Entre as traduções está a do *Enuma Elish, The epic of creation*, que narra a referida batalha. Sobre a influência desse mito de criação nos povos semitas, principalmente Cananeus, que contribuíram para a formação do *Gênesis*, conferir GUNKEL, Hermann. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1895. Do mesmo autor *Israel and Babylon: the influence on Babylon on the religion of Israel*. “A narrativa criacional dos babilônios conta como o mundo era, originalmente, um enorme mar, que os babilônios, ao modo de sua mitologia, representavam como uma poderosa fêmea primeva, Tiamat. Da união de Tiamat com o pai primordial, Apru, surgiram todos os deuses. Agora o mito fala como uma rica nasceu entre os deuses mais jovens e os mais antigos, até que, por fim, Marduk, o deus-cidadino da Babilônia, subjugou Tiamat, cortou-a em duas partes, e criou o céu e a terra a partir delas. Portanto, a terra é formada do mar primordial. (...) O relato hebraico possui diversos resquícios que nos revelam que um dia ele fora mítico; aqui também a palavra era, originalmente, água, e a expressão *tehôm*, usada aqui, é exatamente a mesma que a babilônica Tiamat. E também no relato hebraico o mundo é criado de forma que as águas primevas originais fossem divididas em duas partes, céus e terra.” *The creation narrative of the babylonians tells how the world was originally a great sea, which the Babylonians, in the fashion of their mythology, represent as powerful female primeval being, Tiâmat. From the union of Tiâmat, with the primeval father, Aprû, all the gods sprang. Now the myth tells how a strife arose between the younger and the older gods, until finally Marduk, the tow-god of Babylon, overcame Tiâmat, cut her into two parts, and made heaven and earth from them. So the earth is formed from the primeval sea. (...) The Hebraic account has several remnants which show us that it once must have been mythical; here also the world was originally water, and the expression tehôm, which is used here, is ultimately the same as the Babylonian tiâmat. And in the Hebraic account, also, the world is created so that the original primeval waters are divided into two parts, heaven and earth*. GUNKEL, Hermann. *Israel and Babylon: the influence on Babylon on the religion of Israel*. Kindle Edition, 2011, posição 355.

²³³ “Deus disse: “Haja um firmamento no meio das águas e que ele separe as águas das águas.”” (*Gênesis*, 1:6) Esses arquetipos do caos ligados ao mar ressurgem na mitologia artificial criada pelo autor americano H.P. Lovecraft, com seus monstros aquáticos como Dagon e Cthulhu.

Oposta à Inglaterra e aos Estados Unidos, como verdadeira nação progressista, estava a Alemanha, o país que impelia a história para frente com suas ações. Ao tratar da posição dos rivais na história, Schmitt recorre à noção teológica de tempo histórico que lhe é tão cara. Aqui lança mão do *katechon*, em um sentido claramente negativo, relacionando o mesmo com a Inglaterra e os Estados Unidos. Schmitt interpreta negativamente o *katechon* porque, como força que detém a vinda do Anticristo, impede também a redenção prometida com o fim do mundo, impede o retorno do Messias. Ao deter o sopro dos ventos do progresso, a Inglaterra e os Estados Unidos agem como *katechontes*:

Na Baixa Antiguidade e no Medievo, havia a crença em uma misteriosa força retardadora, designada com o termo grego *Katéchov* (repressor) e que posterga o fim apocalíptico. Tertuliano e outros viram tal retentor no antigo Império Romano daquele tempo, que com sua simples existência, havia “mantido” o tempo e adiado o fim. A Idade Média europeia retomaria essa crença, e alguns eventos essenciais da história medieval não se explicam de outra forma.²³⁴

Por outro lado, a ação dessas nações tem resultados positivos, porque obriga as nações progressistas a acelerarem sua participação na história.²³⁵ Ao fim, Inglaterra e Estados Unidos nada mais são que os aceleradores involuntários do título.

Schmitt pensa aqui esse fim, o apocalipse, como o momento da redenção, que traz justiça ao justo. Contudo, a ação da Inglaterra e dos Estados Unidos obriga os países mais progressistas, sobretudo a Alemanha, a empurrarem a “marcha da história” com mais força para frente. Elas realizam a história, redimem-na. Enquanto a Inglaterra e os Estados Unidos são *Aufhalter*s (detentores), a Alemanha é *Aufbrecher* (aceleradora), ainda que suas ações sejam uma resposta à contenção dos aliados, uma aceleração involuntária. Mesmo sem querer, a Alemanha é o “grande motor” (*großer Beweger*) da história.²³⁶ Em *Aceleradores Involuntários*, Schmitt parece abraçar a filosofia do progresso que condenara expressamente em outros trabalhos.

²³⁴ Dans la Basse Antiquité et au Moyen Âge existait la croyance en une force attardante mystérieuse, désignée par le mot grec *kat-echon* (reprimer) et qui reportait l'échéance de la fin apocalyptique. Tertulien et d'autres ont vu le attardeur dans l'Empire romain qui “tenait” le temps et en ajournait la fin. Le Moyen Âge européen a repris cette croyance et des événements essentiels de l'histoire médiévale ne s'expliquent pas autrement. SCHMITT, Carl. Accélérateurs involontaires ou: La problématique de l'hémisphère occidental in *Du Politique, Légalité e Légitimité et autres essais*, Pardés, 1990, p. 174.

²³⁵ SCHMITT, Carl. Accélérateurs involontaires ou: La problématique de l'hémisphère occidental in *Du Politique, Légalité e Légitimité et autres essais*, Pardés, 1990, p.174.

²³⁶ SCHMITT, Carl. Accélérateurs involontaires ou: La problématique de l'hémisphère occidental in *Du Politique, Légalité e Légitimité et autres essais*, Pardés, 1990, p.174.

De fato, nesse pequeno artigo Schmitt traça um paralelo entre o *escaton* e o agir das nações progressistas bastante familiar à filosofia do progresso. O sentido da história seria esse caminhar incessante para o novo, abandonando o que é débil e doente para trás. A Alemanha capitaniaria essa marcha, realizando com suas ações o sentido da história. Os adversários da Alemanha tentavam, a princípio em vão, empurrar a marcha da história para trás.²³⁷

Em *O Nomos da Terra*, o conceito de *Katechon* seria retomado por Schmitt, mas com outra conotação. Agora o *Katechon* é uma força, um selo que mantém a ordem do mundo, garantindo que a vinda do Anticristo se dará apenas no momento apropriado: “O conceito decisivo de sua continuidade, em que reside sua potência histórica, é a noção de detentor, de *kat-echon*. “Império” significa aqui a potência histórica que pode *deter* o surgimento do Anticristo e o fim do éon presente, uma força *qui tenet*, segundo as palavras do apóstolo Paulo na Segunda Epístola aos Tessalonicenses, capítulo II.”²³⁸ Essa nova conotação parece se alinhar mais perfeitamente às concepções iniciais do *Katechon*, inspiradas em Tertuliano e presentes em muitos teólogos medievais. Enquanto mantenedores da ordem tanto pessoas quanto instituições podem ser *katechontes*. Os Estados Nacionais modernos foram *katechontes*, assim como Hegel.

O *Katechon* adquire uma importância fundamental para a obra de Schmitt se considerarmos suas críticas em relação ao processo de neutralização política e o fim da estatalidade. O fim dos Estados representaria o fim da ordem e o início do reino do Anticristo, que seria o reino da humanidade, da unidade entre todos os homens. Como a verdadeira unidade só existiria no reino de Deus, a unidade entre os homens seria uma paródia dessa unidade. Uma estratégia própria do Anticristo, que segundo o Apocalipse ocuparia o trono da Igreja como se Deus fosse, tendo “autoridade sobre toda tribo, povo, língua e nação” (*Apocalipse*, 13:7).

O *Katechon* enquanto tema político explicita não só a grande falha do pensamento de Schmitt, mas de toda teologia política conservadora. Eles se projetam em um mundo destinado ao fim. Opõem-se a esse fim ignorando sua inevitabilidade. Jacob Taubes já havia chamado atenção para a maneira schmittiana de encarar o fim dos dias.

²³⁷ SCHMITT, Carl. Accélérateurs involontaires ou: La problématique de l’hémisphère occidental in *Du Politique, Légalité e Légitimité et autres essais*, Pardés, 1990, p.173-174.

²³⁸ SCHMITT, Carl. *O nomos da terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. trad. Alexandre Franco de Sá et al. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2014, p.58.

Carl Schmitt pensa apocalípticamente, mas de cima, a partir dos poderes; eu penso de baixo. Comum a ambos é a experiência do tempo e da história como uma pausa delimitada, como um termo ou até mesmo um último interregno. Originalmente essa também foi uma experiência cristã da história. O *Kat-echon*, o retentor que Schmitt contempla, é já um sinal inicial de como o a experiência cristã do fim do mundo foi domesticada e chegou a um arranjo com o mundo e seus poderes.²³⁹

Ou ainda essa outra passagem:

Uma coisa é ser um teólogo, uma segunda coisa é ser um filósofo, e uma terceira coisa é ser um jurista. Esta – eu aprendi na vida – é uma maneira completamente diferente de se compreender o mundo. O jurista tem que legitimar o mundo como está. Isso é uma parte e parcela de toda educação, de toda ideia do ofício do jurista. Ele é um intelectual, e entende sua tarefa não como estabelecer a lei, mas interpretá-la. O interesse de Schmitt estava somente em uma coisa: que a divisão, que o caos não chegue até o topo, que o Estado permaneça. Não importa o preço. Isso é difícil para teólogos e filósofos entenderem, mas na medida que o jurista está em causa, enquanto é possível encontrar nem que seja somente uma forma jurídica, por qualquer ingenuidade arrepiante, isso deve absolutamente ser feito, de outra forma o caos reinará. Isso é o que mais tarde ele chamaria de *Kat-echon*. O retentor (*der Aufhalter*) que detém o caos que força de baixo pra cima. Essa não é minha visão de mundo, essa não é minha experiência. Eu consigo pensar como um apocalíptico: deixe acontecer. Eu não possuo nenhum investimento espiritual no mundo como ele é. Mas eu compreendo que alguém esteja investido no mundo e veja no apocalipse, sob qualquer forma, o adversário e faça tudo para mantê-lo subjugado e suprimido, porque podem ser liberadas forças que não podemos controlar. Agora você vê o que eu quero de Schmitt – eu quero mostrar a ele que a separação de poderes entre secular e espiritual é absolutamente necessária. Perderemos todo nosso espírito Ocidental se essa fronteira não for traçada. Isso é o que eu queria imprimir sobre ele contra sua concepção totalitária.²⁴⁰

²³⁹ *Carl Schmitt denkt apokalyptisch, aber von oben her, von den Gewalten; ich denke von unten her. Uns beiden gemeinsam aber ist jene Erfahrung von Zeit und Geschichte als Frist, als Galgenfrist. Das ist ursprün glich auch eine christliche Erfahrung von Geschichte. Der Kat-echon, der Aufhalter, auf den Carl Schmitt sieht, ist schon ein erstes Zeichen davon, wie christliche Erfahrung von Endzeit domestiziert wird und sich mit d er Welt und ihren Gewalten arrangiert.* TAUBES, Jacob. *Ad Carl Schmitt: Gegenstrebig Fügung*. Berlin: Merve Verlag, 1987, p. 22.

²⁴⁰ *Er ist eines, Theologe zu sein, ei zweites Philosoph, und es ist ein Drittes, Jurist zu sein. Das – hab ich im Leben erfahren – ist eine ganz andere Weise, die Welt zu begreifen. Der Jurist muß die Welt, wie sie ist, legitimieren. Das liegt in der ganzen Ausbildung, in der gazen Vorstellung des Amtes des Juristen. Er ist ein Clerk, und er versteht seine Aufgabe nicht darin, Recht zu setzen, sondern Recht zu interpretieren. Das Interesse von Schmitt war nur eines: daß die Partei, daß das Chaos nicht nach oben kommt, daß Staat bleibt. Um welchen Preis auch immer. Das ist für Theologen und Philosophen schwer nachzuvollziehen; für den Juristen aber gilt: solange auch nur eine juristische Form gefunden warden kann, mit welcher Spitzfindigkeit auch immer, ist es unbedingt zu tun, den sonst regiert das Chaos. Das ist das, was er spatter das Kat-echon nennt: Der Aufhalter, der das Chaos, das von unten drängt, niederhält. Das ist nich meine Weltanschauung, das ist nicht meine Erfahrung. Ich kann mir vorstellen als Apokalyptiker; soll sie zugrunde gehn. I have no spiritual investment in the world as it is. Aber ist verstehe, daß ein anderer in diese Welt investiert und in der Apokalypse, in welcher Form auch immer, die Gegnerschaft sieht und alles tut, um das uterjocht und unterdrückt zu halten, weil von dort her Kräfte loskommen können, die zu bewältigen wir nicht in der Lage sind. Sie merken ja, was ich will von Schmitt - ihm zeigen, daß die Gewaltentrennung zwischen weltlich und geistlich absolute notwendig ist, diese Grenzziehung, wenn die nicht gemacht wird, geht uns der abendländische Atem aus. Das wollte ich ihm*

A teologia política de Schmitt é, por isso, uma teologia do desespero. Ela ignora a brevidade do tempo anunciada por Paulo em I *Coríntios*, capítulo 7, versículo 29:

É isso o que vos digo, irmãos: o tempo ficou curto. Doravante que os que têm mulheres sejam como os que não têm; e os chorosos como os não chorosos; e os alegres como os que não estão alegres; e os compradores como os que não possuem [nada]; e os que tiram partido do mundo como os que [dele] não tiram partido. Porque a aparência deste mundo está partida.

Os que aceitam e vivem de acordo com a brevidade do tempo possuem a verdadeira “cidadania dos céus”, como diz Paulo (*Filipenses*, 3:20). A maneira como Schmitt utiliza o *Katechon* em sua teologia política pressupõe a preservação do escândalo que é esse mundo. Como o Inquisidor na parábola de Dostoievski, Schmitt se apega ao mundo da substância e ignora o verdadeiro significado da *parousía*, que não é, como tradicionalmente se pensa, a “segunda vinda” de Jesus “um segundo evento messiânico que segue e integra o primeiro. *Parousía* significa, em grego, simplesmente: presença (*para-ousia*, literalmente: estar ao lado; no presente, o ser está, por assim dizer, ao lado de si mesmo).”²⁴¹ A teologia política de Schmitt falha teologicamente, pois é incapaz de reconhecer a *parousia*, a presença do Messias, e por se apegar ao que deve perecer, e falha politicamente, pois é incapaz de uma verdadeira cidadania, que existe apenas no abandono do mundano e do escândalo. Massimo Cacciari explica como as duas dimensões do problema, a teológica e a política, se ligam:

Os que creem formam agora o corpo dos *cives futuri*, prefiguração do paulino *politeuma en ouranois* (Fil 3:20), esperança certa da verdadeira Paz da Jerusalém celeste. Os outros, os “pagãos”, não sabem o que é uma verdadeira cidade, uma verdadeira cidadania. “Reacionários”, incapazes de escutar a radical *novitas* do Anúncio, resistem apenas na sobrevivência. A *decisão* entre quem escuta-crê e o povo de dura cerviz se expressa, por isso, desde a origem, na imagem de duas formas de cidadania: aquela que aqui e agora trabalha para *enfuturar-se*, que concebe o próprio presente em função do futuro prometido, e aquela outra que permanece aferrada ao presente, que atua para assegurar e conservar sua forma. A primeira é a comunidade da esperança, baseada na fé; a segunda combate por um fim *desesperado*: que não ocorra o Fim!²⁴²

gegen seinen totalitären Begriff zu Gemüte führen. TAUBES, Jacob. *Ad Carl Schmitt: Gegenstrebige Fügung*. Berlin: Merve Verlag, 1987, p. 72-73.

²⁴¹ AGAMBEN, Giorgio. *O Tempo que resta*: um comentário à Carta aos Romanos. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2016, p. 88.

²⁴² CACCIARI, Massimo. *El Poder que frena, ensayo de teología política*. Traducción de Maria Tereza D’ Meza Pérez y Rodrigo Molina Zavalía. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu Editores, 2015, p. 15.

A esperança no futuro prometido muda a vida no presente. A verdadeira comunidade da verdadeira cidadania, não se apega ao tempo porque sabe que ele é breve. Nesse sentido, a multidão, em sua negação ao Império e ao poder, é essa comunidade que vem, marcada pelo abandono dos locais de poder, pelo nomadismo e pela deserção. Sua força política reside também na força teológica de sua esperança em um futuro livre desse mundo que deve perecer. Ela combate pela “verdadeira cidadania”. “Batalhas contra o Império podem ser ganhas por subtração ou defecção. Essa deserção não tem lugar; é a evacuação dos lugares de poder.”²⁴³

Os argumentos da teologia política tradicional, como se vê em Schmitt, retornam sempre ao problema da representação e do mando. Que o soberano seja visto como Deus e a exceção como o milagre, ou que ele se mostre como o *Katechon* que conserva o mundo para que haja algo a ser salvo no Apocalipse, o soberano assombra toda a teologia política nesses moldes. Essa forma de teologia política reforça a apropriação individual do comum, a *reductio ad unum* da representação, e isso precisa ser superado.

É claramente perceptível que o Schmitt de *Aceleradores Involuntários* se rendia, ainda que de forma vacilante, ao canto hipnótico da história como progresso. A redenção final, trazida pelo fim do mundo e o retorno do Messias, por esse prisma, só se configura a partir do caminhar da história em direção ao progresso. Ansiar por essa redenção é, inevitavelmente, defender a doutrina do progresso que Schmitt já criticara fortemente em textos mais relevantes. Para um autor que pensa a história politicamente, a ideologia do progresso precisa ser sempre uma inimiga, já que é ela uma das responsáveis pelo processo de despolíticação do tempo histórico, ao esvaziar a oposição amigo/inimigo trazendo para o seu lugar a unidade do conceito de humanidade como fruto desse progresso. Para Schmitt, a política, quando tratada de forma tecnicista, não é mais política.

Em o *Nomos da Terra*, o conceito de *katechon*, como dito, volta a ser trabalhado por Schmitt, mas com uma conotação profundamente distinta. Ao invés do sentido negativo apresentado em *Aceleradores Involuntários*, em que os países identificados com o *katechon* eram forças que preservavam tudo o que era débil e errado no mundo e impediam a redenção final, a força que detém o fim do mundo é apresentada como algo positivo, uma mantenedora da ordem política, uma parte fundamental da concepção

²⁴³ HARDT, Michael, NEGRI, Antônio. *Império*. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001, p. 232.

cristã de história que Schmitt viria a opor contra as filosofias da história comunistas e capitalistas em *A Unidade do Mundo*.

Teologicamente o *katechon* detém a vinda do Anticristo, impede que o mistério da iniquidade se desfralde antes do tempo. O termo em grego para iníquo é o *avomoos*, o Anticristo é, portanto, aquele que traz a desordem, aquele que ameaça o *nomos*. Se pensarmos na lógica schmittiana de que é o inimigo o outro que define o amigo, possibilitando assim a existência do político, o *katechon* é a ordem que mantém afastada a desordem (o Anticristo). O *katechon* tem a missão de impedir que a vinda do Iníquo ocorra demasiado cedo, por isso Schmitt entende o *katechon* como a única forma capaz de conferir sentido à história cristã. Ele não deixa que a espera cristã pelo retorno do Messias recaia no niilismo e na inércia, conferindo um sentido ativo à história cristã.²⁴⁴

Dentro do uso que Schmitt faz da teologia política, o *katechon* é identificado com todas as pessoas e instituições que trabalharam na manutenção da ordem política ao longo dos séculos. Mas é preciso que esses tenham consciência de que agem em prol de uma ordem maior, que transcende a história. Qualquer alternativa a isso corresponde a cesarismo, a governos que não reconhecem nenhum poder acima do seu. Para Schmitt, todos os governos após a Revolução Francesa são, em alguma medida, cesaristas.²⁴⁵ Os reis cristãos da República Cristã Medieval, os Estados-Nação do *jus publicum europaeum* e Hegel são alguns exemplos de verdadeiros *katechontes*.

Seguindo o raciocínio de Schmitt, a filosofia moderna da história, essa que é tributária da ideologia do progresso e que o autor condena com veemência, resulta em uma unidade artificial do mundo. Essa unificação a partir da técnica esvazia o conteúdo do político, porque acaba com a separação entre amigo e inimigo. O político é

²⁴⁴ “Eu acredito no Katechon; para mim é a única possibilidade de compreender e encontrar sentido na história de Cristo”. SCHMITT, apud GALLI, Carlo. *Genealogia della politica: Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*. Società Editrice Il Mulino, Bologna, 1996, p. 275.

²⁴⁵ “Nesse contexto, temos as razões essenciais para evidenciar com toda clareza o caráter particular da unidade cristã medieval e de sua “potência suprema”. Pois aqui reside a mais profunda oposição que separa o império cristão de uma *Republica Christiana*, de um lado, e as renovações, reproduções e repriminções medievais de antigos conceitos pagãos, de outro. Todas essas renovações fazem abstração do *kat-echon* e, conseqüentemente, só podem dar origem a um *cesarismo* no lugar de um império cristão. O cesarismo, no entanto, é uma forma de poder tipicamente não cristã, mesmo quando realiza concordatas. Como designação e como problema consciente da esfera espiritual o cesarismo é um fenômeno moderno. Começa com a Revolução Francesa, em 1789 e, historicamente, pertence à época do grande paralelo entre a situação do cristianismo primitivo e a situação do século XIX. Um paralelo que se introduz com a Revolução Francesa, que traz à cena conceitos e palavras – originados desse grande paralelo – como “cesarismo”, “guerra civil”, “ditadura” e “proletariado”. Esse grande paralelo, único e dominante, entre o presente e a época a inflexão que constitui o início de nossa era não deve ser confundido com os demais paralelos históricos que se multiplicam entre políticos e historiadores.” SCHMITT, Carl. *O nomos da terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. trad. Alexandre Franco de Sá et al. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2014, p. 61.

pressuposto do Estado, sem ele, o Estado não existe. Isso significa, em uma visão teológico-política, que um dos *katechontes*, o Estado-Nação, já foi retirado do caminho do Anticristo. Politicamente, isso faz com que as inimizades políticas sejam trazidas para dentro dos Estados, que passarão por uma série de disputas pelo seu mando, sofrendo com o que Schmitt, emprestando a expressão de Popitz, chama de *policracia*.²⁴⁶ Em termos teológicos, essa disputa pelo poder, essa *policracia*, é análoga à *Apostasia*, à divisão dos fiéis que precede a vinda do anticristo, bem como à falsa segurança trazida pelo conceito de humanidade, que encobre a transformação das guerras de conquista em guerras de aniquilação²⁴⁷, e que também Paulo previra como antecipação ao mando do Iníquo:

Que ninguém vos engane, seja de que maneira for. Porque se não chegar primeiro a apostasia e revelar o homem da iniquidade, o filho da destruição, o opositor e exaltador de si próprio acima de todo o alegado deus e objeto de culto, de modo a se sentar ele no templo de Deus, indicando que ele próprio é Deus (2 *Tessalonicenses*, 2: 3-4)

Schmitt leva suas analogias teológicas para caminhos até então inexplorados, para concluir que o tempo breve da espera cristã já está terminando. Mas a reação de Schmitt a esse fim que se anuncia é bem pouco cristã, se pensarmos com Paulo. O esforço de Schmitt é no sentido de preservar o mundo condenado. A ordem que ele tanto preza se mantém no mundo através de um sacrifício constante de bilhões de condenados, pessoas que sustentam com seu trabalho, sua fome e sua sede, o luxo de um punhado de privilegiados. Schmitt não vê que para evitar o inferno ele se propõe a preservar o próprio inferno.

²⁴⁶ “Por fim, a *policracia* constitui-se numa maioria de detentores da *economia* pública, juridicamente autônomos, em cuja autonomia a vontade estatal encontra um limite. (...) a *policracia* é possível com base em uma *retirada* do Estado e em uma *autonomização perante* a vontade estatal.” SCHMITT, Carl. *O Guardiã da Constituição*. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2007, p. 106.

²⁴⁷ “Em um mundo, no qual os parceiros, dessa maneira, se impelem mutuamente para dentro do abismo da total desvalorização antes de se exterminarem fisicamente, têm que surgir novas formas de inimizade absoluta. A inimizade tornar-se-á tão temível que, talvez, nem mais se possa falar em inimigo ou inimizade, sendo ambas, inclusive, formalmente proscritas e condenadas antes que a obra de aniquilação possa começar. O extermínio tornase, então, inteiramente abstrato e inteiramente absoluto. Ele não será mais dirigido contra um inimigo: servirá tão somente a uma imposição pretensamente objetiva de valores supremos, para a qual, como se sabe, nenhum preço é por demais elevado. Só a negação da inimizade real é que torna livre o caminho para a obra exterminadora de uma inimizade absoluta.” SCHMITT, Carl. *Teoria do Partisan*. In *O conceito do político/Teoria do Partisan*. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2009, p. 242-243.

1.5 Tempos de Benjamin: *Jetztzeit*

A crítica à ideologia do progresso de Benjamin, base de sua peculiar filosofia da história, visa o desvelamento de uma tradição esquecida pela história progressista: a tradição dos oprimidos. Toda carga teológica de Benjamin passa, por isso, pelo filtro da luta de classes. Ao escovar a história a contrapelo, Benjamin pretende fazer surgir a história dos vencidos, solapada por séculos de violência e dominação. Para isso há que se buscar o documento de barbárie que corresponde a cada documento de civilização. É preciso calar as orquestras cuja épica sinfonia aos vencedores silencia o grito dos que sofrem. É preciso desviar o olhar dos vencedores a cada vez que se perguntar “quem construiu a Tebas de sete portas”, e pousá-los sobre os escravos, sobre os exilados, os refugiados, sobre o proletariado industrial explorado, para os *mikrói*.

Essa nova forma de se pensar a história demanda uma também nova forma de conceber o tempo, pois até mesmo o tempo é pensado pelos vencedores, algo que Schmitt reproduz quase que inadvertidamente. Benjamin anseia por substituir o tempo do relógio pelo tempo do calendário.²⁴⁸ O tempo do relógio é vazio, sempre progressivo, abarcando todo e qualquer evento da mesma forma, esvaziando-o de qualquer conteúdo significativo. É o tempo da fábrica, é o tempo que os vencedores identificam com o dinheiro no famoso adágio capitalista. A esse tempo se opõe o tempo do calendário, onde cada evento pode encontrar seu significado em relação aos demais. O tempo do calendário permite um retorno ao passado, não apenas através da simples memória, mas de um processo especial que Benjamin chama de rememoração. A ideia de rememoração já trai as origens judaicas de Benjamin. Quando o judeu lê sobre a fuga dos seus ancestrais do Egito, quando a comemora em um feriado, quando ora uma prece antiga, sua pretensão é a de reviver o ocorrido, não simplesmente de lembrá-lo, ele deseja trazer o passado para o presente. A rememoração, para Benjamin, é esse *curto-circuito* entre o passado e o presente, em que os acontecimentos de outras épocas podem ganhar nova significação e emprestar ao presente a força de seu conteúdo.

Para que a tradição dos oprimidos seja trazida à tona contra essa marcha dos vencedores que é a história, é preciso que cada momento revolucionário seja rememorado, é preciso que cada tentativa de se romper com o *continuum* da dominação

²⁴⁸ BENJAMIN, Walter. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses ‘Sobre o conceito de história’*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, p. 123.

seja trazida de volta para o presente. Presente que também não pode mais ser pensado como tal. A ideia de presente remete ao tempo do relógio, ao tempo dos vencedores, porque ele pressupõe uma total imersão no que ocorre, perdendo o passado completamente o seu sentido. Benjamin cria como oposição à ideia de presente o conceito de *Jetztzeit*, o tempo de agora²⁴⁹. O tempo de agora carrega em si todo o significado das lutas por liberdade já travadas, assim como é prenhe das possibilidades futuras de libertação. É o instante *kairótico* bíblico, é o tempo do aqui e do agora, que está sempre a acontecer. Por isso a crítica radical de Benjamin ao pensamento derivado do Iluminismo e às categorias centrais do conhecimento moderno.

O projeto de Benjamin não pretende apenas o fim da filosofia do progresso que se ancora nesse pensamento, mas também adentrar no cerne deste e modificar sua natureza mais profunda, tornando-o um outro que opera nos mesmos lugares, para o mesmo auditório, mas de uma forma completamente inesperada e distinta. É preciso, portanto, uma filosofia capaz de pensar a tradição dos oprimidos, intimamente ligada ao tempo e à sua superação através da *práxis* messiânica, e que precisa lidar com o presságio e a profecia, como formas de crítica ao presente e que devem se converter em experiência²⁵⁰. A profecia como essa prestação de contas do povo com seu próprio tempo e suas próprias ações. Mas não somente, é preciso modificar a própria forma de conhecer e pensar. Isso já é claro na forma como Benjamin lida com o conhecimento. Quando ele critica o conhecimento moderno, fruto do Esclarecimento, ele o faz de forma bastante distinta de Schmitt. Não é simplesmente fazendo uma elegia da substancialidade dos saberes antigos, que teriam sido soterrados pelo peso do vazio da técnica moderna. O Esclarecimento nos legou uma forma compartimentada e instrumental de relação com o mundo. A partir dele razão e experiência diferem,

²⁴⁹ “TESE XIV – A história é objeto de uma construção, cujo lugar não é formado pelo tempo homogêneo e vazio, mas por aquele saturado pelo tempo-de-agora (*Jetztzeit*). Assim, a antiga Roma era, para Robespierre, um passado carregado de tempo-de-agora, passado que ele fazia explodir no contínuo da história. A Revolução Francesa compreendia-se como uma Roma retornada. Ela citava a antiga Roma exatamente como a moda cita um traje do passado. A moda tem faro para o atual, onde quer que este se mova no emaranhado de outrora. Ela é o salto do tigre em direção ao passado. Só que ele ocorre numa arena em que a classe dominante comanda. O mesmo salto sob o céu livre da história é o salto dialético, que Marx compreendeu como sendo a revolução. BENJAMIN, Walter. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses ‘Sobre o conceito de história’*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, p. 119.

²⁵⁰ “É tarefa central de uma filosofia do porvir permitir que os mais profundos presságios tomados do tempo e da antecipação de um grande futuro, mediante a relação com o sistema kantiano, tornem-se experiência.” *Es ist die zentrale Aufgabe der kommenden Philosophie die tiefsten Ahnungen die sie aus der Zeit und dem Vorgefühle einer großen Zukunft schöpft durch die Beziehung auf das Kantische System zu Erkenntnis werden zu lassen.* BENJAMIN, Walter. Über das Programm der kommenden Philosophie. In *Gesammelte Schriften, Band 2, Aufsätze, Essays, Vorträge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991, p. 155.

teologia e filosofia também, e ciência e arte habitam realidades extremamente distantes. O anseio de Benjamin é justamente ligar todas as formas de conhecimento e, trazendo-as junto à experiência, criar um amplo espectro de relações para uma nova compreensão da história. A isso o próprio autor nomearia *constelações*.²⁵¹

Em um trabalho onde comparecem Benjamin e Schmitt é importante apontar que, curiosamente, esse aspecto da metodologia benjaminiana deve muito aos trabalhos do Professor de Pletemberg.²⁵² O que mais despertou a atenção de Benjamin na obra de Carl Schmitt é sua capacidade de lidar com diversas áreas do conhecimento, sobretudo a teologia e a filosofia, para compreender a política, sem se utilizar de expedientes forçados e artificiais. Há uma passagem do *Glossarium* de Benjamin, onde ele esclarece seus objetivos em relação à compreensão da obra de arte que não permite que se pense de outra maneira.

(...) meus ensaios até agora se esforçam por abrir o caminho à obra de arte pela destruição da doutrina do caráter específico da arte. Seu propósito programático comum é promover mediante uma análise da obra de arte o progresso de integração da ciência, de tal forma que derruba cada vez mais os duros muros divisórios entre as disciplinas tal e como caracterizavam o conceito de ciência dos séculos anteriores. Esta análise da obra de arte reconhecerá nela uma expressão integral das tendências religiosas, metafísicas, políticas e econômicas de uma época. O ensaio que empreendi em grande medida no mencionado “Origem do drama barroco alemão”, se conecta a uma parte das ideias metódicas de Alois Riegl em sua doutrina da Vontade de Arte, e por outro lado pelos ensaios contemporâneos de Carl Schmitt, que empreende um ensaio análogo de integração de fenômenos, isoláveis apenas de uma maneira aparentemente específica em sua análise das figuras do político.²⁵³

²⁵¹ Através do conceito de constelações Benjamin pretende resgatar a radicalidade da filosofia em direção à metafísica. Kant aparece como uma importante inspiração filosófica para Benjamin, já que através de sua dedicação à ideia de sistema, Kant lograra, através das condições concretas do momento histórico do Iluminismo, demonstrar a continuidade entre a metafísica e a experiência histórica. Benjamin pretende o mesmo com a ideia de filosofia do futuro, pensar as possibilidades de emancipação a partir das condições históricas concretas, mas através de uma mirada rigorosa para a formação dessas condições, resgatando todas as tentativas de se interromper a marcha dos vitoriosos. Tal forma de se pensar a totalidade a partir do rigor sistemático foi se perdendo no desenrolar da tradição iluminista, e com os neokantianos, avessos à ideia de sistemas totais, praticamente se extinguiu. Para mais detalhes da leitura benjaminiana de Kant verificar VILLACANA, José L., GÁRCIA, Román. Walter Benjamin y Carl Schmitt: Soberanía y Estado de Excepción in *Δαιμον Revista de Filosofía*, n 13,1996, p. 41-60.

²⁵² Em verdade, como nos mostra Agamben em AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, p. 83-98, muitos dos trabalhos importantes de Schmitt, inclusive *Teologia Política* podem ter sido respostas teóricas a textos de Walter Benjamin, o que importaria dizer que o diálogo entre os dois autores foi muito mais produtivo e interessante do que se normalmente considera, já que é lugar comum apontar a leitura benjaminiana de problemas schmittianos, mas não o oposto. A relação entre Benjamin e Schmitt soou escandalosa durante muitos anos, com um dos responsáveis pelo breviário de Benjamin, Theodor Adorno, chegando, inclusive, a ocultar uma carta de Benjamin para Schmitt. Jacob Taubes trata dessa relação tumultuada em *Politsche Theologie des Paulus*.

²⁵³ “(...) mis ensayos hasta ahora se esfuerzan por abrir el camino a la obra de arte por la destrucción de la doctrina del carácter específico del arte. Su propósito programático común es promover mediante un análisis de la obra de arte el progreso de integración de la ciencia, de tal forma que hunda cada vez más

Fica claro então, que, ao contrário do que propugnam, na esteira de Habermas, alguns intérpretes de Benjamin, a relação entre messianismo e materialismo histórico que caracteriza sua obra não é somente uma reação à inimizade contra os judeus em sua época²⁵⁴. Há, na obra de Benjamin, uma busca pela conciliação entre experiência e metafísica, que supera, em termos de radicalidade, outras tentativas nesse sentido, como as de Marx, De Maistre e mesmo a do próprio Carl Schmitt. Benjamin talvez tenha encontrado no materialismo histórico o instrumento capaz de reunir a “coisa e seu nome”, o sentido material e o sentido metafísico da história, mas o afã para fazê-lo é teológico, nomeadamente judaico, já que no judaísmo a redenção está ligada no resgate da própria criação, no retorno do homem ao paraíso na forma da terra prometida.

Benjamin estabelece os termos para a relação entre materialismo histórico e teologia, como na alegoria da primeira das *Teses sobre o conceito de história*. Na época das ideologias do progresso, é o materialismo histórico que deve se mostrar, mas é a teologia, essa anã corcunda e feia, que, escondida, garante que se ganhe o jogo. É a relação entre metafísica e experiência, teoria e prática, que Benjamin enxerga como fundamental para se ver a história como ela é: a história dos opressores²⁵⁵. Na alegoria percebe-se que a relação entre o materialismo histórico e a teologia é dialética, já que o anão comanda o autômato, mas se coloca a serviço dele²⁵⁶, de tal forma que a inserção do pensamento “sagrado” no pensamento “profano” não desnatura nenhum dos dois, mas cria uma unidade capaz de lutar e vencer a opressão.

Dois conceitos teológicos se tornam fundamentais nessa empreitada. O primeiro é o conceito de rememoração, já mencionado como base para o conceito benjaminiano

los duros muros divisorios entre las disciplinas tal y como caracterizaban el concepto de ciencia de los siglos anteriores. Este análisis de la obra de arte reconocerá en ella una expresión integral de las tendencias religiosas, metafísicas, políticas y económicas de una época. El ensayo, que emprendí en gran medida en el mencionado “Origen del drama barroco alemán” se conecta a una parte a las ideas metódicas de Alois Riegl en su doctrina de la Voluntad de Arte, y por otra parte en los ensayos contemporáneos de Carl Schmitt, que emprende un ensayo análogo de integración de fenómenos, aislables sólo de una manera aparentemente específica, en su análisis de las figuras de lo político.”
VILLACANAS, José L., GARCIA, Román. Walter Benjamin y Carl Schmitt: Soberanía y Estado de Excepción in *Δαιμων Revista de Filosofía*, n 13,1996, p.42

²⁵⁴ VILLACANAS, José L., GARCIA, Román. Walter Benjamin y Carl Schmitt: Soberanía y Estado de Excepción in *Δαιμων Revista de Filosofía*, n 13,1996, p. 43.

²⁵⁵ LÖWY, Michael in BENJAMIN, Walter. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio, uma leitura das teses sobre o conceito de história*. Comentários de Michael Löwy, tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, p. 42.

²⁵⁶ LÖWY, Michael in BENJAMIN, Walter. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio, uma leitura das teses sobre o conceito de história*. Comentários de Michael Löwy, tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, p. 43.

de *Jetztzeit*. O segundo é o conceito de *redenção*. Este está ligado à ideia de messianismo e à superação da história dos vencedores. O projeto messiânico de Benjamin objetiva a luta pela felicidade de todos os oprimidos. Para que isso ocorra é preciso que todo o passado de opressão seja redimido. Que se salvem vivos e mortos no juízo final. Parece suficientemente claro que Benjamin pensa o juízo final de uma maneira distinta de Schmitt. Já se destacou a centralidade que o conceito de *katechon* ocupa no pensamento de Schmitt. A importância de se manter a ordem para que exista mundo para quando o Messias retornar. A decisão sobre o estado de exceção, a marca definidora da soberania, garantiria a continuidade da história através de sua suspensão. Benjamin, em seu livro sobre o barroco, incorporou essa tese schmittiana à sua reflexão: “O Soberano representa a história. Ele retém a acontecimento histórico na mão como um cetro”.²⁵⁷ Contudo, ele o faz não porque reúne em si todos os poderes, mas por sua incapacidade de decisão. O soberano benjaminiano, esse retrato pessoal do barroco, é incapaz de decidir. “Se, para Schmitt, a decisão é o elo que une soberania e estado de exceção, Benjamin, de modo irônico, separa o poder soberano de seu exercício e mostra que o soberano barroco está, constitutivamente, na impossibilidade de decidir.”²⁵⁸

A indecisão soberana decorre das noções metafísicas próprias do barroco que não possui uma concepção redentora da escatologia. Como no fim não há nada e o céu é vazio, toda a história se resume a um processo de catástrofe, um acúmulo de escombros que, assomando até os céus, não vai encontrar nada. Não à toa o anjo da história se choca com a catástrofe incontida, mas é impelido pelo vento da história e nada pode fazer, mesmo desejando ajudar, como mostra a Tese IX sobre o conceito da história. O soberano schmittiano, por outro lado, é *alter Christus* e como outro cristo precisa manter a ordem para que o verdadeiro Cristo tenha algo a salvar quando de seu retorno:

Existe um quadro de Klee intitulado “Angelus Novus”. Nele está representado um anjo, que parece estar a ponto de afastar-se de algo em que crava o seu olhar. Seus olhos estão arregalados, sua boca está aberta e suas asas estão estiradas. O anjo da história tem de parecer assim. Ele tem seu rosto voltado para o passado. Onde uma cadeia de eventos aparece diante de nós, ele enxerga uma única catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros e os arremessa a seus pés. Ele bem que gostaria de demorar-se, de despertar os mortos e juntar os destroços. Mas do paraíso sopra uma tempestade que se emaranhou em suas asas e é tão forte que o anjo não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, para

²⁵⁷ *Der Souverän repräsentiert die Geschichte. Er halt das historische Geschehen in der Hand wie ein Szepter.* BENJAMIN, Walter. Ursprung des deutschen Trauerspiels. In *Gesammelte Schriften*, Band I, Ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991, p. 245.

²⁵⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 87.

o qual dá as costas. Enquanto o amontoado de escombros diante dele cresce até o céu. O que nós chamamos de progresso é essa tempestade.²⁵⁹

Assim, no jogo de transposições e analogias substanciais que caracteriza a teologia política, Benjamin substitui o milagre como paradigma teológico do estado de exceção, pela catástrofe. O soberano, incapaz de decisão, é como o Deus incapaz de realizar milagres. Uma leitura que privilegie os parâmetros tradicionais da teologia política abordaria essa questão apenas a partir do problema da soberania. Mas, visto pelo prisma da tradição dos oprimidos, daqueles soterrados pelo acúmulo de escombros e galgados aos pés da marcha dos vitoriosos, percebe que não é o soberano que redime a história, mas aqueles massacrados pela marcha dos vencedores, os oprimidos. Em sua função *katechontica* o soberano apenas detém a redenção. É preciso, portanto, pensar uma história sem soberano, resgatando a memória dos oprimidos pela redenção do último dia. No tempo de agora, esse dia derradeiro acontece a cada instante, e por isso a rememoração de cada luta, cada revolta, cada tentativa fracassada de emancipação é forma ativa de realizar o projeto messiânico.

Agamben, ao comparar o anjo de Klee com outro anjo, o de Dürer, em *Melancholia*, trata de como a arte pode atuar para superar a marcha indefinida do progresso, ocupando o lugar da tradição ao resolver o conflito entre o velho e novo.²⁶⁰ Enquanto o anjo da história, impulsionado involuntariamente pelos ventos do progresso, quer reunir os cacos e resgatar a tradição, devolvendo tudo ao seu devido lugar, o anjo da arte, esse anjo melancólico de Dürer, resgata a tradição redimindo-a ao inseri-la em um estranhamento que permitiria dar ao passado, agora livre de seu contexto, um novo uso e um novo sentido. A melancolia do anjo é própria de quem contempla a história para escova-la a contrapelo:

Se o *Angelus Novus*, de Klee, é o anjo da história, nada melhor do que a melancólica criatura alada dessa gravura de Dürer poderia representar o anjo da arte. Enquanto o anjo da história tem o olhar voltado para o passado, mas não pode se deter na sua incessante fuga para trás em direção ao futuro, o anjo melancólico da gravura de Dürer olha imóvel para frente. A tempestade

²⁵⁹ BENJAMIN, Walter. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio, uma leitura das teses sobre o conceito de história*. Comentários de Michael Löwy. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, p. 87.

²⁶⁰ “A estética cumpre, portanto, de algum modo, a mesma tarefa que a tradição cumpria antes de sua ruptura: amarrando de novo o fio rompido na trama do passado, ela resolve aquele conflito entre velho e novo sem a reconciliação dos quais o homem – esse ser que se perdeu no tempo e que nele tem que se reencontrar, e para o qual este em jogo, por isso, a cada instante, o próprio passado e o próprio futuro – é incapaz de viver.” AGAMBEN, Giorgio. *O homem sem conteúdo*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 177-178.

do progresso que se prendeu nas asas do anjo da história aqui se acalmou e o anjo da arte parece imerso em uma dimensão atemporal, como se algo, interrompendo o *continuum* da história, tivesse fixado a realidade circundante em um tipo de suspensão messiânica. Mas, assim como os eventos do passado aparecem para o anjo da história como um acúmulo de indecifráveis ruínas, os utensílios da vida ativa e os outros objetos que estão espalhados em torno do anjo melancólico perderam o significado com o qual os investia a sua utilidade cotidiana e ganharam um potencial de estranhamento que faz deles a cifra de algo inapreensível. O passado, que o anjo da história perdeu a capacidade de entender, reconstitui a sua figura diante do anjo da arte; mas essa figura é a imagem estranhada na qual o passado reencontra a sua verdade apenas sob a condição de negá-la e o conhecimento do novo é possível apenas na não verdade do velho. A redenção que o anjo da arte oferece ao passado, convocando-o a comparecer fora do seu contexto real no último dia do Juízo estético, não é, portanto, nada além da sua morte (ou melhor, a sua impossibilidade de morrer) no museu da esteticidade. E a melancolia do anjo é a consciência de ter feito do estranhamento o próprio mundo e a nostalgia de uma realidade que ele não pode possuir de outro modo a não ser tornando-a irreal.²⁶¹

Na terceira tese sobre o conceito de história temos:

O cronista que narra profusamente os acontecimentos, sem distinguir grandes e pequenos, leva com isso a verdade de que nada do que alguma vez aconteceu pode ser dado por perdido para a história. Certamente, só à humanidade redimida cabe o passado em sua inteireza. Isso quer dizer: só à humanidade redimida o seu passado tornou-se citável em cada um dos seus instantes. Cada um dos instantes vividos por ela torna-se uma *citation à l'ordre du jour* – dia que é justamente, o do Juízo Final.²⁶²

Löwy²⁶³, aponta que, no dia do Juízo, cada “vítima do passado, cada tentativa de emancipação, por mais humilde e “pequena” que seja, será salva do esquecimento e “citada na ordem do dia”, ou seja, “reconhecida, honrada, memorada.” O Juízo Final rompe com o tempo do relógio, com o tempo vazio da marcha dos vencedores, e permite a redenção.

Nota-se, portanto, que Benjamin defende uma noção de tempo histórico profundamente distinta da de Schmitt. Enquanto este defende sua manutenção, aquele pretende sua superação. Enquanto Schmitt quer o estado de exceção como forma de garantir o *continuum* (a exceção, assim como o milagre, suspende a normalidade para depois restaurá-la), Benjamin o deseja como forma de rompimento definitivo com ele.

²⁶¹ AGAMBEN, Giorgio. *O homem sem conteúdo*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 176-177.

²⁶² BENJAMIN, Walter. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio, uma leitura das teses sobre o conceito de história*. Comentários de Michael Löwy. Trad de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, p. 55.

²⁶³ LÖWY, Michael in BENJAMIN, Walter. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio, uma leitura das teses sobre o conceito de história*. Comentários de Michael Löwy. Trad de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, p. 55.

Quer a instauração de uma exceção efetiva, em que os oprimidos deixarão de sofrer, como mostra a oitava tese²⁶⁴. “*O inimigo não tem cessado de vencer*”, diz a última frase da tese VI²⁶⁵, e para que isso termine é preciso um novo *continuum*, é preciso resgatar o caráter messiânico da sociedade sem classes.

Marx, segundo Benjamin, ao pensar uma sociedade sem classes já concebia um messianismo secularizado: “Marx secularizou a representação do tempo messiânico na representação da sociedade sem classes. E estava bem assim.”²⁶⁶ A concepção marxista da sociedade sem classes, seu comunismo, é, em vários sentidos, uma secularização das comunidades cristãs primitivas. A famosa sentença da *Crítica ao Programa de Gotha* “de cada qual segundo, sua capacidade; a cada qual, segundo suas necessidades”, rememora a união dos primeiros fiéis:

A multidão de crentes tinha um só coração e uma só alma Nenhum deles dizia ser seu qualquer coisa dos seus bens, mas todas as coisas eram comuns a todos. E com grande poder os apóstolos davam o testemunho da ressurreição do Senhor Jesus e uma graça enorme existia sobre eles. Pois necessitado não havia ninguém no meio deles: todos quantos eram proprietários de terras ou de casas vendiam-nas e traziam os valores das vendas e colocavam-nos aos pés dos apóstolos. Distribuía-se então a cada um segundo a necessidade que tinha. (*Atos dos Apóstolos*, 4:32-35, *grifo nosso*)

O projeto messiânico é o projeto da sociedade sem classes, mas que só pode se realizar através da redenção do fim da história. O agir revolucionário é messiânico na medida em que aspira por essa sociedade. É o Messias que vence o Anticristo, é o Messias que inaugura uma nova era para uma humanidade redimida. Ele é capaz de realizar aquilo que o anjo da história da tese IX não é capaz. O Messias pode desafiar os ventos do progresso, pode curar os feridos e reunir os escombros. Ele pode honrar o passado e seus vencidos, seus mortos. Enquanto o soberano carrega a história como um cetro, enquanto o anjo a contempla horrorizado, o Messias a restaura. Restitui as coisas a seu estado originário de harmonia:

²⁶⁴ BENJAMIN, Walter. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio, uma leitura das teses sobre o conceito de história*. Comentários de Michael Löwy. Trad de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, p. 83.

²⁶⁵ BENJAMIN, Walter. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio, uma leitura das teses sobre o conceito de história*. Comentários de Michael Löwy. Trad de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, p. 65.

²⁶⁶ BENJAMIN, Walter. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio, uma leitura das teses sobre o conceito de história*. Comentários de Michael Löwy. Trad de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, p. 134.

Somente o Messias poderá fazer o que o Anjo da História é impotente para realizar: deter a tempestade, cuidar dos feridos, ressuscitar os mortos e rejuntar o que foi quebrado (*das Zerschlagene zusammenfügen*). Segundo Scholem, essa fórmula contém uma referência implícita à doutrina cabalística do *tikkun*, a restituição messiânica do estado originário de harmonia divina quebrada pela *sheviratha kelim*, o rompimento dos vasos - doutrina que Benjamin conhecia graças ao artigo "Cabala", publicado por seu amigo, em 1932, na *Encyclopaedia Judaica* (em alemão).²⁶⁷

A sociedade sem classes é a sociedade original restaurada pelo Messias, ela pode ser vista como as “faces de Deus restauradas (*tikkun ha-parzufim*)” nas palavras de Scholem.²⁶⁸ Mas somente a ação revolucionária é messiânica, somente ela consegue interromper o tempo do relógio e dar início à verdadeira exceção. A tese de número XV consegue, como poucas passagens de Benjamin, conferir sentido e uma imagética a essa necessidade da ação revolucionária para romper com o tempo dos vencedores:

A consciência de fazer explodir o contínuo da história é própria das classes revolucionárias no instante de sua ação. A Grande Revolução introduziu um novo calendário. O dia com o qual começa o novo calendário funciona como um condensador de tempo histórico. E, no fundo, é o mesmo dia que retorna sempre na figura dos dias de festa, que são dias de rememoração. Os calendários, portanto, não contam o tempo como os relógios. Eles são monumentos de uma consciência da história da qual, há cem anos, parece não haver na Europa os mínimos vestígios. Ainda na Revolução de Julho ocorreu um incidente em que essa consciência se fez valer. Chegado o anoitecer do primeiro dia de luta, ocorreu que em vários pontos de Paris, ao mesmo tempo e sem prévio acerto, dispararam-se tiros contra os relógios das torres. Uma testemunha ocular, que, talvez, devesse à rima a sua intuição divinatória, escreveu então:

*Qui le croirait! On dit qu'irrités contre l'heure
De nouveaux Josués, au pied de chaque tour,
Tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour.*²⁶⁹

Nessa passagem maravilhosa, Benjamin fala da substituição do tempo mecânico e vazio do relógio pelo tempo do calendário. Löwy²⁷⁰, chama atenção para a difícil sentença “*Der Tag, mit dem ei Kalender einsetzt, fungiert als ein historischer*

²⁶⁷ LÖWY, Michael in BENJAMIN, Walter. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio, uma leitura das teses sobre o conceito de história*. Comentários de Michael Löwy. Trad de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, p. 94.

²⁶⁸ SCHOLEM, Gershom. *KABBALAH*. New York: New American Library, 1978, p. 74.

²⁶⁹ BENJAMIN, Walter. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio, uma leitura das teses sobre o conceito de história*. Comentários de Michael Löwy. Trad de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, p.123.

²⁷⁰ LÖWY, Michael in BENJAMIN, Walter. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio, uma leitura das teses sobre o conceito de história*. Comentários de Michael Löwy. Trad de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, p.124.

*Zeitraffer*²⁷¹, dizendo que a expressão “*historischer Zeitraffer*”, que ele traduz como condensador histórico, continua enigmática. Recorre à versão francesa do texto, em que Benjamin utiliza o termo *raccourci historique*, atalho ou abreviação histórica. A sentença é realmente das mais herméticas do autor. Contudo, é possível que o termo *Zeitraffer* faça referência à técnica fotográfica, utilizada pela primeira vez no filme *Carrefour de l’Opera* (1897) de Georges Méliès. Essa técnica, chamada em inglês de *time-lapse*, consiste em filmar algo em uma velocidade muito abaixo da velocidade de transmissão, de maneira que no momento em que o filme for tocado em velocidade normal a imagem parecerá acelerada. É utilizada geralmente para se registrar fenômenos de longa duração, como o desabrochar de uma flor, por exemplo. O primeiro dia de um calendário é tal qual um *Zeitraffer* histórico porque traz em si o passado e o presente. Está prenhe do *Jetztzeit*, do tempo do aqui e agora. Nele a potência e o ato são simultâneos.

A ideologia do progresso, que Benjamin e Schmitt tanto condenaram, ganha novos contornos na contemporaneidade com sua forma espetacular de sociedade. Nela, a noção benjaminiana de inferno, a repetição incessante de todo o tempo, que está ligada à condenação schmittiana da história como um eterno retorno do mesmo nas filosofias da história não-cristãs, se impõem ao mesmo tempo violenta e sedutoramente. O tempo espetacular²⁷² é o tempo da colonização do trabalho, da escravização da vida e do enfraquecimento de toda alternativa emancipatória. “O produto do tempo espetacular é mais tempo”²⁷³ Mais tempo mecanizado, o tempo do relógio que Benjamin quer explodir.

Refletir sobre o tempo já é uma forma de se ferir o caráter espetacular que o reveste atualmente. Mas não é o suficiente. O processo de rememoração das lutas perdidas, das causas derrotadas, dos pisoteados pelas botas das marchas dos vencedores é a única forma de retirar do capital seu monopólio sobre o tempo, é empurrar a porta do

²⁷¹ BENJAMIN, Walter. Über den Begriff der Geschichte. In *Gesammelte Schriften*, Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991, p. 701.

²⁷² “Os parcos desenvolvimentos e debates suscitados pelo magistral ensaio-manifesto publicado em 1967 sob o título *A Sociedade do Espetáculo (La Société du Spectacle)* não souberam identificar aquela que é talvez a maior contribuição que Debord deu à filosofia: a ideia de que o espetáculo representa um novo modelo de tempo, quer dizer, o sentido da prática total de uma formação econômico-social”. MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopia: inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia*. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014, p. 141.

²⁷³ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopia: inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia*. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014, p. 146.

instante um pouco mais, para que o Messias possa passar. É deter o sol, como Josué, para que os vencidos possam vencer e os oprimidos possam, finalmente, descansar.²⁷⁴

Benjamin vê o tempo histórico como um acúmulo de catástrofes, um ossuário gigantesco onde mesmo os mortos estão em perigo, vitimados diariamente pelas ações dos vencedores da história. Paralelo ao tempo histórico corre o tempo messiânico, a porta aberta por onde pode, a cada instante, passar o Messias. É o tempo da luta pela felicidade do oprimido, o tempo que torna possível, através da revolução, romper com a permanente exceção a que estamos condenados. O projeto de Benjamin parte do pressuposto de que essas temporalidades se dirigem para sentidos opostos. Cabe apenas ao Messias a consumação de toda a história e, por outro lado, a busca pela felicidade, pela redenção, se dá na história pelos próprios oprimidos. Cada geração tem seu quinhão messiânico que deve se manifestar na busca revolucionária pela felicidade dos que sofrem.

O tempo messiânico é o tempo da Crise. O Messias realiza um “curto-circuito” entre o presente e o passado, consumando, com seu julgamento, a história. A negação radical e inegociável da filosofia do progresso não significa a defesa de um irracionalismo romântico e ingênuo. Criticar a racionalidade iluminista não significa abraçar com fé cega um irracionalismo contra-iluminista, não significa desconsiderar quaisquer conquistas da razão moderna, mas extremá-las e aprofundá-las, para que não possam ser engolfadas pela lógica tecnicista da filosofia do progresso.

O próprio materialismo histórico, que Benjamin via como a única corrente de pensamento realmente revolucionária, havia sido contaminado pela filosofia do progresso. Ao trazer messianismo para o materialismo histórico, Benjamin afasta a filosofia do progresso. Em vez de um caminhar constante em direção a um futuro vitorioso e brilhante, repleto de conquistas, Benjamin escova a história a contrapelo, propondo um inventário bastante melancólico de todas as lutas emancipatórias que foram massacradas pelas forças da opressão capitalista. Ao messias compete fazer justiça e trazer redenção aos vivos e mortos, e lembrar essas lutas é importante. Esse processo de rememoração também retira a contagem do tempo do tempo do relógio, vazio e homogêneo, próprio da filosofia do progresso, e a transfere para o tempo do

²⁷⁴ “Foi então que Josué falou a Iahweh, no dia em que Iahweh entregou os amorreus aos israelitas. Disse Josué na presença de Israel: “Sol, detém-te em Gabaon, e tu, lua, no vale e Aialon!” E o sol se deteve e a lua ficou imóvel até que o povo se vingou dos seus inimigos.” (*Josué*, 10: 12-13).

calendário, onde eventos marcam a passagem do tempo, não a compulsão produtiva que aliena o trabalho.

Como o calendário judaico, marcado pela rememoração de eventos importantes para os judeus, como a fuga do Egito, o tempo messiânico religa passado e presente numa cadeia de significado e luta. É o instante da chegada do Messias, esse que está sempre chegando. É Evento, é *Kairós*, é *Jetztzeit*.

Analisando a história da teologia política, sobretudo o grande desenvolvimento que representa para ela a obra de Carl Schmitt, bem como a tentativa benjaminiana de desenvolver uma política messiânica, só podemos concluir que a teologia política ainda não foi levada ao ponto máximo de radicalismo em que ela poderia contribuir verdadeiramente para políticas emancipatórias nesse momento de razão pós-secular que atravessamos. Durante todo o século XX a teologia política, como um pêndulo, esteve entre o desespero teológico schmittiano e a pretensa neutralidade política das Teologias da Crise. É possível, hoje, afastar a palidez dessa falsa neutralidade e opor ao desespero a esperança. A radicalização da democracia pressupõe o abandono da neutralidade científica ou política que, historicamente, nunca foram realmente neutras, mas alinhavadas com os interesses do Império. O projeto de uma teologia política radical só se mostra possível onde a razão pública é radicalmente democrática. Em outros termos, uma teologia política radical pressupõe a luta por uma democracia radical. Ao mesmo tempo, é no horizonte do Evento e do Messianismo que a teologia política radical afasta o desespero teológico da teologia política tradicional. O que a teologia política tradicional encerra em seus objetivos de justificação da soberania, é a legitimação condescendente de todo o sofrimento do mundo, em um cruel processo que retira das costas dos opressores a responsabilidade por esse sofrimento. O sofrimento é visto como parte do enorme e incessante culto, um seu momento sacrificial. Mas um sacrifício que ao invés de comunhão gera alienação, que reafirma o desespero.

Constrita no ritual que não tem fim a humanidade se ajoelha, para nunca mais levantar.

CAPÍTULO II — MESSIANISMO E TEOLOGIA POLÍTICA

2.1. Desacorrentando o *katechon*

Se, de fato, há no desenvolvimento da teologia, como aponta Giorgio Agamben,²⁷⁵ um movimento de ocultação do messianismo, tanto na tradição judaica²⁷⁶ quanto na cristã, que se revela, por exemplo, no “decalque” moderno do termo grego *christos*, o ungido, termo adotado na Septuaginta em equivalência ao hebraico *masiah*, mas que nas traduções modernas se apresenta quase como um nome próprio que afasta sua verdadeira natureza; essa ocultação é ainda mais forte na teologia política tradicional, e revela-se, gritante como toda ocultação filosófica, na obra daquele que mais contribuiu para essa ocultação, na obra do principal autor desse tipo de teopolítica, Carl Schmitt. Schmitt pensa o Messias, quase que unicamente, como um marco temporal, que determina, com seu retorno, o tempo histórico, essencialmente para destacar que é nesse interregno, entre a vinda e o retorno do Messias, que se desenvolve a teologia. Antes de seu retorno, o Messias não é uma força histórica, o mundo redimido, salvo por ele em seu sacrifício na cruz, aguarda sua volta como se, em antecipação, prendesse a respiração, mas a história desse mundo é a história de uma doída espera, nada mais. A força histórica desse período é, ela mesma, uma força que conserva e resguarda, o *katechon*, a “circunstância retentora” que impede a vinda antecipada do Anticristo e, por conseguinte, do Cristo.

O fato do *katechon*, enquanto conceito teológico político, conferir certa unidade à obra de Schmitt, que mesmo tratando de assuntos variados orbita indiscutivelmente o

²⁷⁵ “Nesse sentido, pode-se dizer que houve uma espécie de solidariedade subterrânea entre a Igreja e a Sinagoga ao apresentar Paulo como o fundador de uma nova religião – qualidade que com toda evidência ele, que esperava em curto prazo o findar do tempo, jamais teria sonhado reivindicar. As razões dessa cumplicidade são perspicuas: tratava-se – tanto para uma quanto para outra – de apagar –ou, pelo menos, dissipar, o judaísmo de Paulo, isto é, de expungir-lo de seu contexto messiânico originário.” AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta, um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa e Cláudio Oliveira, Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 14.

²⁷⁶ O professor Joseph Dan, especialista na obra de Gershom Scholem, a quem atribui uma importância central para a reconsideração atual do problema do messianismo, diz que “uma vez visto como uma aberração vergonhosa e marginal da cultura judaica, o messianismo é considerado agora um dos mais potentes elementos formadores da cultura judaica.” *Once viewed as an embarrassing, marginal aberration of Jewish culture, messianism is now regarded as one of the most potent elements shaping Jewish history*. DAN, Joseph. *Gershom Scholem and the Jewish Messianism in Gershom Scholem, the man and his work*. Edited by Paul Mendes-Flohr, State University of New York Press & The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994, p.73.

problema da ordem, entrega, mais do que qualquer outra abordagem teórica, a vertente profundamente conservadora do pensamento schmittiano. O *katechon* é uma força histórica, mas que mantém a ordem, numa dúbia contenção da anomia, que conserva o mundo e impede a mudança. A ocultação do messiânico não é, portanto, involuntária, mas uma tentativa de silenciar qualquer possibilidade de destruição de um mundo que merece perecer.

Contudo, essa leitura que Schmitt tornou um tanto óbvia do conceito, e que domina as discussões da teologia política na mesma medida em que parece ignorada pela teologia “pura”, padece da mesma *perversão* representacional que Schmitt enxergava no parlamentarismo aburguesado. Há um esforço, se consciente ou não é difícil de dizer, por parte de Schmitt, em ignorar que, teologicamente, o mando político terreno é uma representação da *auctoritas* divina e que só se legitima ao assumir a própria efemeridade, já que, como toda representação, é destinada a perder seu sentido com a presença efetiva de quem representa. O símile do Grande Inquisidor, que Schmitt admirava de forma quase obsessiva tanto pela quase insondável profundidade, quanto pela forma impecável com que é apresentado em *Os irmãos Karamazov*, retrata justamente um poder secular que, no delírio espetacularizado sobre a própria importância, esqueceu-se que deve passar, e que aprisiona o Eterno a quem representava, aquele que, com sua presença – *parousia* - vem justamente tornar obsoleta toda forma de representação. Com todo o poder do mundo, o Grande Inquisidor se torna a representação mais patética do desespero reacionário que luta inutilmente para transcender sua *potestas* em *auctoritas*.

Na economia lancinante do tempo que resta paulino, esse tempo que se reduz pela vinda do Messias, o *Katechon* representa, assim como o Anticristo, uma figura de potestade, de poder secular. Dessa forma, ainda que não exista uma identidade entre essas figuras e exerça o *Katechon* um papel providencial – da mesma forma que a *apostasia*, outro instrumento da Providência – a ordem que encarna não passa de uma paródia da *civitas dei*, com a própria *encarnatio* agindo como inversão, já que a *parousia* é a presença perfeita e imediata do *Logos*.²⁷⁷

Por isso a teologia política tradicional, principalmente a que caminha junto à obra schmittiana, não é messiânica. Ainda que ela carregue a marca da crise dos tempos, de seu encolhimento e das “dores de trabalho de parto” com que geme toda a criação

²⁷⁷ CACCIARI, Massimo. *El Poder que frena, ensayo de teología política*. Traducción de Maria Tereza D' Meza Pérez y Rodrigo Molina Zavalía. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu Editores, 2015, p. 24.

(*Romanos*, 8:22), ela não luta pela sua transformação, sua *metanoia*, mas por sua conservação através da justificação débil do poder soberano.

É de uma tremenda força emblemática o fato de que, muito próximo da morte, Carl Schmitt, pedindo pela companhia de Jacob Taubes, o tenha chamado para ler os capítulos 9-11 da *Epístola aos Romanos*. Segundo Taubes, Schmitt defende a ideia de Paulo, tal como Moisés, como fundador de um novo povo, de uma nova ordem política. A interpretação de Schmitt, “a do maior pensador político de seu tempo” segundo Taubes, está, é claro, de acordo com as ideias defendidas por ele desde 1933 em *Staat, Bewegung, Volk (Estado, Movimento, Povo)*, um dos poucos trabalhos realmente interessantes de seu lamentável período de filiação ao nazismo, e que se aperfeiçoariam no monumental *Der Nomos der Erde (O nomos da Terra)*. Taubes não revela muito da conversa com Schmitt sobre *Romanos*, mas é fácil deduzir que o jurista não identificava a criação dessa ordem política por Paulo com o processo de tomada de terras próprio da formação do *nomos* moderno, mas se preocupava com o processo de identificação cultural e religiosa capaz de fazer nascer um novo povo. Se com Moisés essa identificação se dá com a reafirmação da Aliança, com Paulo ela se mostra na forma de um redimensionamento e de uma universalização dessa Aliança. O povo de Paulo é aquele em que não existe judeu ou gentio, e todos comungam da mesma fé na salvação trazida pelo Messias. Até que ponto essa “unidade” política era bem vista por Schmitt, que, é preciso lembrar, centralizou seu pensamento por muitos anos na separação entre amigo e inimigo, é impossível dizer. Mas ainda que a divisão política trazida pela inimizade permanecesse importante para o Schmitt em seus últimos anos, ela não possuía o mesmo peso incontornável de outrora.

Outro problema presente na *Epístola aos Romanos* está na relação de obediência à autoridade secular presente no controverso capítulo 13 da Carta, principalmente nos versículos 1-7. Sem entrar no mérito da pseudografia desses versículos, que sugerem uma interpolação de certos hebraísmos feitos por seguidores de Paulo à sua revelia e, é bem provável, depois de sua morte, esses versículos só fazem sentido dentro da tonalidade urgente e messiânica da carta enquanto descrições da atitude perante o poder que deve passar. A autoridade e a lei ali descritas e que devem ser obedecidas fazem parte do mundo que é escândalo e que deve sucumbir. Não é necessário lutar contra o que está fadado a perecer. Essa noção, que Paulo desenvolve com base em sua vocação messiânica, não era incomum a certas vertentes judaicas que, ainda hoje, inspiram uma postura “quietista” perante o mundo:

E isso é o que se depreende dos capítulos 9-13; em 9-11 é dada a legitimação do novo povo de Deus; em 12 se descreve a vida cristã; e em 13, bem, vivemos sob o maléfico Império Romano, então como devemos viver? Por que deveríamos nos levantar contra algo que vai cair de qualquer jeito? Não compensa levantar um dedo; vai desaparecer de qualquer maneira. Nem vale a pena mencionar, diriam quietistas como o Sr. Troeltsch.²⁷⁸

Essa obediência ultrapassa o mero “quietismo” e se mostra messiânica enquanto um *hos me o como se não* da primeira epístola aos Coríntios: comerciar como se não comerciasse, etc. Nos versículos seguintes da carta aos Romanos, Paulo descreve a verdadeira lei: *amarás ao teu próximo como a ti mesmo*. “Por conseguinte, o pleno cumprimento da lei é o amor” (*Romanos*, 13: 10)

O amor como plenitude da lei, o cumprimento da lei enquanto *metanoia* da lei em amor é a pura expressão da redenção do hoje que conclama Paulo, de seu tempo de agora que o Messias coletivo, essa geração que recebe a fraca-força messiânica, deve manifestar. O Messias, como entende Paulo e entende Benjamin é, portanto, esse paradoxo. Enquanto *parousia*, perfeita e inequívoca presença, ele não encarna, como fizera a primeira vez na forma de Cristo Jesus, mas porque na sua vinda constante, na redenção de hoje, no tempo de agora, já está ele encarnado na multidão, essa multidão que se esforça para criar um Reino de Deus sem Deus, em viver como se o Messias já estivesse chegado. Na presença do Eterno não há espera, mas vivência.

Discutir a presença de Paulo em Benjamin pode ser importante em outro momento, mas se há um ponto de toque entre as epístolas paulinas e a heterodoxa filosofia teológica de Benjamin é essa relação entre a *verdadeira cidadania* e o messianismo. Essa necessidade de transformação do mundo pelo abandono do escândalo e da barbárie, pela interrupção da marcha dos opressores. Nesse sentido, o messianismo é uma força histórica que pretende superar a história.

É curioso como investigar a natureza do *Katechon* pode nos auxiliar a compreender essas noções de mundo, já que, como o próprio Schmitt diz em *O nomos da Terra*, o *Katechon* é uma “potência histórica”²⁷⁹. Teologicamente, o período entre a vinda do Cristo e de seu retorno é uma *époque*, uma época, um espaço temporal entre

²⁷⁸ *Und das wir von 9-13 durchgeführt; 9-11 wird die Legitimation des neuen Gottesvolkes gegeben, 12 wird das cristliche Leben dargestellt und 13, na, man lebt doch im bösen romanische Reich, wie lebt man da? Was, noch Aufstände machen gegen das, was sowieso zugrunde geht? Es lohnt nicht, den Finger zu rühren, das wird sowieso verschwinden. Nicht der Rede wert, quietistisch, wie Herr Troeltsch sagt.* TAUBES, Jacob. *Die Politische Theologie des Paulus*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2003, p. 58.

²⁷⁹ SCHMITT, Carl. *O nomos da terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. trad. Alexandre Franco de Sá et al. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2014, p.58.

duas Eras. Seu objetivo, o de marcar o surgimento da Nova Aliança, se exaure, portanto, com o retorno do Messias. Ele só deve durar até ser “removido”. O problema é que, mesmo que o “Império cristão”²⁸⁰ vislumbre esse fim, ele age para postergá-lo ao máximo. Dessa forma esse período, essa *época*, em que se aninha o *Katechon*, pode *mudar*, mas não se *transformar*, pode *revolver*, mas não se *revolucionar*. As novas formas que adquire envolvem um núcleo duro de temporalidade, de apego desolado a um mundo condenado.

Se nos atentarmos ao materialismo histórico que tanto prendia a atenção de Walter Benjamin durante a redação de suas *Teses sobre o conceito de história*, lembraremos que Marx já havia apontado que a burguesia, para existir, precisa “revolucionar incessantemente os instrumentos de produção, por conseguinte, as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais”.²⁸¹ Essas mudanças, entretanto, não ameaçam a continuidade do capitalismo, pelo contrário, reafirmam essa forma de produção porque orbitam o núcleo duro da sua existência: a exploração. Lançando o olhar para a outra margem do rio, vemos o Schmitt de *Catolicismo romano e forma política* dizer sobre a igreja católica essencialmente o mesmo que Marx diz sobre a burguesia: ela se adapta, modifica-se lenta, mas constantemente, adotando em países e contextos históricos distintos, formas distintas. Entretanto, ainda que se revele um *complexio oppositurom*, ela mantém um núcleo duro, uma estrutura jurídica, baseada na obediência e na hierarquia, que inalterada em sua história milenar, torna-a um milagre vivo.

Para que a relação entre a percepção de Marx e a de Schmitt com o problema do Império e da *época* não caia na vala comum das falsas analogias é essencial destacar que o complexo de oposições que Schmitt enxerga na igreja católica não se resolve de forma dialética, não é uma “síntese de antíteses no sentido hegeliano”, como o Professor Alexandre de Sá faz questão de sublinhar no prefácio à sua tradução de *Catolicismo romano e forma política*²⁸². O complexo de oposições que é a igreja se forma e se mantém por uma vontade de decisão que se exprime no dogma da infalibilidade papal e, portanto, não através de processos históricos de superação de oposições. Relacionar

²⁸⁰ SCHMITT, Carl. *O nomos da terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. trad. Alexandre Franco de Sá et al. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2014, p.58.

²⁸¹ *Die Bourgeoisie kann nicht existieren, ohne die Produktioninstrumente, also die Produktionsverhältnisse, also sämtliche gesellschaftlichen Verhältnisse fortwährend zu revolutionieren.* MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Manifest der kommunistischen Partei in Marx Gesammelte Werke: ökonomische und politische Schriften + philosophische Werke*. Kindle edition, 2015, posição 25067.

²⁸² In SCHMITT, Carl. *Catolicismo Romano e forma política*. Trad. Alexandre Franco de Sá, Lisboa: Hugin Editores, Ltda, 1990, p. 8.

Schmitt e Marx, portanto, só faz sentido a partir do momento em que a natureza das oposições que trabalham, em Marx as oposições com que a burguesia precisa lidar, modificando hodiernamente o capitalismo, em Schmitt, os valores e culturas diferentes com que a Igreja precisa lidar, são bem diferenciadas e esclarecidas e que, distintas como são, permanecem incapazes de revolucionar de fato a *época* que ajudam a formar. E claro, é preciso considerar que tanto o capitalismo quanto o catolicismo se pretendem universais, o que torna a identificação de ambos com essa tentativa de *império* mais coerente, sem perder de vista que a *universalidade* pretendida pelo capitalismo resulta de uma negação dos processos históricos e, principalmente, da luta de classes, sua marca fundamental. A burguesia se vê como o ápice da história humana, sua totalidade resolvida. A *universalidade* católica tem uma natureza bastante diferente, pois se vê como fruto da vontade de Deus na Terra, representação do divino, que não precisa nem pretende superar todas as divergências que abarca em seu seio, pois são todas parte de um plano Providencial.

Ainda que de maneiras profundamente distintas, uma radicalmente materialista, focando nas mediações sociais que se estabelecem no decorrer dos processos históricos, e outra marcada pelo decisionismo e pela força da autoridade e da representação, podemos dizer que em Marx e Schmitt existem leituras do *Império*. Há em ambos os prismas *imperiais*, o criticado por Marx e o exaltado por Schmitt, o processo do revolver sobre si mesmo que é a marca do *Katechon*. A impermanência constante que não transforma, mas reafirma o que existe. E o que existe é a anomia, o *misteriu iniquitatis* que a princípio o *Katechon* tinha a função de deter. Mas não se contém algo sem se partilhar de sua natureza, sem reforçá-lo pela passividade que permite seu acúmulo.

Mas Schmitt, bem ao contrário de Marx, é um defensor do *Império*, único freio real para o homem, que deixado livre, se afundaria na mais brutal bestialidade²⁸³. Sua

²⁸³ A preocupação de Schmitt, na verdade, transcende a *periculosidade* do homem largado em estado de natureza. Há, ainda que Schmitt tente negar, e se esforce bastante para ocultar isso, uma preocupação axiológica relacionada ao fim do Estado. Sendo o pressuposto deste a existência do *político*, cuja substância é a oposição entre amigo e inimigo, a inimidade política, o fim dessa oposição representaria o surgimento de um mundo em que as questões fundamentais ao humano deixariam de pesar, uma visão de mundo quase lúdica e desprendida da realidade. Esse mundo do *entretenimento* que afasta a seriedade do mundo político é o que Schmitt condena. No fim é a velha preocupação do jurista de Plettenberg com a *ordem*. Leo Strauss, em uma das suas notas a *O conceito do político*, faz a seguinte análise: “Por que Schmitt afirma o político, e, antes de tudo, *que ele o afirme* e não simplesmente o reconheça como real ou necessário, é mostrado mais claramente em sua polêmica contra o ideal que corresponde à negação do político. Schmitt não repudia, em absoluto, tal ideal como utópico – ele diz, por fim, que não sabe se ele pode ou não ser realizado – mas ele o abomina. Que Schmitt não apresente sua visão de maneira

reflexão sobre o *Katechon*, seja em seu início com o texto *Aceleradores involuntários*, seja em seu momento mais sofisticado, em *O nomos da Terra*, é marcada pela insegurança trazida pela *translatio imperi*, resultado das duas guerras mundiais. Toda a euforia presente no texto de 1942, em que Schmitt vislumbrava a real possibilidade da Alemanha se tornar o novo *Império* do mundo, transforma-se, na *magnus opus* da década de 50, numa defesa do *Império* enquanto força da ordem, única coisa capaz de evitar uma guerra civil mundial. Uma defesa que não consegue disfarçar seu tom um tanto quanto melancólico.

O foco na potência retentora enquanto forma histórica mais do que expõe a verve conservadora de Schmitt, que, ademais, nunca foi velada, mas revela uma concepção de história muito próxima à concepção de história esposada pelo pensamento burguês que Schmitt tanto criticava. Há em latência a noção de que a realidade precisa

moralizante, mas se esforce para dissimulá-la torna apenas sua polêmica mais efetiva. Vamos ouvir ao próprio Schmitt!: ...“se...a distinção entre amigo e inimigo cessar, ainda que como mera possibilidade, haverá apenas *Weltanschauung*, cultura, civilização, economia, moral, direito, arte, *entretenimento*, etc. livre de política, mas não haverá nem política ou Estado.” Enfatizamos a palavra “entretenimento” porque Schmitt faz de um tudo para que o entretenimento *quase* desapareça em uma série de propósitos sérios do homem; sobre tudo, o “etc.” que imediatamente segue “entretenimento”, glosa o fato de que “entretenimento” é o último termo da série, seu *finis ultimus*. Schmitt, portanto, deixa claro: Os oponentes do político podem dizer o que quiserem; podem apelar a favor de seu plano, aos mais altos interesses do homem; sua boa-fé não deve ser negada; não se garante que *Weltanschauung*, cultura, etc., não tenham que ser entretenimento, mas elas *podem* se tornar entretenimento; por outro lado, é impossível mencionar política e Estado no mesmo fôlego que “entretenimento”; política e Estado são as únicas *garantias* contra o mundo se tornar um mundo de entretenimento; portanto, o que os oponentes do político desejam é, fundamentalmente, o equivalente ao estabelecimento de um mundo de entretenimento, um mundo de diversão, um mundo sem *seriedade*” *Why Schmitt affirms the political, and, first of all, that he affirms it and does not merely recognize it as real and necessary, is shown most clearly in his polemic against the ideal that corresponds to the negation of the political. Ultimately Schmitt by no means repudiates this ideal as utopian – he says, after all, that he does not know whether it cannot be realized – but he does abhor it. That Schmitt does not display his views in a moralizing fashion but endeavors to conceal them only makes his polemic the more effective. Let us listen to Schmitt himself!: “if...the distinction between friend and enemy ceases even as a mere possibility, there will only be a politics-free weltanschauung, culture, civilization, economy, morals, law, art, entertainment, etc., but there will be neither politics nor state.” We have emphasized the word “entertainment” because Schmitt does everything to make entertainment nearly disappear in a series of man’s serious pursuits; above all, the “etc.” that immediately follows “entertainment” glosses over the fact that “entertainment” is really the ultimate term in the series, its finis ultimus. Schmitt thus makes it clear: The opponents of the political may say what they will; they may appeal on behalf of their plan to the highest concerns of man; their good faith shall not be denied; it is not granted that weltanschauung, culture, etc., do not have to be entertainment, but they can become entertainment; on the other hand, it is impossible to mention politics and the state in the same breath as “entertainment”; politics and the state are the only guarantee against the world’s becoming a world of entertainment, a world of amusement, a world without seriousness.” SCHMITT, Carl. *The concept of the political*. Trad. George Schwab Chicago: Telos Press, 2007, p. 115-116. Ironicamente, presenciamos um casamento bastante promíscuo entre política e entretenimento nos dias que correm. Duas lamentáveis figuras autoritárias, Trump, nos Estados Unidos, e Bolsonaro, no Brasil, antes de se tornarem presidentes, eram participantes assíduos de programas televisivos. Trump chegou mesmo a apresentar alguns deles. Bolsonaro, durante anos, cumpriu com um afincamento muito maior do que demonstrado em seu cargo legislativo o papel de “animador” de palco em programas de entretenimento barato, como *Superpop* e *CQC*, causando espanto, mas nunca rejeição, quando proferia suas já famosas “pérolas”, que envolviam racismo e homofobia escancarados e até mesmo apologia à tortura.*

ser gerida, administrada e, em certa medida, alterada, mas nunca revolucionada. Assim como a burguesia desqualifica a revolução como utopia, a teologia política tradicional desqualifica a ação messiânica da multidão como uma usurpação do papel do Messias. Por isso a teologia política tradicional não consegue evitar certa “dialética” vulgar, baseada na oposição entre ordem e desordem.

O Anticristo se revela parodiando o Messias, pervertendo através da inversão a potência redentora que é a *parousia*. Não se trata aqui das inversões simbólicas que pululavam nos textos místicos, supersticiosos e inquisitivos da transição da Idade Média para a Modernidade, que falavam de tenebrosas missas negras, onde cabeças de anuros faziam as vezes de hóstias, cruces eram investidas e Satanás era louvado. A paródia do Anticristo é a tentativa de transformar a época em Era, o transitório em permanente, a tentativa de através de uma falsa sensação de unidade e segurança, naturalizar a anomia.

A teologia política tradicional falha em compreender essa relação, mas falha ainda mais com a noção do messianismo. A força histórica e política que essa teologia defende e se arvora encarnar vislumbra o messiânico como um limite, um momento que deve ser postergado ao máximo pela preservação da ordem do mundo. Mais do que uma compreensão conservadora, essa é uma compreensão errônea.

Em um livro marcado por passagens geniais, Antônio Negri traz uma brilhante definição do Messias. O Messias é o sofrimento que se encaminha para a luz. Por isso Negri lê Jó como uma antecipação veterotestamentária do Cristo. Há em Jó essa tentativa profundamente revolucionária de ressignificar a obra (o trabalho) enquanto construção da história perante seu inevitável fim, na mesma medida que Cristo, com sua presença, ressignifica e modifica todo o mundo. A defesa da lei feita pelos companheiros de Jó funciona como uma perfeita analogia para a teologia política tradicional e sua negação do messiânico. Ela não apenas enxerga a ação emancipatória como uma teimosia negacionista diante do que está estabelecido e deve permanecer, ela prega um imobilismo que conserva pela omissão o que deve perecer. Por isso, os companheiros de Jó, ao mesmo tempo que não compreendem seu sofrimento, o que fica claro em todo seu falatório mais tarde condenado por Deus, defendem esse sofrimento como a purga necessária para os pecados que Jó assegurava não ter cometido. Jesus os chamaria de sepulcros caiados. A teologia política que se fez desde Schmitt também não passa de um sepulcro caiado.

Enquanto presa do desespero, a teologia política tradicional se apega à história humana sem de fato compreendê-la. É, no fim, uma espécie de teologia negativa, que,

com bastante habilidade até, opta, na polêmica da secularização que marcou o pensamento moderno, sacralizar à força a história para que, posta em um patamar divino, justifique sua defesa desesperada do *status quo*. Ainda que a Teologia da Libertação tenha exposto as rachaduras desse vertente quase monolítica da teologia política, ela se perde em seus meandros e, ao romantizar a pobreza que deveria combater, participa, ainda que involuntariamente, do processo de sacralização do mundo.

Há uma passagem de Taubes bastante apropriada para a compreensão desse tema:

O caminho do homem até o tempo é a história, enquanto revelação do homem. No éon do pecado começa o ser como tempo, dirigido até a morte. O tempo traz em si o princípio letal. O tempo está desmembrado em passado, presente e futuro. As partes individuais se lançam espectralmente umas contra as outras e se vão destruindo mutuamente. O presente se torna o limite irreal entre o já-não do passado e o todavia-não do futuro. O tempo não é o lugar da vida, já que traz em si o miasma da morte e mergulha a vida no *xeol* do passado. Somente no tempo final, ao final do tempo, quando o que é passageiro de fato perece, a eternidade vence o princípio mortal do tempo. Ligar o instante eterno ao presente temporal é obra da magia, cujo rincão derradeiro é a arte. No éon do passado o paraíso é conjurado magicamente e os querubins que vigiam junto à porta são dispensados. Na visão se contempla a realidade, mas também o peso da realidade se contempla na visão. Na visão tudo pode se revolver interiormente, já que não se requer ação alguma que rompa com o ciclo mágico da anterioridade²⁸⁴.

A teologia política tradicional não aceita que aquilo que é transitório, que a história, o tempo mesmo, pereça. Sentada sobre o *Katechon* como um trono, ela não permite que o mesmo seja *retirado do meio* e contempla a procissão dos vencedores pela história, que é também o tempo da morte, em *Paraíso Perdido*, a filha horrenda de Satanás e Pecado.

²⁸⁴ *El camino del hombre hacia el tiempo es la historia, en tanto revelación del hombre. En el éon del pecado comienza el ser como tiempo, dirigido hacia la muerte. El tiempo lleva en sí el principio letal. El tiempo está desmembrado en pasado, presente y futuro. Las partes individuales se alzan espectralmente unas contra otras y se van destruyendo mutuamente. El presente se vuelve el límite irreal entre el ya-no del pasado y el todavía-no del futuro. El tiempo no es el lugar de la vida, sino que lleva en sí el miasma de la muerte y sume la vida en el sheol del pasado. Recién en el tiempo final, al final del tiempo, cuando lo pasajero mismo perece, la eternidad vence el principio mortal del tiempo. Ligar el instante eterno al presente temporal es obra de la magia, cuyo último retoño es el arte. En el éon del pecado, el paraíso es conjurado magicamente y los querubines que vigilan junto a la puerta son despreciados. En la visión se pasa por alto la realidad pero también el peso de la realidad se pasa por alto en la visión. En la visión todo puede resolverse interiormente, ya que no se requiere ninguna acción que rompa el círculo mágico de la interioridad.* TAUBES, Jacob. *Escatología Occidental*, Ed.1, trad. Carola Pivetta, Buenos Aires: Mino y Dávila, 2010, p. 27. A tradução para o português é nossa.

Mais cruel e atroz é essa morte, por ser, em última instância, um simulacro da vida, seu esvaziamento naquilo que Weber chamaria de desencanto, a mais perniciosa das armadilhas preparadas pela filosofia do progresso. *A sociedade do espetáculo*, essa reunião de teses cuja potência teológico-política resta ainda inexplorada, começa, como bem lembra Giorgio Agamben em *O uso dos corpos*²⁸⁵ com a palavra vida: “Toda vida das sociedades nas quais reinam as modernas condições de produção se apresenta como uma imensa acumulação de *espetáculos*. Tudo o que era vivido diretamente tornou-se uma representação.”²⁸⁶ A morte enquanto pastiche espetacularizado da vida é mais cruel que a morte real por não se passível de redenção. O espetáculo atrai e neutraliza, com a força sedutora de um buraco negro, tudo o que é revolucionário e redentor. Da mansão dos mortos que o capitalismo transformou o mundo não se ressuscita no terceiro dia: *lasciate ogni speranza voi che entrate*.

Não é por acaso que a teologia política que encontramos em Benjamin, enquanto profundamente apocalíptica e radicalmente messiânica, é também assustadoramente melancólica. É claro que se pode atribuir essa melancolia aos pesados autores que chamavam atenção de Benjamin, principalmente Baudelaire e Kafka. Mas é mais provável que a melancolia tenha servido como uma bússola que guiou Benjamin até esses autores, e não o contrário. Permanece a impressão do Éden enquanto promessa e nada além de uma promessa, e que perdemos, por um descuido ou orgulho, como Gilgamesh ao dar as costas para a serpente que devoraria a flor da imortalidade, a chance de redenção. Parece que, quanto mais destaca a necessidade de redenção, mais impossível ela se torna, mais distante e inalcançável, vislumbrada apenas de nossa triste posição sob as botas dos que não cessam de vencer.

Se essa melancolia é, como quer Michel Löwy,²⁸⁷ fruto do romantismo filosófico de Benjamin, é também, e possivelmente em maior medida, resultado de seu inquieto judaísmo, de um habitar os livros da *Torá* em que a reflexão sobre a relação entre homem e Deus não é eivada apenas de um temor reverencial perante o absoluto, mas de uma culpa e tristeza opressivas por não mais partilhar do divino. Há um conflito irresoluto entre o messiânico, esse caminho pelo tormento em direção à luz, e o

²⁸⁵ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos* (homo sacer, IV, 2). Ed.1. trad. Selvino J. Assman. São Paulo, Boitempo Editorial, 2017, p. 15.

²⁸⁶ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2017, tese 1 p. 37.

²⁸⁷ LÖWY, Michael. Romantismo, messianismo e marxismo na filosofia da história de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Walter. *Walter Benjamin: Aviso de incêndio: uma leitura das Teses sobre o conceito de história*. Trad. Wanda Caldeira Nogueira Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, p. 18.

martírio, o testemunho do sofrimento enquanto vivência do sofrimento, mas que não busca nem presença seu fim.

Falta, portanto, a toda teologia política até o momento, com notáveis exceções como a de Walter Benjamin, um pensar sobre as coisas últimas, um dobrar-se escatológico sobre a forma política, a história e a revolução. Em geral a teologia política se ata, de forma obstinada, ao que existe, tentando a todo custo conferir uma perenidade ao presente. Há até o momento uma negação da *cidadania no céu* em detrimento de um mundo condenado a que ela se apegue. A preocupação em transformar *Romanos 13* em um dogma da autoridade é o resultado mais extremo desse apego.

Não se nega que, nessa passagem, Paulo tenha se preocupado com a legitimidade do mando terreno. Mas essa preocupação só tem sentido em um contexto mais amplo. Para o cristão, para aquele que não se projeta espiritualmente nesse mundo, mas vive messianicamente, o poder secular é uma instância que vincula pouco sua existência. Pertence a esse poder um domínio que, em sua lógica e linguagem, não alcança quem vive para se transformar. Mas é importante lembrar que a *Epístola aos Romanos* é uma diatribe que Paulo dirige aos fiéis da igreja em Roma que não gostavam muito de Paulo. Não só por seu apostolado junto aos gentios e “imundos”, mas porque Paulo incomodava o Império. Havia um receio real de que Roma identificasse todos os judeus/cristãos com Paulo e revogasse o *status* de *religio licita* concedida ao judaísmo, que, entre outras coisas, liberava os judeus de prestar culto ao imperador.²⁸⁸

O que é fundamental em toda essa discussão para o pensamento político da Modernidade e que ela marcará a percepção, muitas vezes dúbia, do paradoxo da secularização. Considerando que a *auctoritas*, a autoridade, existe apenas em Deus e que a *potestas* é a forma terrena desse poder, sua representação, a separação entre religioso e secular é uma linha mais do que tênue, é uma membrana bastante frágil que permite trocas entre as naturezas distintas e processos de inversão extremamente paradoxais. Assim, estruturas seculares, como os Estados, buscam cada vez mais se “sacralizar”, e a instituição sacra por excelência, a Igreja, se burocratiza e seculariza de todas as formas possíveis.

Paulo não é, portanto, um apologista da autoridade secular, mas alguém que espera que essa autoridade aceite a cristandade e que não oprima os judeus, principalmente aqueles que se dedicam à *latreia* real, ao enfiar-se na forma

²⁸⁸ TAUBES, Jacob. *Die Politische Theologie des Paulus*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2003, p. 29.

sacrificial de comunidade apocalíptica que é o mais importante elemento daquela nova fé. Em termos de teologia política, a lógica patriarcal da religião judaica tradicional seria muito mais permeável a uma legitimação da autoridade secular, de uma projeção da unidade divina na unidade do mando soberano, do que o cristianismo que nascia com Paulo. Há um redimensionamento da religião, que deixa de ser uma religião do Pai para ser uma religião do Filho. Em Paulo isso ganha força ao substituir o decálogo por um único mandamento: “amar o próximo como a si mesmo”.

Um problema evidente dessa redução dos mandamentos por Paulo está no fato de que o próprio Cristo, em sua revolução da lei, tinha estabelecido a indispensabilidade de dois mandamentos, o primeiro “amar a Deus sobre todas as coisas” e o segundo “amar ao próximo como a si mesmo”. Paulo soluciona esse problema através do messianismo. O amor absoluto ao Pai se resolve com o sacrifício do Filho encarnado para a salvação dos homens. Para os judeus depois de Cristo (Paulo nunca usa o termo “cristão”) a crença no Messias Jesus e a vida de acordo com essa crença é o cumprimento desse mandamento, o mínimo que se exigiria de um “cristão”, portanto, é dispensável repisar esse mandamento.

2.2. Apostasia e redenção: visões do apocalipse

Em uma das passagens mais poderosas de toda a história da filosofia, Karl Marx explica o que é a religião:

A miséria *religiosa* constitui ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real e protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o *ópio* do povo.²⁸⁹

Essas palavras entregam uma questão bastante debatida quando se trata do messianismo. Em qualquer vertente que se apresente, na forma personalizada do messiânico, em que se aguarda o retorno de Jesus ou a vinda do *Imã Mádi* preconizada pelos xiitas, ou na aniquilação da história pela interferência arbitrária de Deus, como se

²⁸⁹ MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, p. 151.

vê no judaísmo, o problema do fundamento material, e até mesmo da percepção histórica da religião e do messianismo permanece.

Correntes mais racionalistas das teologias do *Livro* interpretaram durante muito tempo a crença messiânica como resultado do agravamento da situação histórica do povo. Quanto mais perseguidos, mais os judeus tendiam a crer em uma redenção final e esperar sua chegada iminente. Quanto mais temerosos do fim, fosse do império romano ou da igreja pré-reforma, mais os católicos teceram narrativas sobre o retorno de Jesus.²⁹⁰

Se o sentimento religioso está atrelado à reação contra a miséria do mundo, o messianismo representaria, ao mesmo tempo, sua forma mais radical e mais passiva. Mais radical porque reage à miséria do mundo com a esperança de seu fim pelo fim do próprio mundo, mais passiva porque espera uma pessoa ou evento para que essa mudança tenha lugar. Isso não significa, obviamente, que a apocalíptica não seja uma constante nas religiões e que apenas diante da dor e do perigo o messianismo apareça. Bem longe disso, o messianismo é um elemento tão potente nas religiões que as tentativas de ocultá-lo terminam por reafirmar sua centralidade.

Essa centralidade se escancara em algumas heresias católicas e praticamente em todas as heresias judaicas. Presencia-se nelas a construção de uma escatológica esperança, que se distingue da ortodoxia pela presença do messiânico tanto como imanência quanto como transcendência. Essa preocupação com o histórico é, em certa medida, presente mesmo na ortodoxia judaica, e é uma distinção bastante importante entre o judaísmo e o cristianismo:

A principal diferença entre judaísmo e cristianismo a esse respeito é de que o cristianismo espiritualiza o conceito de redenção messiânica, removendo-a do domínio histórico para o reino interior e espiritual, enquanto o judaísmo insistiu sempre que a redenção messiânica é uma ocorrência histórica. O judaísmo não pode aceitar a desintegração entre as dimensões nacionais, sociais e cósmicas da redenção, sua representação como um evento que ocorre fora da alma do indivíduo. Os diversos movimentos quiliásticos dentro do cristianismo, descritos com frequência como heréticos e inimigos da ortodoxia cristã, são, de fato, falando fenomenologicamente, heresias

²⁹⁰ Isso fica claro se considerarmos que a 1ª *Carta aos Tessalonicenses*, o mais antigo texto cristão que possuímos, tenta apaziguar a angústia de uma congregação em que mortes haviam ocorrido antes do prometido retorno do Cristo, reafirmando o compromisso messiânico com a redenção. Da mesma forma, a profusão de *Apocalipses*, o apócrifo de João, Esdras, Pedro, apócrifos de Paulo e Tiago e mesmo o *Apocalipse de Adão* encontrado nos manuscritos de Nag Hammadi em 1945, surgidos em momentos diferentes, mas, de intensa atribulação. Para mais informações conferir os textos introdutórios de Fernando Lourenço à sua tradução da 1ª *Carta aos Tessalonicenses* e *Apocalipse* In *BÍBLIA, Volume II. Novo Testamento: Apóstolos, Epístolas, Apocalipse*. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

“judaizantes”, expressando um desejo de retornar à concepção judia original de messianismo²⁹¹.

Enquanto a ortodoxia religiosa insiste no messiânico como uma força transcendente que encerra a história independente da participação humana no processo, há uma constante nas heresias que parece pensar o messianismo como força histórica, pautada pelos pensamentos e ações dos homens. Cada mínima ação ou ideia, cada pequena coisa que o homem faz abre o caminho para o messias. O apocalipse, dessa forma, é mais do que uma transformação cósmica, traçada pelo divino desde a criação, uma forma de reunificar o múltiplo do criado ao uno do criador, mas um processo histórico, de reinvenção da vida e abandono do pecado, a morte em vida.

É curioso como essa visão judaica parece se opor radicalmente à concepção messiânica paulina que entremeia o cristianismo até hoje. Enquanto a atitude apocalíptica de Paulo parece pregar o desapego ao mundo material e histórico, a visão “judaizante” sugere uma reconstrução da história profanada. Essa oposição, é, em verdade, apenas aparência. O que ambas as noções defendem é uma transformação do mundo, mas por vias distintas. Para Paulo essa transformação está ligada a um abandono do profano, do passageiro, para o judaísmo, o profano é o caminho, ou melhor, *os caminhos*, para Deus, como o *hassidismo*, uma importante corrente da mística judaica defende:

De fato, o hassidismo ensina que o homem se encontra com Deus na concretude de suas ações no mundo. O que pensavam os *hassidim* disto? A resposta é clara: Segundo o grande mito do exílio e da redenção, que é a cabala luriânica, “centelhas” de vida divina e de luz espalharam-se em exílio sobre todo o mundo, contando em ser “elevadas” pelas ações do homem e restauradas a seu local original na harmonia divina de todo o ser. Este mito cabalístico, cujos pormenores intrincados não necessitam ser apresentados aqui – tratei amplamente desse assunto nas *Grandes Correntes da Mística Judaica* – é, provavelmente, o mais importante legado da cabala ao hassidismo. As muitas variações que este mito sofreu no hassidismo levaram em conta que, desde que estas “centelhas sagradas” deveriam encontrar-se, sem exceção, em todos os lugares, o hassidismo negava, em princípio, a existência de uma esfera de vida puramente secular, que não teria significado

²⁹¹ *The major difference between Judaism and Christianity in this respect is that Christianity spiritualizes the concept of messianic redemption, removing it from the historical to the inner, spiritual realm, whereas Judaism has always insisted that messianic redemption is a historical occurrence. Judaism could not accept the denigration of the national, social and cosmic dimensions of the redemption, its presentation as an event played out in the individual soul. The various chiliastic movements within Christianity, often described as heretical and inimical to Christian orthodoxy, are in fact, phenomenologically speaking, ‘Judaizing’ heresies, expressing a desire to return to the original Jewish conception of messianism. DAN, Joesph. Gershom Scholem and the Jewish Messianism in Gershom Scholem, the man and his work. Edited by Paul Mendes-Flohr, State University of New York Press & The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994, p. 80*

para a missão religiosa do homem. Mesmo o que é profano, parecendo irrelevante para a esfera religiosa, contém, de fato, um desafio especificamente religioso para o homem. Em todo lugar há uma oportunidade, talvez uma necessidade, de elevar as “centelhas divinas” e em todo lugar o perigo do fracasso à espreita. Assim, a religião não é um caminho trilhado num curso estreitamente circunscrito. Novos caminhos abrem-se em todas as direções e Deus encontra-se no final de cada senda. A consciência religiosa pode descobrir a “centelha” em cada esfera de vida e assim transformar o que é essencialmente profano em algo que possui significado religioso imediato²⁹².

A transformação do que é profano em religioso, em um caminho para Deus, envolve, por óbvio, uma conformação da ação ética e da ação política, mas que, ao contrário do que pode parecer, não envolve sua sacralização. A sacralização dessas esferas de vida representaria sua alienação do humano e a impossibilidade de sua transformação, o que é justamente o que prega o hassidismo. As centelhas sagradas já estão presentes no mundo, o que é necessário é traçar sua trilha para alcançar o divino, e essa trilha só é acessível por aqueles que mudam sua atitude diante do mundo. Nessa reafirmação imanente do messiânico vê-se que o divino é uma construção. Uma construção política.

A natureza política dessa noção imanente do messiânico é evidente, presente no judaísmo e além, e permeou a vida de homens como Sabbatai Zvi e Thomas Munzer. Através da crença de que o Messias, mais do que tudo, é uma *força e um agir coletivos* que visam à mudança, o messianismo deixa de ser um alento na espera e passa a ser a obra que justifica a espera. O *Fragmento teológico-político* de Walter Benjamin, pequeno texto muitas vezes considerado hermético, e que parece reunir hassidismo e anarquismo, de forma bastante peculiar, pode auxiliar na compreensão desse conflito.

O *Fragmento teológico-político* é um pequeno texto de data incerta. Adorno, quem primeiro publicou esse trabalho na primeira reunião de textos de Benjamin na década de 1950, garante que o mesmo foi lido para ele e para sua esposa em seu último encontro com Walter Benjamin no ano de 1937, e que Benjamin o apresentara como seu mais recente trabalho. Gershom Scholem, que em parceria com Adorno trouxe o texto à luz pela primeira vez, discordava do sociólogo de Frankfurt e garantia que o fragmento teria sido composto entre 1920 e 1921²⁹³ como o início de um plano de trabalho bem maior de Benjamin sobre a metafísica judaica, mas que reflete também o ambiente de

²⁹² SCHOLEM, Gershom. *O golem, Benjamin, Buber e outros justos: judaica I*. Trad. Ruth Joanna Solon. São Paulo: Editora Perspectiva, 1994, p. 22.

²⁹³ Para um panorama mais completo sobre o problema de datação de *Fragmento teológico-político* ver *Metaphysics of the profane: the political theology of Gershom Scholem and Walter Benjamin*, de Eric Jacobson.

incerteza e desilusão de uma Europa arrasada pela Primeira Guerra Mundial. Jacob Taubes, por sua vez, diz que Adorno concordou que o texto seria de algum período entre o final da década de 1910 e o início da década seguinte quando Taubes chamou sua atenção para as referências a Bloch: “Tentei explicar para Adorno porque era um texto mais antigo e ele pareceu entender, por causa das passagens de Bloch, que era bem evidente que o texto era de algum momento do ano de 1921.”²⁹⁴ O texto traz, possivelmente até mesmo com maior intensidade que os escritos mais maduros de Benjamin sobre a história, uma profunda angústia em relação ao conflito entre passado e presente. É um texto em que o dualismo entre o profano e o celestial surge como base, influenciado pelas leituras de Franz Rosenzweig e Ernst Bloch, esse último inclusive mencionado.

Somente o Messias completa todo o acontecimento histórico, que em relação ao messiânico (nesse sentido) somente ele redime, completa e cria. Portanto, nada histórico pode pretender se referir ao messiânico em si e por si. Por essa razão, o reino de Deus não é o *telos* da diâmica histórica; não pode ser instituído para um objetivo. Visto historicamente não é um objetivo, mas um final. Assim, a ordem do profano não pode ser construída sobre a ideia do reino de Deus; a teocracia, portanto, não possui nenhum significado político, apenas religioso. Ter repudiado o significado político da teocracia com toda intensidade é o maior mérito do *Espírito da Utopia* de Bloch. A ordem do profano deve ser orientada pela ideia da felicidade. A relação dessa ordem com o messiânico é uma das lições essenciais da filosofia histórica. E é a pré-condição de uma concepção mística da história, cuja problemática permite se representar em uma imagem. Se uma seta direcional marca o caminho na qual a dinâmica do profano se efetiva, e outra a direção da intensidade messiânica, então claramente a busca pela felicidade da humanidade livre se afasta de toda direção messiânica. Mas assim como uma força é capaz, através de sua direção, de promover outra na direção oposta, assim também é a profana ordem do profano na vinda do reino messiânico. O profano, portanto, não é uma categoria do reino, mas uma categoria – isto é, uma das mais apropriadas – de sua mais suave aproximação. Pois na felicidade tudo o que é terreno caminha para seu declínio, e apenas na felicidade está destinado a encontrá-lo. Enquanto que, claramente, a intensidade imediatamente messiânica do coração, do interior, da pessoa individual, passa pela tragédia, no sentido do sofrimento. À *restitutio in integrum* espiritual, que introduz a imortalidade, corresponde uma mundaneidade que anuncia a eternidade do declínio e o ritmo de sua eterna decadência, da decadência em sua totalidade – uma mundaneidade passando em sua totalidade tão espacial quanto temporal – o ritmo da natureza messiânica é a felicidade. Pois o messiânico é natureza em sua transcendência eterna e total. Esforçar-se para isso, mesmo naqueles estágios da humanidade que são natureza, é a tarefa de política do mundo cujo método é chamado de nihilismo.²⁹⁵

²⁹⁴ *Ich habe versucht, Adorno zu erklären, warum es ein früher Text ist, und er hat es eingesehen wegen der Bloch-Stelle, da war es also klar, daß das aus dem Jahre 1921 etwa stammt.* TAUBES, Jacob. *Die Politische Theologie des Paulus*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2013, p. 97.

²⁹⁵ *Erst der Messias selbst vollendet alles historisches Geschehen, und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft. Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen. Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der*

A discussão sobre a data do fragmento tem mais peso do que parece a uma primeira mirada. É sabido que, apesar da menção a Marx no fragmento *O capitalismo como religião*, de 1921, e de algumas referências esparsas em outros trabalhos de juventude, é apenas em 1925 que Benjamin passa a se dedicar à leitura do trabalho de Marx, devido, sobretudo, a seu contato com *História e consciência de classe*, de Gyorg Lukács e sua amizade com Bertold Brecht e a incorporar de forma mais robusta e consciente essas leituras em seus trabalhos. Até aí os seus textos são marcados por uma influência um tanto nebulosa do anarquismo, devida, sem muitas dúvidas, à amizade com Scholem, que sempre se declarou anarquista e por uma tentativa de compreensão do judaísmo como forma social e política.

Como desde os textos iniciais Benjamin sempre desafiara os limites da língua alemã, construindo um estilo de escrita que, mesmo quando buscava a clareza jornalística, estava entremeado de certo misticismo, é bastante difícil datar um texto de Benjamin apenas com base em questões estilísticas.

Mas no *Fragmento teológico-político*, título, aliás, dado por Adorno, podemos identificar aquelas características que Scholem aponta nos trabalhos iniciais do amigo. O problema, e o caráter fragmentário e a diminuta extensão do texto contribuem para isso, é extrair um sentido de um texto que trabalha com noções tão profundas como

historischen Dyanmis; es kann nicht zum Ziel gesetzt warden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende. Darum kann die Ordnung des Profanen nicht am Gedanken des Gottesreiches aufgebaut warden, darum hat die Theokratie keinen politischen sondern allein einen religiösen Sinn. Die politsiche Bedeutung der Theokratie mi taller Intensität geleugnet zu haben ist das größte Verdienst von Blochs "Geist der Utopie". Die Ordnung des Profanen hat sich aufzurichten an der Idee des Glücks. Die Beziehung dieser Ordnung auf das Messianische ist eines der wesentlichen Lehrstücke der Geschichtsphilosophie. Und zwar ist von ihr aus eine mystische Geschichtauffassung bedingt, deren Problem in einem Bilde sich darlegen läßt. Wenn eine Pfeilrichtung das Ziel, in welchen die Dynamis des Profanen wirkt, bezeichnet, eine andere die Richtung er messianischen Intensität, so strebt freilich das Glückssuchen der freien Menschheit von jener messianischen Richtung fort, aber wie eine Kraft durch ihren Weg eine andere auf entgegengesetzt gerichtetem Wege zu befördern vermag, so auch die profane Ordnung des Profanen das Kommern des messianischen Reiches. Das Profane also ist zwar keine Kategorie des Reichs, abe reine Kategorie, und zwar der zutreffendsten eine, seines leisesten Nahens. Denn im Glück aber erstrebt alles Irdische seinen Untergang, nur im Glück ist ihm der Untergang zu finden bestimmt. – Während freilich die unmittelbare messianische Intensität des Herzens, des innern einzelnen Menschen durch Unglück, im Sinne des Leidens hindurchgeht. Der geistlichen restitutio in integrum, welche in die Unsterblichkeit einführt, entspricht eine weltliche, die in die Ewigkeit eines Unterganges führt und der Rhyrtmus dieses ewig vergehenden, in seiner Totalität vergehenden, in seiner räumlichen, aber auch zeitlichen Totalität vergehenden Weltlichen, der Rhythmus der messianischen Natur, ist Glück. Denn messianisch ist die Natur aus ihrer ewigen und totalen Vergängnis. Diese zu erstreben, auch für diejenigen Stufen des Menschen, welche Natur sind, ist die Aufgabe der Weltpolitik, deren Methode Nihilismus zu heißen hat. BENJAMIN, Walter. Gesammelte Schriften, Band II, I Ed. Frankfurt am Main: Frankfurt am Main Suhrkamp, 1999, p. 203.

“messianismo”, “história”, “transcendência”, “teocracia”, “felicidade”, “sofrimento” e “niilismo”.

Cada frase parece composta com o objetivo mesmo de atordoar o leitor. Nesse sentido o *Fragmento* soa quase kafkiano. Esse atordoamento ocorre não somente porque o pequeno texto parece trazer uma compreensão bastante distinta do que seria o messianismo e do papel do homem em relação a ele, mas porque ao mesmo tempo em que parece centralizar no Messias a ideia de redenção, joga no homem a responsabilidade pela busca da própria felicidade.

O Messias, e deve se deixar claro que existe um Messias,²⁹⁶ só chegaria, portanto, quando não fosse mais necessário, e a felicidade humana já estivesse garantida pela ação do homem no tempo histórico, na ordem do profano. A redenção, da parte do Messias, é uma consumação, um termo, de um processo que se inicia com a ação humana na história. O Messias não traz a redenção, ele vem para a humanidade já redimida, consumando esse processo e dando início a uma nova era. Mas se é assim, como “nada histórico pode se referir ao messiânico”?

Em certas correntes místicas do judaísmo, e com mais força na cabala luriânica, uma escola de pensamento judaico que praticamente redimensionou toda a questão do messianismo no judaísmo e influencia a forma dessa religião enxergar essa questão até os dias de hoje, apenas a ação histórica, o agir humano para sua própria redenção inicia a era messiânica. Isso não significa que a humanidade se põe no lugar do Messias em seu papel de solucionar toda a história e de redimir passado e presente, mas sem a ação do homem na ordem do profano o Messias não virá.

No *Fragmento teológico-político* esse agir humano redentor parece ser a busca da felicidade. Ela parece possuir o poder de afirmar o eterno e escancarar a transitoriedade do histórico, que de eterno possui apenas seu declínio, seu amargo caminho para o fim, mas ainda assim é o momento em que a felicidade deve ser buscada. Há aqui um eco paulino que merece ser destacado porque pode auxiliar a esclarecer a questão do niilismo ao final do fragmento. Em *Romanos* 8, Paulo trata da futilidade do que existe, da natureza que geme com a dor do parto e que está condenada à decadência e à morte:

²⁹⁶ “Antes de tudo uma coisa é clara: existe um Messias”. Also, *erstens mal ist klar: Es gibt einen Messias*. TAUBES. Jacob. *Die Politische Theologie des Paulus*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2013, p. 98.

Pois eu considero que os sofrimentos do tempo presente não [são] comparáveis à glória prestes a nos ser revelada. A expectativa da criação aguarda a revelação dos filhos de Deus. Pois à futilidade foi sujeita também a criação, não voluntariamente, mas por causa de quem a sujeitou, na esperança de que a própria criação venha a ser também liberta da escravidão da corrupção para [chegar à] liberdade da glória dos filhos de Deus. Pois sabemos que toda criação geme e sofre junto em trabalho de parto até agora. E não só isso, mas nós próprios, detentores das primícias do espírito, também nós gememos em nós mesmos, aguardando a adoção como filhos [e] a redenção do nosso corpo. Pois é na esperança que fomos salvos. Mas uma esperança [que está à] vista não é esperança. Alguém espera aquilo que vê? Mas se é o que não vemos que esperamos, através da perseverança aguardamos. (*Romanos*, 8: 18-25)

A esperança salva. Mas espera-se apenas o que não se vê. Kantianamente, não se pode conhecer Deus e crer em Deus, a crença é afastada pelo conhecimento da coisa em si. E o agir na esperança é a felicidade. A felicidade é uma força redentora, a maior das forças redentoras, capaz de revelar a transitoriedade do *Katechon*, sua natureza de *época*, ao revelar a eternidade do Reino, sua natureza de *era*.

Combinada com o hassidismo, que não era uma doutrina a que Walter Benjamin fosse alheio, concluir que a ordem do profano compreende as mais simples ações humanas, que devem, portanto, se voltar para o divino através de sua força redentora, não parece equivocado. Mas no *Fragmento*, Benjamin chama atenção para a impossibilidade da transformação do histórico em divino, o que se mostra com mais evidência no fato da teocracia não se referir a nada político, mas apenas religioso. Essa passagem do *Fragmento* permanece uma incógnita, apesar das diversas tentativas de decifrá-la. Benjamin se refere a essa afirmação como o grande mérito de *O espírito da utopia* de Bloch, mas esse não é um tema explorado de maneira explícita por Bloch nesse trabalho. De fato, a única vez que a palavra surge na obra é em referência à música. Bloch afirma que a Fuga é uma forma de composição que representa toda a estratificação e hierarquia da sociedade medieval, enquanto que na Sonata “reina Lúcifer, não Jesus com sua definitivamente fechada teocracia”²⁹⁷

O espírito da utopia era um livro profundamente admirado por Benjamin. De acordo com Taubes, Benjamin teria escrito uma resenha sobre a obra que, infelizmente, se perdeu:

Sabemos por cartas que Benjamin se aprofundou e escreveu uma resenha de *O espírito da utopia*, em sua primeira edição, que ele tentou que fosse aceita

²⁹⁷ BLOCH, Ernst. *The spirit of the utopia*. Trans. Anthony Nassar. Stanford: Stanford University Press, 2000, 133.

por um dos periódicos publicados por Bruno Cassirer. Ela se perdeu. Quer dizer, não apareceu até o momento. Baseado em seu próprio testemunho, parece que o principal assunto da resenha era a teocracia.²⁹⁸

Apesar de Benjamin se utilizar da inspiração blochiana para tratar do problema da teocracia, é provável que sua referência mais imediata não estivesse ligada aos livros. É possível que Benjamin estivesse se referindo à configuração do movimento sionista de inícios do século XX, a que, assim como ele, Bloch também era bastante crítico. O que incomodava Bloch no sionismo era justamente ser um movimento que pretendia delimitar o que seria judeu, defini-lo indiscutivelmente. Um processo que Antonio Negri chamaria, talvez, de subjetivação. Se, por um lado, havia um sionismo cultural, que pretendia resgatar a rica cultura judaica e trazê-la ao mundo como parte da construção do ocidente e do próprio humano, e que entusiasmava em certa medida o próprio Benjamin, havia também um sionismo político, que se expressava tanto no recrudescimento da questão palestina, identificando o verdadeiro judeu apenas como aquele que se dispunha a aprender o hebraico e a morar na Palestina, quanto no movimento da *Jung Juda*, que tentava integrar o judaísmo completamente à sociedade alemã. Desse último movimento tanto Scholem quanto Benjamin foram membros e, posteriormente, críticos.

Ao trazer uma definição heterônoma do judeu, o sionismo encerra com as demais possibilidades de vida que o povo poderia escolher. Essa definição corria o risco de se mostrar como uma postulação a-histórica do judaísmo, baseada em uma autoridade dogmática que condenasse a vivência histórica do povo judeu ao encerrá-lo em um esteriótipo, uma forma determinada de existência. Uma teocracia funciona também dessa maneira, alienando-se do tempo histórico, mas inserida nele como uma anomalia. Ela tenta divinizar a força o profano. Por isso ela não é política, mas tenta desnaturar a política convertendo-a em religião.

²⁹⁸ *Wir wissen aus Briefen, daß Benjamin sich lange bemüht hat und eine Rezension von Geist der Utopie, und zwar der ersten Auflage, versucht hat, und sie bei irgendeiner Zeitschrift, die Bruno Cassirer herausgab, untergebracht hatte. Die ist verlorenggegangen. Also bis jetzt nicht aufgefunden. Nach seinen eigenen Zeugnis zu schließ, schein die Rezension dies als Pointe gehabt zu haben, daß die Theokratie. TAUBES, Jacob. Die Politische Theologie des Paulus. München: Wilhelm Fink Verlag, 2013, p. 98. Na página seguinte, Taubes diz que a frase sobre a teocracia é por demais enigmática e curta (zu verrätselt, zu kurz) para deixar totalmente claras as intenções de Benjamin. Mas, ele complementa: “Porém, ele não deve ser mal compreendido! Isso não quer dizer que os conceitos da teocracia não são políticos. Todos os conceitos cristãos que eu conheço são altamente explosivos politicamente ou se tornam em um dado momento.” “Aber er soll nicht falsch gelesen werden! Das heißt nicht, daß die Begriffe der Theokratie keine politischen sind. Alle christlichen Begriffe, die ich kenne, sind hochpolitisch brisante oder werden es in einem gewissem Moment.“*

Uma teocracia não seria, portanto, messiânica, já que cabe ao Messias (e apenas ao Messias), consumir toda a história. Em uma teocracia a história já estaria consumada, não mais existiria o que redimir. O agir humano não faria sentido algum, porque deslocado do tempo.

Há um conto do Borges chamado *O imortal*, em que um viajante descobre a eterna cidade dos imortais, onde o tempo não faz sentido. Na eternidade os habitantes daquela cidadela esqueceram-se de tudo, restando apenas a melancolia de memórias fugidias como a do imortal Homero que por mais uma vez recita: *Argos, cão de Ulisses*²⁹⁹.

Enquanto religião, o capitalismo tem um caráter teocrático inegavelmente destacado. Não só porque converte toda prática social em uma perversão litúrgica dentro do culto massivo que é o consumo sem fim. Nele a realidade social é despolitizada para impedir o agir em busca da felicidade, e a culpa, uma culpa que não se redime, é o quinhão de todos. O agir humano em busca da felicidade, essa agência humana de caráter redentor, objetiva criar no mundo um espaço para a vida, algo que as formas históricas de opressão e violência sempre impediram, e que, de forma mais bárbara, se torna o eixo da forma capitalista de produção. A abordagem bastante heterodoxa, e, por que não, estranha, de Benjamin do materialismo, possibilitava que ele enxergasse isso em matizes diferentes de outros marxistas.

Portanto, mesmo o texto do *Fragmento* tendo surgido antes de 1925, essa abordagem ocupa um espaço importante. Tais ideias derivam, provavelmente, da leitura de *O espírito da utopia*, de Ernst Bloch. Essa obra, inquietante mescla de marxismo, messianismo e poesia surrealista e que marcaria, para além dos estudos inovadores sobre estética, toda aquela geração de pensadores encabeçada por Adorno e pelo próprio Benjamin, constrói, de maneira única e intrigante, sua própria heterodoxia marxista.

Para Bloch o que importa em Marx é o problema do trabalho. O agir humano em busca da felicidade no mundo é trabalho, e no capitalismo esse agir humano é colonizado e usurpado, derivando na produção de mais encarceramento existencial. O trabalho se barbariza, é desumanizado. Torna-se um dejetivo do agir humano.

Se em Marx, explica Bloch, existe uma relação entre a estrutura de produção e a moral, é preciso uma nova estrutura de produção para uma nova moral, uma nova forma de trabalho para uma nova forma de vida:

²⁹⁹ BORGES, Jorge Luis. *O imortal*, In *O aleph*. Trad. Davi Arrigucci Jr. São Paulo, Companhia das Letras, 2008, p. 18.

Absolutamente, é claro, que apenas isso não pode tornar frutífera uma visão sóbria; nem só de pão vive o homem. Por mais extensivamente importante que o exterior possa ser, e que deve ser servido, ele apenas sugere, não cria, para os seres humanos, não coisas, não seu poderoso processo, que se externa de nós e equivocadamente se dobra sobre nós, inventa a história. O que ainda deve vir economicamente, a necessária mudança econômica institucional, é definida por Marx, mas o novo homem, o salto, o poder do amor e da luz, a própria moralidade, não foi fornecida ainda pelo desejável grau de autonomia na ordem social definitiva. Colocado de forma diferente: se a acumulação primitiva, se sucessivamente os modos de produção feudal e capitalista determinaram uma moral particular e sistemas culturais, pelo menos em termos de esfera, então a obsolescência de cada elemento econômico discreto, em outras palavras, o enfim triunfante modo socialista de produção, deve trazer a reboque certas consequências morais e culturais, e igualmente um tipo “correto” de sensibilidade apriorística e de cultura que não podemos definir apenas como livre pensamento e um ateísmo banal, de acordo com as ideias culturais filistéias que o socialismo tem tomado da burguesia³⁰⁰.

Brecht expressou uma ideia similar de forma mais direta em sua *Ópera dos três vinténs: Erste kommt das Fressen, dann kommt die Moral!*³⁰¹ Primeiro o devorar³⁰², depois a moral! Não há efetiva mudança dos valores e da conformação social sem uma mudança das condições materiais de vida. A felicidade, o agir redentor que abrirá caminho para a vinda consumadora do Messias, só é possível a partir da destruição irrevogável da atual estrutura de produção. Essa não só não permite a verdadeira vida e a felicidade, como se mantém pela lembrança opressiva e constante da miséria que ela impõe.

Debord, novamente subestimado na importância teológico-política de *A sociedade do espetáculo*, diz na tese 44 desse livro:

³⁰⁰ *Ultimately, of course, this alone can not make the sober view fruitful; man does not live by bread alone. As extensively important as the external may be, and must be attended to, it still only suggests, it does not create, for human beings, not things, not their powerful process, outside of us and wrongly turned over onto us, invent history. What must still come economically, the necessary economic-institutional change, is defined by Marx, but the new man, the leap, the power of love and of light, morality itself, has not yet been allotted the desirable degree of autonomy in the definitive social order. Put differently: if primitive accumulation, the feudal and then the capitalistic modes of production successively determined particular moral and cultural systems, at least in terms of sphere, then the obsolescence of every discrete economic element, in other words the finally triumphant socialist mode of production, must bring in its train certain moral and cultural consequences, an equally "correct," aprioristic kind of sensibility and of culture, which can not just be defined as free thinking or a banal atheism, in accordance with the Philistine cultural ideals socialism has taken over from the bourgeoisie.* BLOCH, Ernst. *The spirit of the utopia*. Trans. Anthony Nassar. Stanford: Stanford University Press, 2000, p.243. A tradução é nossa.

³⁰¹ BRECHT, Bertolt, WEIL, Kurt. *Zweites-Dreigroschen Finale*. In *Die Dreigroschenoper*. German libretto, Universal-Edition, 1972, p. 12.

³⁰² O verbo alemão *Fressen* se refere à forma de comer dos animais, enquanto *Essen* a dos humanos. Brecht faz uma referência à maneira brutalizante e desumanizadora que as classes mais pobres são tratadas no capitalismo.

O espetáculo é uma permanente Guerra ao Ópio para fazer com que se aceite identificar bens a mercadorias; e conseguir que a satisfação com a sobrevivência aumente de acordo com as leis do próprio espetáculo. Mas, se a sobrevivência consumível é algo que deve aumentar sempre, é porque ela não para de *conter em si a privação*. Se não há nada além da sobrevivência ampliada, nada que possa frear seu crescimento, é porque essa sobrevivência não se situa além da privação: é a privação tornada mais rica.³⁰³

Ao tornar cada vez mais rica a privação, as forças espetaculares do império tornam o trabalho cada vez mais empobrecido para se adequar às formas mais empobrecidas de vida, em que comer e morar são ao mesmo tempo necessidade e luxo. “É a realidade dessa chantagem”³⁰⁴

A concepção messiânica que importa a Benjamin tem, portanto, uma dimensão prática, uma forma política, centralizada na ordem da redenção. Isso esclarece a relação vetorial entre o mundano e o Messias, que no *Fragmento* é exposta da seguinte forma:

Se uma seta direcional marca o caminho na qual a dinâmica do profano se efetiva, e outra a direção da intensidade messiânica, então claramente a busca pela felicidade da humanidade livre se afasta de toda direção messiânica. Mas assim como uma força é capaz, através de sua direção, de promover outra na direção oposta, assim também é a profana ordem do profano na vinda do reino messiânico.³⁰⁵

A ordem profana e a ordem messiânica se efetivam em direções opostas (\leftrightarrow), enquanto a primeira é histórica e marcada pela busca da felicidade, a outra consome toda a história, redime todos os atos, inicia a eternidade. Dessa forma, tentar inscrever a ordem do profano em uma forma divina recairia em uma teocracia, mas nunca em uma ordem messiânica. Considerando que o Messias consome a história, e que essa é a busca pela felicidade, o Reino só terá lugar quando o agir humano resolver as dores da ordem do profano, quando, em termos materialistas, um novo trabalho e uma nova moral se constituírem. Por isso, mesmo se pondo em direções opostas, é o agir do homem na ordem do profano que traz o Messias.

Até o momento, ao menos aparentemente, uma teologia política democrática e radical deve adotar o messianismo em uma perspectiva propriamente judaica. Não que o

³⁰³ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2017, tese 45, p. 56.

³⁰⁴ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2017, tese 47, p.57.

³⁰⁵ BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*, Band II, I Ed. Frankfurt am Main: Frankfurt am Main Suhrkamp, 1999, p.203.

messianismo de Scholem ou Benjamin representem de forma total e definitiva a noção judaica de messianismo, mas porque, no judaísmo, o messianismo permaneceu, desde seu surgimento, uma doutrina pedagógico política “materialista”. Materialista no sentido de que o evento messiânico não é uma ocorrência espiritual de mudança nas almas dos homens que se reunirão como justos na *civitas dei*, mas como uma forma comunitária e efetivamente real em que os próprios homens são responsáveis pela redenção de seu presente e de seu passado, tornando possível a consumação da história pelo Messias:

Qualquer discussão dos problemas relacionados ao messianismo é uma questão delicada, pois é aqui que o conflito essencial entre judaísmo e cristianismo se desenvolveu e continua a existir. Mesmo que nossa discussão não esteja relacionada a esse conflito, mas sim com perspectivas internas do judaísmo acerca do messianismo, será de algum valor recordar a questão central desse conflito. Um conceito completamente diferente de redenção determina a atitude para com o messianismo no judaísmo e no cristianismo; o que para um deles se parece com uma orgulhosa indicação do entendimento e do alcance positivo de sua mensagem é em sua maior parte menosprezado e atacado pelo outro. O judaísmo, em todas as suas formas e manifestações, manteve sempre um conceito de redenção enquanto evento que tem lugar publicamente, no palco da história e no interior da comunidade. É uma ocorrência que tem lugar no mundo visível e que não pode ser concebida apartada de tal aparência visível. Em contraste, o cristianismo concebe a redenção como um evento no reino invisível e espiritual, um evento que se reflete na alma, no mundo privado de cada indivíduo. Mesmo a *civitas dei* de Agostinho, que dentro dos limites da dogmática cristã e do interesse da igreja foi a tentativa de maior alcance de reter e reinterpretar as categorias judaicas da redenção, é uma comunidade do misteriosamente redimido dentro de um mundo não redimido.³⁰⁶

Se a verdade reside no mundo de forma fragmentária, confusa e enigmática, cabe a nós redescobri-la e expô-la, redimindo a história ao realinhar nome e coisa, ao restaurar a linguagem una e original e reforjar a união entre os homens que se perde

³⁰⁶ *Any discussion of the problems relating to Messianism is a delicate matter, for it is here that the essential conflict between Judaism and Christianity has developed and continues to exist. Although our discussion will not be concerned with this conflict, but rather with internally Jewish perspectives on Messianism, it will be of value to recall the central issue of this conflict. A totally different concept of redemption determines the attitude to Messianism in Judaism and in Christianity; what appears to the one as a proud indication of its understanding and a positive achievement of its message is most unequivocally belittled and disputed by the other. Judaism, in all of its forms and manifestations, has always maintained a concept of redemption as an event which takes place publicly, on the stage of history and within the community. It is an occurrence which takes place in the visible world and which cannot be conceived apart from such a visible appearance. In contrast, Christianity conceives a redemption as an event in the spiritual and unseen realm, an event which is reflected in the soul, in the private world of each individual, and which effects an inner transformation which need not correspond to anything outside. Even the civitas dei of Augustine, which within the confines of Christian dogmatics and in the interest of the Church has made the most far-reaching attempt both to retain and to reinterpret the Jewish categories of redemption, is a community of the mysteriously redeemed within an unredeemed world. SCHOLEM, Gershom. *The messianic idea in Judaism*. London: Allen & Unwin, 1971, p. 2.*

com a torre de Babel. Para o judaísmo não há messianismo sem uma agência humana realmente comprometida com a felicidade do que sofre. O Messias, consumidor da história, irromperia como ponto final no estado de exceção permanente em que vivemos, dando início ao estado de exceção efetivo, a uma nova era. O espírito que animava autores como Scholem e Benjamin e os conduzia pelas vias do messianismo é o de uma interrupção radical da continuidade perversa da história sob os sortilégios pseudossecularizados da filosofia do progresso. De fato, para eles o messiânico é uma força que irrompe na realidade e puxa o freio de emergência do trem da história, que impelido pela filosofia do progresso segue em uma carreira desambalada rumo à destruição e ao abismo. Como essa irrupção se dá na história é que é o verdadeiro problema.

Há uma bela passagem em *O espírito da utopia* de Bloch, que, carregada de misticismo judaico resume e resolve bem o paradoxo da atuação humana para a vinda do Messias:

É como diz Baal Shem: o Messias só pode vir quando todos os convidados estiverem sentados à mesa. Essa mesa é, antes de tudo, a mesa do labor, e, só então, a mesa do Senhor – a organização da Terra possui seu próprio efeito imediato e uma metafísica imediata e dedutiva nos segredos do Reino³⁰⁷.

A esse ato de sentar à mesa da obra, do labor, corresponde um resgate de uma ética da responsabilidade que assume dimensões políticas tremendas devido à sua inscrição na história. A redenção é tanto do passado quanto do presente, e aqueles capazes de agir na ordem do profano, de buscar a felicidade, trazem consigo a responsabilidade não apenas por aqueles de sua época, mas por aqueles que morreram.

Mas não se pode esquecer que o messianismo judaico, ao menos nas vertentes que interessavam de perto a Benjamin e contribuíram para a formação de seu pensamento concebiam a redenção sempre acompanhada da catástrofe. A mesa preparada para receber o Senhor na consumação dos tempos não é a imagem que Normam Rockwell pinta em seu *Freedom from want*, também chamada de *Retrato da ação de graças*, com a família sorridente claramente maravilhada com a ave enorme que lhes será servida. Uma imagem que diz que tudo está bem. Como não poderia estar?

³⁰⁷ *It is as the Baal Shem says: the Messiah can only come when all the guests have sat down at the table; this table is first of all the table of labor, and only then the table of the Lord-the organization of the earth possesses its own unmediated effect and unmediated, deductive metaphysics in the secrets of the kingdom.* BLOCH, Ernst. *The spirit of the utopia*. Trans. Anthony Nassar. Stanford: Stanford University Press, 2000, p.246. A tradução é nossa.

Tudo está divinamente bem. Ao contrário desse idílio americano forjado para fortalecer o patriotismo do país que havia recém entrado na Segunda Guerra Mundial (a pintura é de 1941), a mesa do labor que deve estar preparada para receber o Messias se ergue sobre o acúmulo de catástrofes que é a história, após as gerações, conscientes da *fraca força messiânica* de que são portadoras, compreenderem que o anjo da história, que, em vão, tentou juntar os cacos e salvar os mortos, não tinha o poder nem a responsabilidade para fazer um ou outro. Essas gerações servem com suas ações a mesa do Senhor, arrumam a morada do Senhor, mas sempre com a catástrofe a espreita. É a comuna, ou a revolução haitiana, sempre e de novo.

Scholem, em sua análise da ideia messiânica no judaísmo, percebe nessa noção apocalíptica, que entremeia catástrofe e redenção, um substrato anárquico com que os especialistas tradicionais da Torá não sabem lidar. Eles enxergam na *Halakhah*, no caminho do homem para Deus, na lei, um sistema limpo e organizado, uma casa que alguém deixou perfeitamente arrumada para seu dono no fim do dia. Mas o fim dos tempos, o evento e a crise que trarão o Messias, põe em xeque a ordem estabelecida:

Do ponto de vista da *Halakhah*, é certo, o judaísmo surge como uma casa bem ordenada, e é uma profunda verdade que uma casa bem ordenada é uma coisa perigosa. Algo da apocalíptica messiânica penetra nessa casa; talvez eu possa descrevê-lo como uma brisa anárquica. Uma janela é aberta por onde entram os ventos, e não se tem muita certeza do que eles carregam consigo.³⁰⁸

O tensionamento entre a revolução e a catástrofe traz para a *práxis* teopolítica um verdadeiro caráter de aposta. É uma aposta que deve lidar sempre com a constante da destruição. A destruição está presente na revolução como está presente no messianismo. É ela esse elemento inevitável que os anarquistas pensavam como higiênico, terapêutico, um liberar do espaço atulhado pelo velho e opressor para o novo e emancipado. A destruição do Templo, não por acaso, marca o nascimento do Messias, e, com a consumação dos tempos, o Messias substituirá a época, o tempo do relógio, pela era, o tempo do calendário:

A semente que se afunda na terra – respondeu Rabino Pinjas – deve se desfazer em pedaços para que o germem do grão possa brotar dela. A força

³⁰⁸ *From the point of view of the Halakhah, to be sure, Judaism appears as a well-ordered house, and it is a profound truth that a well-ordered house is a dangerous thing. Something of Messianic apocalypticism penetrates into this house; perhaps I can best describe it as a kind of anarchic breeze. A window is open through which the winds blow in, and it is not quite certain what they bring in with them.* SCHOLEM, Gershom. *The messianic idea in Judaism*. London: Allen & Unwin, 1971, p. 21.

não pode renascer até que se instale no mais profundo do segredo. Desnudar-se da forma, revestir-se da forma: isso se faz no instante do nada absoluto. Na cápsula do esquecimento cresce a força da lembrança que é a força da redenção. No dia da destruição essa força se embrenha no mais profundo, e cresce. É por isso que nesse dia nos sentamos sobre a terra. É por isso que nesse dia visitamos as tumbas. É por isso que o Messias nasceu nesse dia.³⁰⁹

É evidente que o messianismo prene de influências românticas de Benjamin não é capaz de esposar completamente o rigoroso materialismo marxista. Nos trabalhos da juventude do autor essa incapacidade é bastante latente, mesmo porque se faz presente uma negativa consciente de se lidar dialeticamente com a estrutura social e suas mediações materiais necessárias. Isso não quer dizer, por óbvio, que exista uma completa ausência de tais elementos nos textos benjaminianos ou que, à moda dos socialistas utópicos, Benjamin partisse para conceitos burgueses universalizados para expor seu pensamento. Longe disso, se não é possível depor o rótulo de materialista sobre a obra de Benjamin, também não é possível classificá-la como uma espécie de metafísica “nefelibata” distante dos homens reais e das lutas reais.

O que Benjamin faz, ao contrário, é mirar nesses homens e nessas lutas por um prisma ainda não maculado pela filosofia do progresso e pelo otimismo que a acompanha; otimismo que atingira, inclusive, o próprio marxismo em suas formas mais vulgarizadas e na aberração da *práxis* e da teoria que se batizou de socialdemocracia. Há uma tentativa inequívoca de se intercambiar, no desamparo, o proletário e o judeu:

Nesse sentido é preciso remarcar o rechaço radical de Benjamin até as diversas emanações do dispositivo progressista-positivista-historicista, e que sua interpretação do materialismo histórico esteve determinada por esse rechaço. Miguel Abensour destacou a correspondência entre o Benjamin “marxista” e o Benjamin “judeu”, uma correspondência nascida do intercâmbio (e não da identificação), da “tradução” entre “a experiência do proletariado e a experiência judia, dois modos de ser no mundo, de ser estrangeiro no mundo sob o signo da precariedade e do desamparo.” O berlinense nunca interpretou o papel da classe trabalhadora a partir da óptica de uma filosofia da história complacente com a “expansão ilimitada das forças produtivas”. Mas se inclinou para o que em outros escritos definiria como “o estado de exceção”, essa presença persistente da fragilidade e da catástrofe que fazia dos ignorados da história os portadores de uma “fraca

³⁰⁹ *La semilla que se siembra en la tierra – contestó Rabí Pinjas – debe deshacerse en pedazos para que ele germen del grano pueda brotar de ella. La fuerza no puede renacer hasta que se instala em lo más profundo el secreto. Desnudarse de la forma, revestirse de la forma: eso se hace en el instante y la nada absoluta. En la cápsula del olvido crece la fuerza del recuerdo que es la fuerza de la redención. En el día e la destrucción esa fuerza yace en lo más hondo, y crece. Es por eso que en ese día nos sentamos sobre la tierra. Es por eso que en ese día visitamos las tumbas. Es por eso que el Mesías ha nacido ese día.* BUBER, Martin, *Cuentos jasídicos*. Buenos Aires: Paidós, 1979, p. 178.

força messiânica” cuja garantia de cumprimento não correspondia com o “decurso real dos acontecimentos”.³¹⁰

O olhar de Benjamin para esses aspectos tem um inegável quê de barroco. Um carregar nos tons escuros e melancólicos. Não se deve esquecer que Benjamin via no século de opressão e desesperança que viu nascer o drama barroco muitas semelhanças com o século XX. Mas esse quê barroco deriva muito mais do messianismo do que uma afinidade estética do autor. Em seu papel de consumidor do tempo histórico, daquele que abre as portas do infinito, o Redentor traz a redenção para todos, vivos e mortos. Mas no agir messiânico das gerações, a quem é dada uma *fraca força messiânica*, se essa redenção não é possível, ela passa pela tentativa de manter viva a memória dos que morreram por esse agir. Os oprimidos não suportam apenas o peso dos opressores, às suas costas está o fado incomensurável de todas as gerações que falharam, de todas as revoltas reprimidas, o grito de todas as vozes silenciadas, e seus pés marcham sobre o deserto inclemente de um êxodo em que todas as forças da teologia do desespero que é o capitalismo parecem operar para transformar o parco maná em pedra.

Esse caráter “diaspórico”, claramente melancólico e que se não se rende a uma amargura incalculável, um beco sem saída que no reconhecer aporético da história como palco do mal é também o único campo de batalha contra esse mesmo mal, é porque se funda em uma ideia messiânica do tempo, na esperança por uma ruptura que, paradoxalmente, já está presente, é o presente eterno configurado em devir que o profeta, com o pó sobre a cabeça em um luto constante por uma humanidade que se condenou, vaticina.

Por isso as preocupações de Benjamin em relação à história sob a inspiração da filosofia do progresso envolvem uma tentativa de rememorar as rupturas, as interrupções e viradas inesperadas nesse tempo visto pela perspectiva de uma continuidade evolutiva indefinida, um determinismo progressista que já se mostrou o

³¹⁰ *En este sentido es preciso remarcar el rechazo radical de Benjamin hacia las diversas emanaciones del dispositivo progresista-positivista-historicista, y que su interpretación del materialismo histórico estuvo determinada por ese rechazo. Miguel Abensour destacó la correspondencia entre el Benjamin “marxista” y el Benjamin “judío”, una correspondencia nacida del intercambio (y no de la indentificación), de la “traducción” entre “la experiencia del proletariado y la experiencia judía, dos modos de ser en el mundo, de ser extranjero en el mundo bajo el signo de la precariedad y el desamparo”. El berlinés nunca interpretó el papel de la clase obrera desde la óptica de una filosofía de la historia complaciente con la “expansión ilimitada de las fuerzas productivas”. Más bien se inclina por lo que en otros escritos definiría como “el estado de excepción”, esa persistente presencia de la fragilidad y la catástrofe que hacía de los incontables de la historia los portadores de una “débil fuerza mesiánica” cuya garantía de cumplimiento no se correspondía con ele “decurso real de los acontecimientos”. FOSTER, Ricardo. *La travesía del abismo: Mal y modernidad en Walter Benjamin*. Buenos Aires: Fondo de cultura economica, 2014, p. 89.*

mais liso pavimento para a estrada que conduz à beira do abismo. Claramente Benjamin não trabalha em uma separação estanque entre as condições materiais e as formas simbólicas e espirituais que dela decorrem, mesmo porque uma de suas pretensões é, na esteira de Bloch, unir o material e o espiritual, mas é inegável que exista em Benjamin um foco maior nas questões superestruturais.

Nas *Teses sobre o conceito de história*, a Tese IV traz algumas reflexões sobre essa perspectiva “superestrutural” do materialismo:

A luta de classes, que um historiador escolado em Marx tem sempre diante dos olhos, é uma luta pelas coisas brutas e materiais, sem as quais não há coisas finas e espirituais. Apesar disso, estas últimas estão presentes na luta de classes de outra maneira que a da representação de uma presa que toca ao vencedor. Elas estão vivas nessa luta como confiança, como coragem, como humor, com astúcia, como tenacidade, e elas retroagem ao fundo longínquo do tempo. Elas porão incessantemente em questão cada vitória que couber aos dominantes. Como flores que voltam suas corolas para o sol, assim o que foi aspira, por um secreto heliotropismo, a voltar-se para o sol que está a se levantar no céu da história. Essa mudança, a mais imperceptível de todas, o materialista histórico tem que saber discernir.³¹¹

Michael Löwy diz que essa tese mostra que:

Existe, então, em Benjamin, uma dialética do material e do espiritual na luta de classes que vai além do modelo bem mecanicista da infraestrutura e da superestrutura: o que está em jogo na luta é material, mas a motivação dos atores sociais é espiritual. Se não fosse estimulada por algumas qualidades morais, a classe dominada não conseguiria lutar por sua libertação.³¹²

Para os autores como Adorno ou Scholem que não viam Benjamin como um pensador dialético, essa relação entre a esfera do trabalho e da luta material com a esfera da moral e da felicidade é o processo do reino de Deus, que, único, não se construiria dialeticamente, de forma que o pertencimento das coisas finas e espirituais nas coisas brutas e materiais teria um sentido afirmativo não dialético. Apesar dessa discussão, é bastante comum pensar que Benjamin é um autor puramente metafísico e espiritual, ignorando que, apesar de sua mirada para as coisas materiais diferir profundamente da

³¹¹ BENJAMIN, Walter. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio, uma leitura das teses sobre o conceito de história*. Comentários de Michael Löwy. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, p. 58.

³¹² BENJAMIN, Walter. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio, uma leitura das teses sobre o conceito de história*. Comentários de Michael Löwy. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, p.59.

forma materialista, “da escola de Marx”, não deixa de ser, em nenhum momento, uma preocupação inquestionavelmente materialista e central para suas investigações.

O corpo das ideias benjaminianas sobre o messianismo, de fato, se ergue sobre o complexo esqueleto das lutas de classe. Uma crítica à atenção apaixonada que Benjamin verte a essa categoria do pensamento marxista talvez não seja infundada, já que outras categorias de fundamental importância para a compreensão da luta de classes não recebem dele a devida atenção. Mas a atenção “demasiada” tem lá sua razão de ser.

A obra de Benjamin possui um caráter revolucionário, no sentido de que a questão da revolução é sua constante mor, seu ponto de partida e seu *telos*. À *práxis* revolucionária deve corresponder, em igual força e medida, uma reflexão revolucionária. A luta de classes é onde essa correspondência tem lugar. É o “lugar em que teoria e *práxis* coincidem”, nas palavras de Löwy.³¹³

A preocupação que existe no *Fragmento* em relação ao agir humano e à felicidade, bem como em relação a essas duas categorias e à redenção, prerrogativa do Messias, já trazia, na leitura benjaminiana do poético livro de Bloch, a união entre o material e o espiritual na luta de classes. Assim como *O espírito da Utopia* de Bloch, o *Fragmento teológico-político* e as *Teses sobre o conceito de história* se opõem ao empobrecimento do pensamento marxista e das lutas revolucionárias por seu abandono do material em razão da vulgarização evolucionista presente na filosofia do progresso.

Curiosamente, esse empobrecimento pode ser visto em outras formas de teologia política bem posteriores. Em certa medida, o mesmo se dá com a Teologia da Libertação. À sua incapacidade de adotar uma postura revolucionária contra a pobreza, atuando como um paliativo ideológico dentro de uma estrutura de produção que gera pobreza sem cessar, a Teologia da Libertação adiciona uma forma quase dogmática de romantização teológica dessa mesma pobreza, que, como consequência, lançaria sobre aqueles que a combatem o selo de certo martírio heroico, um caráter quixotesco de abraçar uma causa que se assume, *ab initio*, como perdida.

Para essas teorias, a luta de classes é só uma categoria entre as demais que explicam a conformação social, conformação essa que eles não entendem, mesmo que digam o contrário, como passível de extinção. Mesmo que isso não se dê conscientemente, elas adotam uma percepção da história bastante ingênua, em que as

³¹³ BENJAMIN, Walter. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio, uma leitura das teses sobre o conceito de história*. Comentários de Michael Löwy. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, p. 59.

injustiças e tragédias não decorrem da luta incessante entre opressores e oprimidos, e que, no final, tudo tende a melhorar. Para Benjamin é exatamente o contrário.

A centralidade da luta de classes na reflexão benjaminiana, somada à ideia do Messias como salvador tanto de vivos quanto de mortos, gera uma concepção bastante “barroca” de história. Barroco aqui não é uma referência meramente estética. O interesse de Benjamin não é apresentar a história como um dramalhão sombrio que posterga indefinidamente sua solução conciliadora. Seu foco e método são a luta de classes e “escovar a história a contrapelo”, expor a posição dos oprimidos e derrotados e retratar, em oposição ao evolucionismo progressista fastidioso e ingênuo que se impunha nas concepções históricas da época, a história como a marcha cega dos vencedores sobre os vencidos, um ossuário varrido pelo vento inclemente desse Belial encarnado que é a burguesia, vento que se opõe tão completamente ao *pan rema* divino.

2.3. O messianismo político

Mais do que uma ponte entre o material e o espiritual, o messianismo é a lente que revela que a separação entre essas duas instâncias é, simultaneamente, razão e consequência da permanente vitória dos opressores. Benjamin percebe, e essa percepção é o que o distancia de outros pensadores argutos de sua época, mas que em Nietzsche já está prenunciada, que a secularização do mundo anda de mãos dadas com um processo de sacralização do mundo. Essa sacralização do mundo termina por se tornar, na estrutura de produção capitalista, na privatização violenta do comum, agindo, ao mesmo tempo, como um escudo dogmático contra qualquer oposição a esse processo. A encarnação definitiva desse processo é o positivismo, essa forma narcoléptica da filosofia do progresso que entorpecia até mesmo pensamentos que se pretendiam emancipatórios. Em carta a Adorno, Benjamin expõe a oposição ao positivismo como um dos objetivos das suas teses:

Acabo de terminar um certo número de teses sobre o conceito de história. Por um lado, essas teses se aplicam às visões que se encontram esboçadas no capítulo I do 'Fuchs'. Por outro lado, devem servir como base teórica para o segundo ensaio sobre Baudelaire. Constituem uma primeira tentativa de fixar um aspecto da história que deve estabelecer uma cisão inevitável entre nossa forma de ver e as sobrevivências do positivismo que, na minha opinião, demarcam muito profundamente até os conceitos de história que, em si mesmos, nos são os mais próximos e os mais familiares.³¹⁴

Essa oposição se reflete na negativa de Benjamin em adotar o otimismo próprio do pensamento político dessa época, em que mesmo certas correntes do marxismo insistiam na vitória certa do proletário na luta de classes. Benjamin tenta resgatar, na *constelação* histórica formada pelas batalhas perdidas pelos oprimidos, a força messiânica que os impulsionou, e que passa de geração em geração. A obliteração dessa força pelo positivismo e sua forma de sacralização do mundo travestida de pseudociência acaba por ser um inimigo inevitável.

Carl Schmitt, curiosamente, havia diagnosticado esse processo em sua crítica ao pensamento liberal e, principalmente, a Thomas Hobbes. Para Schmitt, há uma fratura profunda na teoria hobbesiana, a separação entre religião privada e religião oficial. A

³¹⁴ BENJAMIN, Walter. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio, uma leitura das teses sobre o conceito de história*. Comentários de Michael Löwy. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, p.33, nota 1.

partir do momento em que o Estado permite que o súdito cultive uma religião privada ele abre espaço para que outras dimensões da vida privada possam ser sacralizadas. Primeiro a liberdade religiosa, depois a propriedade, a liberdade de trabalho e comércio, etc.:

Considerada historicamente, “privatização” inicia-se no fundamento, na religião. O primeiro direito individual, no sentido da ordem social burguesa, foi a liberdade de religião. Na evolução histórica daquele catálogo de direitos à liberdades – liberdade de fé e de consciência, liberdade de associação e de reunião, liberdade de imprensa, liberdade de ação e de profissão – é início e princípio. Mas onde quer que se ponha o religioso, em toda a parte mostra o seu efeito absorvente e absolutizador; e se o religioso é o privado, então, pelo contrário, é o privado que em consequência disso é sacralizado religiosamente. Nenhum deles pode se separar do outro. A propriedade privada é então sagrada precisamente porque é uma coisa privada.³¹⁵

O equívoco que a separação entre uma esfera religiosa pública e outra privada causou só poderia, pela óptica de Schmitt, ter sido evitado pela adoção de um monopólio da crença pelo Estado. Esse monopólio limitaria o processo de sacralização do mundo, esse correlato ao processo de sacralização do teológico, ao manter a dimensão sacra restrita à Igreja e ao Estado. A natureza dogmática dessa ideia é flagrante e se apoia em uma proposição também hobbesiana: *auctoritas non veritas facit legem*. A ideia aqui, pelo contrário, é converter a autoridade em verdade ao transportá-la para o âmbito religioso. A solução para Schmitt, como sempre, passa pelo mando. Curiosamente essa solução cesarista parte de um autor que condenava expressamente o cesarismo.

Mas o problema é bem maior do que o que Schmitt parece enxergar. O *Fragmento* benjaminiano já havia demonstrado que não é a adoção de uma teocracia a solução do problema. É preciso revolucionar a dimensão material em direção ao messiânico. Mas a ordem desse mundo não pode se pautar apenas pela materialidade desse mundo, há um *sol*, retratado na Tese IV, que deve atrair a ação humana para a revolução dessa ordem. Esse sol é a justiça.

2.4. Messianismo e justiça

³¹⁵ SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano e forma política*. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Hugin Editores, Ltda, 1998, p. 41.

*Anjos na plateia
Perplexos e confusos
O Pai abençoou-os todos com a razão
E é isso o que eles escolhem?*

*Angels in the sideline
Baffled and confused
Father blessed them all with reason
And this is what they choose?*³¹⁶

*Quando Deus disse aos anjos: “Designarei um califa na terra”, replicaram: “Designarás alguém que irá introduzir a desordem e derramar o sangue, quando nós cantamos louvores a Ti e santificamos Teu nome?” Respondeu: “Eu sei o que não sabeis.”*³¹⁷

Após uma visita a Benjamin e sua futura esposa Dora em Munique, no ano de 1916, Gershon Scholem, sempre um zeloso admirador do pensamento do amigo, registrou em seu diário as conversas que tiveram³¹⁸.

À época o pensamento de Benjamin parecia orbitar um complexo núcleo de interesses, em que as digressões sobre a decepção com Martin Buber e seu sionismo irrefletido, leituras sobre o papel da linguagem na criação e até mesmo agrosionismo se misturavam com reflexões sobre o conceito de justiça. Essas reflexões, que a um jurista escolado na teoria do direito que se fortalecia a época – teoria essa a que Benjamin nunca foi alheio, como sua *Crítica da violência* provaria – podem parecer por demais esotéricas, mas não menos profundas.

De fato, se a reunião entre mundo material e espiritual, na esteira de Bloch, parecia ser uma das preocupações de Benjamin nas primeiras décadas de seu pensamento, reunião possível apenas por sua visão heterodoxa tanto do materialismo marxista quanto do messianismo judaico, as reflexões sobre a justiça, que não renderam objetivamente mais que um texto preparatório para um trabalho de maior vulto, mas se embrenhara indubitavelmente nos escritos posteriores, parecem apresentar uma espécie de *práxis*, de reconstrução de um mundo cuja consumação no messiânico é sempre iminente, mas, simultaneamente, sempre distante.

³¹⁶ TOOL. Right in two. In: *10.000 days*. Gravadora Volcano Entertainment, 2006.

³¹⁷ CORÃO. Trad. Mansour Challita. Rio de Janeiro: Editora Best Seller, 2010, p. 31, sudras 29-30.

³¹⁸ JACOBSON, Eric. *Metaphysics of the profane: the political theology of Walter Benjamin e Gershom Scholem*. New York: Columbia University Press, 2003.

As notas que reúnem essas reflexões visando a um trabalho que nunca foi escrito foram enviadas a Scholem e transcritas por esse em seu diário e até pouco tempo atrás eram desconhecidas do público. O uso que Benjamin faz de conceitos jurídicos, como *bem e propriedade*, entremando-os de noções éticas e teológicas e de uma filosofia da responsabilidade certamente influenciada por suas leituras de Kierkegaard, se não resulta em uma potência comparável a de seu *Fragmento teológico político* não se abre para possibilidades menos intrigantes.

Intrigante na mesma medida é o fato de que o problema do messianismo, em que as divergências primordiais entre o judaísmo e o cristianismo se agudizam e se tornam inequívocas, não tenha recebido o tratamento adequado de outros autores da teologia política, nem mesmo Schmitt. Essa indiferença possivelmente se explica porque a filosofia do progresso impede qualquer noção efetivamente escatológica da história. O reino messiânico que deveria ser o *telos* da humanidade é substituído por um *continuum* indefinido caracterizado por uma pretensa evolução incessante. Parece bastante cabível, portanto, afirmar que o tensionamento que a noção do messiânico trazia para a relação entre judaísmo e messianismo se transplantou politicamente (naquela transferência de substância que Schmitt diz ser própria da teologia política) se aninhando nos polos extremos da luta pela manutenção ou destruição do capitalismo.

O próprio Scholem exploraria essas possibilidades, em uma série de apontamentos teológicos, ou como o próprio chamava, de filosofia da religião, sobre a ideia de justiça baseado nas notas de Benjamin, que ele revisitaria na década de vinte sob a inspiração de outros textos de Benjamin e de seu próprio estudo sobre a “ideia profética”. A relação entre o imanente e o messiânico que Benjamin traz nas *Notas* não se distancia tanto de seus trabalhos posteriores, mas a forma como essa relação se constrói, e como ela desemboca no problema central da justiça messiânica lançam uma luz bastante necessária sobre algumas ideias que surgem no *Fragmento* e mesmo nas *Teses sobre o conceito de história*. Uma vez que essas notas são inéditas em português e o problema da justiça está ligado, em Benjamin, à questão do messianismo, é importante sua tradução integral aqui:

Notas para um trabalho sobre a categoria da justiça

Cada bem, como limitado pelo tempo e pela ordem espacial, traz um caráter de propriedade como expressão de sua efemeridade. A propriedade, contudo,

aprisionada na mesma finitude, é sempre injusta. Portanto, não existe nenhum tipo de ordem de propriedade capaz de conduzir à justiça.

O contrário reside na condição de um bem que não pode ser apropriado. Em si mesmo este é o bem através do qual todos os bens se tornam inapropriáveis.

No conceito da sociedade busca-se dar um bem a um proprietário que suprassuma seu caráter de propriedade.

Toda teoria socialista ou comunista falha, assim, em seu objetivo enquanto a reivindicação de um indivíduo estende-se a cada bem. Toma-se o caso de um indivíduo A com uma necessidade z, que poderia ser satisfeita pelo bem x, e, acredita-se a partir daí que um bem y, que é o mesmo que x deve ser dado a um indivíduo B para apaziguar a mesma necessidade, o que é muito equivocado. Aqui está, a saber, a reivindicação, a princípio completamente abstrata, do sujeito de cada bem, uma reivindicação que de forma alguma se volta para necessidades, mas para a justiça, e cuja inclinação derradeira possivelmente não estará relacionada ao direito individual de propriedade, mas um direito aos bens do bem.

A justiça é a busca por transformar o mundo no mais alto dos bens.

Interpretados, esses pensamentos conduzem à suposição: a justiça não é uma virtude próxima das outras virtudes (humildade, amor ao próximo, lealdade, coragem), mas uma que funda uma nova categoria ética, uma que talvez não seja mais uma categoria de virtude, senão uma virtude que deva ser relacionada com outras categorias. A justiça não parece se fundar na boa vontade do indivíduo, mas criar o estado do mundo, a justiça funda a categoria ética do que existe, torna virtuosa a categoria ética do que é demandado. A virtude pode ser exigida, a justiça no fim das contas pode ser apenas o estado do mundo ou o estado de Deus. Em Deus todas as virtudes têm a forma da justiça, o epíteto “oni” em, por exemplo, onibondoso, onisciente, tem daí seu significado. O virtuoso pode apenas ser o que atende à demanda, a correição a garantia daquilo que existe (através de demandas talvez nunca mais determináveis, mas que, não obstante, não são de caráter ordinário).

A justiça é o lado ético da luta, a justiça é o poder da virtude e a virtude do poder. A responsabilidade pelo mundo que temos se asila na instância da justiça.

A oração do Pai Nosso: Não nos deixei cair em tentação, mas livrai-nos do mal, venha a nós o Reino, [duas palavras ilegíveis], é um pedido de justiça, por um justo estado de mundo. O ato único e empírico se relaciona com a lei ética na forma de um (indefinível) preenchimento do esquema formal. Reciprocamente, o direito à justiça, se relaciona ao esquema de preenchimento. O enorme fosso existente entre o direito e a justiça é abordado em outras línguas:

ius	themis	mishpat
fa	dike	zedek

O problema do tempo histórico é apresentado na forma da contagem histórica do tempo. Os anos são contáveis, mas, diferente da maioria das coisas contáveis, não são numeráveis.³¹⁹

³¹⁹ *Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit. Jedem Gute, als in der Zeit – und Raumordnung eingeschränktem, kommt Besitzcharakter als Ausdruck seiner Vergänglichkeit zu. Der Besitz aber, als in der gleichen Endlichkeit befangen, ist immer ungerecht. Daher kann auch keine wie immer geartete Besitzordnung zur Gerechtigkeit führen. Vielmehr liegt diese in der Bedingung eines Gutes, das nicht Besitz sein kann. Dies ist allein das Gute, durch das die Güter besitzlos werden. Im Begriff der Gesellschaft versucht man, dem Gut einen Besitzer zu geben, welcher seinen Besitzcharakter aufhebt. Jede sozialistische oder kommunistische Theorie verfehlt ihr Ziel deshalb, weil der Anspruch der Individuums auf jedes Gut sich erstreckt. Liegt bei einem Individuum A ein Bedürfnis z vor, das durch das Gut x befriedigt werden kann, und glaubt man daher, ein Gut y, welches gleich x ist, einem Individuum B zur Stillung des gleichen Bedürfnisses gerechterweise geben zu sollen und zu dürfen, so irrt man. Es gibt*

Em alemão o termo “bem”, no sentido material e jurídico da palavra, referindo-se as coisas, é *das Gut* (*die Güter* no plural) e “bem” enquanto conceito da ética é *das Gute* (*die Guten* no plural). O intercâmbio entre os termos não era incomum na filosofia (ver, principalmente, *Genealogia da moral*, de Nietzsche³²⁰), mas Benjamin - se utiliza de *Gute* justamente para explorar a tensão entre o *material* e o *ético* – o *pão* e a *moral* da ópera de Brecht, pois é nessa tensão que reside o problema da justiça.

A *Güterlehre* na filosofia está, pelo menos desde os gregos, atrelada ao problema da justiça. Ela está presente, por exemplo, nas discussões sobre a justiça corretiva e distributiva que Aristóteles elabora na *Ética a Nicômaco*. Entre os princípios gerais do direito temos o *suum cuique tribuere*, o “dar a cada um o que é seu”, consolidado por Ulpiano e que a estrutura social feudal, que se fundava nas *Pacta* entre o suserano e o vassalo, orbitava com a mesma obstinação com que se ligava ao

nämlich den ganz abstrakten Anspruch des Subjekts prizipiell auf jedes Gut, ein Anspruch, der keineswegs auf Bedürfnis, sondern auf Gerechtigkeit sich zurückführt, und dessen letzte Richtung möglicherweise nicht auf ein Besitzrecht der Person, sondern auf ein Guts-Recht des Gutes geht. Gerechtigkeit ist das Streben, die Welt zum höchsten Gut zu machen. Die angedeuteten Gedanken führen zur Vermutung: Gerechtigkeit ist nicht eine Tugend neben anderen Tugenden (Demut, Nächstenliebe, Treue, Tapferkeit), sondern sie begründet eine neue ethische Kategorie, die man vielleicht nicht einmal eine Kategorie der Tugend, sondern eine der Tugend gleichordnete andere Kategorie wird nennen müssen. Gerechtigkeit scheint sich nicht auf den guten Willen des Subjekts zu beziehen, sondern macht einen Zustand der Welt aus, Gerechtigkeit bezeichnet die ethische Kategorie des Existenten, Tugend die ethische Kategorie des Geforderten. Tugend kann gefordert werden, Gerechtigkeit letzten Endes nur sein, als Zustand der Welt oder als Zustand Gottes. In Gott haben alle Tugenden die Form der Gerechtigkeit, das Beiwort all in all-gültig, all-wissend u.a. deutet darauf hin. Tugendhaft kann nur Erfüllung des Geforderten, gerecht nur Gewährleistung des Existenten (durch Forderungen vielleicht nicht mehr zu bestimmenden, dennoch natürlich nicht eines beliebigen) sein. Gerechtigkeit ist die ethische Seite des Kampfes, Gerechtigkeit ist die Macht der Tugend und die Tugend der Macht. Die Verantwortung gegen die Welt, die wir haben, bewahrt vor der Instanz der Gerechtigkeit. Die Bitte des Vaterunser: Führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Übel, ein Reich werde [,] [zwei Wörter unlerserlich], ist die Bitte um Gerechtigkeit, um den gerechten Weltzustand. Die empirische einzelne Tat verhält sich zum Sittengesetz irgendwie als (undeduzierbare) Erfüllung des formalin Schemas zur Erfüllung. Die ungeheure Kluft, die zwischen Recht und Gerechtigkeit dem Wesen nach klafft, haben andere Sprachen bezeichnet.

<i>ius</i>	<i>themis</i>	<i>mishpat</i>
<i>fas</i>	<i>dike</i>	<i>zedek</i>

Das Problem der historischen Zeit ist bereits durch die eigentümliche Form der historischen Zeitrechnung gestellt. Die Jahre sind zählbar, aber zum Unterschied von den meisten Zählbaren, nicht numberierbar. JACOBSON, Eric. Metaphysics of Profane, The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem. New York: Columbia University Press, 2003, p.166-167.

³²⁰ Toda a primeira dissertação do livro trata dessa questão. Um exemplo: “Acredito poder interpretar o latim *bonus* como o “guerreiro”, desde que esteja certo ao derivar *bonus* de um mais antigo *duonus* (compare-se *belum* = *duelum* = *duen-lum*, no qual me parece conservado o *duonus*). *Bonus*, portanto, como homem da disputa e da dissensão (*duo*), como o guerreiro: percebe-se o que na Roma antiga constituía a ‘bondade’ de um homem. Mesmo o nosso alemão *Gut* [bom]: não significaria “o divino” [*dem Göttlichen*], o homem de “linhagem divina” [*göttlichen Geschlechts*]? E não seria idêntico ao nome do povo (originalmente da nobreza), os godos [*Goten*]? Os motivos para esta suposição não cabem aqui.” NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 23.

princípio do *Pacta suum servanda*, já que o cumprimento dos acordos pressupunha dar a cada um o que lhe cabia. A representação, basicamente platônica, adaptada por patriarcas da Igreja, da estrutura social feudal seguia à risca essa lógica. A hierarquia social nada mais era do que cada um tendo a parte que lhe cabia no grande plano das coisas.

As notas parecem abrir com um sinal para uma teoria dos bens, como as pensadas na filosofia antiga, no direito romano e que ainda pautam o direito privado nos dias de hoje, mas deixando claro que não é ali que a questão da justiça deve ser buscada, já que esses bens carregam consigo um selo profano, um caráter *apropriável* que é marca de sua efemeridade. O que é imperene e transitório não é nunca um caminho para a justiça, portanto, a “propriedade é sempre injusta”.

Apenas no processo de apropriação surge a característica da propriedade, sua mundaneidade e finitudes radicais que a tornam irremediavelmente injusta. Tal processo se dobra sobre a própria injustiça no momento em que a apropriação envolve o próprio humano. Essa apropriação pode afetar não só o sentido ético de bem, mas o humano enquanto ser físico, reificado e brutalizado pelas mais variadas e cruéis formas de servidão e escravidão, que não deixam de existir com a Modernidade capitalista, apenas adquirem um traço “racionalizado” e instrumentalizado. Nada mais profano que a instrumentalização do mundo, sua reificação, portanto, nada mais injusto.

Mas o texto das notas não se resume a uma crítica ao capitalismo. Apesar de bastante curto o trabalho é universalmente problemático, uma vez que aponta que a propriedade socializada “na teoria socialista ou comunista” também é injusta, já que também está presa ao profano. A propriedade comum dos meios de produção não retira dela sua natureza de fruto de um processo de apropriação. Há apenas uma transferência da propriedade para um ente impessoal, a sociedade, mas, objetivamente, o caráter apropriável do bem não se altera, permanecendo a injustiça do que traz em si o selo do transitório.

As críticas que Benjamin tece ao comunismo em suas obras posteriores trafegam por veredas outras, com uma ênfase bastante destacada para as formas vulgarizadas do marxismo, como a socialdemocracia. Portanto, parece impossível especular se essa crítica ao comunismo se manteria, sobretudo se considerarmos que poucos anos depois o autor incorporaria influências marxistas em seu trabalho que não estavam presentes a época das *Notas*.

A crítica ao capitalismo, contudo, se tornaria cada vez mais presente e sofisticada nos textos posteriores, destacando sempre sua forma de *machina infernale*. Nessa realidade, o que Benjamin entende como justiça não pode nunca existir, ou, pode existir somente como um processo de destruição dessa realidade reificante, de uma instituição do absolutamente *inapropriável*, pois a justiça seria uma busca “para transformar o mundo no mais alto dos bens”. Essa busca se aproxima da *altíssima pobreza* franciscana que Agamben investiga:

Propria, assim, esta definição de pobreza: *a pobreza é a relação com um inapropriável; ser pobre significa: manter-se em uma relação com um bem inapropriável*. A pobreza é, como diziam os franciscanos, *expropriativa* não porque implica uma renúncia da propriedade, mas porque se arrisca na relação com o inapropriável e se demora nessa. Isso significa o *vivere sine proprio* de Francisco: não tanto ou não apenas um ato de renúncia da propriedade jurídica, mas uma forma de vida que, em quanto se está em relação com um inapropriável, é sempre já constitutivamente fora do direito e não pode nunca se apropriar de nada.³²¹

Se a vida nua é aquela privada de um sentido ético, reduzida a uma mundaneidade esquizofrênica que, nesse processo de privação, cria um conceito limítrofe com o qual não é capaz de lidar, o bem, em seu sentido puramente jurídico de propriedade, é desnudado também de qualquer sentido ético pelo processo de apropriação. A justiça³²² só existe enquanto um processo que se opõe radicalmente a isso, e para todo o mundo.

Contudo, essa busca pela transformação do mundo não pode ser vista como um processo de sacralização do mundo. Isso, como já foi dito, ocorre na pobre dialética da filosofia do progresso moderno em relação à secularização do mundo. Essa sacralização

³²¹ *Vorrei proporre perciò questa definizione della povertà: la povertà è la relazione con un inappropriabile; essere povero significa: tenersi in relazione con un bene inappropriabile. La povertà è, come dicevano i francescani, expropriativa, non perché implica una renuncia alla proprietà, ma perché si rischia nella relazione con l'inappropriabile e dimora in essa. Questo significa il vivere sine proprio di Francesco: non tanto o non solo un atto di renuncia alla proprietà giuridica, ma una forma di vita che, in quanto si tiene in relazione con un inappropriabile, è sempre già costitutivamente fuori del diritto e non può mai appropriarsi di nulla.* AGAMBEN, Giorgio. *Creazione e anarchia: L'opera nell'età della religione capitalista*. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2018, p. 68.

³²² “Se recordarmos que a justiça, na passagem imediatamente precedente, coincidia com a condição de um bem que não pode ser apropriado, fazer do mundo o bem supremo só pode significar experimentá-lo como absolutamente inapropriável. Nesse fragmento, de algum modo radicalmente franciscano, a pobreza não se fundamenta em uma decisão do sujeito, mas corresponde a um “estado do mundo”. Se nos teóricos franciscanos o uso aparecia como a dimensão que se inaugura quando se renuncia à propriedade, aqui a perspectiva necessariamente se inverte, e o uso se apresenta como *a relação com um inapropriável*, como a única relação possível com o estado supremo do mundo, em que ele, como justo, não pode ser de modo nenhum apropriado.” AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos* (homo sacer, IV, 2). Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017, p. 104.

conduziria inevitavelmente a uma teocracia e no *Fragmento Benjamin* nos mostraria que não é lá que a felicidade está.

Essa transformação passa por um redimensionamento ético do mundo, em que a justiça se torna “o estado do mundo”, e as demais virtudes se refeririam sempre a esse estado. Dessa forma, tal como em Jó, a justiça não pode ser exigida, ela, assim como Deus, é. A justiça enquanto estado do mundo, portanto, não possui nenhum caráter normativo, porque norma é *dever-ser*. Enquanto as outras virtudes, humildade, amor ao próximo, coragem, podem ser inscritas em uma normatividade ética e, portanto, podem ser demandadas, a justiça é o que “torna ético o que é demandado”, ela é a virtude que transforma as virtudes em virtudes. Por isso, atributo divino.

Mas tal qual o reino de Deus no *Fragmento*, a justiça não pode ser um objetivo. Ela é o final, a consumação de um processo de transformação do mundo. Essa transformação é a transformação das coisas do mundo, dos bens do mundo, do mundo mesmo em bem inapropriável e que só é possível através do trabalho. Benjamin nos diz que a justiça “é o lado ético da luta, a justiça é o poder da virtude e a virtude do poder. A responsabilidade pelo mundo que temos se asila na instância da justiça.” Na união entre o material e o espiritual que parecia ser uma das preocupações centrais de Benjamin nesse período, essa luta e essa responsabilidade se colocam como uma forma radical de *ascese intramundana*, de exercício da força messiânica latente na multidão, de criação de uma era redimida. Essa era e esse mundo não chegam até nós a não ser pela transformação ativa da nossa atual e opressiva existência.

Novamente Antonio Negri:

*O produto do trabalho não é mais o mero excedente do trabalho e o excedente do valor, mas a criação coletiva de um novo mundo. Ao final do processo jaz o princípio criativo de cada processo, mas que se faz independente, que é absolutamente, radicalmente, irredutivelmente autônoma. Descobrimos, na prática o “deus desconhecido” [dio ignoto]*³²³

³²³ “*The product of labor is no longer simply surplus labor and surplus value but the collective creation of a new world. At the terminus of the process is the creative principle of every process, but one made independent, that is absolutely, radically, irreducibly autonomous. We have, in practice, discovered the “unknow god” [dio ignoto].*” NEGRI, Antonio. *The labor of Job, the biblical text as a parable of human labor*. Kindle Edition, London: Duke University Press, 2009, posição 498. Itálicos no original. A tradução é nossa.

“Descobrimos na prática o Deus desconhecido.” Esse Deus a que era dedicado um altar ateniense e que Paulo anuncia³²⁴ (*Atos*, 17: 22-23) no centro do Areópago e que representa, segundo esse mesmo Paulo, nessa mesma *narrativa teológica* que é o livro dos *Atos*, a justiça que julgará o Universo (*Atos*, 17:31). A criação coletiva do mundo se dá desde sempre, o comum existe desde sempre, mas ele sofre com a corrupção e as dores o parto, para manter uma linguagem paulina, de sua apropriação pelo Império.

Essa identificação entre Deus e a justiça que, historicamente, permeia mais o judaísmo que o cristianismo, já que o Deus cristão antes de ser justiça é amor e perdão³²⁵, também aparece em Benjamin, e de forma mais contundente em um texto da década de vinte que até hoje tem despertado debates acalourados pelo jogo de ambiguidades que carrega já no título, que brinca com o duplo sentido da palavra *Gewalt*, que denota tanto a violência legitimada do poder estatal, quanto à mera força bruta: *Para uma crítica da violência*.

Em um texto repleto de dualidades, a mais marcante certamente é a que existe entre violência mítica, a violência que marca, que faz sangrar, que exige um preço, que nada redime e a violência divina, que redime, mas redime através da aniquilação. O direito e a justiça do Estado adotam a primeira das formas de violência, a segunda é iminentemente revolucionária. Entre o conceito de justiça presente nas *Notas* e a justiça divina de *Para uma crítica da violência* parece haver um fio dourado, que pode conduzir para fora do labirinto.

³²⁴ Há um poema pouco conhecido da juventude de Nietzsche chamado justamente *Dem Unbekannten Gott: Noch einmal, eh ich weiterziehe/ und meine Blicke vorwärts sende,/ heb ich vereinsamt meine Hände/ zu dir empor, zu dem ich fliehe,/ dem ich in tiefster Herzenstiefe/ Altäre feierlich geweiht,/ daß allezeit mich deine Stimme wieder riefte./ Darauf erglüht tief eingeschrieben/ das Wort: Dem unbekanntem Gotte./ Sein bin ich, ob ich in der Frevler Rotte/ auch bis zur Stunde bin geblieben:/ Sein bin ich - und fühl die Schlingen, /die mich im Kampf darniederziehn/ und, mag ich fliehn,/ mich doch zu seinem Dienste zwingen./ Ich will dich kennen, Unbekannter,/ du tief in meine Seele Greifender/, mein Leben wie ein Sturm Durchschweifender, /du Unfaßbarer, mir Verwandter!/
“Ao Deus desconhecido: Uma vez mais, antes de prosseguir/ e lançar adiante meu olhar/ ergo para Ti, solitário, minhas mãos, para quem eu fujo/ do mais fundo do meu coração,/tenho consagrado festivos altares,/ para que a todo instante Tua voz possa me chamar./ Neles está em fundo ardor escrita/ a palavra: Ao Deus desconhecido./ Sou Teu, mesmo que até essa hora tenha estado com o ímpio/ Teu eu sou – e sinto os laços/ que a mim, em luta, me puxam para o abismo/ e, querendo fugir, ainda assim me ponho a Teu serviço/ Anseio conhecer-Te, desconhecido,/ Tu que me penetras fundo a alma,/ e varre minha vida tal qual uma tempestade,/ Tu, incompreensível, meu semelhante./ Quero conhecerte-Te e a Ti servir.”. Esse poema foi escrito por Nietzsche aos dezessete anos e publicado a primeira vez em 1994 em uma reunião de poemas do autor. NIETZSCHE, Friedrich. *Gedichte*. Zurich: Diogenes Verlag, 1994, p.11.*

³²⁵ Como a profecia é um importante veículo para a demanda por justiça, deve-se destacar que enquanto o profeta hebreu exerce um papel pedagógico trazendo consigo mais o conselho e a admoestação que a anunciação, o profeta cristão vaticina a iminência cada vez mais sensível do Reino. Entretanto, ambos tratam da análise da imanência, ambos denunciam o escândalo e a injustiça do mundo real.

A justiça enquanto luta pela transformação do mundo corresponde à consciência trágica de Jó que percebe tão somente o silêncio de Deus quando, em seu sofrimento, clama por ele. Não é uma negação da justiça divina ou mesmo da existência de Deus, é o caminho do martírio até a luz que Jó experimenta e que em Cristo é a redenção do mundo.

Transitar por tal caminho pressupõe a consciência trágica da mundaneidade dessa luta, da sua forma ética que pretende transformar o mundo no mais alto dos bens. Se a justiça é o inapropriável apenas o comum é justo. Mas esse comum não é a *civitas dei* que guarda para os justos a vida eterna. O comum é ao mesmo tempo o restauro de nossa condição inicial e um avanço que nos afasta do atual escândalo do mundo. É a reunião dos antigos vasos da criação no *tikkun* e o rompimento com a marcha dos vencedores.

Não há, assim, a possibilidade de negar que a fraca força messiânica concedida a cada geração é ao mesmo tempo a chave e a cadeia dessa geração. Pesam sobre suas costas as tragédias das gerações passadas, quase todas mortas, todas derrotadas e em seus ouvidos retumbam altas as passadas ritmadas do desfile dos que vencem pela opressão e pela violência, ao mesmo tempo em que se revela seu poder de transformar o mundo.

Jó não nega sua dor e a multidão não nega sua responsabilidade. Para Jó a justiça e para a multidão o comum:

A realidade de nossa miséria é aquela de Jó, as questões e as respostas que colocamos para o mundo são as mesmas de Jó. Expressamo-nos com a mesma desesperação, pronunciamos as mesmas frases blasfemas. Conhecemos a riqueza e a esperança, tentamos Deus com a razão – fomos deixados com pó e vácuo. Seremos capazes de conduzir nossa miséria por uma analítica do ser e da dor, e desse abismo ontológico erguer-nos novamente para uma teoria da ação, ou, melhor ainda, para uma prática de reconstrução do mundo? De que ponto, até quando? Até que sejamos capazes de dizer através dessa prática, “Eu te conhecia só de ouvir, mas agora meus olhos te veem” (JÓ, 42:5), eu te fiz com minhas mãos. Não há no mundo outra ordem que essa que reúne a indeterminação absoluta ao poder absoluto? Essa é hipótese, a hipótese extremamente humana de Jó.³²⁶

³²⁶ *This reality of our wretchedness is that of Job, the questions and the answers that we pose to the world are the same as Job's. We express ourselves with the same desperation, uttering the same blasphemous phrases. We have known riches and hope, we have tempted God with reason – we are left with dust and inanity. Will we be able to lead our wretchedness through an analytic of being and pain, and from that ontological depth rise up again to a theory of action, or better still, to the practice of the reconstruction of the world? Up to what point, until when? Until we are able to say through this practice, “I had heard of you only by the hearing of the ear, but now my eyes see you” (Job, 42:5), I have made you with my hands. Is there no other order in the world than that which unites absolute indeterminacy to absolute power? This is the hypothesis, the extremely human hypothesis of Job. NEGRI, Antonio. The labor of*

É possível que a justiça enquanto a elevação do mundo ao mais alto dos bens, a *práxis* que reúne o material e o espiritual no messianismo de Benjamin seja, uma vez que inapropriável, não colonizável pela lógica tentacular do Império, essa outra ordem que não reúne “absoluta indeterminação a poder absoluto” e sobre cuja existência, Antonio Negri, tal qual Jó, parece inquirir os céus?

As *Notas para um trabalho sobre o conceito de justiça* de Benjamin estimularam Scholem a fazer suas próprias anotações sobre o tema. Essas anotações trazem duas datas, dividindo o pequeno texto em duas partes. A primeira está datada de 1919 e parece uma resposta direta ao texto de Benjamin, seguindo essencialmente a mesma estrutura, com cada “tese” explorando uma ideia correspondente no texto de Benjamin. A segunda parte data de 1925 e traz elementos não apenas das *Notas*, mas dos trabalhos de ambos, Scholem e Benjamin, desde o ano de 1916, como o *Sobre Jonas e o conceito de justiça* de Scholem, do ano de 1919, e *Para uma crítica da violência*, de Benjamin, de 1921. Curiosamente, Scholem intitulou esse trabalho de *Teses sobre o conceito de justiça*, um título que se não exerceu influência em seu amigo no batismo de seu trabalho mais importante, segue ao menos uma estrutura bem parecida, com cada um dos parágrafos funcionando como uma tese autocontida, mas que se comunica com os outros (basicamente em qualquer ordem que o leitor pretenda) formando um todo coerente, mas repleto de desafios hermenêuticos.³²⁷

Tanto quanto as *Notas* de Benjamin, o texto de Scholem pauta o problema da justiça como uma questão material e espiritual, mas, enquanto em Benjamin vemos uma desconstrução radical de conceitos básicos da teoria do direito, sobretudo o da propriedade, Scholem já assume a ideia de Benjamin como correta e definitiva e não se detém muito em quaisquer tentativas de se erguer um conceito imanentista de justiça. O problema que ele levanta é bem outro, relativo a uma noção profética de justiça, ou, da justiça enquanto agir profético, a *práxis* já tratada por Benjamin que prepara o mundo para a consumação do tempo trazida pelo Messias. Se no artigo sobre Jonas, Scholem estabelece uma relação explícita entre o profético e a justiça, o que, no mais, não é uma relação que apenas Scholem traçou dentro do judaísmo, é nas *Teses* que essa relação é

Job, the biblical text as a parable of human labor. Kindle Edition, London: Duke University Press, 2009, posição 512. A tradução é nossa.

³²⁷ Conferir o comentário de Michael Löwy em BENJAMIN, Walter. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio, uma leitura das teses sobre o conceito de história*. Trad. de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, p. 37.

tratada de forma mais radical. Da mesma forma que as *Notas* de Benjamin, traduzem-se aqui as *Teses* de Scholem:

Teses sobre o conceito de justiça³²⁸

³²⁸ *Thesen über den Begriff der Gerechtigkeit*

A

1) *Es ist unmöglich zu einem Begriff der Gerechtigkeit zu gelangen aus dem Bezirk der Güterlehre heraus. Gerichtigkeit als Verteilung von Gütern, in welcher Art immer, läßt sich auch als Idee nicht realisieren. Jedem Gut der sichtbaren Welt kommt als "Index seiner Zeitlichkeit", als Ausdruck seiner Vergänglichkeit, Besitzcharakter zu. Dieser Besitzcharakter der Güter ist objektiv, das heißt: Es besteht ein absoluter Anspruch jedes Individuums auf jedes Gut. Dieser, höchst fundamentale, Anspruch ist es, der jede Definition der Gerechtigkeit innerhalb eines sozialistischen oder kommunistischen Systems der Güterverteilung illusorisch macht, das hofft den Besitzcharakter der Güter entweder durch eine fingierte Anonymität ihres Inhabers (nämlich der Gesellschaft!) aufheben zu können, oder durch eine bodenlose Theorie der "berechtigten Bedürfnisse" des Individuums seiner immanenten Katastrophalität zu entgehen.*

2) *Der Begriff von, relativen, berechtigten Bedürfnissen ist als chimärisch aus der Ethik zu streichen. Theoretisch läßt sich kein Maßstab dieser Berechtigung angeben, der nicht zufällig wäre (d.h. zum Beispiel an gewisse Bewusstseinstadien völlig willkürlich gebunden wäre, wie etwa der der harmonischen Ausbildung der Humanität). Behauptet werden muß, daß die katastrophale Natur es Besitzanspruches, der, wie gesagt, im Wesen der Zeit begründet ist, durch keine praktische ökonomische Theorie gemildert wird.*

3) *Gerechtigkeit ist keine Tugend (wobei T[ugend] die ethische Kategorie des Geforderten bezeichnet), sondern etw (vorläufig) die K[ategorie] des ethisch Existenten. Daher alle Tugenden in Gott die Form der Gerechtigkeit annehmen, (das Wörtchen "all"- in der Attributenlehre deutet darauf hin).*

Die Wahrheit bewegt nichts, sie ist tief unrevolutionär. Revolutionär sind diejenigen Haltungen, deren Forderungen absurd (objektiv) und einleuchtend (subjektiv) sind, aber die Wahrheit durch deren ironische Darstellung (die allein bewegend wirkt) limitiert.

4) *Gerechtigkeit als Forderung ist die Tugend der Gewalt. Sie ist die revolutionärste und katastrophalste aller Forderungen. Tugend nämlich hat einen individuellen Träger, der Demütige steht in einem eindeutigen, unkomplizierten, Verhältnis zur Demut. Der Träger der Gewalt dagegen – die ein viel tieferes Phänomen als die Tugend ist – ist als Individuum nur symbolisch, da der eigentliche, unsymbolische Inhaber der Gewalt anonym ist: die Gesellschaft. Die Forderung, die notwendig an den Inhaber der Gewalt gerichtet wird, verlangt also in der Gerechtigkeit eine Tugend, die im Sinne der Ethik keinen Träger hat. Symbolischen Figuren kommen Tugenden nicht zu. So läßt sich diese Forderung, die eine erhabene Ironie ist, nur in einer fundamentalen Katastrophe der Gewalt durchsetzen. In ihr, nicht in dem unironischen Zusammenhang der Religion, bestimmt sich revolutionäre Politik.*

5) *In diesem Sinn läßt sich, durchaus unbefriedigend, von der Ethik aus, Gerechtigkeit als das Verhalten definieren, das die Welt zum höchsten Gut macht.*

B) *Der Begriff der Gerechtigkeit gewinnt seinen wahren Zusammenhang in der Religionsphilosophie. Es dürfte am leichtesten sein, Zugang zu diesem Begriffszusammenhang aus der Rechtslehre und ihrer Grenze zur Religion hin zu suchen.*

1) *Es ist möglich zu urteilen. Dem Urteil des menschlichen Gerichts entspricht, ihm transzendent, eine Exekutive dieses Urteils. (Banal!) Zwischen Urteil und Exekutive besteht ein fundamentaler Abgrund. (Mythologie der Rechtsordnung!)*

Das Gottesurteil ist dasjenige Urteil, das seine eigene Vollstreckung ist.

2) *Jede Handlung des Menschen excitiert mit absoluter Sicherheit ein Gottesurteil über sie.*

3) *Gerechtigkeit ist die Idee der historischen Annihilation des Gottesurteils, und gerecht ist diejenige Tat, die das Gottesurteil über sie neutralisiert, indem sie es aufschiebt. Die Idee des Gottesurteils über die Welt heißt: Jüngstes Gericht. Jene Sphäre, in der der Eintritt des jüngsten Gerichtes unendlich aufgeschoben wird, ist die der Gerechtigkeit, der Indifferenz des jüngsten Gerichts.*

4) *Messianisch ist das Reich, auf das kein jüngstes Gericht folgt. Darum fordern die Propheten Gerechtigkeit: um das [jüngste] G[ericht] unendlich zu eliminieren. In den gerechten Handlungen wird das Messianische unmittelbar aufgerichtet.*

Die Messianische Zeit als ewige Gegenwart und die Gerechtigkeit als Daseiendes, Substantielles, entsprechen sich. Wäre Gerechtigkeit nicht da, wäre auch das messianische Reich nicht nur ebenfalls

A

1) É impossível chegar a um conceito de justiça a partir do âmbito da *teoria dos bens*. Independente de sua forma, a justiça enquanto distribuição dos bens não pode ser realizada, nem mesmo como ideia. *Todo bem* no mundo visível tem um traço de caráter como um “índice de temporalidade”, como uma expressão de sua transitoriedade. Tal traço de caráter possessivo de todos os bens é *objetivo*, isto é, há uma reivindicação *absoluta* de cada indivíduo a *cada bem*. Essa reivindicação, altamente fundamental, torna toda definição de justiça ilusória dentro de um sistema de distribuição socialista ou comunista que espera eliminar o caráter possessivo dos bens, seja pelo fictício anonimato de seu possuidor (ou seja, a sociedade!) ou evitando a catástrofe iminente desse direito através de uma teoria sem fundamento das “necessidades justificadas” do indivíduo.

2) O conceito das necessidades justificadas relativas deve ser estirpado da ética como quimérico. Teoreticamente, medida alguma de justificação pode ser proposta que não seria incidental (uma que seria arbitrariamente vinculada a um nível particular de consciência: dize-se, por exemplo, a educação harmoniosa da humanidade). Deve-se dizer que a natureza catastrófica do direito à posse, definido, como acima, pela essência do tempo, não é tornado menos extremo por uma teoria econômica *prática*.

3) A justiça não é uma virtude, (onde V[irtude] define a categoria ética do *demandado*) mas antes (provisoriamente) a C[ategoria] do eticamente *existente*. Por essa razão, toda virtude toma a forma da justiça em Deus (a palavrinha “todo” na teoria dos atributos aponta para isso).

nicht da, sondern unmöglich. Gerechtigkeit (wie alle anderen Zentralideen des Judentums) ist kein Grenzbegriff, keine “regulative Idee”.

5) *“Was die Weisen die kommende Welt nennen, das hat seinen Grund nicht etwa darin, daß diese kommende Welt nicht jetzt schon vorhanden wäre, daß erst nach dem Vergehen dieser Welt jene käme. So verhält sich die Sache nicht, sondern jene Welt ist beständig daseiend”. (Maimonides) Und die Mystiker, wo sie nicht dem politischen Revolutionarismus der Apokalyptiker (der Politiker des Judentums) verfallen sind, definieren das messianische Reich mit unendlicher Genauigkeit als “die Welt, die ständig kommt” – die ewige Gegenwart.*

6) *Prophetie ist Weissagung über die ewige Gegenwart. Sie wird zum Witz, wo sie die empirische betrifft (Jona).*

7) *Die Handlungen des Menschen bilden ein Ganzes. Unter fürchterlichen Krämpfen ist ein Gebiet, das der ethisch relevanten Handlungen, abgerungen worden. Wem? Der Gewalt, die man ‘Mythos’ zu nennen pflegt. Fast alle Bezirke des menschlichen Handelns unterstehen noch immer den mythischen Kategorien, allen voran dem Schicksal, das Bedeutung verleiht. Gerechtigkeit ist die Elimination des Schicksals aus den Handlungen. Die gerechte Tat ist schicksalslos, und bedeutet nichts. Das unsymbolische an einer Handlung, die Vernichtung des Scheins, welcher Bedeutung allein verleiht, macht sie zur gerechten.*

8) *Aufschub und Verwandlung sind die beiden Konstituenten der gerechten Tat, der Tod und die Geburt des Gerechten. Die der Verwandlung, d.i. der Wiedergeburt unfähige Tat ist die eigentlich böse, ungerechte Tat, die an ihrer Singularität erkennbar ist. Die Ungerechtigkeit unseres Lebens manifestiert sich in der Fülle singulärer und schicksalhafter Handlungen in ihm.*

9) *Die messianische Welt hervorbrechen zu lassen, die Perspektive der Erlösung erfordert nur eine virtuelle Verschiebung. “Die messianische Welt wird genau so aussehen wie diese, nur ein ganz klein wenig anders.” Diese virtuelle Verschiebung, des Zentrums unseres Lebens ist die schwerste. Die apokalyptische Ausmalung des messianischen Reichs hat den Wert und die Wahrheit revolutionärer Propaganda – sie sucht den letzten Konflikt der Gewalt hervorzurufen, in der der Mythos untergeht. In der Person des Messias ist die katastrophale, weil erlösende, Macht des schicksaallosen [sic] Lebens dargestellt, seine Persönlichkeit im individuellen Sinn ist politische Ironie, welche allein in einem Weltzeitalter wirkt, in dem die Stimme Gottes, des Trägers der Gerechtigkeit und unmetaphorischen Gegenstandes des gerechten Lebens, nur aus dem Schweigen heraus vernehmbar ist.*

10) *Die Gerechtigkeit füllt den Abgrund aus, der zwischen Urteil und Vollstreckung klafft; In Gott, dessen Wesen, soweit es erfragbar, d.h. hier: der Welt zugekehrt ist, im Gottesurteil sich manifestiert, ist dieser Abgrund geschlossen.*

A verdade nada move, ela é profundamente irrevolucionária. Revolucionárias são essas posições cujas demandas são absurdas (objetivamente) e óbvias (subjetivamente). Mas a verdade é limitada por sua aparência irônica (que é apenas sua única força motriz).

4) A justiça enquanto uma demanda é a virtude da violência. Ela é a mais revolucionária e catastrófica de todas as demandas. A virtude possui, em particular, um portador *individual*; o humilde possui uma relação clara e descomplicada com a humildade. O portador da *violência* – que é um fenômeno bem mais complexo que a virtude – é, contudo, um indivíduo apenas simbólico; o verdadeiro e não simbólico proprietário da violência é anônimo: a sociedade. A demanda, que é necessariamente dirigida para o proprietário da violência, pois espera uma virtude na justiça, que, do ponto de vista da ética, não tem portador. Formas simbólicas não são atribuíveis a virtudes. Assim a demanda, que é uma ironia sublime, prevalece somente em uma catástrofe fundamental de violência em que as políticas revolucionárias são determinadas. Não é determinada em uma conexão não irônica com a religião.

5) Nesse sentido, a justiça pode ser definida, *ainda que* de forma insatisfatória, como a tentativa de fazer do mundo o mais alto dos bens.

B) O conceito de justiça encontra seu verdadeiro contexto na filosofia da religião. Esse conceito deveria ser o mais simples de se encontrar no contexto da teoria do direito e em suas fronteiras com a religião.

1) É possível julgar. Para cada ato de julgamento humano, há uma execução correspondente do julgamento que o *transcende*. (Banal!) Entre o julgamento e a execução, existe um impasse fundamental (o mito do ordenamento jurídico!)

O julgamento divino é também sua própria execução.

2) Cada ação humana elide um julgamento divino sobre si mesmo com absoluta certeza.

3) A justiça é a ideia da aniquilação histórica do julgamento divino; assim são aquelas ações que neutralizam o julgamento divino sobre si mesmas. A ideia do julgamento divino sobre o mundo significa: o Julgamento Final. Cada esfera, na qual a aparência do julgamento divino é postergada individualmente, é justiça – a indiferença do Julgamento Final.

4) Messiânico é o reino que não é sucedido por um Julgamento Final. Por essa razão os profetas exigem justiça: pois assim o J[ulgamento] F[inal] é infinitamente eliminado. O messiânico é estabelecido *diretamente* sobre as ações lícitas.

O tempo messiânico como presente eterno e a justiça enquanto devir estão essencialmente relacionadas. Se a justiça não está *presente*, o reino messiânico não só não estaria presente, mas seria impossível. Justiça (como todas as demais ideias centrais do judaísmo) não é um conceito limítrofe, uma “ideia reguladora”.

5) “Do que os sábios chamam de mundo por vir, não se pode compreender que o mundo por vir já não esteja aqui, que ele virá apenas após o declínio desse mundo. Não é esse o significado, mas que o mundo por vir está continuamente vindo” (Maimônides). E os místicos, onde não tenham caído presas do revolucionarismo político dos apocalípticos (os políticos do judaísmo), definem o reino messiânico com infinita precisão como o “mundo, que está continuamente a chegar” – o presente eterno.

6) A profecia é a visão do eterno presente. Ela se torna cômica onde se encontra com o empírico. (Jonas)

7) As ações humanas formam um todo. Um espaço pode ser poupado com grande esforço para ações eticamente relevantes. De quê? Da violência, que pode ser rotulada de ‘mito’. Quase todas as dimensões da ação humana estão sujeitas à categorias míticas, das quais apenas o destino atribui significado. A *justiça é a eliminação do destino da ação*. O ato justo não possui destino e nada significa. O não simbolismo de um ato, a destruição da aparência que sozinha atribui significado, torna o ato justificado.

8) *Postergação e transformação* são ambos constituintes do ato justo, morte e nascimento do justo. O ato de transformação, e.g., o nascimento do ato inefetivo, é o verdadeiro mal, o ato injusto, que é indefinível em sua singularidade. A injustiça de nossas vidas é manifestada na abundância das ações em vida, singulares e atadas ao destino.

9) Para permitir o irromper do mundo messiânico, a perspectiva da redenção carece apenas de uma virada *virtual*. “O mundo messiânico parecerá exatamente como esse, apenas um pouco diferente.” Essa mudança virtual do centro de nossas vidas é a mais difícil. A descrição apocalíptica do reino messiânico tem o valor e a verdade da verdadeira propaganda revolucionária – ela tenta evocar o conflito final da violência no qual o mito declina. Na pessoa do Messias ela representa o poder redentor e, portanto, catastrófico, da vida sem destino, sua personalidade, em um sentido individual, é ironia política que é efetiva unicamente em um mundo no qual a voz de Deus, o portador da justiça e o objeto não metafórico a vida justa é perceptível apenas em silêncio.

10) A justiça preenche a lacuna que há entre o julgamento e a execução. Em Deus, cuja essência, ate onde podemos perquirir é voltada para o mundo e se manifesta no juízo divino, no preenchimento dessa lacuna.

Scholem abre suas teses concordando com Benjamin sobre a impossibilidade de se buscar um conceito de justiça na doutrina dos bens, já que o apropriável, o que carrega consigo o selo da transitoriedade, nunca pode ser justo. Mas, ao contrário de Benjamin, Scholem tenta se aprofundar um pouco mais na doutrina dos bens, mostrando a própria impossibilidade de uma forma de distribuição de bens que seja, de fato, justa. Mesmo enquanto ideia, uma justiça distributiva não seria nada além de uma quimera.

Para Jacobson, onde “Benjamin tenta flexionar o significado das palavras “bem” e “bens”, o comentário de Scholem pode ser compreendido como uma discussão mais linear da dimensão material dos bens.”³²⁹ Ainda que Scholem privilegie o aspecto material do problema, sua conclusão é literalmente a mesma de Benjamin no que tange à impossibilidade de uma justiça calcada na relação do homem com os bens. Enquanto portadores de um caráter “objetivo”, enquanto coisas, os bens podem ser demandados por quem quer que seja, e não haveria como estipular uma forma justa nesse processo, já que ele importaria na adoção de uma lógica instrumentalizante de manejo desses bens.

Por essa razão o direito não é a dimensão da justiça, uma vez que o objeto da relação jurídica é, em última instância, um bem. De fato, o sujeito de direito não passa de um sujeito com a reconhecida capacidade de contratar, de trocar bens. O sujeito de direito é produto da mercadoria:

³²⁹*It seems that whereas Benjamin attempts to bend the meaning of the words “good” and “goods”, Scholem’s commentary can be understood as a more linear discussion of the material dimension of the goods.* JACOBSON, Eric. *Metaphysics of Profane*, the political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem. New York: Columbia University Press, 2003, p. 181.

Por isso, ao mesmo tempo em que o produto do trabalho adquire a qualidade de mercadoria e se torna portador do valor, o homem adquire a qualidade do sujeito jurídico e se torna portador do direito. “A pessoa cuja vontade é declarada determinante é sujeito de direito” (Windscheid, *Pandektenrecht*, I, § 49).³³⁰

O socialismo e o comunismo, para Scholem, também seriam injustos já que a relação de apropriação permaneceria, havendo somente uma transferência dessa apropriação do indivíduo para a sociedade, que não desvirtuaria o caráter “apropriável” dos bens, mas apenas esse caráter através de uma ficção de justa distribuição. Ao contrário de Benjamin, que em meados da década de 1920 começou a se aprofundar no marxismo e a refletir sobre a potência revolucionária do materialismo histórico, Scholem, cujo irmão mais velho fora uma importante figura no comunismo alemão do século XX, continuou crítico ao comunismo até o final da vida, inclusive censurando as afinidades do amigo Benjamin pelas teorias comunistas.

Se o comunismo e o socialismo provêm uma “forma ilusória de justiça”, tentando atender às necessidades de cada indivíduo, o capitalismo nem chega a tanto, garantindo, no máximo, que aqueles considerados sujeitos de direito possam opor suas demandas sobre todos os bens a todo o momento. Não há nenhuma “teoria da prática econômica” capaz de solucionar essa questão já que a prestidigitação entre o conceito subjetivo de necessidades relativas e o conceito objetivo de propriedade revela apenas a impossibilidade de sua comunicação.

O direito apenas regulamentaria essa relação, sua existência se justificando unicamente devido a ela. A forma jurídica, nesse desiderato, não é apenas a oficialização burguesa da injustiça, mas também sua expressão mais evidente, trazendo consigo um cheiro acre que um jovem Benjamin, bastante incomodado, exporia em *Para uma crítica da violência*. Ainda que Scholem tivesse a pretensão de discutir de maneira “mais linear a dimensão materialista dos bens”, sua percepção das condições materiais dessa dimensão se limitam a uma revisão rápida da doutrina dos bens no pensamento clássico, com o intuito aparente de corroborar as conclusões benjaminianas. Afirmando a quimera da justiça baseada nos bens ele ignora que “somente a sociedade

³³⁰ PASUKANIS, E.B. *Teoria geral do direito e marxismo*. 1 ed. Trad. Lucas Simone. São Paulo: Editora Sundermann, 2017, p. 141.

burguesa-capitalista cria todas as condições necessárias para que o elemento jurídico nas relações sociais alcance plena determinação.”³³¹

Dessa forma, ainda a afirmação de Scholem, na segunda parte das teses, de que a filosofia da religião é o âmbito próprio para se investigar o conceito de justiça e que na teoria do direito, em sua fronteira com a religião, esse conceito deveria ser mais fácil de encontrar, possa estar correta, peca por ignorar as determinações sociais que traçam essa fronteira e que, na verdade, estabelecem o caráter injusto e violento do direito.

Esse caráter injusto e violento é o que é denunciado pelos profetas. Esses que anunciam o presente eterno e a permanente vinda do Messias.

Em uma entrada em seu diário sobre as *Notas* de Benjamin, Scholem diz “Walter Benjamin define a justiça como a vontade de fazer do mundo o mais alto dos bens”, adicionando um comentário de Samson Raphael Hirsch sobre o livro do Gênesis, “há um velho provérbio judeu: *tzadikim yashkinu shekhinah ba-aretz*”: o justo permite ao Shekhinah residir sobre a terra.³³² *Shekhinah* (שכינה) significa a “habitação de Deus”, a “presença de Deus” na Terra³³³. Com o pecado de Adão e Eva, a *Shekhinah* é removida do Éden junto com a árvore da vida. A partir desse momento a presença de Deus é sempre a “descensão de Deus” sobre os homens, que no Antigo Testamento ocorre algumas poucas vezes, sendo que nenhum termo relativo a *Shekhinah* aparece no Novo Testamento, apesar de podermos identificar a descensão do Espírito Santo, narrada em alguns momentos do Novo Testamento, com a *Shekhinah*.

A transformação do mundo no mais alto dos bens, a realização da justiça, é transformar o mundo na habitação de Deus, é a restauração do Éden, o que remete diretamente à restauração dos vasos, a *tikkun*, importante tanto para Scholem quanto para Benjamin.

Mas a citação de Samson Raphael Hirsch traz para as reflexões de Scholem sobre justiça mais do que a questão da *Shekhinah* já que *tzadikim* (justo) é um dos termos hebraicos referentes à justiça, mas à justiça enquanto prática mundana, do homem em busca de Deus, enquanto *tzedek* é o estado de absoluta justiça, as virtudes que, em Deus, se manifestam sempre como justiça:

³³¹ PASUKANIS, E.B. *Teoria geral do direito e marxismo*. 1 ed. Trad. Lucas Simone. Editora Sundermann, São Paulo, 2017, p. 80.

³³² JACOBSON, Eric. *Metaphysics of Profane*, the political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem. New York: Columbia University Press, 2003, p. 182

³³³ “Que Deus dilate Jafé, que ele habite (וישכן) na tenda de Sem, e que Canãa seja seu escravo!” Gênesis, 9:27

Ao lermos nas teses que a justiça não é a virtude, mas um chamado ou demanda por uma existência ética, Scholem claramente ecoa a distinção e a terminologia de Benjamin. *Mas Scholem introduz uma variação nessa chamada ou demanda, uma que pode ser descrita nas variações da palavra para justiça em hebraico, de tzedek para tzadik e tz'dakah.* Se tzedek é a primeira a representar a justiça, com o significado de um estado de justiça ligado à intenção divina, a segunda, tzadik seria a prática do certo, ou seja, ele ou ela que pratica a justiça mundana ou a prática justa da tz'dakah. Da divina tzedek para tz'dakah, a prática do justo (justiça/caridade), é uma linha do divino até o profano. Enquanto tzedek é encontrada em sua forma absoluta em Deus, tz'dakah é a prática da agência mundana, concebida na imagem do divino. A virtude encontra seu modelo absoluto como justiça divina na teoria dos atributos.³³⁴

Scholem referencia nas suas *Teses sobre o conceito de justiça*, o texto *Para uma crítica da violência* de Benjamin. Tais referências ao mesmo tempo corroboram e criticam as ideias de Benjamin nesse difícil texto de 1921. A principal questão reside, talvez, no potencial revolucionário da justiça divina. Considerando a ambiguidade da palavra *Gewalt*, que Benjamin explora propositalmente no texto, há um tensionamento inquestionável entre justiça e violência. Considerando os fins justos para se estabelecer uma crítica da violência, algo comum no direito natural, ou a violência como puro meio, que deve ser criticado em seu contexto histórico, independente dos fins que lhe se atribuam, como possível no direito positivo³³⁵, permanece o problema da justiça. Se, no primeiro caso, não é possível responder definitivamente o que é justiça, no segundo, o direito enquanto meio permanece um mero veículo para a distribuição dos bens, uma mera força administradora das coisas, portanto, sempre distante da justiça.

O texto mesmo traz uma afirmação sobre a ligação entre direito e violência tão ou até mais contundente que a sentença presente nas *Notas*. Enquanto meio de regulamentar a posse das coisas o direito estabelece limites, fronteiras, e portanto é, sempre, violento. Mesmo na dimensão volitiva dos contratos, que pressupõe no léxico jurídico um “acordo de livres vontades”, a violência está presente como a força que

³³⁴ *When we read in the theses that justice is not a virtue but a call or demand of the ethically existing, Scholem clearly echoes Benjamin's distinction and terminology. But Scholem introduces a variation on this call or demand, one that can be described in the variations on the word for justice in Hebrew, from tzedek to tzadik and tz'dakah. If tzedek is first to represent justice, with the meaning of a state of righteousness linked to divine intention, the second, tzadik, would be the practice of tz'dakah. From divine tzedek to tz'dakah, the practice of the righteous (righteousness/charity), is a lineage of divine to profane. While tzedek is found in absolute form in God, tz'dakah is the practice of worldly agency, conceived in the image of the divine. Virtue finds its absolute model as divine justice in a theory of attributes.* JACOBSON, Eric. *Metaphysics of Profane, the political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. New York: Columbia University Press, 2003, p. 182.

³³⁵ BENJAMIN, Walter. *Para uma crítica da violência*. In *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Editora 34, 2013, p. 122-125.

garante o cumprimento do estabelecido e a punição do inadimplente. É aqui que Benjamin começa a estabelecer a importante distinção entre uma violência que instaura e uma violência que mantém o direito e que parece ter chamado atenção de Scholem:

Toda violência como meio é ou instauradora ou mantenedora do direito. Se não pode reivindicar nenhum desses predicados, ela renuncia por si só a qualquer validade. Daí resulta que toda violência como meio, mesmo no caso mais favorável, participa da problemática do direito em geral. E mesmo que, nessa altura da investigação, não se possa enxergar com certeza o alcance dessa problemática, o direito, depois do que foi dito, aparece sob uma luz ética tão ambígua, que se impõe naturalmente a pergunta se não existiriam outros meios não-violentos, para a regulamentação dos interesses humanos em conflito. A pergunta obriga, sobretudo, a constatar que uma resolução de conflitos totalmente não-violenta jamais pode desembocar num contrato de direito. Mesmo que este tenha sido firmado pelas partes contratantes de maneira pacífica, o contrato leva, em última instância, a uma possível violência. Pois o contrato dá a cada uma das partes o direito de recorrer à violência, de um modo ou de outro, contra a outra parte contratante, caso esta rompa o contrato. E não apenas isso: do mesmo modo como o seu desfecho, também a origem de qualquer contrato aponta para a violência. Esta não precisa estar imediatamente presente no contrato como violência instauradora do direito, mas está nele representada na medida em que o poder [*Macht*] que garante o contrato de direito é, por sua vez, de origem violenta, mesmo que este poder não tenha sido introduzido no contrato pela violência.³³⁶

A superação não violenta de um conflito é possível em “toda parte onde o cultivo do coração deu aos homens meios puros para o entendimento.”³³⁷ Esses meios puros, cujo melhor exemplo é o diálogo, compõem uma dimensão da experiência humana impermeável à violência. Mas não é por não ser violenta que essa forma de solução de conflitos é justa. Ela continua atrelada à distribuição e administração das coisas, continua, em última instância, injusta, mesmo não se ancorando no direito. Esse, por sua vez, é instaurado por uma violência que, ao se reportar a um destino, torna-se mítica. Para tratar do caráter mítico da violência, Benjamin recorre ao mito de Níobe. Mãe de quatorze filhos, sete homens e sete mulheres, Níobe se vangloriava de ter mais filhos que a deusa Leto, mãe de Ártemis e Apolo. Leto pede que seus filhos punam as afrontas de Níobe e com suas flechas eles ceifam a vida dos sete filhos homens de Níobe. Essa, mesmo enlutada, mantém-se afrontosa perante a deusa, que ordena a execução das sete filhas restantes. Tal forma de violência que sustenta na punição o crime, que é manifestação de cólera e poder e não de justiça, Benjamin chama de mítica.

³³⁶ BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Editora 34, 2013, p. 136-137.

³³⁷ BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Editora 34, 2013, p. 139. O itálico é nosso.

É uma violência do cisma e da disensão, que cria e perpetua uma separação entre quem detém o poder e quem o suporta.

Oposta à violência mítica está a violência divina. De acordo com Benjamin é a violência que presenciamos na aniquilação da tribo de Coré. Coré e sua tribo se rebelam contra Moisés e Araão, exigindo para si o sacerdócio e a predileção de Deus. Permanecem em pecado mesmo admoestados por Moisés. Então a terra se abre e eles são engolidos, descendo ainda vivos para as trevas do Xeol. (Números, 16:1-35). A violência divina aniquila, mas redime, nela não há sangue ou a pena indefinida, pois não é “meio de execução sagrada”, como as flechas de Ártemis e Apolo.³³⁸ Ao contrário da violência mítica, que é arbitrária³³⁹, a violência divina é uma violência que reina³⁴⁰, como aquela que Jó experimenta e compreende ao tratar com Deus na tempestade.

A violência divina, aniquiladora, realizaria a justiça ao contrário da violência mítica, que preserva através da atualização do castigo, o erro e o crime. Conferindo à greve geral revolucionária o mesmo sentido de aniquilador do *status quo* que a violência divina, Benjamin destaca a força revolucionária dessa forma de justiça. Já para Scholem a justiça é absolutamente irrevolucionária. Como atributo divino, a justiça *é*, ela não pode ser a realização de um porvir porque ela já *é* o porvir realizado. Não há potencial revolucionário na justiça porque ela já traz em si a realização de qualquer revolução possível. A principal discordância de Scholem com o texto de Benjamin parece ser essa. Avaliando o problema de uma perspectiva essencialmente teológica, a ideia de uma justiça revolucionária não parece atrair Scholem.

Essa discordância poderia se estender, sem dúvidas, à relação que Jacques Derrida, lendo *Para uma crítica da violência* em duas importantes conferências reunidas no volume *Força de lei, o fundamento mítico da autoridade*, estabelece entre desconstrução e justiça, já que ele pensa um papel transformador da justiça que Scholem não reconhece. Mas, Derrida reconhece também uma radicalidade que se poderia chamar de ontológica da justiça, já que sua identidade com a desconstrução reside no fato de que ela não pode ser desconstruída. Ela *é*, ao contrário do direito, que se faz:

³³⁸ BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Editora 34, 2013, p. 156.

³³⁹ BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Editora 34, 2013, p. 156.

³⁴⁰ BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Editora 34, 2013, p. 156.

Na estrutura que assim descrevo, o direito é essencialmente *desconstruível*, ou porque ele é fundado, isto é, construído sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis (e esta é a história do direito, a possível e necessária transformação, por vezes a melhora do direito), ou porque seu fundamento último, por definição, não é fundado. Que o direito seja desconstruível, não é uma infelicidade. Pode-se mesmo encontrar nisso a chance política de todo progresso histórico. Mas o paradoxo que eu gostaria de submeter à discussão é o seguinte: é essa estrutura desconstruível do direito ou, se preferirem, da justiça como direito, que assegura também a possibilidade da desconstrução. A justiça nela mesmo, se algo como tal existe, fora ou para além do direito, não é desconstruível. Assim como a desconstrução ela mesma, se algo como tal existe. *A desconstrução é a justiça*. É talvez porque o direito (que tentarei, portanto, distinguir regularmente da justiça) é construível, num sentido que ultrapassa a oposição da convenção à natureza, é talvez na medida em que ultrapassa essa oposição que ele é construível – portanto desconstruível e, ainda mais, que ele torna possível a desconstrução, ou pelo menos o exercício de uma desconstrução que, no fundo, trata sempre de questões de direito ou relativas ao direito.³⁴¹

A identificação mais polêmica de Derrida, contudo, ocorre em um *post-scriptum* aos textos que formam *Força de lei*. Nela ele destaca a irrepetibilidade, a singularidade extrema da *solução final*, bem como o uso de dispositivos que garantiam mortes “não sangrentas” de judeus, como as câmaras de gás, com o tipo de aniquilação expiatória que Benjamin diz ser a expressão da justiça divina. Ele se pergunta até que ponto Benjamin teria fornecido uma prévia e involuntária justificação à solução final, chamando de divina a violência que reina, que é *soberana* sobre o corpo e a história, que não pune, mas aniquila. O próprio Derrida reconhece que o nazismo foi uma “revolução conservadora”³⁴² do direito mítico, que incorporou a forma burocrática e o avanço técnico do século XX para desenvolver até um êxtase macabro que ainda hoje insiste em não se dissipar totalmente. Mas nesse êxtase o nazismo parece romper a fronteira entre violência mítica e divina. E não cabe a Jó questionar a justiça divina:

O que, para terminar, acho mais terrível ou insuportável nesse texto, para além das afinidades que ele tem com o pior (crítica da *Aufklärung*, teoria da queda e da autenticidade originária, polaridade entre linguagem originária e linguagem decaída, crítica da representação e da democracia parlamentar etc.), é finalmente uma tentação que ele deixaria em aberto, principalmente para os sobreviventes ou as vítimas da “solução final”, a suas vítimas passadas, presentes ou potenciais. Que tentação? A de pensar o holocausto como uma manifestação ininterpretável da violência divina: essa violência divina seria, ao mesmo tempo, aniquiladora, expiatória e não-sangrenta, diz Benjamin, de um “processo não-sangrento que fulmina e faz expiar” (“À lenda de Níobe podemos opor, como exemplo dessa violência, o julgamento de Deus contra a tribo de Coré (Números XVI, 1,35). Ele fulmina

³⁴¹ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leila Perrone-Moisés. São Paulo: WF Martins Fontes, 2007, p. 27.

³⁴² DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leila Perrone-Moisés. São Paulo: WF Martins Fontes, 2007, p. 143.

privilegiados, os Levitas, fulmina-os sem prevenir, sem ameaça, e não hesita em aniquilá-los. Mas nesse aniquilamento ele é, ao mesmo tempo, expiatório, e não podemos desconhecer uma profunda correlação entre o caráter não-sangrento e o caráter expiatório dessa violência”). Quando pensamos nas câmaras de gás e nos fornos crematórios, como ouvir sem estremecer essa alusão a um extermínio que seria expiatório porque não sangrento? Ficamos terrificados com a idéia de uma interpretação que fizesse do holocausto uma expiação, e uma indecifrável assinatura da justa e violenta cólera de Deus.³⁴³

Essa terrível simetria que Derrida aponta ignora o caráter apocalíptico da violência divina e que Scholem parece destacar em suas *Teses sobre o conceito de justiça* justamente para mostrar que a identificação entre greve geral revolucionária e justiça divina não faz o menor sentido. A solução final, mesmo em seu mais extremo, não escapa do caráter mítico da violência do direito, ela não quer aniquilar “a outra testemunha, a testemunha da outra ordem.”³⁴⁴ Há um destinatário para a extinção de tantos destinos, para essa profana imolação, esse *holocausto*. Todo um mundo que deveria reconhecer a superioridade absoluta do leviatã nazista. Toda a burocracia, todo o registro de cada preso ou morto teria (tem!) a função de lembrar aos que não foram vitimados da enormidade do poder, esse poder que dita o direito, de quem vitimou. Tal como Níobe, sobrevive um mundo em um luto perpétuo. Portanto, parece que Derrida ignora essa noção apocalíptica de Benjamin:

Benjamin compartilha o pensamento de Scholem (que eu não estou completamente seguro que esteja correto), de que o apocalíptico não conhece transição, mas que entre o agora e o então se põe um tempo de catástrofe, um tempo de silêncio, um tempo de total destruição e aniquilação. Deve-se cotejar isso contra vários apocalipses do período judaico e não judaico.³⁴⁵

O apocalipse não é a catástrofe, a catástrofe é justamente o que o apocalipse encerra. Isso não altera o fato de que, na prática do justo, *tzadik*, o homem, aspirando à justiça divina, *tzedek*, realize a revolução. Sua ação pode aspirar a construir a “morada de Deus na Terra”, a *Shekhinah*, destruindo todo escândalo que forma a Babilônia e transformando o mundo no mais alto dos bens. Mas isso não quer dizer que ele realiza a

³⁴³ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leila Perrone-Moisés. São Paulo: WF Martins Fontes, 2007, p. 143-144.

³⁴⁴ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leila Perrone-Moisés. São Paulo: WF Martins Fontes, 2007, p. 139.

³⁴⁵ Benjamin teilt den Gedanken von Scholem (*ich bin nicht ganz sicher, ob er richtig ist*), daß die Apokalypik keine Übergänge kennt, sonder zwischen dem Jetzt und dem Dann eine Zeit der Katastrophe setzt, eine Zeit des Schweigens, eine Zeit der totalen Vernichtung und Verwüstung. Man müßte das an den vielen Apokalypsen jüdischer und nicht-jüdischer Zeit noch prüfen. TAUBES, Jacob. *Die Politische Theologie des Paulus*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2003, p. 98.

justiça divina na Terra. A justiça pode inspirar a revolução, mas não pode fazer a revolução. Sendo a justiça que torna possível a ação revolucionária, ela mesma é incapaz de qualquer ação, ela é irrevolucionária como a verdade, justamente porque, tal como a verdade, a justiça simplesmente é.

Por isso, Scholem diz que a justiça, enquanto *demanda*, enquanto busca humana, *tzadak*, é a “mais revolucionária e a mais catastrófica” de todas as demandas. Não há revolução sem catástrofe porque a revolução só é possível pela destruição do que existe para dar espaço para o radicalmente novo. “O catastrófico emerge do fato de que a vontade da justiça divina no profano busca uma transformação revolucionariamente imanente do mundo através do agir messiânico.”³⁴⁶

Por um lado, a redenção do mundo é sua virtude; do outro, sua visão revolucionária, cataclísmica demanda *Gewalt*. A própria virtude é carregada pelos indivíduos na autoassegurada imagem da *tzadikim* (justo). São eles que permanecem em uma relação descomplicada com a humildade e são, implicitamente, o símbolo da virtude. Sua relação com aqueles que demandam autoridade/violência, entretanto, é puramente “simbólica”, da mesma forma que autoridade/violência estão para as demandas do indivíduo. Enquanto a aplicação da *Gewalt* revolucionária deve possuir uma demanda por virtude à sua disposição, enquanto é atribuída ao indivíduo sua demanda não pode nunca ser absoluta. O único e verdadeiro possuidor da autoridade/violência, conclui Scholem, é o coletivo.³⁴⁷

No final das *Teses sobre o conceito de justiça*, Scholem dirige a questão para a filosofia da religião e para o conceito de justiça profética. Nesses parágrafos finais ele não apenas reafirma a impossibilidade de uma justiça das coisas, mas apresenta o papel político da profecia. A tarefa do profeta é clamar pela justiça, já que em seu verbo ele expressa o divino. A profecia possui para os antigos judeus o mais alto sentido sapiencial. Com a sabedoria dos provérbios o profeta critica o tempo presente e pede

³⁴⁶ JACOBSON, Eric. *Metaphysics of Profane*, the political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem. New York: Columbia University Press, 2003, p. 183.

³⁴⁷ *On one hand, the redemption of the world is a virtue; on the other, its revolutionary, cataclysmic vision demands Gewalt. Virtue itself is carried by individuals in the self-assured image of the tzadikim (righteous). It is they who stand in an uncomplicated relationship to humility and are implicitly the symbol of virtue. Their relationship to those who demand authority/violence, however, is purely “symbolic”, in the same way that authority/violence is to demands of the individual. While the application of revolutionary Gewalt must have a claim to virtue at its disposal, so long as it is attributed to the individual its claim can never be absolute. The only true possessor of authority/violence, concludes Scholem, is the collective.* JACOBSON, Eric. *Metaphysics of Profane*, the political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem. New York: Columbia University Press, 2003. p 183.

pela justiça nos dias que virão. Por isso a profecia exerce uma função pedagógica de destaque, assim como ocupa “um crucial papel litúrgico” no judaísmo.³⁴⁸

A profecia abarca também um amplo sentido para a lei. Porquanto ela mantém seu sentido mais conhecido, de norma de conduta, a lei na profecia é também sempre revelação, uma vez que dada por Deus, e doutrina moral. Mas o mais importante, a complexidade da profecia se deve à sua profunda imersão na realidade social do profeta. Percebendo o atrito entre a realidade que ele experimenta e a realidade que deveria existir, o profeta pede por justiça. Quando clama por penitência, pelo julgamento das iniquidades, por redenção, o profeta clama por justiça.

O profetismo, no que toca o problema da justiça, é messiânico porque pretende a correição do mundanamente errôneo pela presença de Deus. É uma crítica à imanência ao mesmo tempo em que é um chamado para o que vem. “É no âmbito do enigma do presente e da preocupação com o futuro – típico das práticas adivinhatórias – que se encaixa a profecia.”³⁴⁹ Nessa aporia do messiânico, “a conjugação entre memória e esperança, passado e presente, plenitude e falta, origem e fim”³⁵⁰ é que se inscreve a profecia. A pretensão de Scholem na segunda parte das *Teses sobre o conceito de justiça* e em seu artigo sobre Jonas é justamente pensar o profeta em sua atuação para a transformação do mundo, ou seja, avaliar o papel político do profeta.

Dentro da concepção pedagógica que o judaísmo possui da profecia, mantendo-a bastante próxima da literatura sapiencial e proverbial, o texto profético ao mesmo tempo em que mira a injustiça social e política tem como objetivo perscrutar a divindade. Ele se mostra, simultaneamente, uma diatribe contra o mundo e um inquirir sobre a presença de Deus. Nesse sentido, há uma aproximação, apontada por Scholem, entre um livro poético como Jó e um livro profético como Jonas. Teopoliticamente,

Ambos os livros são eles mesmos questões e ambos não oferecem respostas: a própria questão é a solução. Jonas conclui com uma questão que, em contraste com a lei da natureza, é trazida à vida pela história. Jó, em sua inteireza, é uma questão, uma questão cosmogônica que se torna permanente a cada “onde estavas...”³⁵¹

³⁴⁸ JACOBSON, Eric. JACOBSON, Eric. *Metaphysics of Profane*, the political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem. New York: Columbia University Press, 2003, p.185.

³⁴⁹ SICRE, José Luis Días. *Introdução ao profetismo bíblico*. Trad. Gentil Avelino Titton. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

³⁵⁰ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa e Cláudio Oliveira, Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 14.

³⁵¹ *Both books are themselves questions and both offer no answers: the question itself is the solution. Jonah concludes with a question that, in contrast to the law of nature, is brought to life through history. Job, in its entirety, is a question, a cosmogonical question that becomes permanent in every single “where*

Deus, então, não responde à pergunta do profeta, ele retifica a pergunta. O “por que eu?” de Jó é substituído pelo “onde estavas quando lancei as fundações da terra?” de Deus. E Jó percebe que sua questão estava eivada de um equívoco mundano ao tentar medir a justiça divina pelos padrões humanos. O mesmo ocorre com Jonas, frustrado pela não aplicação da lei, que ele toma por justiça, tem sua resposta no mesmo sentido, na confirmação de que a justiça é um atributo divino, servido pela redenção de Nínive, antes uma cidade conspurcada pelo pecado.

Em ambos os casos, há no tempo uma suspensão, um protelamento do juízo divino, que Scholem indentifica como justiça. Há um julgamento profano, uma *Gewalt* mítica que Deus aniquila simplesmente negando a lei histórica, o ordenamento jurídico em si. Dessa forma o que se impôs a Jó não é uma punição, mas um ensinamento, e a mensagem de Deus para Nínive que Jonas tem a obrigação de entregar é um aviso, mais do que uma predição. Percebe-se, portanto, que Deus age substituindo a lei pela justiça.

O Salmo 94, que na Bíblia de Jerusalém é epigrafado como *O Deus justo*, traz em seus versículos 14-15: “Pois Iahweh não rejeita seu povo, jamais abandona sua herança, até que o julgamento se converta em justiça e todos os corações retos o sigam.” No versículo em hebraico comparece o verbo יָשׁוּב e na versão da Septuaginta o verbo *επιστρέψη*. Ambos os verbos trazem consigo o sentido de *retornar, devolver, voltar a ser*, de forma que o versículo pode ser traduzido como *até que o julgamento volte a ser justiça*. Transparece aqui, novamente, essa ânsia, tão hebraica, pelo retorno, a volta ao estado originário das coisas, a apocatástase como nomeada por Orígenes no século III. O retorno ao estado pré-pecaminoso, o retorno do deserto para o Jardim, o retorno da justiça, o estado originário do julgamento. Esse retorno que é, também, o novo, algo ainda não vivido, porque é o antigo transformado, prenhe de espírito. Pertence à maior das ironias, à divina ironia da profecia, que em seu tensionamento entre o radicalmente imanente e sua crítica e o radicalmente transcendente e seu anseio; nesse tempo que não é mais tempo, pois congrega e renega simultaneamente o passado, o presente e o futuro, a base da profecia seja o retorno ao originário.

“A política”, comenta Scholem em seus diários, “é a profecia (*Weissagung*) do imaginário sobre o tempo que não é nem passado, nem presente e nem

were you...” SCHOLEM, Gershon, Journal, *apud* JACOBSON, Eric. *Metaphysics of Profane*, the political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem. New York: Columbia University Press, 2003. p. 185.

futuro. Essa é a incrível ironia da política profética, cuja política é a ironia divina. A teocracia nega completamente a ideia da política.³⁵²

A terceira das *Teses sobre o conceito de história*, de Walter Benjamin, merece nesse momento um pequeno comentário. Ela é uma tese sobre o compromisso dos que vivem com o passado e com os mortos desse passado. É uma tese sobre a atividade humana voltada para a redenção e sobre o evento. É uma tese sobre a justiça profética:

O cronista que narra profusamente os acontecimentos, sem distinguir grandes e pequenos, leva com isso a verdade de que nada do que alguma vez aconteceu pode ser dado por perdido para a história. Certamente, só à humanidade redimida cabe o passado em sua inteireza. Isso quer dizer: só à humanidade redimida o seu passado tornou-se citável em cada um de seus instantes. Cada um dos instantes vividos por ela torna-se uma *citation à l'ordre du jour* – dia que é justamente, o do Juízo Final.³⁵³

O dia do Juízo é justamente o dia em que o julgamento voltará a ser justiça, quando não haverá mais julgamentos e a presença do divino trará a plena justiça. Mas há de se perceber que na tese esse dia é a última conta em um rosário longo em que *todos* os instantes do passado são redimidos e, por isso, podem finalmente ser citados. A redenção tem a força de abolir o pecado original e remover a espada flamejante que impede o retorno ao Éden. Mais do que um processo de conciliação, essa reintegração do que uma vez fora é messiânica, enquanto redentora, e revolucionária, enquanto transformadora. Mas também é justa, porque pressupõe a prestação de contas da humanidade com seu passado de violência e opressão. O passado ainda não pertence ao homem, já que é um acúmulo de catástrofes causadas pelos vencedores. Ele não é citável porque o cronista ainda é incapaz de narrar a história sem separar grandes e pequenos, porque ainda existem grandes e pequenos.

Michael Löwy, em comentário a essa tese, desenvolve mais longamente sua relação com a teopolítica judaica:

Mas a apocatástase significa também, literalmente, a volta de todas as coisas a seu estado originário – no Evangelho, o restabelecimento do Paraíso pelo

³⁵² “Politics”, *coments Scholem in his journals*, “is the prophecy (Weissagung) of the imaginary about time that is neither past, present or future. This is the incredible irony of prophetic politics, whose politics are divine irony. Theocracy completely negates de idea of politics. JACOBSON, Eric. *Metaphysics of Profane*, the political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem. New York: Columbia University Press, 2003, p. 186.

³⁵³ BENJAMIN, Walter. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio, uma leitura das teses sobre o conceito de história*. Comentários de Michael Löwy. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, p.54.

Messias. Trata-se da ideia da *Wiederbringung aller Dinge* (volta de todas as coisas) ou da *Versöhnende Rückker am Ende der Dinge* (volta reconciliada no final de todas as coisas) com que sonhava Lotze em *Mikrokosmos*: a forma secreta ou misteriosa pela qual o progresso poderia integrar os espíritos dos ancestrais. Em outras palavras, trata-se da *restitutio ad integrum* [restituição integral] ou *restitutio omnium* [restituição do todo], de que já falava o *Theologisch-politisches Fragment* de Benjamin (1921). O equivalente judaico, messiânico e cabalístico da apocatástase cristã é, segundo Scholem em seu artigo “Cabala” na *Encyclopaedia Judaica* (1932), o *tikkun*, a redenção em volta de todas as coisas a seu estado inicial. Benjamin ficou profundamente impressionado com esse texto de Scholem, que mencionou em uma carta de 15 de janeiro de 1933 a seu amigo: “Os raios desses estudos” desceram até as profundezas de seu “abismo do não saber”. Na versão francesa da tese III, redigida pelo próprio Benjamin, trata-se a “humanidade restituída, salva, restabelecida” – três termos que remetem à apocatástase e ao *tikkun*.³⁵⁴

Quando se trata do tema da justiça profética, torna-se necessário esclarecer que a justiça não se torna uma preocupação na religião dos antigos hebreus apenas com o profetismo. Na verdade era uma questão comum a todos os povos semitas, como atestam textos sumérios, assírios e babilônicos. O que é diferente na justiça profética é que ela se expressa nesse tensionamento irresoluto entre o mundano e o divino, entre a lei e a justiça, que são temas dos textos de Benjamin e Scholem comentados até aqui e uma preocupação inafastável de qualquer teologia política que se pretenda democrática e radical. Há um reino profano e um reino divino, e uma doutrina profana e uma doutrina divina, e o profeta atua admoestando quem se perde na confusão de ambos.

2.5. Profetismo, justiça e revolução

Característica das noções bíblicas de justiça, desde o Antigo Testamento, é a preocupação com os menos favorecidos. Há uma profusão de passagens pelo menos desde a instituição dos juízes (*Êxodo*, 18) que tratam da obrigação de se ajudar o estrangeiro e o pobre, assim como o escravo e o inimigo. Essas normas, que compunham o chamado Código da Aliança, passado a Moisés por Deus (*Êxodo*, 20 a 23), ganhou uma roupagem jurídica mais desenvolvida, se tornando o *Deuteronomio*.

³⁵⁴ BENJAMIN, Walter. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio, uma leitura das teses sobre o conceito de história*. Comentários de Michael Löwy. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014. P. 55.

Os profetas, contudo, parecem denunciar, simultaneamente, o descumprimento e a insuficiência dessas leis e como o povo escolhido se deixou seduzir pelo escândalo, a mentira e a idolatria. As soluções que os profetas apresentam passam, invariavelmente, por um retorno à obediência aos mandamentos e a retomada de uma vida reta. Mas, tais soluções surgem, sempre após duras denúncias, em que o profeta se revela testemunha de todo tipo de prática abominável. Enquanto exemplo de profecia oracular, a profecia do Antigo Testamento é a comunicação de Deus diretamente com o profeta. O oráculo, o profeta, tem a atribuição de levar o verbo divino aos pecadores, e esse verbo é sempre carregado de denúncia, como Jeremias fala sobre a conspurcação do Templo, que era habitação do divino (*Shekinah*) e se converteu em um covil de pecadores:

Palavra que foi dirigida a Jeremias da parte de Iahweh: Posta-te à porta do Templo de Iahweh e anuncia ali esta palavra e dize: Escutai a palavra de Iahweh, vós todos, judeus, que entraís por estas portas para adorardes Iahweh. Assim disse Iahweh dos Exércitos, o Deus de Israel: Melhorai os vossos caminhos e as vossas obras, e eu vos farei habitar nesse lugar. Não vos fieis em palavras mentirosas dizendo: “Este é o templo de Iahweh, Templo de Iahweh, Templo de Iahweh!” Porque, se realmente melhorardes os vossos caminhos e as vossas obras, se realmente praticardes o direito cada um com o seu próximo, se não oprimirdes o estrangeiro, o órfão e a viúva, se não derramardes sangue inocente neste lugar e não correrdes atrás dos deuses estrangeiros para vossa desgraça, então eu vos farei habitar nesse lugar, na terra que dei a vossos pais há muito tempo e para sempre. Eis que vós vos fiaís em palavras mentirosas que não podem ajudar. Não é assim? Roubar, matar, cometer adultério, jurar falso, queimar incenso a Baal, correr atrás de deuses estrangeiros, que não conheceis, depois virdes e vos apresentardes diante de mim, neste Templo, onde o meu Nome é invocado, e dizer: “Estamos salvos”, para continuar cometendo essas abominações! Este Templo, onde o meu Nome é invocado será porventura um covil de ladrões a vossos olhos? Mas eis que eu também vi, oráculo de Iahweh. Ide, pois, ao meu lugar, em Silo, onde eu, outrora fiz habitar o meu Nome, e vede o que eu lhe fiz por causa da maldade do meu povo, Israel. Mas, agora, que praticastes todos esses atos – oráculo de Iahweh – visto que não escutastes quando eu vos falava com instância e sem me cansar e não respondestes aos meus apelos, tratarei o Templo, onde meu Nome é invocado, e em que pondeis a vossa confiança, o lugar que dei a vós e a vossos pais, como tratei Silo. Eu vos expulsarei da minha presença, como expulsei todos os vossos irmãos e toda a raça de Efraim. (Jeremias, 7, 1-15)

É simplificador considerar que o profeta denuncia apenas a mácula religiosa, mantendo o foco unicamente naqueles que descumprem o ordenado por Deus. Ao recordar Silo, importante cidade a 40 km de Jerusalém em cujo templo se guardava a Arca da Aliança e que foi completamente arrasada pelos filisteus, Jeremias busca nesse fato sobre o qual os judeus preferiam silenciar, envergonhados, um exemplo da dor que a punição divina acarretaria para os desviados de coração. A fala profética, entretanto,

apresenta uma visão geral da situação política de Israel, que, à época em que surge a maior parte dos livros proféticos, enfrentava o agravamento das condições políticas e sociais que levaram à divisão entre Reino do Norte, Israel, que teve Siquém, Tera e por fim Samaria como capitais, e o Reino do Sul, Judá, capitaneada por Jerusalém.

O reino dividido aninhava uma imensa hostilidade, que a parábola do bom samaritano exploraria posteriormente, e tanto os profetas do Norte quanto os do Sul parecem presenciar sintomas de uma dissolução social que atuam com ainda mais força em um povo dividido, ainda que nem todos concedam especial atenção à problemática dos dois reinos.

Amós denuncia a classe dominante do Reino do Norte, aqueles que “amontoam opressão e rapina em seus palácios” (*Amós*, 3: 10) e que passam a vida perseguindo todas as formas de luxo conhecidas e explorando os mais fracos. Eles não violam necessariamente a *tzadaki*, a lei dos homens, mas por se fartarem na desigualdade e exploração os seus atos são igualmente criminosos. É bastante tentador enxergar nas denúncias de Amós uma evidência de que o profeta, consciente das condições materiais de que tratava, percebia toda a violência e opressão que sagra a luta de classes, mas não é o caso. Os que oprimem o fazem porque “não sabem agir com retidão” (*Amós*, 3:10), e sua posição na estrutura econômica e social pouco importa para definir essa ilicitude que praticam quase que instintivamente:

Significa isto que os ricos de Samaria vão matando e roubando impunemente? Não é provável. De acordo com Donner, não devemos nos referir a estas duas palavras neste caso a fatos sangrentos ou crueldades físicas, mas a formas tipicamente cananeias de exploração econômica permitidas pela lei. Mas isto não representa nenhum consolo para os acusados, pelo contrário. Porque Amós equipara o resultado de sua atividade, aparentemente legal, com o fruto de uma atividade criminosa, própria de assassinos e ladrões.³⁵⁵

O que equipara a ânsia pelo luxo dos opulentos de Samaria com a ação de criminosos violentos e opressores é o fato de vitimarem sempre os mais fracos. Há uma naturalização da violência, decorrente, é provável, de seu respaldo legal, e, sob a máscara de uma enorme prosperidade social e econômica residem as piores formas de opressão.

³⁵⁵ SICRE, José Luis Días. *Introdução ao profetismo bíblico*. Trad. Gentil Avelino Tilton. Petrópolis: Editora Vozes, 2016, kindle edition, posição 9299.

Porque vendem o justo por dinheiro
e o indigente por um par de sandálias.
Eles esmagam sobre o pó da terra a cabeça dos fracos
e tornam torto o caminho dos pobres;
um homem e seu pai vão à mesma jovem
para profanar o meu santo nome.
Eles se estendem sobre vestes penhoradas,
ao lado de qualquer altar,
e bebem vinho daqueles que estão sujeitos a multas,
na casa de seu deus. (Amós, 2: 6-8)

São aqueles que transformam “o direito em veneno” (*Amós*, 5: 7) que o profeta denuncia, avisando que Iahweh não terá por eles compaixão, restaurando com seu inevitável castigo a justiça maculada. Amós parece soar mais ameaçador que Jeremias, já que seu curto livro dá menos ênfase à pedagogia que prega a retidão de alma e coração para a boa vida do que o anúncio da ira divina e sua iminência.

Mas tanto em Amós quanto em Jeremias é possível presenciar um agir político que, se de todo não é plenamente consciente, já que o contexto em que se desenvolve desconhecia quaisquer separações entre política e religião, é inegavelmente incisivo. O profeta se posiciona deliberadamente do lado do estrangeiro, do órfão e da viúva, abomina os maus tratos aos escravos e aos pedintes e condena a luxúria porque ela vitima criadas e prostitutas, reificadas para o prazer dos poderosos.

A justiça que anuncia o profeta do norte envolve, portanto, a acolhida dos mais fracos, dos *mikrói* que Jesus tanto amaria. A preocupação com os desafortunados e a condenação dos que ostentavam opulência em uma sociedade miserável unia os profetas do sul à voz quase solitária de Amós no norte. Além do já citado Jeremias, o sul contava com Sofonias, Ezequiel, Isaías e Miqueias.

Para Isaías a cidade de Jerusalém é povoada por “filhos pervertidos” (Isaías, 1: 4) que se afastaram de Deus. Jerusalém é uma cidade corrompida: “Como se transformou em prostituta, a cidade fiel? Sião, onde prevalecia o direito, onde habitava a justiça, mas agora, povoada de assassinos.” (*Isaías*, 1:21). Os poderosos da anteriormente justa Jerusalém se fartam na exploração dos mais fracos e “não fazem justiça ao órfão, a causa da viúva não os atinge”. (*Isaías*, 1:23):

Para Isaías, Jerusalém traiu a Deus porque traiu os pobres. E esta traição foi levada a cabo pelas autoridades (“teus chefes”), que se encontram à frente de dois grupos sociais: os ricos, que enriqueceram roubando (estamos diante de um caso manifesto de demagogia profética), e os pobres, representados pelos seres mais fracos da sociedade, os órfãos e as viúvas. Os primeiros podem oferecer dinheiro antes que seu problema seja tratado e recompensar em presentes os serviços prestados. Os segundos não podem oferecer nada; só

podem pedir que os ouçam. Diante desta diferença, as autoridades se associam aos ricos/ladrões.³⁵⁶

Em Isaías se presencia, mais uma vez, a ambiguidade revolucionária do retorno ao originário, do *tikkun*. Por permitirem que os ricos roubem e por se alimentar também dos espólios dessas atividades criminosas, Isaías diz que as autoridades devem ser eliminadas. Depois de eliminadas as autoridades, Iahweh promete pela boca de Isaías: “Farei que teus juízes voltem a ser o que foram antes e que teus conselheiros sejam o que eram outrora.” (*Isaías*, 1: 26)

Traindo os pobres a cidade trai Deus, e Isaías, como poucos, é virulento em sua denúncia dessa traição. Jerusalém se tornou um antro de anarquia e miséria e apenas a purga divina devolveria a cidade aos eixos.

As duras admoestações de Isaías e Miqueias fundamentaram seus vaticínios para a cidade de Jerusalém, que seria arrasada pela ira divina e se tornaria morada de lobos e víboras. Com a destruição da cidade em 587 a.C. por Nabucodonosor muitas dessas profecias pareciam ter se cumprido, e Ezequiel, que escreve poucos anos depois da catástrofe, se utiliza da situação de injustiça da cidade para justificar seu fim trágico, destacando mais uma vez como o pobre, o órfão e a viúva eram as principais vítimas de um grupo de poderosos paparicado pelas autoridades corrompidas. Também os sacerdotes e profetas são criticados, porque justificam as práticas abomináveis dos privilegiados, às vezes por dinheiro, outras por acreditar que também assumiriam algum poder dessa forma.

Apenas Miqueias foi tão incisivo em suas críticas à injustiça na sociedade de Jerusalém quanto Isaías: “Ouvi, pois, isto, chefes da casa de Jacó e dirigentes da casa de Israel, vós que execrais a justiça, que torceis o que é direito, vós que edificais Sião com o sangue e Jerusalém com a injustiça! Seus chefes julgam por suborno, seus sacerdotes decidem por salário e seus profetas vaticinam por dinheiro. E eles se apoiam em Iahweh, dizendo: “Não está Iahweh em nosso meio? Não virá sobre nós a desgraça?” Por isso, por culpa vossa, Sião será arada como um campo, Jerusalém se tornará lugar de ruínas, e a montanha do Templo, cerro de brenhas!” (*Miqueias*, 3: 9-12) Miqueias e um século mais tarde Sofonias, parecem tratar os profetas da cidade como estelionatários, esses que vaticinam por dinheiro pervertendo sua função sagrada. Reforça-se a ideia de que os profetas ocupavam em Jerusalém um papel social similar

SICRE, José Luis Días. *Introdução ao profetismo bíblico*. Trad. Gentil Avelino Titton. Petrópolis: Editora Vozes, 2016, Kindle edition, posição 9347-9354.

aos que os filósofos ocupavam em Atenas e não deixa de ser curioso que as mesmas críticas que Sócrates fazia aos sofistas Miqueias fazia aos vaticinadores pagos.

Pode parecer estranho que entre todos os livros proféticos tenha Scholem escolhido justamente o menor deles, Jonas, para desenvolver seu artigo sobre o conceito de justiça. A escolha desse profeta, entre os doze menores, para Scholem se justifica porque Jonas é o “livro que traz a chave da ideia profética em geral³⁵⁷”. Isso porque ele não é um livro profético como os demais. Nos outros livros, a profecia é que fala. Ela não é apenas o tema do livro, ela é o livro. O profeta não passa de um veículo e, por isso, suas informações biográficas não importam a ninguém. O que importa é a admoestação e o presságio, nada mais. Jonas é uma narrativa, carregada de ironia e até mesmo com certo sentido de ridículo, do mais importante acontecimento na vida de um profeta. A profecia, “ainda quarenta dias e Nínive será destruída” (*Jonas*, 3:4) ocupa, na boca do profeta, um versículo, e não é tão importante quanto a própria postura de Jonas em relação ao vaticínio.

Isso porque Jonas é um livro sobre a teoria da profecia e sobre o papel do profeta. Mantém também um caráter pedagógico³⁵⁸ próprio dos livros proféticos, mas, pode-se dizer que até mesmo supera os demais livros nesse sentido. O fato é que *Jonas* não é um livro que apenas ensina uma lição para os leitores, nele o próprio profeta é instruído. Todo o acontecimento que é narrado tem a função de ensinar a Jonas sobre o que é o justo. No livro, Deus é o professor e o profeta o aluno.

Deus ordena que Jonas vá até Nínive e anuncie que sua ira se abaterá sobre a cidade. Jonas, tentando fugir de seu dever e da face de Deus, embarca em um navio que ia para Társis, local que os hebreus achavam ser o fim do mundo. Iahweh, então, envia ondas e tempestades contra o barco que quase vai a pique. Após um jogo de azar apontar que Jonas era a razão da ira divina sobre a embarcação, esse é lançado ao mar pela tripulação apavorada. Jonas ora por sua vida e Iahweh envia um peixe monstruoso que o devora e o profeta permanece no ventre do animal por três dias até ser regurgitado em terra firme. Deus repete seu desígnio a Jonas, que agora vai até Nínive e revela a profecia. Os habitantes da grande cidade se arrependem, abandonam o apego aos bens materiais e se põem a orar e jejuar. Passado o prazo dado pelo profeta a cidade

³⁵⁷ (...) it contains the very key to understand the prophetic idea in general. SCHOLEM, Gershom. On Jonas and the concept of justice. In *Critical Inquire*, n. 25, trad. Erik J. Schwab, Chicago: University of Chicago Press, p. 353.

³⁵⁸ It is a pedagogical book; it is a didactic book. SCHOLEM, Gershom. On Jonah and the concept of justice. In *Critical Inquires*, 25, transl. Erik J. Schwab, Chicago: University Chicago Press, 1999, p. 354.

permanece, e Jonas, desgostoso, reclama para Iahweh pela profecia não cumprida. Irritado sai da cidade e monta uma tenda para observar o que ocorreria a Nínive. Iahweh, então, faz crescer uma mamoneira³⁵⁹ sobre Jonas para protegê-lo da inclemência do sol. Jonas se alegra, mas Iahweh envia um verme que devora a planta e um vento e um sol que fizeram Jonas implorar pela morte. Então Deus pergunta: “Está certo que te aborreças por causa da mamoneira?” E ele [Jonas] disse: “Está certo que eu me aborreça até a morte”. Iahweh disse: “Tu tens pena da mamoneira, que não te custou trabalho e não fizeste crescer, que em uma noite existiu e em uma noite pereceu. E eu não terei pena de Nínive, a grande cidade, onde há mais de cento e vinte mil seres humanos, que não distinguem entre direita e esquerda, assim como muitos animais?” (*Jonas*, 4:9-11)

Uma vez mais a pergunta do profeta é respondida com outra pergunta, com a correção da pergunta. Jonas é o perfeito exemplo da dialética talmúdica:

A palavra hebraica para resposta é *teshuvah*, que, traduzida corretamente, significa: réplica, reversão – reversão da questão, ou seja, algo a que se atribui um novo valor e então é devolvido como era. Visto dessa forma o princípio da dialética talmúdica é facilmente compreensível.³⁶⁰

O profeta está irremediavelmente preso na dualidade entre lei e justiça que o julgamento divino carrega. Ele representa a lei, a lei de Deus da qual ele é o veículo, mas contempla, em vários sentidos para o próprio horror, a transformação dessa lei em justiça. A lei é algo que ele compreende, que ele é capaz de medir pelos pecados de seus pares, dos privilegiados indiferentes aos órfãos e viúvas, dos hipócritas que frequentam o templo apenas para serem vistos, dos luxuriosos. A justiça já é algo que transcende toda sua capacidade de apreensão. Enquanto atributo divino ela está a uma distância inalcançável. Se o profeta confunde lei com justiça a revelação divina surge para dirimir a dúvida. Através de um novo enigma, de uma nova ferramenta de confusão, que, no caso de Jonas, reúne no mesmo ato o julgamento de Nínive e a execução desse julgamento através do perdão.

³⁵⁹ No original hebraico consta a palavra קהןִיִּמֶנֶת que se traduz como mamona ou mamoneira, já na versão da Septuaginta o termo é κολοκύνθη que se traduz por aboboeira ou cabaceira.

³⁶⁰ *The hebrew word for answer is teshuvah, which, corrected translated, means: response, reversal – reversal of the question, that is, which is assigned a new value and thus returns as it were. Viewed in this way the principle of the Talmudic dialectics is easily comprehensible.* SCHOLEM, Gershom. On Jonah and the concept of justice. In *Critical Inquires*, 25, transl. Erik J. Schwab, Chicago: University Chicago Press, 1999, p. 356.

O julgamento divino como postergação da pena, ou anulação da pena. O justo juízo expresso em uma exceção à lei. Um efetivo estado de exceção que inaugura uma nova era em que a antiga Nínive já não é, substituída por uma cidade que se redimiui. Para o conceito de justiça que Scholem traz no artigo sobre Jonas, a ideia de postergação da pena, do distanciamento entre juízo divino e divina execução é fundamental. Ela está na essência do ato justo, esse que é exclusivo de Deus e compreensível apenas por ele. Mas isso não quer dizer que o homem não deve se pautar pela busca da justiça. Essa questão surge de forma embrionária em uma das entradas do diário de Scholem sobre o Livro de Jonas antes da redação de seu artigo sobre o conceito de justiça. Essa entrada se foca em um problema que também aparece, em uma conotação radicalmente distinta, na *Crítica da violência* de Benjamin: a pena capital.

A Torá conhece a pena de morte. Ela se torna um dos grandes triunfos da justiça na lei talmúdica: a possibilidade da pena de morte existe, quer dizer, sentenciar uma pessoa à morte, mas não existe a execução. Esse princípio é realizado no ônus da prova com todas as coisas que estão conectadas à pena de morte. Isso vai fundo na essência do judaísmo talmúdico. Uma corte que executou uma única sentença capital em setenta anos era chamada de a corte do assassinato [*Mishnah Makkot 1,10*]. A justiça permite o julgamento mas não a execução da pena de morte, e, por tal razão, o julgamento, na *prática*, é tornado impossível retroativamente por complicações. Mas a ideia é sempre: o julgamento é possível, a execução por seres humanos não. O julgamento divino pode ser definido como o julgamento que é sua própria execução. O julgamento divino é, *portanto*, sempre de algum modo um evento no sentido de uma ocorrência: um evento absoluto que se desfralda no nível fenomenológico da experiência absoluta. Pois, um veredito mundano é transcendido por sua execução, apesar de conectada ao veredito pela *lei*. Em casos específicos tal veredito não deveria ser executado. Entretanto, a ideia da justiça preenche o abismo entre o julgamento e a execução. Com o julgamento divino, o julgamento é a execução. O julgamento divino é o *medium* da história³⁶¹.

Se o compromisso ético que proíbe a execução da pena de morte baseado no princípio de que apenas a Deus cabe tirar a vida de alguém pode, de início, parecer

³⁶¹ *The Torah knows the death penalty. It becomes one of the great triumphs of justice in Talmudic law: the possibility of the death penalty exists, i.e., to sentence a person to death, but the execution does not. This principle idea is realized in the burden of proof with all things that are connected to the death penalty. This leads deep into the essence of Talmudic Judaism. A court that executed a single death penalty in seventy years was called the court of murder [Mishnah Makkot 1,10]. Justice permits judgment but not execution of the death penalty, and, for this reason, judgment, in practice, is made impossible retroactively through complications. But the idea is always: judgment is possible, execution by humans beings is not. Divine judgment is therefore always somehow an event in the sense of an occurrence: an absolute experience. Thus a worldly verdict is transcended by its execution, though connected to the verdict through law. In specific cases such a verdict should not be executed. However, the idea of justice fills the abyss between judgment and execution. With divine judgment, judgment is the execution. Divine judgment is the medium of history.* JACOBSON, Eric. *Metaphysics of Profane*, the political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem. New York: Columbia University Press, 2003, p. 189-190.

quase simplório, essa aparência se esvai se considerarmos que na noção talmúdica que Scholem explora aqui, a “lacuna entre o julgamento e a execução é abarcada pela possibilidade da transcendência na justiça divina, que transformaria o julgamento profano em justiça. Apenas a justiça, contudo, pode tornar real essa possibilidade.”³⁶²

O profeta, contudo, permanece deslocado em relação ao tempo da justiça. Ele se mantém preso ao verbo que é a lei, à história e ao destino. Ele ignora que a justiça, que se materializa na Nínive sendo poupada, é justamente o rompimento com essa lei, essa história e esse destino. Em sua superioridade sapiencial e pedagógica o profeta encara a lei quase como sua, uma expressão individual. Por isso ele não consegue perceber que o que opera em Nínive opera em um nível coletivo, em uma participação que envolve até mesmo o jejum dos animais. No eterno presente que o evento messiânico desvela, o comum, construído pelo *Mitmensch*³⁶³ na fluidez de sua identidade, que, por fluida, permite a identificação e a empatia com o radicalmente outro, se entrega a uma ética espontânea, um agir silencioso que pode ser penitência, como em Nínive, ou revolta e sede de mudança como nos relatam Amós, Jeremias e Isaías, mas é sempre um agir radicalmente voltado para o coletivo, para uma lógica de congregação que se universalizaria com o cristianismo. O comum é responsável por sua autorrevelação, por uma agenda redentora que se materializa na responsabilidade absoluta pelo sofrimento do outro. Uma ação que não realiza no profano a justiça, já que divina, mas que restaura no profano a possibilidade da descida da *Shekinah*, da morada de Deus. O justo é o rompimento com o destino, a erupção do divino na história, em Nínive é a penitência do povo que se consuma em perdão divino. Essa penitência que é justiça porque converte a cidade condenada no mais alto dos bens, aquele pelo qual todos se arrependem e se penitenciam. Nínive redimida é o comum.

³⁶² *The gap between judgment and execution is encompassed by the possibility of transcendence in divine justice, that which would transform profane judgment to justice. Justice alone, however, can make this possibility real.* JACOBSON, Eric. *Metaphysics of Profane*, the political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem. New York: Columbia University Press, 2003, p. 190.

³⁶³ O termo aparece em uma das notas nos diários de Scholem e foi traduzido por Eric Jacobson como *communalist*, uma boa tentativa em manter a característica de companheirismo e vida comum que o termo alemão carrega. Para conferir o texto JACOBSON, Eric. *Metaphysics of Profane*, the political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem. New York: Columbia University Press, 2003, p. 192.

CAPÍTULO III – A RELIGIÃO CAPITALISTA E SUA DESATIVAÇÃO TEOLÓGICO-DEMOCRÁTICO-RADICAL

3.1. Capitalismo como religião

Não se pode atribuir a Max Weber o pecado do otimismo. O sociológico possuía uma visão particularmente gris desse mundo marcado pela *Zwerckrationalität*, a razão instrumental, esse elemento fundamental da filosofia do progresso. A racionalidade específica que acompanha a ideia de progresso fomenta a ilusão de que o homem está sempre a evoluir, sempre a galgar um degrau mais alto na escadaria da história. Mas, *alas*, essa mesma escadaria sedutora é infinita, e o homem ainda é carne, às voltas com a inevitabilidade inquietante da morte. Ao final dos seus dias o homem estará sempre um degrau abaixo do que almejava estar, contemplando com olhos baços pela fadiga de uma existência moldada pela busca pelo progresso eterno que nunca alcançará. Removido do ciclo orgânico em que esteve inserido desde seu surgimento na Terra, o homem moderno morre enfasiado da vida, cansado da vida, nunca satisfeito com a vida. Weber chamaria essa cruz de desencanto.

Mas se Weber não pecava pelo otimismo, pesquisando e escrevendo para uma ciência à época bastante recente e em meio a uma realidade acadêmica muito mais preocupada com dogmáticas ideológicas contrastantes do que com rigor científico, ele pecava pelo comedimento, que nele se torna quase uma omissão se considerarmos a era de extremos que retratava. Tal pecado não deixa de afetar a tese principal de *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, sua obra mais conhecida. Essa tese diz que o capitalismo se desenvolveu com maior velocidade e sucesso em países de maioria protestante, porque encontrou condições morais bastante favoráveis em uma visão religiosa baseada no dogma da vocação e na condenação dos prazeres mundanos. O protestante capitalista, esse papel social cunhado por Weber, é essencialmente alguém que começou trabalhando por vocação, para ser o melhor naquilo que faz porque isso é atender a um chamado divino e que, por isso mesmo, encontra um sucesso financeiro que comprova sua dedicação. Ao mesmo tempo, esse tipo ideal não pode gastar seus lucros e rendimentos com os prazeres e vícios da carne. Esse vocacionado asceta, então, reinveste esse dinheiro em seu trabalho, expande os negócios contratando um ou dois

empregados que partilham a mesma visão e mundo, depois mais dois ou mais quatro e, *voilà*, nasce uma grande empresa.

Propositalmente ou não, Weber desenvolve uma tese que trata do capitalismo excluindo dele seu elemento mais próprio: a exploração. A noção da vocação conduzindo o desenvolvimento da estrutura de produção capitalista não só dociliza essa estrutura, afastando qualquer menção à sua natureza exploratória e violenta, mas também a sacraliza. Ao mesmo tempo em que o capitalismo aflora no protestantismo por nele encontrar uma moral propícia para isso, ele fornece ao protestantismo a forma social perfeita para abarcar e desenvolver essa moral, mesmo em seus aspectos aparentemente contraditórios.

Mas a relação que Weber estabelece entre capitalismo e religião pautaria as análises de um sem número de autores durante o século XX, entre eles Carl Schmitt, que em seu *Catolicismo romano e forma política* tenta mostrar que a ligação que existe entre economia e protestantismo é, no catolicismo, com a política e o direito.

A questão é que *A ética protestante e o espírito do capitalismo* praticamente pautou toda a discussão sobre a relação entre capitalismo e religião durante boa parte do século XX, o que embotaria boa parte das posições teóricas que pensavam a relação entre capitalismo e religião. A própria teologia da libertação foi vítima dessa questão, já que, incapaz de atingir o problema do capitalismo em seu cerne, ela se contentou com uma condenação axiológica das desigualdades estruturais ao capitalismo. Nem suficientemente católica e muito menos marxista o suficiente, a Teologia da Libertação se escorou em diversos movimentos sociais latino-americanos, mas, a despeito disso, foi sempre uma teoria alijada da *práxis* revolucionária, se entregando inclusive a perigosos flertes com misticismos católicos tradicionalmente atrelados ao conservadorismo social.

Em um pequeno e difícil fragmento, intitulado *O capitalismo como religião*, Walter Benjamin diz que “o capitalismo deve ser visto como uma religião”,³⁶⁴ uma ideia que, com sua contundência, ofenderia os pudores do comedido Max Weber. Não é pensar o capitalismo relacionado a uma religião, ou como ele se aproveitou de uma moralidade religiosamente posta para se desenvolver, mas pensar o capitalismo como uma religião, com tudo o que isso significa e com todos os elementos envolvidos. É evidente que isso não significa abraçar a ingenuidade própria daqueles que reconhecem em todos os sistemas de significação humanos uma forma religiosa. Para esses não só o

³⁶⁴ BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Org. Michael Löwy, trad. Nélio Schneider, Renato Ribeiro Pompeu, São Paulo: Boitempo Editorial, 2013, p.21.

capitalismo seria uma religião, mas também o comunismo³⁶⁵, e não é disso que o texto de Benjamin trata.

O capitalismo como religião é um texto preparatório, em que Benjamin reuniu algumas ideias para uma pesquisa bem mais extensa e aprofundada que almejava fazer. Não é, portanto, um trabalho lapidado, mas alguns parágrafos sobre o tema destinados apenas ao próprio Benjamin. Essa razão, somada ao próprio estilo do autor, torna o texto bastante hermético, apesar de sua conclusão bastante clara: *o capitalismo é uma religião do desespero, uma religião infernal*.³⁶⁶

O fragmento deve ser lido, portanto, com bastante cuidado, como se cada palavra fosse um elemento de anagrama ou mosaico a que já temos acesso ao resultado sem entender, completamente, como foi produzido. Se cabe aqui uma analogia *pop*, *O capitalismo como religião* funciona como a *Configuração de Lemarchante* ou

³⁶⁵ A questão aqui não é que o comunismo não possa ser considerado, tal como o capitalismo, uma religião, ou que as relações entre comunismo e religião ou comunismo e transcendência sejam de menor relevância que as do capitalismo. O próprio Engels, em seus estudos sobre o cristianismo primitivo, reconhecia a semelhança entre os primeiros cristãos e os membros dos movimentos operários do século XIX: “A história do cristianismo primitivo oferece curiosos pontos de contato com o movimento operário moderno. Como este, o cristianismo era, na origem, o movimento dos oprimidos: apareceu primeiro como a religião dos escravos e dos libertos, dos pobres e dos homens privados de direitos, dos povos subjugados ou dispersos por Roma. Os dois, o cristianismo como o socialismo operário, pregam uma libertação próxima da servidão e da miséria; o cristianismo transpõe essa libertação para o Além, numa vida depois da morte, no céu; o socialismo coloca-a no mundo, numa transformação da sociedade. Ambos são perseguidos e encurralados, os seus aderentes são proscritos e submetidos a leis de exceção, uns como inimigos do gênero humano, os outros como inimigos do governo, da religião, da família, da ordem social. E, apesar de todas as perseguições, e mesmo diretamente servidos por elas, um e outro abrem caminho vitoriosamente. Trezentos anos após seu surgimento, o cristianismo é a religião do Estado, reconhecida no mundial Império romano: em menos de sessenta anos, o socialismo conquistou uma posição tal que lhe assegura absolutamente a vitória.” *La storia del cristianesimo primitivo offre notevoli punti di contatto col movimento operaio moderno. Come questo, il cristianesimo era all’origine un movimento di oppressi: si manifesto dapprima come religione degli schiavi e dei liberti, dei poveri e dei senza diritti, dei popoli soggiogati o dispersi da Roma. Entrambi, cristianesimo e socialismo operaio, predicano un imminente riscatto dalla schiavitù e dalla miséria; ma il cristianesimo pone questo riscatto in una vita dell’al di là, dopo la morte, in cielo. Il socialismo pone in questo mondo, in una trasformazione della società. Entrambi sono perseguitati e braccati, i loro seguaci messi al bando, colpiti da leggi eccezionali, gli uni come nemici del genere umano, gli altri come nemici dell’impero, come nemici della religione, della famiglia, dell’ordine sociale. E nonostante tutte le persecuzioni, anzi proprio favoriti da esse, entrambi avanzano vittoriosamente, irresistibilmente. Trecento anni dopo il suo sorgere, il cristianesimo è religione di Stato, riconosciuta dall’impero mondiale romano, e in appena sessant’anni il socialismo si è conquistata una posizione che gli assicura assolutamente la vittoria.* ENGELS, Friedrich. *Sulle origini del cristianesimo*. Trad. Fausto Codino. Roma: Editori Riuniti, 1986, p.17. Também Matos, em nota profundamente informativa, elenca diversos autores e obras que tratam do tema, conferir MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopia: inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia*. Rio de Janeiro: Via Verita Editora, 2014, p. 141, nota 44. O problema é pensar todos os sistemas de significação ou mesmo de ordem humana como se fossem religiões, como acontece com Yuval Noah Harari e suas “religiões humanistas” da modernidade, que abarcam de tudo, sem lidar com as mediações históricas e sociais desses sistemas e estruturas. Onde tudo é religião, nada é religião. Conf. HARARI, Yuval Noah. *Sapiens: uma breve história da humanidade*. Trad. Janaína Marcoantonio. Porto Alegre: L&PM, 2017.

³⁶⁶ BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Org. Michael Löwy, trad. Nélio Schneider, Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013, p. 22.

Configuração do Lamento, o estranho “cubo mágico” do conto *Hellbound Heart*³⁶⁷ de Clive Barker, que o próprio autor adaptou para os cinemas na série de filmes *Hellraiser*³⁶⁸. Na história de Barker o cubo é uma chave hermética para uma dimensão habitada por seres chamados, em uma conotação religiosa bastante sagaz, de *cenobitas*. Os cenobitas são anjos para alguns e demônios para outros, e lidam como uma estranha economia do prazer carnal, produzindo um gozo transcendente em suas vítimas através das mais abjetas torturas. Assim como o cubo, o fragmento de Benjamin é uma chave hermética. Depois de horas debruçados sobre os mecanismos, tanto o do texto quanto o do cubo, somos conduzidos ao *inferno*.

Porque esse fragmento é um fragmento sobre culpa e desespero. Não há nele quase nenhum traço das preocupações soteriológicas que veríamos no Benjamin messiânico às voltas com a perigosa tensão entre catástrofe e redenção. São anotações bastante pessimistas, marcadas por uma ciência profunda da monstruosidade da religião capitalista. Mas o texto do fragmento, não sendo salvífico ou messiânico, não deixa de ser revolucionário. Ao tornar “mais escandaloso o escândalo”, revelando a natureza religiosa do capitalismo, o autor nos possibilita a busca por um instrumental teórico-prático para lidar com ele. Um instrumental preparado para lidar com uma estrutura de produção que se converteu em religião, um instrumental, portanto, religioso, que não pode ser outro que não religioso.

Bom, um movimento de cada vez.

O capitalismo, de acordo com Benjamin, é uma religião cultural, provavelmente a mais cultural que já existiu, não se fundando em nenhuma teologia ou dogmática, mas na prática incessante de um culto *sans trêve et sans merci*, sem trégua nem misericórdia. É uma religião que não distingue entre dias de labuta e dias de descanso, medindo o tempo como um indefinido dia que mescla festa e trabalho no ritual orgiástico da produção/consumo.

Esse esvaziamento teológico do capitalismo, antes de ser sua fraqueza, por privá-lo de uma real substância, é sua grande força. Tal como ele é, ele parasita o cristianismo, atraindo as massas que, por sua vez, nunca ligaram muito para a teologia, mas para o aspecto cultural da religião:

³⁶⁷ BARKER, Clive. *Hellraiser: renascido do inferno* Trad. Alexandre Callari. Rio de Janeiro: Darkside, 2015.

³⁶⁸ BARKER, Clive (diretor). *Hellraiser*. Cinemarque Entertainment, 1987.

Em primeiro lugar, o capitalismo é uma religião puramente cultural, talvez até a mais extremada que já existiu. Nele, todas as coisas só adquirem significado na relação imediata com o culto; ele não possui nenhuma dogmática, nenhuma teologia. Sob esse aspecto, o utilitarismo obtém sua coloração religiosa. Ligado a essa concreção do culto está um segundo traço do capitalismo: a duração permanente do culto. O capitalismo é a celebração de um culto *sans rêve et sans merci* [sem sonho e sem piedade] (sic). Para ele, não existe “dias normais”, não há dia que não seja festivo no terrível sentido da ostentação de toda a pompa sacral, do empenho extremo do adorador.³⁶⁹

Existiram e ainda existem religiões que exigem dos seus fiéis um compromisso inelutável para com seus preceitos e cultos. Esse compromisso se extrema, contudo, apenas em momentos “sacramentais” dessa religião, que se sacralizam na solenidade do sacrifício do fiel. O capitalismo, por sua vez, transforma esse empenho extremo na ordem do dia, exigindo sacrifícios diários de seus adoradores e sem libera-los do culto um minuto sequer. Uma vez que mecaniza o tempo, o capitalismo transforma todos os dias em um único dia interminável de culto que torna impossível “distinguir entre dias de festa e dias de trabalho” já que “existe um único, ininterrupto dia de festa-trabalho, em que o trabalho coincide com a celebração do culto”.³⁷⁰

No culto religioso o fiel segue a ritualística para ascender ao seu significado. A liturgia é, nesse sentido, uma prática que visa reunir o espiritual ao material através da performatividade. No capitalismo a performatividade cultural é reducionista. O culto em si se resume a uma série de processos transacionais, em que cada homem é um comerciante, lidando com desejos e necessidades que lhes são geralmente impostos. É um culto que exclui a comunhão tanto quanto exclui a redenção. É radicalmente individualista, ainda que sustentado por um trabalho socializado, já que os resultados desse trabalho permanecem privados. Enquanto a aceitação do corpo de Cristo na comunhão católica é um mistério da fé que só faz sentido enquanto liturgia comunal, de reunião de todos os que foram salvos pelo sacrifício do Messias, o consumo no capitalismo, ainda que realizado em espaços de fruição coletivos, como cinemas, estádios de futebol ou restaurantes, permanece radicalmente individual, se medindo pela quantidade de dinheiro que quem compra ou quem vende está disposto a trazer para a transação.

³⁶⁹ BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Org. Michael Löwy, trad. Nélio Schneider, Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013, p. 21-22.

³⁷⁰ *Non è possibile distinguere in esso tra giorni di festa e giorni lavorativi, ma vi è un unico, ininterrotto giorno di festa-lavoro, in cui il lavoro coincide con la celebrazione del culto*. AGAMBEM, Giorgio. *Creazione e anarchia, l'opera nell'età della religione capitalista*. Vicenza: Neriz Pozza Editore, 2018, p. 118.

É notável como o culto sem trégua e sem misericórdia do capitalismo é bem sucedido em moldar a vida dos homens. É notável como ele reduz toda a complexidade caleidoscópica do humano, esse ser de identidades fluidas por excelência, a um *homo economicus* que se pauta estritamente pelos mandamentos dos cálculos frios e das vantagens a perseguir. Na medida em que o homem reduz sua existência ao pagamento imediato, ao cálculo pecuniário, ele se entrega a uma forma inédita de ascetismo, uma espécie de ascese da reificação, em que a transcendência final se dá com a completa anulação de si e do mundo perante o capital, que deixa de ser simples e única medida da realidade, mas a realidade mesma. Mais real do que o alimento que o nutre ou do que o chão que o sustenta, o capital é o produto mais acabado de um processo de alienação e degradação completa do humano, o fruto de uma paródica “árvore da morte” cujas raízes irradiam por todo o jardim do desespero humano que ela sustenta. Seria ingênuo negar que há uma espécie de ascese no capitalismo. Uma ascese perversa que envolve a todos em um sacrifício constante que garanta o bom andamento do culto. O trabalhador adota sua assiduidade no trabalho como uma obrigação moral, uma virtude que, se não atendida, recairá sobre ele como um enorme peso e culpa. Da mesma forma, consumir adquire uma conotação de entrega, de encontro com o maná no deserto. Deve ser feito com a parcimônia necessária para garantir que seja feito ininterruptamente:

Influenciado pela catequese do Papa Paulo VI, o personagem do filme *Os suspeitos*, Roger Kint afirma que o melhor truque que o Diabo inventou foi convencer ao mundo de que não existia. Enquanto sentimos que não acreditamos em nada, nossa fé em nossa condição de *homo economicus* se faz mais e mais firme. Subestimamos o poder que reside na dimensão inconsciente de nossa ideologia, nos hábitos que nos impõe, em seus símbolos e suas metáforas; esse é o grande equívoco herdado do Iluminismo que ainda arrastamos. Creemos que podemos racionalizar os mitos e os rituais, manter distância frente a eles. De fato, afirmamos que perdemos o pensamento mítico de forma irreversível. Mas o *homo economicus* é um mito de nosso tempo, como antes foram a transubstanciação ou a história exemplar de Prometeu. Mesmo que nossos relatos cardinais se formulem a partir da impostura asséptica da linguagem científica ou acadêmica, ou desde uma virtualidade que pretende reconhecer sua ilusão, subestimar a influência que nossa própria mitologia exerce sobre nós mesmos não nos faz menos sensíveis a sua influência, pelo contrário, nos deixa mais indefesos.³⁷¹

³⁷¹ *Influenciado por la catequesis del papa Pablo VI, el personaje de la película Sospechosos habituales Roger Kint afirma que el mejor truco que el Diablo inventó fue convencer al mundo de que no existía. Mientras sentimos que no creemos en nada, nuestra fe en nuestra condición de homo economicus se hace más y más firme. Despreciamos el poder que reside en la dimensión inconsciente de nuestra ideología, en los hábitos que nos impone, en sus símbolos y sus metáforas; ésa es la gran equivocación heredada de la Ilustración que aún arrastramos. Creemos que podemos racionalizar los mitos y los ritos, mantener distancia frente a ellos. De hecho, afirmamos que hemos perdido el pensamiento mítico de forma irreversible. Pero el homo economicus es un mito de nuestro tiempo, como antes lo fueron la transubstanciación o la historia ejemplar de Prometeo. Aunque nuestros relatos cardinales se formulen*

3.2. Culto e simbolismo

O capitalismo é, nesse sentido, uma espécie de pornografia religiosa, que oculta seu real significado expondo-o até à obscenidade. Na pornografia o sexo é obliterado por sua obsessão espetacular, no recorte obsceno do acasalamento que oculta o sentido social e individual do sexo. É uma espécie de sexualidade morta pela própria exibição despudorada, em um êxtase autofágico e patético, mecanizada, privada de qualquer sedução ou enigma e, por isso mesmo, comercializada como o extremo da sedução e do enigma. O capitalismo obsedia sua ritualística mais e mais, tornando quaisquer separações entre lazer e trabalho impossíveis e religiosamente, pecaminosas. Por ser uma religião cultual, o capitalismo soterra na prática vazia e mecanizada, na alienação escandalosa do trabalho e na tirania do consumo desenfreado qualquer tentativa de lhe fornecer uma dogmática. Mesmo a mão invisível de Adam Smith ou outras desculpas metafísicas para justificar a exploração estão longe de compor uma teologia. Em sua forma vulgar e obscena, essa tentativa de dogmática aparece nos textos de autoajuda e motivacionais, a forma mais constrangedora que o capitalismo encontrou para se sacramentar. Um publicitário obcecado pela verdade, como o personagem de Dudley Moore em *Crazy People*³⁷² reuniria os piores desses textos com as fotos das reais consequências do capitalismo sob um título extravagante, algo como *Contos de uma religião pornográfica*. E seria internado, como o protagonista do filme.

Essa “ascese obscena”, que só é possível em uma religião de culto incessante, impõe ao cotidiano uma forma fria e mecânica, pautada pelo cálculo de perdas e ganhos. Nesse sentido, aquele que enriquece mais é o mais santo:

O capitalismo é o metodismo levado ao seu máximo expoente. O temo *metodismo* surge na Universidade de Oxford no final da década de 1720, quando John Wesley e seu irmão fundaram o Holy Club, uma comunidade onde pretendiam colocar em prática seu estrito ideal de vida cristã. Os membros do Holy Club seguiam um programa pormenorizado de atividades: orações, esmolas, jejum, etc. Os demais alunos começaram a chamá-los

desde la impostura aséptica del lenguaje científico o académico, o desde una virtualidad que pretende reconocer su ilusoriedad, subestimar la influencia que nuestra propia mitología ejerce sobre nosotros no nos hace menos sensibles a su influjo, al contrario, nos deja más indefesos. HUICI, Germán. *El Dios ausente*, iconografía y metafísica del capitalismo. Barcelona: Editorial Elba, 2016, Kindle Edition, posição 301-302.

³⁷² BILL, Tony, YOUNG, Larry. *Crazy People*. Paramount Pictures, 1990.

pejorativamente de metodistas como uma forma de troçar de sua retidão excessiva, que reduzia sua vida à adesão inocente a um método. O que se planeja sobre o metodismo é um conceito presente em diversas seitas protestantes, particularmente nas de influência calvinista: a vida religiosa ininterrupta ou, em outras palavras, converter em comuns os princípios da vida monacal. Sob outra ética, o capitalismo conserva esta estrutura de ritualização perene da existência; se o grande ato sacramental capitalista é a transação pecuniária, podemos entender que cada vez que consumimos ou trabalhamos estamos praticando nosso culto particular, reafirmando a nossa fé. Somada à ética do trabalho, a progressiva sacralização do ócio através do consumo supõe a exacerbação definitiva do ritualismo capitalista. O indivíduo fruto desta evolução, o *homo economicus* contemporâneo, é um ser profundamente religioso, um beato do capital; por isso se integra com fascinante disciplina à massa e, por isso, seu comportamento é extremamente previsível: porque segue um cerimonial constante.³⁷³

A melhor representação desse *beato do capital* pode ser vista no papel de Will Smith no filme *À procura da felicidade*, de 2007, dirigido por Gabriele Muccino. Chris Gardner (Will Smith) perde todo o dinheiro da família após uma série de empreendimentos frustrados e sua esposa o abandona na pobreza deixando com ele o filho de apenas cinco anos. Após uma série de provações – o necessário martírio para a santificação – Gardner começa um estágio em uma importante corretora de ações e com um empenho imensurável ele termina a história em um alto posto na empresa e, obviamente, milionário. O espectador, já emocionado pela “história de superação”, participa do êxtase sacramental quando é informado que toda aquela bela narrativa se baseia em fatos reais³⁷⁴. Obviamente o *beato do capital* em nenhum momento questiona a estrutura de produção que o lançou na miséria antes que ele enriquecesse, e que faz isso todos os dias com milhões de pessoas que não conseguirão, ainda que se esforcem quatro vezes mais do que ele, atingir a mesma posição. Seria como questionar a

³⁷³ *El capitalismo es el metodismo llevado a su máximo exponente. El término metodismo surge en la universidad de Oxford a finales de la década de 1720, cuando John Wesley y su hermano fundaron el Holy Club, comunidad dond pretendían poner en práctica su estricto ideal de vida cristiana. Los miembros del Holy Club seguían un programa pormenorizado de actividades: rezos, limosna, ayuno, etcétera. Los demás alumnos comenzaron a llamarles peyorativamente metodistas como una forma de mofarse de su excesiva rectitud, que reducía su vida a la intachable adscripción a un método. Lo que planea sobre el metodismo es un concepto presente en diversas sectas protestantes, particularmente en las de influencia calvinista: la vida religiosa ininterrumpida o, en otras palabras, convertir en comunes los principios de la vida monacal. Bajo otra ética, el capitalismo conserva esta estructura de ritualización perenne de la existencia; si el gran acto sacramental capitalista es la transacción pecuniaria, podemos entender que cada vez que consumimos o trabajamos estamos practicando nuestro particular culto, reafirmando nuestra fe. Sumada a la ética del trabajo, la progresiva sacralización del ocio a través del consumo supone la exacerbação definitiva del ritualismo capitalista. El individuo fruto de esta evolución, el homo economicus contemporáneo, es un ser profundamente religioso, un beato del capital; por eso se integra con fascinante disciplina en la masa y por eso su comportamiento es extremadamente predecible: porque sigue un constante ceremonial.* HUICI, Germán. *El Dios ausente*, iconografía y metafísica del capitalismo. Barcelona: Editorial Elba, 2016, Kindle Edition, posición 1338-1345.

³⁷⁴ MUCCINO, Gabriele. *The pursuit of happynes*. Columbia Pictures Corporation, 2006.

providência divina. Santos não fazem isso, o que os difere bastante dos profetas e dos sábios do Antigo Testamento. No final, Jó ou Jonas recebem as perguntas que retificam seus questionamentos e protestos iniciais, a justiça se revela a eles na onipotência de Deus. O santo já admite que seu sofrimento seja justo e, por isso, nunca clamará por justiça. Por estar mais próximo do seu objeto de fé, o dinheiro, por participar a todo o momento de rituais sacralizantes, o *beato do capital* é o mais conformado e previsível dos beatos.

O trabalho se torna uma força atomizadora nessa religião, uma força que ao mesmo tempo produz uma necessidade crescente de mais trabalho, uma quantidade imensurável de bugingangas e lixo, como a haste de pirulito que, movida à pilha, roda o doce na boca da criança, e miséria, muita miséria e identidades fixas que se opõem com verdadeira hostilidade. O trabalhador passa a odiar a própria classe e a enxergar em outro trabalhador um adversário. Mas no dia sem fim que reúne labor e festa não há heresia maior do que considerar que um dia diferente possa existir. Por ser uma religião da prática e do culto, qualquer consideração contrária ao capitalismo já é rotulada, *a priori*, de utopia, uma espécie de heresia teórica contra o essencialmente prático, e se existe algo que o capitalismo conseguiu nos ensinar foi a nos envergonharmos das nossas utopias.³⁷⁵ O capitalismo nos mostra que o poeta estava errado ao dizer que as portas do inferno ostentavam a frase “abandonai toda esperança vós que entrais”. Na verdade lê-se o “trabalho liberta”, não só em alemão como no portal de Auschwitz, mas em todas as línguas, porque outra característica do desespero é a confusão irremediável de signos e linguagens, uma Babel que precisa dizer tudo para não comunicar nada, trabalhando incansavelmente para separar o nome das coisas, para converter o significado de tudo em dinheiro.

Outra característica do capitalismo como religião é a completa ausência de uma dimensão redentora em seu culto. O capitalismo é a única religião que não promete uma

³⁷⁵ “Quando se adota semelhante saída, e ainda mais quando é adotada em nome de uma racionalidade científica incorporada à “racionalidade econômica”, o ser humano não precisa mais preocupar-se com a difícil unidade dialética entre a teoria e a prática, o horizonte utópico e a precariedade dos projetos, a liberdade e a socialidade, o ser real e o dever-ser. A dialética se extinguiu no interior de um destino manifesto. O que se requer, ainda e somente, é a confiança e a humildade, essas virtudes básicas da ética capitalista do mercado. Deuses do destino pré-fixado reclamam humilde submissão total, sobretudo das vítimas da trajetória traçada de antemão. A humildade, porém, adquire formas agressivas nos que se sentem eleitos, no bojo desse destino, para coincidir ativa, industriosa, criativa e arriscadamente com a direção que esse destino, no seu desdobramento histórico, vai “revelando” aos que estão atentos à sua voz. Os que não foram eleitos para tão humilde entrega servicial estão sempre tentados pelo verme da inveja e da soberba que os induz à rebeldia contra tal destino, por não terem suficiente fé em seu caráter providencial e benéfico.” ASSMAN, Hugo, HINKELAMMERT, Franz J. *A idolatria do mercado*, Petrópolis: Editora Vozes, 1989, p. 207.

redenção, mas, ao contrário, produz com uma eficiência mórbida cada vez mais culpa. Essa distinção entre o capitalismo e as outras religiões é fundamental para compreender seu impacto e universalização. As outras religiões prometem tipos diversos de redenção. Essa redenção é postergada, mas a todo o momento o fiel é lembrado de que ela virá. A ritualística nessas religiões também serve para isso. Ao tomar a hóstia o católico é lembrado que aquela comunhão com Deus é o que o espera no fim dos tempos. O capitalismo não oferece uma redenção e também não precisa. A força vinculante da culpa, uma culpa que não se expia nunca e que afasta qualquer horizonte de redenção é consideravelmente maior do que as outras religiões alcançam prometendo uma vida eterna justa e redimida.

Enquanto nas outras religiões o culto trabalha a culpa com a promessa de redenção de forma paulatina e eventual, em um momento marcado da cerimônia ou em uma festa religiosa específica, no capitalismo a culpa é destilada ininterruptamente. Ela é o elemento constitutivo dessa “metafísica” ritualística bem como a própria força motriz da estrutura de produção. O substantivo *Schuld* em alemão significa tanto culpa quanto dívida, e isso não é à toa. Não pode ser à toa, uma vez que o que permite ao capitalismo seu desenvolvimento monstruoso é a universalização da dívida pela universalização do crédito, de forma que, por mais rico que o indivíduo seja ele está sempre em débito. Para se tornar independente do dinheiro ele precisa acumular cada vez mais dinheiro, irônica e teratologicamente. A culpa que ele cultiva, na mesma medida, parece lhe garantir uma participação no culto sem trégua ou misericórdia. Cada vez mais culpado por não produzir o quanto devia, cada vez mais culpado por não consumir o quanto devia:

O capitalismo provavelmente é o primeiro caso de culto não expiatório, mas culpabilizador. Nesse aspecto, tal sistema religioso é decorrente de um movimento monstruoso. Uma monstruosa consciência de culpa que não sabe expiar lança mão do culto, não para expiar essa culpa, mas para torná-la universal, para martelá-la na consciência e, por fim e acima de tudo, envolver o próprio Deus nessa culpa, para que ele se interesse pela expiação. Esta, portanto, não deve ser esperada do culto em si, nem mesmo a reforma dessa religião, que deveria poder encontrar algum ponto de apoio firme dentro dela mesma; tampouco da recusa de se aderir a ela. Faz parte da essência desse movimento religioso que é o capitalismo aguentar até o fim, até a culpabilização final e total de Deus, até que seja alcançado o estado de desespero universal, no qual ainda se deposita alguma *esperança*.³⁷⁶

³⁷⁶ BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Org. Michael Löwy, trad. Nélio Schneider, Renato Ribeiro Pompeu. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013, p. 22.

Se a esperança está presente apenas na universalização extremada do desespero é importante notar que até isso o capitalismo conseguiu administrar. Ao mesmo tempo em que a culpa individual é “capitalizada”, e aqui o termo faz um sentido monstruosamente substancial, também o é a culpa coletiva, nas grandes crises, nas bancarrotas sociais que contemporaneamente ocorrem com cada vez mais frequência. A mídia se comporta como uma difusora bem treinada do desespero, com o âncora do telejornal nos lembrando a cada segundo que todos os filhos que fizemos sangrar sob nosso punhal no altar do Moloch do capital não são ainda o sacrifício suficiente para aplacar sua ira.

A culpa agora é universal como nunca antes, pois se um dia soubemos que toda a humanidade é uma humanidade culpada e caída, conhecemos agora uma totalidade que está muito além da humanidade enquanto totalidade negativa, um além que elimina a possibilidade de se conhecer tal totalidade como uma totalidade decaída e culpada, de maneira que agora a própria linguagem da culpa e do mal é eliminada pelo desaparecimento de seu substrato mais profundo. Não obstante, uma impotência verdadeiramente nova se manifesta agora, e uma muito mais universal que qualquer impotência que antes conhecemos, e se a própria culpa está agora a desaparecer, esse desaparecimento mesmo liberta uma impotência total que é absolutamente nova, e absolutamente nova como uma impotência que a tudo compreende.³⁷⁷

Essa transformação da culpa em impotência, em uma melancolia universal radicalmente nova na história humana, porque a culpa e a impotência individual não são mais possíveis, já que universalizadas é prova de que estamos experienciando um apocalipse. O mundo que conhecemos se torna impossível e surge outro, e talvez seja possível extrair dessa culpa absoluta uma nova forma de inocência³⁷⁸, como Esposito tenta em relação à dívida soberana e universal.

É nesse sentido, de “débito soberano”, que a formação da culpa pela produção implacável do endividamento universal se torna um dos dispositivos mais atuantes da religião capitalista na produção de subjetividades. Não é o endividado uma das

³⁷⁷ *Now guilt is universal as it never was before, for if once we knew that all humanity is a guilty and fallen humanity, now we know a totality that is far beyond humanity as a truly negative totality, a beyondness foreclosing the possibility of knowing this totality as a fallen or guilty totality, so that now the very language of guilt and evil is foreclosed by the disappearance of its deepest ground. Nevertheless a truly new impotence is now manifest, and one far more universal than any impotence we knew before, and if guilt itself is now disappearing, this very disappearance is releasing a total impotence that is absolutely new, and absolutely new as an all-comprehending impotence.* ALTIZER, Thomas J. J. *The call to radical theology*. Albany: State University of New York Press, 2012, p. 108. A tradução é nossa.

³⁷⁸ ALTIZER, Thomas J. J. *The call to radical theology*. Albany: State University of New York Press, 2012, p. 109. A apocalíptica de Altizer pressupõe uma radicalização da imanência pela percepção de que a morte de Deus é o verdadeiro caminho cristão e que a crença em um Deus transcendente é uma ilusão satânica. Dito isso, é possível que o homem experimente mais de um fim do mundo na medida em que sua consciência, sua linguagem e sua própria sociabilidade se modificam radicalmente.

subjetividades produzidas pelo capitalismo?³⁷⁹ A dívida no capitalismo exerce um papel muito similar ao do pecado original no cristianismo. É a partir do pecado original e da expulsão do paraíso que o homem, privado de sua proximidade com o divino, torna-se, de fato, homem. Não fosse o fruto da árvore do conhecimento a consciência de si necessária para, entre outras coisas, a própria noção de culpa, não existiria. A bastardia do primeiro homem e da primeira mulher, expulsos do Éden, traz como signo a culpa e a vergonha. Culpa e vergonha que marcam cada um de seus filhos. No capitalismo ocorre algo semelhante, já que é a dívida que define a pessoa. Em *Due*, Roberto Esposito explica:

Como já haviam intuído Deleuze e Guattari no *Antiédipo*, articulando de maneira inédita as análises marxistas sobre a dívida com aquelas, genealógicas, de Nietzsche, a instituição do crédito precede, sobre o fundamento lógico e histórico, a relação entre produção e trabalho assalariado. Há em sua base qualquer coisa muito próxima ao que definimos como dispositivo da pessoa – quer dizer, a construção modular de uma subjetividade em dívida com as outras e consigo mesma. Quando Marx, na terceira seção do Livro I do *Capital*, escreve que “o crédito público se transforma no *credo* do capital. E com o aumento do endividamento do Estado, pecar contra o espírito santo, que é aquele que não encontra perdão, assume a falta de fé no débito público”, apreende o nexos entre economia, política e religião, ativado, desde sua origem, pela sociedade capitalista³⁸⁰.

De forma bastante sagaz, Esposito explora o potencial emancipatório desse débito soberano, já que o endividamento mútuo faz com que todos sejam credores e devedores de todos. A dívida, pode, então, se tornar, como nas sociedades arcaicas, um fator não de separação, mas de coesão social.³⁸¹ Uma passagem da dívida soberana para a dívida comum, uma “comunidade do débito”.³⁸² O fragmento benjaminiano, contudo, não consegue ser tão otimista.

³⁷⁹ HARDT, Michael, NEGRI, Antônio. *Declaración*. Trad. Raúl Sánchez Cedillo. Madri: Akal, 2011, p. 110-111.

³⁸⁰ *Come avevano già intuito Deleuze e Guattari nell'Antiédipo, articolando ineditamente le analisi marxiane sul debito con quelle, genealogiche, di Nietzsche, l'istituzione del crédito precede, sul terreno lógico e storico, il rapporto tra produzione e lavoro salariato. Alla sua base vi è qualcosa di assai vicino a quanto abbiamo definito dispositivo della persona – vale a dire la costruzione modulare di una soggettività in debito con gli altri e con se stessa. Quando Marx, nella terza sezione del I Libro del Capitale, scrive che “il crédito pubblico diventa il credo del capitale. E con il sorgere dell'indebitamento dello Stato, al peccato contro lo spirito santo, che è quello che non trova perdono, subentra il mancar di fede al debito pubblico”, afferra il nesso tra economia, política e religione attivado, fin dalle sue origini, dalla società capitalistica.* ESPOSITO, Roberto. *Due: La macchina della teología política e il posto del pensiero*. Bologna: Piccola Biblioteca Einaudi, 2013, p. 226.

³⁸¹ ESPOSITO, Roberto. *Due: La macchina della teología política e il posto del pensiero*. Bologna: Piccola Biblioteca Einaudi, 2013, p. 228.

³⁸² ESPOSITO, Roberto. *Due: La macchina della teología política e il posto del pensiero*. Bologna: Piccola Biblioteca Einaudi, 2013, p. 228.

A conversão destrutiva do mundo em fábrica, leilão e depósito de lixo é o único resultado possível de um culto culpabilizante: “o capitalismo como religião não visa a transformação do mundo, mas a sua destruição”.³⁸³ É interessante ver como a religião capitalista é focada absurdamente na destruição. Enquanto a justiça é tornar o mundo “o mais alto dos bens”, o capitalismo faz com tudo seja extremamente barato. O mais caro dos luxos é barato porque o trabalho que o produziu é barateado ao máximo, só se detendo diante da possibilidade de morte daquele trabalhador necessário para produzir mais e tão somente porque ele pode produzir mais. Dubai é, nesse sentido, a grande Meca da religião capitalista. Uma cidade construída no meio do deserto por trabalhadores que precisavam suportar mais de 50° Celsius de calor, uma cidade deficitária porque abastecida de água potável por um processo caríssimo de desalinização que não se paga, mas preenchida com todo luxo que os “petrodólares” podem comprar. Desde festas gays seguras para jovens muçulmanos vindos de países que punem com morte a homossexualidade, até coberturas de hotéis em que as paredes são enormes aquários onde o hóspede pode observar toda uma fauna marinha, inclusive tubarões. O capitalismo é, faltou Benjamin destacar, uma religião do mau gosto.

O materialismo na religião capitalista não se dá simplesmente por uma adoração pelo dinheiro e pelos bens apropriáveis. Se assim fosse o capitalismo não seria uma religião parasita, mas parasitada, já que seria uma presa fácil para qualquer projeto de transcendência artificial do mundo. O que ocorre de fato é uma materialização do simbólico. No capitalismo atual, que tem na extinção do lastro do dólar com o ouro seu marco inicial, a base é uma transação da fé, onde o dinheiro só possui valor porque acreditamos nisso. Se a atribuição de valor a um metal também é simbólica, ela ao menos se calcava em critérios materiais, como a raridade do metal. O valor do dinheiro é apenas convencional e é bastante curioso presenciar esse processo de materialização forçada do simbólico, de conversão da crença em matéria, no ritual sacramental do consumo. Aliás, o mais próximo que o capitalismo pode oferecer de uma redenção é a quitação de uma dívida, mas essa quitação apenas abre a possibilidade para o próximo endividamento, que com certeza, virá. A afirmação nietzschiana no aforismo 125 de *A gaia ciência* que tanto alvoroço causou, “Deus está morto”, está equivocada; ele não

³⁸³ *Il capitalismo come religione non mira la trasformazione del mondo, ma alla sua distruzione.* AGAMBEM, Giorgio. *Creazione e anarchia*, l’opera nell’età della religione capitalista. Vicenza: Neriz Pozza Editore, 2018, p. 118.

morreu, virou dinheiro.³⁸⁴ “A transcendência de Deus ruiu. Mas ele não está morto, ele foi incluído no destino humano.”³⁸⁵ Incluído de forma mágica nessa conversão do simbólico em físico, que é algo próprio da magia e que se mantém na religião capitalista devido ao seu caráter cultural, marca das formas pagãs de religião:

O protagonismo simbólico do dinheiro é fundamental no mascaramento materialista do misticismo capitalista. Essa ilusão de materialização do conceitual que é a magia opera diante dos nossos olhos em cada compra, em cada venda. Benjamin sugere uma comparação entre as notas e as imagens dos santos; no capitalismo o ídolo é a moeda de troca e através dele recebemos não apenas a mercadoria transformada em fetiche, mas também o alimento mais básico, a roupa, a casa. Esse processo simbólico tem certa semelhança com a transubstanciação: assim como Deus faz-se carne através do pão, o dinheiro se faz carne através da compra no mercado. E assim, a ideia imaterial se torna não só tangível, mas também, por repetição desse ato, o falso epítome do real. A cada compra, a cada venda, se afiança nossa fé em que o dinheiro existe para mais além do puramente simbólico, nossa fé em sua existência é mais inegável e rotunda que na existência das árvores, dos pássaros, das rochas; e um Deus que não se nomeia manifesta assim sua vontade. A via se converte não somente em um ritual perene, mas também em uma constante epifania de um Deus que se mostra sem se mostrar.³⁸⁶

Uma religião que não possui em sua natureza nenhum traço salvífico e que se volta não para a transformação, mas para a destruição do mundo é uma religião do mais puro desespero. Ao invés da forma profética, cuja mirada para o futuro é um anseio expresso pela justiça em um presente massacrado pela desigualdade e a impiedade, no capitalismo há essa forma de vislumbre da destruição inevitável, essa síndrome de Cassandra em que contemplamos no nosso futuro coisas exasperantes como o colapso ecológico, a proliferação das guerras e da violência, uma produção de miséria e

³⁸⁴ *Dio non è morto, è diventato Denaro*. A afirmação é de Giorgio Agamben em entrevista publicada no site Ragusa News em agosto de 2012. <https://www.ragusanews.com/2012/08/16/cultura/giorgio-agamben-intervista-a-peppe-sava-amo-scipli-e-guccione/28021>, acessado em 09/09/2018.

³⁸⁵ BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Org. Michael Löwy, trad. Nélio Schneider, Renato Ribeiro Pompeu, São Paulo: Boitempo Editorial, 2013, p. 22.

³⁸⁶ *El protagonismo simbólico del dinero es fundamental en el enmascaramiento materialista del misticismo capitalista. Esa ilusión de materialización de lo conceptual que es la magia opera ante nuestros ojos en cada compra, en cada venta. Benjamin sugiere una comparación entre los billetes y las imágenes de santos; en el capitalismo el ídolo es moneda de cambio y a través de él recibimos no sólo la mercancía transformada en fetiche, sino también el alimento más básico, el vestido, el hogar. Este proceso simbólico tiene cierta similitud con la transubstanciación: así como Dios se hace carne a través del pan, el dinero se hace carne a través de la compra en el mercado. Y así, la idea inmaterial se vuelve no sólo tangible, sino, por repetición de este acto, el falso epítome de lo real. En cada compra, en cada venta, se afianza nuestra fe en que el dinero existe más allá de lo puramente simbólico, nuestra fé en que su existencia es más innegable y rotunda que la de los árboles, los pájaros o las rocas; y un Dios que no se nombra manifiesta así su voluntad. La vida se convierte no sólo en un ritual perenne, sino en una constante epifania de un Dios que se muestra sin mostrarse*. HUICI, Germán. *El Dios ausente, iconografía y metafísica del capitalismo*. Barcelona: Editorial Elba, 2016, Kindle Edition, posição 1412-1419.

pauperismo cada vez mais especializada e eficiente e um cenário de mecanização e administração da vida em que quem não está completamente morto também não está inteiramente vivo. E tal como Cassandra, galgamos os degraus com olhos arregalados em direção a esse futuro. O capitalismo incluiu Deus em nosso destino, nosso desespero.

É bastante intrigante como obra a *machina infernale* do capitalismo. As representações do inferno feitas por Bosch têm a força que têm por trabalharem um elemento infernal em sua própria essência: a repetição mecânica e sem sentido. As terríveis torturas do inferno são tão terríveis não apenas pela dor que produzem, mas por se repetirem em um ciclo inesgotável.

3.3. O dom mais precioso.

Em um dos prólogos para *Vathek*, novela de terror de William Beckford, Jorge Luis Borges, com um olhar arguto que a cegueira não conseguiu lhe roubar, diz que o Alcazar do Fogo Subterrâneo, o inferno no conto de *Vathek*, é o primeiro inferno “realmente atroz da literatura. Arrisco este paradoxo: o mais ilustre dos infernos literários, o *dolente regno de la Commedia*, não é um lugar atroz; é um lugar onde ocorrem fatos atrozes.”³⁸⁷ Na história, o califa Vathek comete as mais horrendas abominações para dominar os segredos do Alcazar do Fogo Subterrâneo. Quando finalmente consegue acesso ao palácio, o Califa descobre que ele era tudo o que imaginara, um local onde toda a riqueza e conhecimento transbordavam em uma abundância incontida. Mas o local também era o inferno, mas não qualquer inferno:

Quase ao mesmo tempo, a mesma voz comunicara ao Califa, a Nouronihar, aos quatro príncipes e à princesa o irrevogável decreto. De imediato, os corações se lhes incendiaram e perderam logo o dom mais precioso do céu – a ESPERANÇA. Aqueles seres infelizes apartaram-se então, uns dos outros, com olhares furiosos. Nada mais viu Vathek nos olhos de Nouronihar do que raiva e vingança; nos dele ela apenas distinguia aversão e desespero. Os dois príncipes amigos, que, até então, se tinham mantido ternamente enlaçados, separaram-se, rangendo os dentes com um recíproco e imutável ódio. Califa e irmã amaldiçoavam-se mutuamente. Todos testemunharam o horror que sentiam uns pelos outros por meio de contorções terríveis e de gritos que era

³⁸⁷ BORGES, Jorge Luis. Prólogo 2 in BECKFORD, William. *Vathek*. Trad. Henrique de Araújo Mesquita. Porto Alegre: Editora L&PM, 2007, p. 12.

impossível calar. Todos mergulharam na multidão maldita, para vagar numa eternidade de constante angústia.³⁸⁸

“Perderam logo o dom mais precioso do céu – a ESPERANÇA”, enquanto religião o capitalismo converte, em um processo de transubstanciação degenerada, toda a esperança em desespero. O mundo, com toda sua riqueza e sabedoria acumulada, se converte no palácio de fogo em que os irmãos se afastam raivosos e em vingança, rangendo os dentes, e os corações, inquietos, ardem, consumidos pelas chamas inextinguíveis da ganância e da culpa.

O Xeól e o Abismo (שאול ואבדה) nunca se saciam. O inferno de Beckford é tão potente porque é, ainda que involuntariamente, a imagem mais perfeita do inferno do capitalismo. Não há a placidez de coração do encontro com Deus, nem a esperança dessa placidez:

Quando se adere a semelhante saída, as consciências podem tranqüilizar-se e repousar. Cumpriu-se o salto da confiança nas divindades benfazejas que governam o mercado. A busca cessou, a conversão se consumou. O próprio Santo Agostinho (que por algo é tido como "pai" da predestinação) ficou para trás, porque ele sempre continuou conjugando o "coração inquieto" com o verbo no tempo presente, sem repouso definitivo (embora, talvez, demasiado). "Inquieto está o meu coração enquanto não repousa em ti, Senhor". Teóricos neoliberais voltam a enfatizar esse não-reposo-definitivo, quando insistem no papel ativo da competitividade empresarial, sempre alerta para "escutar a revelação" que brota do mercado como "mobilizador de conhecimentos" (Hayek). Nisto divergem do repouso definitivo das consciências insinuado pelas teorias da competição perfeita e do equilíbrio geral do mercado. Não cabe dúvida, porém, de que mesmo os empresários sempre atentos a "novas revelações" emergentes do mercado podem usufruir uma tranqüilidade invejável em seu coração, porque também para eles a confiança no caráter providencial do mercado é um artigo de fé indiscutível. Para uns a "metanóia" — esse conceito neotestamentário forte que inclui toda a dialética de uma conversão que jamais se conclui — é quietude definitiva do coração que se equilibrou no equilíbrio do mercado; para outros é a adesão tranqüila às tendências seguras em direção ao equilíbrio. Em ambos os casos, a confiabilidade total dos mecanismos do mercado.³⁸⁹

Em *O Reino e a Glória*, Giorgio Agamben se pergunta por que o poder precisa da glória, por que o governo, que já detém o poder sobre homens e coisas, se reveste com o embaraço da pompa e da cerimônia. O capitalismo, que, repita-se, é a mais extremada das religiões culturais, impôs um curto circuito “performático” em que o embaraço da cerimônia se torna o próprio governo. Por isso tanto trabalho morto, que

³⁸⁸ BORGES, Jorge Luis. Prólogo 2 in BECKFORD, William. *Vathek*. Trad. Henrique de Araújo Mesquita. Porto Alegre: Editora L&PM, 2007, p. 123.

³⁸⁹ ASSMAN, Hugo, HINKELAMMERT, Franz J. *A idolatria do mercado*, Petrópolis: Editora Vozes, 1989, p.207-208.

nada produz, mas simplesmente atende à necessidade da manutenção do ritual. Por isso tanta produção inútil, que enterra o homem sob um satélite de falsas necessidades etiquetado com o preço da destruição do planeta. Por isso esse medo irremediável da privação, já que o crédito, essa administração culpabilizante da privação é ao mesmo tempo causa e produto do ritual. Por isso essa angústia, que Kafka expressou melhor do que qualquer outro, de estar chafurdado no mal sem conseguir parar de produzi-lo, de estar perdido em uma enorme cidade enquanto se pavimentam mais e mais ruas que não conduzem a lugar nenhum.

Em *O capitalismo como religião* há uma anotação não desenvolvida por Benjamin: “Capitalismo e direito. O caráter pagão do direito. Sorel. *Réflexions sur la violence*. p.262”. É bastante evidente que a relação entre paganismo e direito que aqui é estabelecida é trabalhada em *Para uma crítica da violência*, na complexa categorização das violências que instituem e que mantêm o direito. Essa forma mítica de violência, que funda por ser infundada, por não carregar consigo outro objetivo que não sua própria imposição. Tanto Sorel quanto Benjamin percebiam que a principal marca do paganismo é o vazio teológico. O culto pagão dobra-se sobre si mesmo, o próprio culto é seu objeto. Sob esse prisma, o direito não passa de uma derivação solene do culto, orquestrada por um clero específico que se separa dos demais acólitos do capital por sua linguagem técnica e seu gerenciamento da violência. O direito administra a festa e o labor do dia ininterrupto que é o capitalismo.

O papel de Deus nessa religião é bastante interessante. Ao contrário das religiões que prometem uma redenção e que enxergam no Messias um “outro” na história, alguém que confere significado ao tempo histórico com sua vinda constante, *kairótica*, no capitalismo Deus é assimilado pelo culto culpabilizador, entranhado no tempo histórico de uma forma imediata em sua transubstanciação constante em dinheiro. Há, em cada ato negocial, em cada parafuso girado pelo labor no capitalismo a transformação de Deus em uma figura culpável e culpabilizante, assim como todos nós, lançado no érebo do desespero capitalista.

Essa proximidade compulsória entre Deus e os homens, que o capitalismo proporciona metendo a todos no mesmo calvário, perverte qualquer visão apocalíptica que o homem possa ter. Deus está presente partilhando do sofrimento em nome do progresso, e estará conosco no fim da escadaria para o progresso. A escatologia da filosofia do progresso impede qualquer apocalíptica ao pensar o Messias como o *übermensch* nietzschiano, o aperfeiçoamento final do homem na Terra.

Não há, nesse sentido, nenhuma possibilidade de desprendimento espiritual do homem para com o capitalismo. Metido na religião capitalista, o homem está metido no desespero, e é incapaz, portanto, de *enfuturar-se*, de adotar a verdadeira cidadania que Paulo aponta.

A vida se inscreve, assim, em um ciclo de culpa que se completa e se repete em uma velocidade estonteante, imensurável na verdade. Toda a vida humana representada nos anúncios de cigarro que, agourentos, informam aos fumantes que eles morrerão em sofrimento. Todo o arbítrio, toda a escolha, essa categoria teológica tão fundamental que é a base do *Gênesis*, se resume aqui na preferência da marca que lhe causará câncer e uma morte horrível, todo o resto é soterrado pelo vício, a forma martírica de participação no culto capitalista.

Estabelecido que o capitalismo é uma religião cultural e quais são as características desse culto resta esclarecer no que crê tal religião. O fato de não possuir uma teologia não priva o capitalismo de uma crença. Na verdade, essa crença é perfeitamente adequada a uma forma religiosa que abandonou qualquer forma de redenção e cuja transcendência ocorre "a prestações" em cada ato negocial que converte dinheiro em bens. As outras religiões conhecidas têm a crença em um Deus, em um outro que, geralmente, encarna o absoluto. No capitalismo, por sua vez, a crença é... *na própria crença*. Da mesma forma que *Schuld* pode significar tanto culpa quanto dívida, o termo *credere* se refere tanto à crença quanto ao crédito, assim como a palavra grega *pisteos* se refere a crédito e era a palavra que surge nos *Evangelhos* para se referir à fé. Enquanto havia o lastro do padrão monetário nas reservas de ouro, e o dinheiro se referia a algo para além dele mesmo o capital não era o objeto de uma crença autorreferente. A partir do momento em que o lastro é abandonado e a economia capitalista se estrutura na troca impossível do capital consigo mesmo, o crédito é a crença no valor e na solvência, a crença, a metafísica do crédito. O fato do valor do dinheiro se sustentar na simples crença é impressionante. Mas, por mais impressionante que seja a força metafísica do dinheiro é apenas na cruel constância de sua ritualística que essa metafísica é afirmada, em que crença e crédito, dívida e culpa se reúnem e assim, reunidos, se manifestam:

Tentando levar a sério e desenvolver as hipóteses de Benjamin. Se o capitalismo é uma religião, como podemos defini-la em termos de fé? No que crê o capitalismo? E no que implica, a respeito dessa fé, a decisão de Nixon? David Flusser, um grande estudioso da ciência das religiões (existe de fato

uma disciplina com esse estranho nome), estava trabalhando sobre a palavra *pistis*, que é o termo grego que Jesus e os apóstolos usavam para “fé”. Certo dia se encontrava por um acaso em uma praça de Atenas e em certo momento, levantando o olhar, viu escrito a frente em letras cubitais *Trapeza tes pisteos*. Estupefato pela coincidência, olhou melhor, e depois de poucos segundos se deu conta de estar simplesmente na frente de um banco: *trapeza de pisteos* significa em grego “banco de crédito”. Era esse o significado da palavra *pistis* que buscava entender havia meses: *pistis*, “fé, é simplesmente o crédito que votamos a Deus e de que a palavra de Deus goza em nós, no momento em que cremos nela. Por isso Paulo pode dizer, em uma famosa definição, que “a fé é a substância da coisa esperada”: é o que dá realidade e crédito aquilo que ainda não existe, mas em que cremos e confiamos, em que apostamos nosso crédito e nossa palavra. *Creditum* é o particípio passado do verbo latino *credere*: é aquilo em que acreditamos, em que colocamos nossa fé, no momento em que estabelecemos uma relação fiduciária com alguém tomando-o sob nossa proteção ou emprestando-lhe dinheiro; confiando em sua proteção ou pedindo dinheiro emprestado³⁹⁰.

É curioso como o capitalismo, essa religião tão moderna, se utiliza de conceitos tão antigos, que não apenas permeavam a formação religiosa e teológica da antiguidade, mas também a forma política medieval, esse *pacta* de fé, fidúcia, legitimador da servidão.

Essas considerações sobre a fé capitalista não apenas conferem sustentação à hipótese benjaminiana, mas também dão ao seu diagnóstico um panorama mais amplo que demanda que a análise da natureza cultural do capitalismo se alie a uma investigação de seu objeto de crença. Tanto o crédito quanto a crença são inegavelmente performativos, mas o crédito não gera nada além de mais crédito. Ele existe unicamente para produzir mais de si mesmo. Há algo de mórbido nessa forma tautológica, do culto pelo culto e da fé pela fé. Nessa forma inaudita de ascese em que o objetivo do capitalista é o acúmulo do capital pelo simples acúmulo do capital. O que se pode comprar com esse dinheiro importa muito pouco, na verdade quase nada. O bilionário

³⁹⁰ *Proviamo a prendere sul serio e a svolgere l'ipotesi di Benjamin. Se il capitalismo è una religione, come possiamo definirlo in termini di fede? In che cosa crede il capitalismo? E che cosa implica, rispetto a questa fede, la decisione di Nixon? David Flusser, un grande studioso di scienza delle religioni (esiste anche una disciplina con questo strano nome), stava lavorando sulla parola *pistis*, che è il termine greco che Gesù e gli apostoli usavano per “fede”. Quel giorno si trovava per caso in una piazza di Atene e a un certo punto, alzando gli occhi, vide scritto a caratteri cubitali davanti a sé *Trapeza tes pisteos*. Stupefatto per la coincidenza, guardò meglio e dopo pochi secondi si rese conto di trovarsi semplicemente davanti a una banca: *trapeza tes pisteos* significa in greco “banco di credito”. Ecco qual era il senso della parola *pistis*, che stava cercando da mesi di capire: *pistis*, “fede”, è semplicemente il credito di cui godiamo presso Dio e di cui la parola di Dio gode presso di noi, dal momento che le crediamo. Per questo Paolo può dire in una famosa definizione che “la fede è sostanza di cose sperate”: essa è ciò che dà realtà e credito a ciò che non esiste ancora, ma in cui crediamo e abbiamo fidúcia, in cui abbiamo messo in gioco il nostro credito e la nostra parola. *Creditum* è il particípio passato del verbo latino *credere*; è ciò in cui crediamo, in cui mettiamo la nostra fede, nel momento in cui stabiliamo una relazione fiduciária con qualcuno prendendolo sotto la nostra protezione o prestandogli el denaro, affidandoci alla sua protezione o prendendo in prestito del denaro. AGAMBEN, Giorgio. *Creazione e anarchia*, l'opera nell'età della religione capitalista. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2017, p. 119-120.*

pouco ostenta e, se não vive uma vida privada de luxos, esses se inserem na parcela de culpa que ele, como todo bom fiel do capitalismo, tem que carregar. É também a partir dessa relação que o capitalismo parasita o cristianismo e em uma mimese semelhante a que observamos em algumas espécies simbióticas ou parasitárias ele substitui papéis sociais existentes por suas contrapartes mais adequadas ao culto. Nessa nova tessitura social o milionário substitui o santo, o banco, a igreja, e toda a burocracia financeira parodia as estruturas clericais que se estabeleceram nos dois últimos milênios, com suas próprias versões de bispados, ministérios pastorais, pontificados, etc. O quão visceral é essa transformação pode ser medido pela forma como ela pautou o desenvolvimento das outras religiões. Desde a conversão do budismo em uma moda de Wall Street com corretores desfilando livros do Dalai Lama embaixo do braço enquanto justificam a violenta exploração que baseia o capital especulativo como parte desse mundo ilusório a ser superado pelo doce Nirvana alcançável pela meditação matinal e as festas com celebridades que preenchem a noite, até a forma promíscua que reúne banco e igreja na mesma instituição na teologia da prosperidade, que negocia em completo despudor fé e crédito. A promessa de que Deus dará dez vezes mais o que for partilhado no dízimo é a perversão da redenção em crédito. O capitalismo continua sendo uma religião sem espaço algum para a salvação e a redenção, mas até isso se converte em mercadoria, santa mercadoria.

Se isso é verdade, agora a hipótese de Benjamin de uma relação estreita entre capitalismo e cristianismo recebe uma confirmação posterior: o capitalismo é uma religião inteiramente fundada sobre a fé, é uma religião cujos adeptos vivem *sola fide*. E como, segundo Benjamin, o capitalismo é uma religião cujo culto se emancipou de todo objeto e a culpa de todo pecado e então de toda redenção possível, assim do ponto de vista da fé, o capitalismo não possui objeto algum; crê no puro fato de crer, no crédito puro, especialmente no dinheiro. O capitalismo é, portanto, uma religião cuja fé – o crédito – substituiu Deus. Em outras palavras, sendo a forma pura do crédito o dinheiro, é uma religião em que Deus é dinheiro. Isso significa que o banco, que não passa de uma máquina para fabricar e gerir crédito, tomou o lugar da igreja e, governando o crédito, manipula e gere a fé – a fidúcia escassa e incerta – que o nosso tempo ainda possui em si mesmo.³⁹¹

³⁹¹ *Se questo è vero, allora l'ipotesi di Benjamin di una stretta relazione fra capitalismo e cristianismo riceve una conferma ulteriore: il capitalismo è una religione interamente fondata sulla fede, è una religione i cui adepti vivono sola fide. E come, secondo Benjamin, il capitalismo è una religione in cui il culto si è emancipato da ogni oggetto e la colpa da ogni peccato, quindi da ogni possibile redenzione, così, dal punto di vista della fede, il capitalismo non ha alcun oggetto; crede nel puro fatto di credere, nel puro credito, ossia nel denaro. Il capitalismo è, cioè, una religione in cui la fede – il credito – si è sostituita a Dio. Detto altrimenti, poiché la forma pura del credito è il denaro, è una religione il cui Dio è il denaro. Ciò significa che la banca, che non è nient'altro che una macchina per fabbricare e gestire credito, ha preso il posto della Chiesa e, governando il credito, manipola e gestisce la fede – la scarsa,*

O ensaio homônimo de Agamben que “completa” *O capitalismo como religião* de Benjamin foca na formação da fé capitalista. Há um momento “damasceno” nessa formação, um instante de purificação teológica, em que a fé pela fé e o crédito pelo crédito se revelam como a base e objeto da religião. Esse momento é o decreto de Nixon que retira do dólar seu lastro com o ouro. Se, em termos puramente econômicos, essa perda do lastro com o metal moldou o capitalismo contemporâneo, fortalecendo, principalmente, sua vertente especulativa, religiosamente isso representa uma depuração simbólica do capitalismo. O capital é reafirmado como a medida de todas as coisas, o padrão a que tudo se converte. Agamben estabelece algumas analogias para compreendermos o significado desse processo:

O que significa, para esta religião, a decisão de suspender a convertibilidade em ouro? Certamente algo como uma clarificação do seu próprio conteúdo teológico comparável à destruição mosaica do bezerro de ouro ou a fixação de um dogma conciliar – em todo caso, um passo decisivo para a purificação e a cristalização da própria fé. Essa, na forma do dinheiro e do crédito, emancipa-se agora de todo referencial externo, rompe seu nexu idolátrico com o ouro e se afirma em seu absolutismo.³⁹²

Na configuração atual do capitalismo entremeia-se a crença da independência do capital em relação ao trabalho, e essa crença é derivativa desse rompimento do capital de qualquer referencial que se revele exterior. Se antes, com Adam Smith, por exemplo, a produção da riqueza estava, para o próprio capitalismo, inevitavelmente atrelada ao trabalho, hoje trabalho e riqueza são vistas como duas coisas distintas, uma, momento do culto incessante, outra, objeto desse mesmo culto. Só o dinheiro é absolutamente real e possui um sentido absoluto.

É bem provável que em qualquer outra religião o desprendimento metafísico da fé de qualquer referencial externo conduzisse a seu embotamento e morte. A transubstanciação, a redenção, a cidade de Deus, são conceitos de fé ligados a uma materialidade indiscutível. Fazem referência e, por vezes, oposição, a coisas reais. No

incerta fiducia – che il nostro tempo ha ancora in se stesso. AGAMBEN, Giorgio. *Creazione e anarchia*, l'opera nell'età della religione capitalista. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2017, p. 120-121.

³⁹² *Che cosa ha significato, per questa religione, la decisione di sospendere la convertibilità in oro? Certamente qualcosa come una chiarificazione del proprio contenuto teologico paragonabile alla distruzione mosaica del vitello d'oro o alla fissazione di un dogma conciliare – in ogni caso, un passo decisivo verso la purificazione e la cristallizzazione della propria fede. Questa, nella forma del denaro e del crédito, si emancipa ora da ogni referente esterno, cancella il suo nesso idolatrico con l'oro e si afferma nella sua assolutezza.* AGAMBEN, Giorgio. *Creazione e anarchia*, l'opera nell'età della religione capitalista. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2017, p. 121.

capitalismo, a emancipação da fé, sua afirmação enquanto pura e unicamente fé, possibilitou uma universalização cada vez mais feroz dessa religião. O crédito e o cálculo são os mesmos para todas as pessoas, o culto, sem trégua e sem misericórdia, se adapta um pouco, mas permanece, também, essencialmente o mesmo para todos. Que outra religião, em qualquer outra época, foi tão longe em sua aspiração *católica*?

O crédito é um ser puramente imaterial, a mais perfeita paródia daquela *pistis* que é a “substância da coisa esperada”. A fé – assim recitava a célebre definição da *Carta aos Hebreus* – é substância (*ousia*, termo técnico por excelência da ontologia grega) da coisa esperada.³⁹³

Se um dia a usura foi considerada pecado justamente porque era dinheiro produzido sem trabalho, hoje pecado é não usar. “Uma sociedade cuja religião é o crédito, que crê somente no crédito, está condenada a viver a crédito.”³⁹⁴ O dinheiro desligado de alguma atividade laboral era visto como imundo e impuro. Na religião capitalista, hoje, não há imundície alguma no dinheiro, apenas na sua ausência. O pobre é o homem de pouca fé com quem não se deve partilhar a mesa. E o pobre é algo que o capitalismo produz de maneira incessante e inegavelmente eficiente.

A inclusão pelo capitalismo de todo o mundo, do próprio Deus na culpa, se dá pela geração extasiante de cada vez mais culpa e mais endividamento. Como o crédito produz apenas mais crédito, é preciso um penhor mais e mais extremo, um endividamento cada vez mais generalizado de tudo e de todos, para que mais crédito seja produzido. Seu patrimônio é medido, portanto, por sua capacidade de endividar-se, de penhorar seu futuro e de seus filhos para garantir seu futuro e o de seus filhos. A crise produzida em 2008, e nunca é demais ressaltar que no capitalismo as crises são, invariavelmente, produtos, foi uma crise de produção do crédito, não erraria quem a chamasse de crise de confiança, de fé. “A religião capitalista, coerentemente às teses de Benjamin, vive de um continuo endividamento, que não pode nem deve ser extinto”.³⁹⁵

³⁹³ *Il credito è un essere puramente immateriale, la più perfetta parodia di quella pistis che non è che “sostanza di cose sperate”. La fede – così recitava la celebre definizione della Lettera agli Ebrei – è sostanza (ousia, termine tecnico per eccellenza dell’ontologia greca) delle cose sperate.* AGAMBEN, Giorgio. *Creazione e anarchia*, l’opera nell’età della religione capitalista. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2017, p. 121.

³⁹⁴ *Una società la cui religione è il credito, che crede soltanto nel credito, è condannata a vivere a credito.* AGAMBEN, Giorgio. *Creazione e anarchia*, l’opera nell’età della religione capitalista. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2017, p. 122.

³⁹⁵ *La religione capitalista, coerentemente alle tesi di Benjamin, vive di un continuo indebitamento, che non può né deve essere estinto.* AGAMBEN, Giorgio. *Creazione e anarchia*, l’opera nell’età della religione capitalista. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2017, p. 123.

Dáí a necessidade de uma teologia política democrática e radical considerar o capitalismo como religião e enfrentar seus elementos e características. Se todo o mundo, se mesmo Deus, está conscrito à dívida eterna que circula nas veias do capitalismo como peçonha, como alterar essa lógica, como desativar sua operacionalidade macabra, como quitar essa dívida de uma vez por todas?

3.4. Inoperosidade e teopolítica radical: a vida da potência no Messias

*Ninguém sabia donde viera a estranha ave.
Talvez o último ciclone a arrebatasse
De incógnita ilha ou de algum golfo
ou nascesse das algas gigantescas do mar;
ou caísse de uma outra atmosfera,
ou de outro mundo ou de outro mistério.
Velhos homens do mar nunca a haviam visto nos
gelos
nem nenhum andarilho a encontrara jamais:
era antropomorfa como um anjo e silenciosa
como qualquer poeta*

*Primeiro pairou na grande cúpula do templo,
mas o pontífice tangeu-a de lá como se tange
um demônio doente.
E na mesma noite pousou no cimo do farol;
e o faroleiro tangeu-a: ela podia atrapalhar as
naus.
Ninguém lhe ofereceu um pedaço de pão
ou um gesto suave onde se dependurasse.
E alguém disse: “essa ave é uma ave má das que
devoram gado.”
E outro: “essa ave deve ser um demônio
faminto”.
E quando as suas asas pairavam espalmadas
dando sombra às crianças cansadas,
até as mães jogavam pedras na misteriosa ave
perseguida e inquieta.
Talvez houvesse fugido de qualquer pico
silencioso entre as nuvens
ou perdesse a companheira abatida de seta.
A ave era antropomorfa como um anjo
e solitária como qualquer poeta.
E parecia querer o convívio dos homens
que a enxotavam como se enxota um demônio
doente.*

*Quando a enchente periódica afogou os trigais,
alguém disse:*

- A ave trouxe a enchente.

*Quando a seca anual assolou os rebanhos,
alguém disse:*

- A ave comeu os cordeiros

*E todas as fontes lhe negando água,
a ave desabou sobre o mundo como um Sansão
sem vida.*

*Então um simples pescador apanhou o cadáver
macio e falou:*

- Achei o corpo de uma grande ave mansa.

*E alguém recordou que a ave levava ovos aos
anacoretas.*

*Um mendigo falou que a ave o abrigara muitas
vezes do frio.*

E um nu: a ave cedeu as penas para meu gibão.

*E o chefe do povo: era o rei das aves, que
desconhecemos.*

*E o filho mais moço do chefe que era sozinho e
manso:*

*-Dá-me as penas para eu escrever a minha vida
tão igual à da ave em quem me vejo
mais do que me vejo em ti, meu pai.³⁹⁶*

*O anjo exterminador*³⁹⁷ é um filme mexicano de 1962, com fortes influências surrealistas, dirigido pelo cineasta espanhol Luis Buñuel. Originalmente o filme era intitulado *Os naufragos da rua da Providência*, mas Buñuel o renomeou a partir de uma peça de seu amigo José Bergamin – com quem Agamben conviveu intensamente em sua juventude – por entender que *O anjo exterminador* seria um título mais adequado às críticas religiosas que o filme carrega. Assim como o inferno de *Vathek*, o filme de Buñuel é uma perfeita representação da religião capitalista. Depois de um luxuoso jantar oferecido por burgueses ricos, os comensais que tentam deixar a mansão e voltar para suas casas são detidos por alguma força misteriosa. Ao alcançar as portas eles ficam paralisados, como se diante de um terror grande demais para a compreensão

³⁹⁶ LIMA, Jorge de. A ave. In: *Criaturas*. Rio de Janeiro: S. Cals, 2001, p. 25.

³⁹⁷ BUÑUEL, Luis. *El ángel exterminador*. Barcino Films S.A., 1962.

humana. Constritos por muito tempo, eles abandonam suas personas sociais para saciar as necessidades humanas mais básicas. Cordeiros surgem na sala e são abatidos e devorados, em uma evidente simbologia cristã, relações extraconjugais surgem ou são reveladas, uma latrina provisória é construída, etc.

Cercados por todos os lados pela culpa e pela dívida os homens tentam, mas não conseguem sair do capitalismo. Eles terminam por se alimentar das gerações derrotadas ao exercer a *fraca força* messiânica que lhes é dada para a redenção, os cordeiros na sala. Improvisam com os restos do mundo uma latrina, que não conseguem parar de encher apesar do nível alarmante dos dejetos.

Conscientes de que a maioria das coisas que consumimos é produzida por pessoas em condições de trabalho e remuneração extremamente degradantes e desumanas, nós não paramos de consumir. Chegamos ao limiar, prestes a escapar do banquete macabro, contemplando o horror de trabalhadores que pedem socorro em etiquetas de camisetas que fiaram, às vezes literalmente, sob um látego, mas não conseguimos deixar de consumir, voltamos para dentro, derrotados, culpados, mas vestindo Lacoste. Não negamos, como poderíamos negar, esse pecado manifesto, essa tautologia do vício que nos exaure, em um ritual que não termina em sacrifício, mas em exasperação e tortura.

O que fazer, então?

É evidente que o maior obstáculo a ser superado no desenvolvimento de uma teologia política democrática e radical não é o mero autoritarismo personalista que tanto agrada aos “schmitts” da teologia política tradicional, nem mesmo na ingenuidade e inatividade das formas “progressistas” de teologia política, como a teologia da libertação; esse obstáculo está, verdadeiramente, no fato de que uma teologia política democrática e radical terá que ser desenvolvida no seio da religião do desespero, do capitalismo. É como nascer e ser embalado em um leito de Procusto. Por isso, tal tipo de teopolítica precisa se formar em uma articulação rigorosa com outras formas de *práxis* multitudinárias, outras ações de resistência ao Império e à sua apropriação violenta do comum. A multidão é a força capaz de elevar o mundo ao mais alto dos bens, a torná-lo verdadeiramente inapropriável, verdadeiramente mundo de novo.

Benjamin estabeleceu que a política messiânica é um caminho que conduz do martírio à luz, ela é a busca da felicidade, a felicidade dos que foram privados dela pela escravidão e exploração implacáveis das classes dominantes, a política messiânica é a busca pela felicidade dos que sofrem. O que pavimenta a estrada para a felicidade é a

justiça. Justiça é transformação. Transformar o mundo no mais alto bem, no bem absolutamente inapropriável, que em si carrega o signo da infinitude mesmo em sua imanência radical, pois livre da mácula do efêmero espalhada pela propriedade. A ação política da multidão é a realização dessa justiça. Uma *práxis* da deserção e do abandono dos lugares de poder. A cidade de Deus é nômade, e só a encontra o coração do peregrino. O messianismo de Paulo e dos evangelistas também opera nesse sentido, trazendo consigo um apelo para a transformação deste mundo.

Uma teologia política democrática e radical deve romper com todos os elementos que caracterizam a religião capitalista, mas é mais fácil falar do que fazer. Como evitar que uma nova teopolítica se utilize dos mesmos dispositivos capitalistas, da mesma tergiversação que sob o véu de um pretenso pragmatismo oculta uma potente metafísica? No caso do capitalismo, uma metafísica da culpa e do desespero. Como substituir o ritual incessante por uma *latreia*, por uma *práxis* social voltada para a felicidade, essa potência *demônica* porque *eudaimônica*? A relação que Benjamin estabelece entre felicidade e redenção tanto no *Fragmento* quanto na segunda *Tese* é difícil de ser articulada de maneira simples. Mas há, de forma inequívoca, um substrato de natureza ética que exerce um papel imperativo aqui. Assim como não é o Messias que traz a redenção, mas quem consoma um tempo que já se redimiou, dando início a uma nova era, não é ele quem traz a felicidade. A felicidade só é messiânica no sentido de que o agir da multidão em busca da felicidade é inspirado pela redenção como ordem do dia, como necessidade revolucionária urgente. A despeito disso, a busca por essa felicidade tem um caráter mundano inequívoco, é ético, "no sentido que a palavra tinha quando fez sua aparição nas escolas filosóficas gregas" doutrina da felicidade". É a vontade de felicidade que faz o anjo, ou o demônio, mas a busca por essa felicidade é ação humana, ética. "Para os gregos, o nexa entre demônico (*daimonion*) e felicidade era evidente no próprio termo com que designavam a felicidade: *eudaimonia*." ³⁹⁸

É preciso imbuir a teologia política democrática e radical de potências *profanadoras* e *destituintes*, na esteira do que entende Giorgio Agamben por *profanação* e *potência destituente*. Tais categorias conseguem tomar de volta as ideias messiânicas que foram maculadas pela culpa do capitalismo. O que se pretende não é um resgate das utopias, mas um resgate da esperança.

³⁹⁸ *Per i greci, il nesso fra demonico (daimonion) e felicità era evidente nel termine stesso con cui essi designavano la felicità: eudaimonia.* AGAMBEN, Giorgio. Walter Benjamin e il demonico in *La Potenza del pensiero*. Neri Pozza Editore, Vicenza, p. 2005, p. 216.

Profanar é restituir ao uso comum dos homens algo que foi “sacralizado”, separado através da ritualística, para os deuses. ““Profano” - podia escrever o grande jurista Trebácio – “em sentido próprio denomina-se àquilo que, de sagrado ou religioso que era, é devolvido ao uso e à propriedade dos homens”:³⁹⁹

Puro, profano, livre dos nomes sagrados, é o que é restituído ao uso comum dos homens. Mas o uso aqui não aparece como algo natural; aliás, só se tem acesso ao mesmo através de uma profanação. Entre “usar” e “profanar” parece haver uma relação especial, que é importante esclarecer.⁴⁰⁰

Profanar é uma operação política, mas diferente da secularização, que preserva a aura sacra daquilo que “mundaniza”, a profanação tem como consequência a desacralização e a restituição do indisponível ao uso⁴⁰¹ comum. Agamben destaca:

A profanação implica, por sua vez, uma neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao uso. Ambas as operações são políticas, mas a primeira tem a ver com o exercício do poder, o que é assegurado rementendo-o a um modelo sagrado: a segunda desativa os dispositivos do poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado.⁴⁰²

³⁹⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015, p. 65.

⁴⁰⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015, p. 65.

⁴⁰¹ O conceito de uso em Agamben é riquíssimo e demandaria uma investigação à parte. O desenvolvimento desse conceito se inicia em *Altíssima pobreza*, analisando o uso na construção da forma de vida comum dos franciscanos e desemboca na complexa análise realizada em *O uso dos corpos*. Um trecho dessa análise pode auxiliar a esclarecer a noção de uso para o filósofo italiano: “Podemos, então, denominar ‘uso’ o campo de tensão cujos polos são o estilo e a maneira, a apropriação e a expropriação. E não só no poeta, mas em todo falante com respeito à própria língua, e em todo ser vivo com respeito a seu corpo, há sempre, no uso, maneira que toma as distâncias com relação ao estilo, que se desapropria em maneira. Nesse sentido, todo uso é um gesto polar: por um lado, apropriação e hábito; por outro, perda e expropriação. Usar – com base nisso a extensão semântica do termo, que indica tanto o uso em sentido restrito quanto o hábito – significa oscilar incessantemente entre uma pátria e um exílio: habitar. (...) Habitar consigo, habitar a si mesmo, nomeia desse modo o traço fundamental da existência humana: a forma de vida do homem é, nas palavras de Hölderlin, uma “vida habitante” (*Wenn in die Ferne geht der Menschen wohnend Lebend...*). Mas, precisamente por isso, na carta a Böhlendorff datada de 4 de dezembro de 1801, em que Hölderlin formulou seu pensamento supremo, o uso já se apresenta cindido em “próprio” e “estranho” e a tese decisiva soava assim: “O livre uso do próprio [*der freie Gebrauch des Eigenes*] é a coisa mais difícil.” AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017, p. 111.

⁴⁰² AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015, p. 68. Essa diferença pode ser vista no texto bíblico. Em *Levítico* (7: 31), estabelece-se a parte do sacrifício destinada a consumo do sacerdote. Embora a norma presente no texto traga o sagrado para o uso ela mantém a aura de exclusão e sacralidade. Por outro lado, no episódio em que os discípulos de Jesus colhem cereais para se alimentar, violando o descanso do sábado, interpelado pelos fariseus, Jesus responde: “O sábado foi feito para o homem e não o homem para o sábado.” (*Marcos* 2: 27). Aqui se neutraliza o que se profana, e o que é profanado retorna ao uso comum. A lei não é violada, mas desativada.

No mesmo sentido, é preciso pensar uma forma de se romper com o escândalo e a lei, abrindo espaço para um novo tempo – talvez, para a consumação de todo o tempo. É preciso pensar uma *potência destituente*, uma potência que rompa com a reafirmação do sistema pela falsa dialética entre lei e violência:

O paradigma securitário implica que cada dissenso, cada tentativa mais ou menos violenta de derrubar a sua ordem, cria uma oportunidade de o governar numa direção rentável. Isto é evidente na dialética que vincula o terrorismo e o estado numa espiral viciosa sem fim. A partir da revolução francesa a tradição política da modernidade concebeu mudanças radicais sobre a forma de um processo revolucionário que age enquanto *pouvoir constituant*, o “poder constituinte” de uma nova ordem institucional. Creio que temos de abandonar este paradigma e procurar pensar algo como uma *puissance destituante*, uma “potência destituente”, que não possa ser capturada na espiral de segurança. É um poder destituente deste género que Benjamin pensa no seu ensaio *On the Critique of Violence* quanto tenta definir uma violência pura que consiga “romper com a dialética falsa da violência que faz as leis, e da violência que as mantém”, um exemplo do qual seria a greve geral proletária de Sorel. “Na ruptura deste ciclo”, escreve no final do ensaio, “sustentado pelas formas míticas da lei, na destituição da lei e de todas as forças nas quais depende, e finalmente na abolição do poder do estado, é fundada uma nova época histórica”. Enquanto um poder constituinte destrói a lei apenas para a recriar sob uma nova forma, o poder destituente, na medida em que depõe de uma vez por todas a lei, pode realmente abrir uma nova época histórica.⁴⁰³

A leitura que Agamben faz das epístolas de Paulo é bastante interessante nesse sentido. Trata-se de “desativar” o ato e resgatar as potencialidades iniciais de uma função ou poder. O próprio Agamben aproxima esse conceito do termo “inoperosidade”.

Sem a pretensão de criar uma forma ritualística, uma forma não só esvaziada teologicamente, mas sujeita à sanha colonizadora do capitalismo, é possível pensar a *potência destituente* de Agamben em um sentido teológico, algo que nos permita analisar como o messianismo, em Paulo, em Scholem e em Benjamin, através de sua resignificação da relação entre o tempo histórico e o tempo do messias pela instituição de um novo uso — um uso não jurídico e não apropriativo do mundo — abre um caminho para uma superação das relações de opressão do mundo, sem representar o abandono desse mundo. Essa noção permite que os conceitos e separações jurídicas sejam tornados inoperantes em sua condição de ato e retomem suas potencialidades, podendo se tornar outra coisa, podendo ser liberdade em vez de domínio. É, em muitos sentidos,

⁴⁰³ AGAMBEN, Giorgio. *Por uma teoria do poder destituente*. Disponível em <https://5dias.wordpress.com/2014/02/11/por-uma-teoria-do-poder-destituente-de-giorgio-agamben/> acesso em 13 de dezembro de 2018.

a própria noção de *potência destituente*. O que devemos encarar, então, é a realidade do capitalismo enquanto religião, e a necessidade de uma radical transformação do mundo que se inicia pela profanação consciente do que essa religião sacralizou e pela desativação de seus dispositivos culturais e culpabilizantes.

Há uma política do êxodo, do encontro no deserto, do abandono consciente dos lugares de poder, da inoperosidade do que é poder e do que é Império, que deve pautar uma teologia política democrática e radical. Caso o contrário, corre-se o risco de ler no messiânico uma afirmação do mundo, não sua transformação. É preciso lembrar que as políticas de destruição são marcas do capitalismo, que como Cronos, devora as próprias crias para não se ver ameaçado. Tornar inoperante as formas capitalistas, suas instituições e práticas, permite sua real transformação. O mundo não se transforma em um juízo final com chamadas que consomem a todos, mas na conversão, Nínive redimida. A articulação que Agamben desenvolve para estabelecer uma *práxis* da inoperosidade é fundamental aqui. As usuais acusações de hermetismo que recaem sobre o texto agambeniano aqui não têm lugar. A aproximação que ele faz dos dois conceitos é expressa e clara:

A proximidade entre potência destituente e o que, no decurso da investigação, denominamos com o termo “inoperosidade” aqui se mostra com clareza. Em ambas, está a questão da capacidade de desativar e tornar algo inoperante – um poder, uma função, uma operação humana – sem simplesmente o destruir, mas libertando as potencialidades que nele haviam ficado não atuadas a fim de permitir, dessa maneira, um uso diferente.⁴⁰⁴

A “inoperosidade” é marca do messiânico. Todo aquele que vive no Messias é tornado inoperoso para a lei. Sua pertença ao corpo de Deus, à Igreja, o liberta das ações medidas apenas pela letra da lei, pela antiga vocação do mundo. Isso não significa apenas e simplesmente uma autorização à desobediência⁴⁰⁵ ou, o que seria pior, uma admoestação pelo abandono do mundo. Considerando que a oposição que Benjamin estabelece entre o mundano e o messiânico se resolve em uma outra relação, a da

⁴⁰⁴ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos (homo sacer, IV, 2)*. Ed.1. trad. Selvino J. Assman, São Paulo, Boitempo, 2017, p. 305.

⁴⁰⁵ Contudo, a desobediência enquanto forma de rompimento com a dialética entre violência e lei é uma importante estratégia destituente. Conf. MATOS, Andityas Soares de Moura Costa e SOUZA, Joyce Karine de Sá. *Desobediencia civil como poder constituyente/desinstituyente: una nueva práctica política anticapitalista*. Disponível em: https://www.academia.edu/35273202/Desobediencia_civil_como_poder_constituyente_desinstituyente_u_na_nueva_pr%C3%A1ctica_pol%C3%ADtica_anticapitalista_1?auto=download. Acesso dia 14 de dezembro de 2018.

redenção com a felicidade, abraçar o Messias não é negar o mundo, mas adotar a transformação do mundo como realização do messiânico, como busca da felicidade. Paulo prega uma superação da lei pela sua inoperosidade, que ocorre de forma graciosa pela Ressurreição do Messias que recai sobre todos os homens. O que Paulo quer é que todos vivam no Messias.

Mas o que significa viver no Messias? As *Cartas* de Paulo são essencialmente messiânicas, mas tradicionalmente esse aspecto central é obscurecido pela tradição interpretativa e de tradução da igreja. O messianismo é, em Paulo, mais do que uma espécie de lente por onde ele enxerga o mundo. É sua vida, o ar que o circunda desde o momento damasceno. Por isso há a aporia própria do tempo messiânico nas *Cartas*, a relação entre presente e futuro, entre realidade e esperança está sempre ali. Viver no Messias é, antes de tudo, viver em um tempo encurtado. O Messias sempre vem, o Messias está sempre vindo. O tempo messiânico é o tempo de uma estranha urgência.

O messianismo é retirado de Paulo tanto pela tradição judaica quanto pela cristã, que não querem ver nele um judeu. E o messianismo de Paulo é carregado da noção judaica de tempo messiânico. O evangelho que Paulo desenvolve em suas *Cartas* ameaçava o *status* de *religio licita* alcançado à duras penas pela religião judaica e que a eximia do obrigatório culto ao imperador. Os judeus-cristãos da diáspora viam em Paulo o “diabo encarnado”, os judeus ortodoxos viam nele um arruaceiro herege cujas ideias não deveriam ser confundidas com o verdadeiro judaísmo e temiam que o *Império* enxergasse na posição de Paulo a posição oficial de toda a congregação judaica privando o judaísmo da condição de *religio licita* como retaliação a Paulo:

Para a congregação de judeus cristãos na diáspora, o grupo de Paulo, a Congregação de Paulo, era o diabo em pessoa! Para os judeus cristãos, não para os judeus. (Para os judeus ele era um *trouble-maker*. Ele ameaçava a paz da congregação e a paz do Estado. Ameaçava o precário equilíbrio dos judeus, que conseguiram se livrar do culto ao imperador sem precisar fazer disso uma revolução.⁴⁰⁶

Paulo é “judeu dentro do próprio judaísmo”, exilado dentro da religião do exílio. O seu Messias não seria O Messias, e todos os seus ditos não passariam de um

⁴⁰⁶ *Für die judenchristlichen Gemeinden der Diaspora waren die Paulus-Gruppe, die Paulus-Gemeinden, der leibhaftige Teufel! Für die Judenchristen, nicht für die Juden. (Für die Juden war er ein trouble-maker. Er hat den Frieden der Gemeiden un der Frieden in der Stadt gestört. Er hat die prekäre Balance von Juden gestört, die den Kaiserkult umgehen konnten, ohne daB ihnen dadurch Revolution nachgesagt wurde.* TAUBES, Jacob. *Die Politische Theologie des Paulus*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2003, p.29.

palavrório sem sentido sobre um tal Jesus, um herege menor. Mas Paulo não só constrói a imagem metafísica de Jesus, como reconstrói o próprio messianismo. Nesse sentido é ele o mais radical dos evangelistas. Suas *Cartas* são, segundo Agamben, “o mais antigo e mais exigente tratado messiânico da tradição judaica.”⁴⁰⁷

Isso aparece na própria língua em que Paulo tece seu epistolário: o grego *koiné*. Paulo pertence a uma comunidade judeu-grega, que conhece os textos sagrados pela versão da *Septuaginta* e que recorre sempre a essa versão. Ao contrário dos outros autores do Novo Testamento, que se utilizam de um grego de segunda-mão para escrever, Paulo não traduz seu pensamento do hebraico ou do aramaico. Isso não quer dizer que sua forma de pensar não esteja profundamente afetada pelas nuances da língua e da literatura hebraica, mas o grego era a língua do cotidiano, era a língua do *comum*, enquanto o hebraico permanecia distante e acessível apenas aos iniciados. O messianismo, em Paulo, é algo para a vida, para o cotidiano, por isso o texto em língua comum.

Mas o que Paulo percebe, enquanto zelote, guardião da lei, e como *doulos cristhou*, escravo do Ungido (Messias), é que a vida messiânica, a vida na espera do Messias, é uma vida diferente. Não apenas porque ela se localiza em um tempo que foi encurtado, mas porque ela é ressignificada, reescrita em suas mais importantes dimensões, a da lei e a da fé.

Pode-se começar investigando isso pela mudança do nome do apóstolo. Sabe-se que uma parte importante da tradição bíblica está relacionada à mudança de nomes. Agamben chama atenção para as mudanças de nome de Abraão e Sarah⁴⁰⁸ e como essa mudança parte do particular para o universal, do mortal para o imortal, transformando os personagens em algo maior do que eles eram. Em todas as mudanças de nome no Antigo Testamento a lógica que se segue parece ser essa. Ela já está presente na criação do homem. Em hebraico a palavra para terra é אדמה (*Adamah*) e a palavra para homem, que acaba sendo o nome do primeiro homem criado a partir da terra é אדם (*Adam*). O sopro de Deus leva o א e traz o espírito para o dentro do homem.

A mudança de nome de Paulo segue uma direção diferente. Enquanto Saulo tem um significado régio e magnânimo, Paulo é nome de escravo, tem um caráter ínfimo, de

⁴⁰⁷ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*, comentário a Carta aos Romanos. Tradução de David Pessoa. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2016, p.15.

⁴⁰⁸ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta*, comentário a Carta aos Romanos. Tradução de David Pessoa. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2016, p.21.

fraqueza e pequenez. O nome revela que no tempo do Messias as coisas fracas e sem importância suplantarão as coisas fortes e imperiosas.

Também Saulos, mudando uma única letra do seu nome, isto é, substituindo *sigma* por *pi*, podia ter em mente, segundo o autor dos *Atos* – bom conhecedor do judaísmo helenizante – uma “nova harmonia” análoga. Saulos é, de fato, um nome régio, e o homem que o portava superava qualquer outro israelita não só pela sua beleza, mas também pela sua grandeza (1 Sm 9,2; no *Alcorão*, Saul é dito, por isso, *Talut*, o grande). A substituição do *sigma* pelo *pi* significa, então, nada menos que a passagem do real ao ínfimo, da grandeza à pequenez – *paulus*, em latim, significa “pequeno, de pouco valor” e em 1 Cor 15,9 Paulo se define “o menor [*eláchistos*] dos apóstolos.”⁴⁰⁹

Mais do que uma forma de se ressignificar, a mudança do nome entrega em Paulo uma abordagem própria do messiânico. Por essa abordagem a vida cotidiana, toda a vida, é chamada pelo Messias. Há um deslocamento de tudo o que é mundano, de tudo o que é real e fático, para um evento, um novo momento em que o pequeno e o ínfimo confundem o grande e o imperioso, em que o escravo é maior que o zelote. Em que a multidão é maior que o Império.

Não é à toa que o tom de admoestação que aparece em algumas das *Cartas*, como as dirigidas aos fiéis da Galícia, Roma e Tessalônica se aprofunda quando Paulo trata de problemas do mundo e do tempo histórico. A diatribe que é a *Epístola aos Romanos* orbita, por exemplo, o problema da lei. É uma Epístola redigida em uma complexa relação entre os *nomói* grego, judeu e romano, e que expressa essa complexidade ao desaguar sempre em aporias quando vai tratar de seu problema principal: o *nomos*.

Exemplar nesse sentido são os ditos de Paulo sobre o problema da circuncisão. Trazer no corpo a marca da lei é algo importante para muitos povos antigos. A circuncisão é uma reafirmação do *nomos*, do pacto entre Deus e Abraão. A pergunta sobre a circuncisão é, em muitos sentidos, a pergunta sobre o que é ser judeu. Na perspectiva jurídica, o ato da circuncisão já define o judeu. Ele traz a lei no corpo. Essa não é, contudo, a perspectiva de Paulo. Na *Epístola aos Romanos*, Paulo ainda defende a utilidade e a vantagem da circuncisão. Contudo, na carta aos irmãos da Igreja de Corinto, Paulo diz sobre esse ato:

⁴⁰⁹ AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta, comentário a Carta aos Romanos*. Tradução de David Pessoa. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2016, p.22.

Tal como cada um o Senhor atribui [uma condição na vida], tal como o Senhor chamou cada um: assim permaneça. É o que preceituo para todas as congregações. Alguém, já circunciso, foi chamado? Não se ponha a puxar para baixo [o prepúcio]. Alguém, tendo prepúcio, foi chamado? Não se faça circuncidar. A circuncisão não é nada; e o prepúcio nada é; mas [o que interessa é a] observância de mandamentos de Deus. Que cada um, no chamamento em que foi chamado, nesse chamamento permaneça. (1 Coríntios, 7:17-19)

Ao judeu tradicional, que interiorizara a ideia da circuncisão como exigência do Senhor, como confirmação da Aliança⁴¹⁰, as palavras “a circuncisão não é nada, o prepúcio nada é” – que Paulo repetiria em *Gálatas* 5: 6 e 6:15 deveriam soar como pecaminosas. Mas o ataque paulino não mira a circuncisão, mas o apego farisaico, “espetacular”, ao ritual.

A circuncisão é *desativada* e equiparada à incircuncisão. Paulo não faz isso apenas para admoestar a obediência aos mandamentos de Deus, como pode parecer. O que une o tempo messiânico ao tempo mundano, o que comunica a verdade do Messias com a necessidade terrena é o chamado, a vocação. Perante o chamado toda condição *jurídica*, enquanto condição mundana é tornada nula. Não há mais o escravo nem o senhor, o prisioneiro ou o liberto, o circunciso ou o incircunciso, o judeu ou o gentio:

É essa operabilidade da lei que a fé messiânica neutraliza e torna inoperante, sem por isso abolir a lei. A lei que é “defendida” é destituída de seu poder de comando, ou seja, é uma lei não mais dos mandamentos e das obras (*nomos ton entolon* – *Efésios*, 2, 15; *ton ergon* – *Romanos*, 3, 27), mas da fé (*nomos pisteos* – idem). E a fé não é essencialmente uma obra, mas uma experiência da palavra (“a fé escuta e a escuta por meio da palavra” – [ibidem] 10, 17). Em outras palavras, o messias funciona em Paulo como potência destituente das *mitzwoth* que definem a identidade hebraica, sem, por isso, constituir outra identidade. O messiânico (Paulo não conhece o termo “cristão”) não representa uma identidade nova e mais universal, mas uma cisão que passa por toda identidade – tanto por aquela do hebreu quanto pela do gentio. O “hebreu segundo o espírito” e o “gentio segundo a carne” não definem uma identidade ulterior, somente a impossibilidade de alguma identidade coincidir consigo mesma – ou seja, sua destituição como identidade: hebreu como não hebreu, gentio como não gentio. (É de forma verossímil segundo o paradigma desse tipo que se poderia pensar a destituição do dispositivo da cidadania)⁴¹¹.

Por isso Paulo conclama que aquele que recebe o chamado viva como se não vivesse. Atender ao chamado é não se projetar espiritualmente nesse mundo. Isso não pressupõe um abandono nem uma negação do mundo. Paulo não prega uma mera

⁴¹⁰ “E eis minha aliança, que será observada entre mim e vós, isto é, tua raça depois de ti: todos os vossos machos sejam circuncidados.” (*Gênesis*, 17:10)

⁴¹¹ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017, p. 306.

indiferença escatológica em que resta ao cristão a inatividade quietista de quem espera pelo fim do mundo. Ao contrário, o messianismo de Paulo é uma tremenda força histórica, pois reúne imanência e transcendência de forma nunca antes vista. Ele não resolve a aporia da lei apenas negando-a, mas ressignificando-a, tornando-a inoperante.

A vida messiânica pressupõe, então, a revogação do mundo ao se abraçar a vocação no mundo. É ainda na passagem já citada da primeira *Carta aos Coríntios* (7: 29-31) que isso fica mais claro. A passagem prova que a vida messiânica não se constitui pelo mero abandono da vida mundana, mas por seu deslocamento até um sentido novo. Seu antigo significado, fático, cultural e jurídico, permanece, mas em uma inoperância incapaz de afetar a vida nova que surge com a adesão ao chamado. Todas aquelas aporias no trato do *nomos*, que na *Carta aos Romanos* surgiam como insolúveis, são agora *superadas* pela fraca força do *hos me*, o *como não*. Através dele, a imanência não se esvazia, mas se subsume a transcendência pela força de um uso da realidade que não se apropria da realidade. Por isso Paulo não conclama que quem chora se regozije ou se alegre, mas que chore como se não chorasse, ou quem tenha mulher a abandone, mas que viva como se não a tivesse. Na vida messiânica o chamado do mundo não pode ser entregue ao mundo, porque o chamado do Messias revoga qualquer chamado. Seu sentido reside na compreensão de que a face do mundo muda, e que todo apego a ele é vão.

A astúcia de Paulo está não em impor ao mundo fático e jurídico, repleto de divisões e fronteiras, um universal mundo metafísico que se realizaria com o retorno do Messias. Ele reúne os dois mundos através de uma superação pelo uso, pelo uso não jurídico e que torna o que é grandioso pequeno, o normativo e efetivo em inoperante. Ou seja, transforma lei em justiça. A primeira vinda de Jesus é marcada pela separação. É o Redentor que redime pela fé em outro Reino. Sua presença histórica é a negação de toda a história, de todo o mundo enquanto escândalo. Mas a espera por Seu retorno não pode prescindir do mundo sob pena dos fiéis soçobrem no mais profundo niilismo. Paulo reúne os dois mundos pela dialética do *hos me*:

Paulo reúne o que Cristo dividira: Deus e o mundo, interioridade e exterioridade, fé e lei. Paulo *seculariza* o cristianismo. Faz dele uma força histórica. Uma força criadora de história. E fá-lo com uma consciência extrema, lucidíssima. Tal é a sua grandeza: ele, o judeu convertido, transpôs toda a cultura judaica para a *nova* religião, e *fundou* assim o cristianismo histórico, o cristianismo que conhecemos, e em que “vivemos, nos movemos e somos”. Cristo afirmava que não viera abolir a lei mas completá-la (Mt., 5, 17-20) Que este complemento foi uma subversão é evidente para quem leia a

sequência dos versículos. Jesus completa no sentido que anuncia a outra metade do universo humano, a mais importante, a única – do ponto de vista da *religião* – importante, o lado divino do humano, a fé, a metade celeste que é outra e além, absolutamente outra e absolutamente além, da terrena. Paulo, pelo contrário, vê a lei como complemento-realização da fé. O *δικαιος ἐκ πίστεως ζήσεται* (Ro, 1, 17) – mas da fé, já com Abraão, nasce a Lei. E antes da fé em Cristo, a Lei foi o “pedagogo” do Judeu (Gal, 3, 24)⁴¹².

Paulo assume a essência universal do judaísmo contra o individualismo vazio que tomava conta do Império Romano. Essa essência está na lei. Nessa lei que é fruto do Absoluto e que, portanto, é também Absoluta, que em seu rigor regula até o menor aspecto da vida do homem:

O judaísmo traz sua substância na lei. A ordem teocrática da lei não deixa nada, nem mesmo o mais insignificante, livre ao arbítrio do indivíduo. A lei faz do Deus do além a alma de toda a vida. O monoteísmo – professado também pelos círculos filosóficos do Império, de forma pouco clara, desde a morte dos deuses da Antiguidade – é o centro absoluto da lei.⁴¹³

Essa lei iguala a todos. Perante ela não há judeu ou gentio, homem ou mulher, senhor ou escravo. Mas que sentido ela teria para um heleno ou romano, que teria que abrir mão de sua recente conquistada autarquia individual para ingressar em uma comunidade mantida por rituais e práticas que envolviam de como rezar até o quê e como comer? Que sentido ela teria para um senhor de escravos que teria que se assumir igual a quem ele escravizava?

Esse sentido viria apenas com a própria realização da lei pela Redenção. Essa Redenção que é, em si mesma, tornar inoperosa a mais definitiva das leis: a morte. A morte entra no mundo por um homem, Adão, e é retirada desse mundo por outro homem, Jesus, que com sua morte redime os pecados de todos, e que com sua ressurreição traz vida a todos que experimentavam a morte em vida que é o pecado.

Por esse motivo, tal como através de um homem o erro entrou no mundo e, através do erro, [entrou] a morte; e, do mesmo modo, a morte passou para todos os homens, na medida em que todos erraram [...]. Pois até a [existência

⁴¹² VITIELLO, Vincenzo. Deserto, *éthos*, abandono: contribuição para uma topologia do religioso. In DERRIDA, Jacques, VATTIMO, Gianni et al. *A Religião*. Editora Relógio D'água, Lisboa, 1997, p; 191-192.

⁴¹³ *El judaísmo lleva su sustancia en la ley. El orden teocrático de la ley no deja nada, ni siquiera lo más insignificante, librado al arbitrio del individuo. La ley hace del Dios del más allá el alma de la vida entera. El monoteísmo – profesado también por los círculos filosóficos del Imperio, en forma poco clara, desde la muerte de los dioses de la Antigüedad – es el centro absoluto de la ley.* TAUBES, Jacob. *Escatologia Occidental*, Ed.1, Buenos Aires: Mino y Dávila, 2010. p. 86.

da] lei existia erro no mundo; mas erro não é imputável, não existindo lei. Contudo, a morte reinou de Adão a Moisés, mesmo sobre aqueles que não tinham errado à semelhança da transgressão de Adão, que é modelo daquele que está por vir. Mas não como a transgressão – assim também a dádiva. Pois se devido à transgressão de um só os muitos morreram, muito mais ainda a graça de Deus e a dádiva na graça de um só homem, Jesus Cristo, abundou para muitos. E a dádiva não [acontece] como que através de um só que errou. Pois o julgamento de um só [foi] para [a] condenação, mas a dádiva de muitas transgressões [foi] para justificativa. Pois se, devido à transgressão de um só, a morte reinou através de um só, muito mais ainda os que receberam a abundância da graça e do dom da justiça reinarão em vida através de um só, Jesus Cristo. Por conseguinte, tal como através de uma só transgressão para todas as pessoas [resultou] a condenação, do mesmo modo também através de um só ato de justificativa [resultará] para todas as pessoas [...] para a justificativa da vida. Tal como através da desobediência de uma só pessoa os muitos se tornaram perpetradores do erro, do mesmo modo também através da obediência de um só os muitos serão tornados justos. [A] lei entrou para que a transgressão abundasse. Mas onde a transgressão abundou, a graça superabundou, para que, tal como o erro reinou na morte, do mesmo modo a graça reinasse através de justiça para a vida eterna através de Jesus Cristo, Nosso Senhor. (*Romanos* 5:14-21)

O sacrifício de Cristo e sua Ressurreição é o batismo gracioso que recai sobre todos, trazendo o dom da vida e expulsando a morte do mundo. Quando Paulo estabelece a *mística* de Cristo ele traça uma linha fundamental que une lei e Ressurreição. A Ressurreição torna a lei inoperosa, aqueles que creem estão *mortos* para a lei, já que o chamado do Messias revoga todo chamado anterior. O *hos me* paulino toma a lei enquanto ato e a desativa, operando uma revogação – superação – que mantém a lei mas a regressa ao ponto de *potência* em que toda a ação “realiza-se conforme o Espírito e não mais sob a autoridade envelhecida da lei”. (*Romanos*, 7:6):

Exemplo de estratégia destituente, não destrutiva nem constituinte, é a de Paulo frente à lei. Paulo expressa a relação entre o messias e a lei com o verbo *katargein*, que significa “tornar inoperante” (*argos*), “desativar” (*Thesaurus*, de Estienne, apresenta-o com *reddo aergon et inefficem, facio cessare ab opere suo, tollo, aboleo* [torno inoperante e ineficaz, faço cessar sua ação, anulo, revogo]). Assim Paulo escreve que o messias “tornará inoperante [*katargese*] todo poder, toda autoridade e toda potência” (*I Coríntios*, 15, 24) e, ao mesmo tempo, que “o messias é o *telos* [ou seja, fim e cumprimento] da lei” (*Romanos*, 10, 4): inoperalidade e cumprimento aqui coincidem perfeitamente. Em outra passagem, ele diz dos que creem que eles foram “tornados inoperosos [*katargethemen*] com respeito à lei” (*Romanos*, 7, 6). As traduções usuais desse verbo, “destruir”, “anular”, não são corretas. (a Vulgata o traduz mais cautelosamente com *evacuari*), ainda mais que Paulo, em passagem famosa, afirma querer “manter firme a lei” (*nomon istanomen* – *ibidem*, 3,31). Lutero, com uma intuição cujo alcance não passava desperçada a Hegel, traduz *katargein* como *aufheben*, ou seja, um verbo que significa tanto “abolir” quanto “conservar”.⁴¹⁴

⁴¹⁴ AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017, p. 305.

A razão ocidental, desde Aristóteles, coloca o ato como superior à potência. No ato está a potência realizada, ótima, definida. Mas também no ato está o exaurimento de toda possibilidade.⁴¹⁵ A inversão do todo, trazida pelo Messias paulino deve inverter essa prevalência do ato sobre a potência. Deve reabrir todas as portas e lançar dúvida sobre tudo o que antes era definitivo.

É importante destacar que Paulo não conclama os fiéis a simplesmente esperarem pelo retorno do Messias sem realizar em sua vida histórica a experiência messiânica. Como representante da tradição judaica de messianismo, Paulo prega uma interrupção histórica do julgamento divino, não no sentido de que se impeça a vinda desse julgamento, ou do próprio Messias, mas que se construa na Terra um Reino de Deus sem Deus, um Império da Lei sem a Lei.

Por isso a preocupação de Paulo com a formação da Igreja. A Igreja para o apóstolo é uma comunidade *mística*, no sentido de que transcende a própria corporeidade da congregação e forma, na reunião de todos pela fé, o corpo de Cristo na Terra. Muito já se disse sobre como essa ideia é fundamental para a construção da teoria da representação política, tão importante durante toda a Idade Média e que só experimentaria suas primeiras fissuras após a Revolução Francesa. A Igreja seria a visibilidade do invisível⁴¹⁶, a presença do ausente, do Messias que está vindo, mas ainda não está. A chegada do Messias, inclusive, tornaria inútil a existência da Igreja, afinal de contas ele não precisaria mais ser representado.

Entretanto, pouco se diz, politicamente, sobre outra questão subjacente à comunhão no chamado, que é a vida daqueles que o respondem e compõem a Igreja. A

⁴¹⁵ “No dispositivo potência/ato, Aristóteles juntou em uma relação dois elementos inconciliáveis: o contingente – que pode ser e não ser – e o necessário – que não pode não ser. Segundo o mecanismo da relação que acabamos de definir, ele pensa a potência como existente em si, na forma de uma potência de uma não impotência (*adynamia*), e o ato como ontologicamente superior e precedente à potência. O paradoxo – e, ao mesmo tempo, a força – do dispositivo consiste no fato de que, se o tomarmos ao pé da letra, a potência nunca pode passar ao ato, enquanto o ato antecipa sempre a própria possibilidade. Por isso, Aristóteles deve pensar a potência como uma *hexis*: um “hábito”, algo que se “tem”, e a passagem do ato como um ato de vontade.” AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Trad. Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017, p 308.

⁴¹⁶ “A visibilidade da Igreja é baseada em algo invisível. O conceito da Igreja visível é, em si mesmo, algo invisível. Como toda a realidade, ele perde sua atualidade na relação com Deus porque Deus é única realidade verdadeira. Assim, a verdadeira visibilidade da Igreja é invisível. Não há Igreja invisível que não seja visível e Igreja visível que não seja invisível. Por isso, a Igreja pode estar *no* mas não *é* desse mundo.” *The visibility of the Church is based on something invisible. The concept of the visible Church is itself something invisible. Like all reality, it loses its actuality in relation to God because God is the only true reality. Thus the true visibility of the Church is invisible. There is no invisible Church that is not visible and no visible Church that is not invisible. Thus the Church can be in but not of this world.* SCHMITT, Carl. *The visibility of the Church*. In SCHMITT, Carl. *Roman Catholicism and political form*. Transl. G. L. Ulmen. Westport: Greenwood Press, 1996, p. 52. A tradução é nossa.

eles cabe viver como se o Messias tivesse chegado, viver na Igreja é viver no Messias. Fazendo uso do mundo e de sua vocação no mundo, mas não aderindo a ele como definitiva, como ato. Por isso o *hos me*:

Para exprimir a instância messiânica de um *como não* em toda *klesis*, a urgência que revoca toda vocação aderindo a ela, Paulo se serve de uma expressão singular, que deu muito trabalho aos intérpretes: *chresai*, “faz uso”. Releiamos 1 Cor 7:21: “Foste chamado de escravo? Não te preocupes com isso. Mas se podes também tornar-se livre, de preferência faz uso”.⁴¹⁷ Contra Lutero, que refere o *chresai* à liberdade e não, como está implícito nas formas *ei kai* (também se) e *mallon* (de preferência), à escravidão, será bom entender, como a maioria dos intérpretes: “Mas se podes também tornar-te livre, de preferência faz uso de tua *klesis* -de escravo”. *Uso*: essa é a definição que Paulo dá da vida messiânica na forma do *como não*. Viver messianicamente significa “usar” a *klesis*, e a *klesis* messiânica é, inversamente, algo que só se pode usar e não possuir. Entende-se agora melhor o sentido das antíteses dos versículos 30-31: “os compradores como não possuidores e os usuários [*chromenoi*] do mundo como não abusadores [*katachromenoi*]. Trata-se de uma referência explícita à definição de propriedade (*dominium*) no direito romano: *ius utendi et abutendi* (o sentido está confirmado pela lição do manuscrito L: *parachormenoi*, abusadores em sentido técnico-jurídico). Paulo contrapõe o *usus* messiânico ao *dominium*: permanecer no chamado na forma do *como não* significa jamais fazer dele objeto de propriedade, mas só de uso. O *hos me* não tem, portanto, apenas um conteúdo negativo: ele é, para Paulo, o único *uso* possível das situações mundanas. A vocação messiânica não é um direito nem constitui uma identidade: é uma potência genérica de que se usa sem jamais ser seu titular. Ser messiânico, viver no messias significa a desapropriação, na forma do *como não*, de toda propriedade jurídico-factícia (circunciso/não-circunciso; livre/escravo; homem/mulher) – mas essa desapropriação não funda uma nova identidade, a “nova criatura” não é senão o uso e a vocação messiânica da velha (2 Cor 5, 17 “se alguém está no messias, nova criatura [*kainé ktisis*]: as coisas velhas foram colocadas de lado, eis que se tornaram novas”).⁴¹⁷

As *Cartas* de Paulo são, em geral, diatribes, duras admoestações aos fiéis. Percebe-se que, ao contrário do que uma primeira leitura possa revelar, a fidelidade à lei que Paulo exige só é possível em sua visão messiânica pelo “novo uso” da lei. A justiça é a lei “usada” por quem tem fé no Messias. Não por acaso a *Epístola aos Romanos* encerra sua saudação com uma referência a Habacuc: “o justo a partir da fé viverá” (*Romanos* 1:17)

⁴¹⁷ AGAMBEN, Giorgio. *O Tempo que Resta, Comentário a Carta aos Romanos*. Tradução de David Pessoa. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2016, p.40.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Eu vi os anjos de Sodoma escalando
um monte até o céu
E suas asas destruídas pelo fogo
abanavam o ar da tarde
Eu vi os anjos de Sodoma semeando
prodígios para a criação não
perder seu ritmo de harpas
Eu vi os anjos de Sodoma lambendo
as feridas dos que morreram sem
alarde, dos suplicantes, dos suicidas
e dos jovens mortos
Eu vi os anjos de Sodoma crescendo
com o fogo e de suas bocas saltavam
medusas cegas
Eu vi os anjos de Sodoma desgrenhados e
violentos aniquilando os mercadores,
roubando o sono das virgens,
criando palavras turbulentas
Eu vi os anjos de Sodoma inventando
a loucura e o arrependimento de Deus⁴¹⁸*

Uma potência destituente tem o condão de desativar os atos, fazendo-os retornar à sua condição originária, de potência, em que diversos caminhos são possíveis. Ela instaura novos usos possíveis, novos caminhos, capazes de destronar a antiga autoridade do *nomos* já constituído. Contudo, há um *telos* a se observar. Não a mera desativação pela desativação. Ao se profanar o que aí está pela força de um novo uso, ao tornar inoperosa a lei e a separação, busca-se a justiça.

A superação da natureza cultural do capitalismo se dá, então, por uma *práxis* da inoperosidade, da desativação dos dispositivos transacionais e alienantes do capitalismo, do próprio capital, por fim. É possível começar, por exemplo, atuando para superar a *idolatria* do capital. Um bom exemplo dessa forma de atuação foi nos dado pela dupla de produtores musicais Bill Drummond e Jimmy Cauty, a KLF, ao queimar um milhão de libras esterlinas.⁴¹⁹ Conhecendo intimamente a razão de sua ação, mas incapazes de explicá-la⁴²⁰, a dupla percorreu diferentes localidades do Reino Unido exibindo a filmagem da queima da fortuna, ouvindo opiniões de muitas pessoas. Entre essas

⁴¹⁸ PIVA, Roberto. *Os anjos de Sodoma*. Disponível em <http://ermiracultura.com.br/2018/06/29/cinco-poemas-de-roberto-piva/>. Acesso 14 de dezembro de 2018.

⁴¹⁹ HUICI, Germán. *El Dios ausente, iconografía y metafísica del capitalismo*. Barcelona: Editorial Elba, 2016, Kindle Edition, posição 1982.

⁴²⁰ HUICI, Germán. *El Dios ausente, iconografía y metafísica del capitalismo*. Barcelona: Editorial Elba, 2016, Kindle Edition, posição 2001.

opiniões está a do escritor Alan Moore, que consegue articular o significado do ato que escapava até mesmo para seus agentes:

O dinheiro é um fenômeno mágico. Porque não há nada ali. Você não queimou, por exemplo, comida. [...] Você não queimou arte, não queimou literatura (ambas as coisas são queimadas todos dias). Não queimou gente. O que você queimou foram uns papéis que são símbolos de valor. [...] De forrma que, se o dinheiro é só um símbolo, então o único gesto prático que se pode realizar contra ele tem que ser um gesto simbólico. O único ataque que se pode fazer contra o dinheiro é queimá-lo. Queimando-o, o que está essencialmente dizendo é “não acredito nisso”, e é algo perigoso para se dizer, porque está *fudendo* com a magia. Se a gente deixa de crer, a magia deixa de existir. Você está fazendo uma declaração de intenções no que eu chamaria o espaço social das ideias coletivas.⁴²¹

Para acabar com a *idolatria* é preciso *fuder* com a magia.

Ao se revogar o chamado do mundo, pelo *kairótico* chamado do Messias, pela vida no Messias, surge essa nova criatura, nem senhor nem escravo, nem judeu nem gentio, nem homem nem mulher, mutante e livre perante a lei, “o ser que vem é o ser qualquer”⁴²². O *como não* paulino só tem sentido em uma vida messiânica, disposta a não se ater ao mundo que é escândalo como se ele fosse o próprio e definitivo. Assim é a *potência destituente*, em seu mais radical sentido.

Entre os quatro evangelhos, é o de Marcos o que dá mais atenção a esse tensionamento próprio do que é messiânico. Nele, a presença física do Messias, daquele

⁴²¹ *El dinero es un fenómeno mágico. Porque no hay nada ahí. No quemasteis, por ejemplo, comida. [...] No quemasteis arte, no quemasteis literatura (ambas cosas son quemadas a diario). No quemasteis gente. Lo que quemasteis fueron unos papeles que son símbolos de valor. [...] Así que si el dinero es sólo un símbolo, entonces el único gesto práctico que se puede realizar contra él ha de ser un gesto simbólico. El único ataque que se puede hacer contra el dinero es quemarlo. Quemándolo, lo que esencialmente estáis diciendo es “yo no creo en esto”, y es algo peligroso que decir, porque estáis jodiendo la magia. Si la gente deja de creer, la magia deja de existir. Estáis haciendo una declaración de intenciones en lo que yo llamaría el espacio social de ideas colectivas.* HUICI, Germán. *El Dios ausente*, iconografía y metafísica del capitalismo. Barcelona: Editorial Elba, 2016, Kindle Edition, posição 2010. Em sua revolucionária passagem por *Miracleman*, Moore tinha escrito algo parecido: “Olá, vamos falar de dinheiro. Por falta dele, o Brasil dizima florestas preciosas enquanto outras nações caçam a carne valiosa das baleias para sobreviver. A população pobre não pode colocar o meio-ambiente antes do sustento dos filhos. Porém, o que é o dinheiro? Dinheiro é uma promessa. A de converter a moeda de cada portador em seu valor em ouro ou mercadorias. Uma promessa vazia. Caso todos exigíssemos de uma só vez o resgate de nosso dinheiro descobriríamos que essa riqueza não existe. O dinheiro é imaginário, é real apenas enquanto acreditamos nele. Nações ricas honrando promessas vazias de umas às outras, garantem a credibilidade mútua...e sempre com a força das armas para garantir que todos acreditem! Não mais. A partir de agosto, tudo será gratuito. Os excedentes nacionais serão teleportados para as nações mais necessitadas até que elas obtenham a autossuficiência. Todos terão, sem custo, roupas, alimentação, moradia e educação, os pré-requisitos para uma vida que valha a pena, com luxos maiores para aqueles que desejarem trabalhar em prol desses pré-requisitos. Com a chegada do verão, o dinheiro deixará de existir...mas, pensando bem, ele nunca existiu. MOORE, Alan. *Miracleman n.16*. trad. J.P. Martins e Fernando Lopes. São Paulo: Panini, 2016, p. 14.

⁴²² *El ser que viene es el ser cualseá.* AGAMBEN, Giorgio. *La comunidad que viene*. Trad. José Villacañas e Claudio la Rocca. Valencia: Pré-Textos (S.G.E.), 1996, p. 9.

enviado para redimir os pecados do mundo se choca sempre com a força messiânica que é dada à multidão, que nesse texto, escrito por um marginalizado, sobre outro marginalizado e destinado à leitura de marginalizados⁴²³ não é simples testemunha do Evento, mas é ontologicamente sua causa e motor.

É também em Marcos que o Reino de Deus é descrito com mais contundência. Essa descrição possui um caráter *apriorístico*, kantianamente falando, que é a sua grande força. Ao mesmo tempo em que Marcos se utiliza do que é ordinário e próprio da experiência daquele povo pobre e iletrado para realçar a natureza do mundo enquanto escândalo, um escândalo imutável e irremediável, ele lança mão de descrições que escapam à experiência dessa gente para tratar de um reino de mansos e pequeninos, um reino tão minúsculo quanto uma semente de mostarda, mas por isso mesmo universal, já que o mais fraco e pobre dos homens pode trazer no coração.

Enquanto o Império, a Babilônia, é o escândalo erigido em pedras, o Reino de Deus é erigido em virtudes, no observar, no orar, no esperar. Não pertence ao Reino de Deus a lógica imperial da apropriação. Michael Hardt e Antonio Negri, lendo Santo Agostinho, comentam como essa lógica é própria do Império e como ela entra em um turbilhão cada vez mais extático de perversão com o capitalismo contemporâneo:

Como diz Santo Agostinho, os grandes reinos são apenas projeções aumentadas de pequenos ladrões. Agostinho de Hipona, entretanto, tão realista em sua ideia pessimista do poder, perderia a fala diante dos pequenos chefes do poder monetário e financeiro de hoje. De fato, quando o capitalismo perde sua relação com o valor (como medida de exploração individual e como norma de progresso coletivo), ele surge imediatamente como corrupção.⁴²⁴

⁴²³ “O texto do *Evangelho segundo São Marcos* é um exemplo do gênero sócioliterário da primeira Igreja. O autor desse texto subversivo, escondido atrás de um nome helenizado, é membro da multidão marginalizada. O protagonista de Marcos, Jesus de Nazaré, também às margens da Galileia e uma figura aparentemente trágica, é um sujeito do qual os leitores sabem muito pouco. O texto foi escrito para uma comunidade politicamente marginal que se esquivava nas fronteiras do Império Romano. Em termos de narrativa, o texto de Marcos descreve três mundos: o de Jesus, o de Marcos e o terceiro mundo do leitor a quem Marcos se dirige. Nas sociedades da Antiguidade, quase 80% dos habitantes moravam em vilarejos, e poucos sabiam ler. A capacidade de leitura era um privilégio da elite urbana, que vivia protegida e levava uma vida confortável em cidades bem-organizadas. Neste contexto, a tradição oral é considerada o modo relevante de transmitir o conhecimento social. A história que Marcos conta de Jesus – uma história que, a princípio se tinha de memória – foi o primeiro texto da Antiguidade escrito por alguém das margens sobre alguém das margens e para um público marginalizado.” GUNJEVIĆ, Boris. Rezaí e observai: a subversão messiânica. In: ŽIŽEK, Slavoj, GUNJEVIĆ, Boris. *O sofrimento de Deus: inversões do Apocalipse*. Trad. Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 205-206.

⁴²⁴ HARDT, Michael, NEGRI, Antônio. *Império*. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001, p.413.

A semelhança entre o Império e os ladrões reside também na natureza de suas práticas. Ambos se apropriam do comum e do alheio, e de maneiras marcadas pela violência. Contudo, há uma especial crueldade nas práticas imperiais, uma vez que, em sua obscenidade *dromológica*⁴²⁵, o Império inscreve – cada vez mais e mais rápido – toda a realidade em uma tomada perversa do comum, sua privatização. Seu uso é tão destrutivo quanto conservador, desfazendo o comum e conservando as estruturas violentas e expropriantes, alimentando-as com o produto de sua pilhagem, como os pequenos ladrões alimentavam sabujos raivosos que usavam para interceptar viajantes.

A oposição que Marcos faz dessa realidade escandalosa é feita para ecoar profundamente no íntimo de seus leitores. Isso porque Marcos não só convida para um reino que é, em cada cômulo de sua extensão, o absoluto contrário de toda aquela realidade perversa e desesperada, como mostra que a construção desse reino já começou nas obras da multidão (*achlos*) (palavra que Marcos usa com profusão no texto, ao contrário de *povo*, (*laos*) que surge apenas em dois momentos) que em seu agir constrói o seu futuro: os mansos herdarão a terra.

Para aqueles que abraçam o projeto benjaminiano de escovar a história a contrapelo não surpreende o papel de destaque dado às mulheres no *Evangelho de Marcos*. As mulheres experimentam a fluidez identitária da multidão desde sempre e com maior força, porque na realidade imperial, em que as identidades são fixas e passíveis de apropriação – de fato, elas são fixas apenas porque passíveis de apropriação – não cabe nenhuma identidade às mulheres, já que a elas sempre se negou a participação na *dance macabre* do império. Por isso na narrativa teológica traçada por Marcos em seu *Evangelho*, que incorpora uma gama bem vasta de tradições teológicas, ninguém representa a vida messiânica tanto quanto as mulheres. Inidentificadas como apóstolos ou discípulos, fazem mais que os apóstolos e discípulos⁴²⁶. Nelas, a *mistagogia* da revolução surge na sua forma mais pura, de entrega e sacrifício.

⁴²⁵ O filósofo Paul Virilio, recentemente falecido, cunhou o termo *dromologia* para explicar os efeitos da velocidade nas sociedades. Conferir VIRILIO, Paul. *Velocidade e Política*. Trad. Celso M. Paciornik. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

⁴²⁶ “As mulheres, no texto de Marcos, são apresentadas como modelos paradigmáticos da prática messiânica.” GUNJEVIĆ, Boris. Rezai e observai: a subversão messiânica. In: ŽIŽEK, Slavoj, GUNJEVIĆ, Boris. *O sofrimento de Deus: inversões do Apocalipse*. Trad. Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 209. “Também ali estavam algumas mulheres observando a partir de longe: entre elas, Maria Madalena, Maria, mãe do Tiago mais novo e de José, e Salomé, elas que quando ele estava na Galileia o seguiam e serviam; e muitas outras que tinham subido com ele a Jerusalém” (*Marcos*, 15: 40-41). “Passado o sábado, Maria Madalena, Maria, mãe de Tiago, e Salomé compraram perfumes para embalsamá-lo E muito cedo de manhã, no primeiro dia da semana, elas vão até o sepulcro tendo já nascido o sol. E diziam entre si: “Quem rolará para nós a pedra da entrada do

O conceito de classe é um conceito estrutural. Uma classe ocupa um espaço estabelecido pela divisão de trabalho, e na história, esse campo de batalhas, se posiciona em um dos *fronts*. Na história redimida, pronta para a consumação messiânica, esses papéis não mais existirão. O Messias é, portanto, anúncio e revelação, uma soma histórica e metafísica de Torá e *Logos*, justiça e razão. O agir da multidão para receber esse reino de Deus deve se pautar pelo sacrifício e pela caridade, na comunidade nômade da cidadania celeste: pois somente a caridade pode complementar a justiça e a razão, como diria Santo Agostinho. Caridade, justiça e *logos*, braços do *menorá* que ilumina a multidão em sua busca pela felicidade, a multidão, essa fraternidade apocalíptica cuja voz é revolução.

sepulcro?”E tendo olhado à sua volta, veem que a pedra tinha sido rolada para o lado; e era muito grande. E entrando elas no sepulcro, viram um jovem sentado à direita, vestido com uma túnica branca, e ficaram apavoradas” (*Marcos*, 16: 1-5). “Encontrando-se Jesus em Betânia, em casa de Simão, o leproso, estava ele à mesa quando chegou uma mulher segurando um frasco de alabastro, com perfume de nardo puro de alto preço; partindo o frasco, derramou o perfume sobre a cabeça de Jesus (*Marcos*, 14: 3).”

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Tradução de Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.

AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos* (homo sacer, IV, 2). Ed.1. trad. Selvino J. Assman. São Paulo, Boitempo Editorial, 2017.

AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2016.

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. Sui limiti della violenza in *Nuovi Argomenti* n. 17, 1970.

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino J. Assman, São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. *La comunidad que viene*. Trad. José Villacañas e Claudio la Rocca. Valencia: Pré-Textos (S.G.E.), 1996.

AGAMBEM, Giorgio. *Creazione e anarchia, l'opera nell'età della religione capitalista*. Vicenza: Neriz Pozza Editore, 2018.

AGAMBEN, Giorgio. *La potenza del pensiero*. Vicenza: Neri Pozza editatrice, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. *O homem sem conteúdo*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

ALMEIDA, Jorge de e BADER, Wolfgang (org.) *Pensamento alemão no século XX*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

ALTIZER, Thomas J. J. *The new gospel of Christian Atheism*. Aurora: The Davies Group Publishers, 2002.

ALTIZER, Thomas J. J. *The call to radical theology*. Albany: State University of New York Press, 2012.

ASSMAN, Hugo, HINKELAMMERT, Franz J. *A idolatria do mercado*, Petrópolis: Editora Vozes, 1989.

BAKUNIN, Mikhail, *La théologie politique de Mazzini et l'internationale*. Commission de propagande socialiste, 1871.

BAKUNIN, Mikhail. *Textos anarquistas*. Trad. Zilá Bernd. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2008.

BAKUNIN, Mikhail. *Deus e o Estado*. Trad. Plínio Augusto Coêlho. São Paulo: Hedra, 2014.

BARKER, Clive. *Hellraiser: renascido do inferno* Trad. Alexandre Callari. Rio de Janeiro: Darkside, 2015.

BARKER, Clive (diretor). *Hellraiser*. Cinemarque Entertainment, 1987.

BAUDELAIRE, Charles. *Les fleurs du mal*. Bilingual edition. Boston: DRG publishr, 1985.

BELO, Fernando. *Una lettura politica del Vangelo*. trad. Frederico Torriani. Roma: Editrice Claudiana, 1977.

BELO, Fernando. *Lectura materialista del Evangelio de Marcos*. trad. J. Azcone e F. Sayés. Estella: Editorial Verbo Divino, 1975.

BENJAMIN, Walter. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio, uma leitura das teses sobre o conceito de história*. Comentários de Michael Löwy. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.

BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Editora 34, 2013.

BENJAMIN, Walter. *Baudelaire e a Modernidade*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*, Band II, I Ed. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Verlag, 1991.

BENJAMIN, Walter. *O Capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

BERMAN, Marshall. *Tudo o que é sólido desmancha no ar: a aventura da Modernidade*. Trad. Carlos Felipe Moisés, Ana Maria I. Ioriatti. São Paulo: Companhia das letras, 1990.

BÍBLIA, volume II. *Novo Testamento: Apóstolos, Epístolas, Apocalipse*. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2016.

BÍBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.

BILL, Tony, YOUNG, Larry. *Crazy people*. Paramount Pictures, 1990.

BECKFORD, William. *Vathek*. Trad. Henrique de Araújo Mesquita. Porto Alegre: Editora L&PM, 2007.

BLOCH, Ernst. *The spirit of the utopia*. Trans. Anthony Nassar. Stanford: Stanford University Press, 2000.

BORGES, Jorge Luis. O imortal. In *O aleph*. Trad. Davi Arrigucci Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BORGES, Jorge Luis. Prólogo 2 In BECKFORD, William. *Vathek*. Trad. Henrique de Araújo Mesquita. Porto Alegre: Editora L&PM, 2007.

BRECHT, Bertolt, WEIL, Kurt. Zweites-Dreigroschen Finale. In *Die Dreigroschenoper*. German libreto, Universal-Edition, 1972.

BUBER, Martin, *Cuentos jasídicos*. Buenos Aires: Paidós, 1979.

BUÑUEL, Luis. *El ángel exterminador*. Barcino Films S.A., 1962.

BYRON, Lord. *Cain, a mystery*. London: William Croft publisher, 2002.

CACCIARI, Massimo. *El poder que frena: ensayo de teología política*. Trad. María Teresa D'Meza Pérez e Rodrigo Molina-Zavalía. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2015.

CANETTI, Elias. *Massa e poder*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo, Companhia das Letras: 1995.

CAPUTO, John D., VATTIMO, Gianni. *After the death of God*. New York: Columbia University Press, 2007.

CAPUTO, John D., *The Weakness of God, a theology of the Event*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

CORÃO. Trad. Mansour Challita. Rio de Janeiro: Editora Best Seller, 2010.

CORTÉS, Juan Donoso. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Kindle Edition, 2015.

DALLEY, Stephanie. *Myths from Mesopotamia: creation, the flood, Gilgamesh, and others*. New York: Oxford University Press, 2008.

DAN, Joesph. Gershom Scholem and the Jewish Messianism In *Gershom Scholem, the man and his work*. Edited by Paul Mendes-Flohr, State University of New York Press & The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2017.

DERRIDA, Jacques, VATTIMO, Gianni et al. *A Religião*. Trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Editora Relógio D'água, 1997.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Trad. Leila Perrone-Moisés. São Paulo: WF Martins Fontes, 2007.

D'ORS, Alvaro. Teología Política: una revisión del problema in *Revista de estudios políticos*. Edición de enero-febrero. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1976.

ENGELS, Friedrich. *Sulle origini del cristianesimo*. Trad. Fausto Codino. Roma: Editori Riuniti, 1986.

ESPOSITO, Roberto. *Due: La macchina della teología política e il posto del pensiero*. Bologna: Piccola Biblioteca Einaudi, 2013.

FOSTER, Ricardo. *La travesía del abismo: Mal y modernidad en Walter Benjamin*. Buenos Aires: Fondo de cultura economica, 2014.

FREITAS, Jorge. As litánias da “Révolte” de Charles Baudelaire: conteúdos alegóricos, teológicos e marxistas. In *Macabéa – Revista Eletrônica do Netlli*, Crato.

GALLI, Carlo. *Genealogia della politica: Carl Schmitt e la crisi del pensiero político moderno*. Bologna: Il Mulino, 1996.

GALLI, Carlo. *Lo sguardo di Giano: saggi su Carl Schmitt*. Bologna: Società editrice il Mulino, edizione e-book, 2012.

GHETTI, Pablo Sanges. *Direito e democracia sob os espectros de Schmitt: contribuição à crítica da filosofia do Direito de Jurgen Habermas*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2006.

GUNKEL, Hermann. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1895.

GUNKEL, Hermann. *Israel and Babylon: the influence on Babylon on the religion of Israel*. Kindle Edition, 2011.

HARARI, Yuval Noah. *Sapiens: uma breve história da humanidade*. Trad. Janaína Marcoantonio. Porto Alegre: L&PM, 2017.

HARDT, Michael, NEGRI, Antonio. *Império*. Trad. Berilo Vargas. São Paulo: Editora Record: 2001.

HARDT, Michael, NEGRI, Antônio. *Declaración*. Trad. Raúl Sánchez Cedillo. Madri: Akal, 2011, p. 110-111.

HARDT, Michael, NEGRI, Antonio. *Multitude: war and democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin Press, 2004.

HELL, Julia. Katechon: Carl Schmitt's imperial theology and the ruins of the future. In *Germanic Review*. Philadelphia: Heldref Publications, 2009.

HOBBS, Thomas. *The works of Thomas Hobbes*. Kindle Edition, 2014.

HUICI, Germán. *El Dios ausente, iconografía y metafísica del capitalismo*. Barcelona: Editorial Elba, 2016.

JACOBSON, Eric. *Metaphysics of the profane: the political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. New York: Columbia University Press, 2003.

JR. Walter Miller. *Um cântico para Leibowitz*. Trad. Maria Silvia Mourão Neto. São Paulo: Editora Aleph, 2014.

KANTOROWICZ, Ernest H. *The King's Two Bodies: A study in mediaeval political theology*. New Jersey: Princeton University Press, 1997.

LIMA, Jorge de. A ave. In: *Criaturas*. Rio de Janeiro: S. Cals, 2001.

LUDUS DE ANTICRISTO: DRAMA DEL ANTICRISTO. Trad. Luis Astey. Ciudad de Mexico: El colegio del Mexico, 2001.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. Boitempo Editorial, São Paulo, 2014.

MARX, Karl. *Marx Gesammelte Werke: ökonomische und politische Schriften +philosophische Werke*. Kindle edition, 2015

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa (org.) *Copa do Mundo e estado de exceção: desvio autoritário e resistência populares na pátria das chuteiras*. 1ª Ed. Belo Horizonte: Editora Initia Via, 2016.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopia: inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia*. 1 ed. Via Verita: Rio de Janeiro, 2014.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa e SOUZA, Joyce Karine de Sá. *Desobediencia civil como poder constituyente/desinstituyente: una nova práctica política anticapitalista*. Disponível em: https://www.academia.edu/35273202/Desobediencia_civil_como_poder_constituyente_desinstituyente_una_nueva_pr%C3%A1ctica_pol%C3%ADtica_anticapitalista_1?auto=download

MATOS, Anditya Soares de Moura Costa. *NΟΜΟΣ ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΣ ? Apocalipse, exceção, violência*. In *Revista brasileira de estudos políticos*, Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2012.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Representação contra democracia radical: elementos para uma leitura (a)teológica do poder político na Modernidade*. Tese de Doutorado. Coimbra: Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras, 2018.

MATOS, Olgária. Baudelaire: Antíteses e revolução in *Alea: Estudos neolatinos*, vol. 9. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.

MEINER, Heinrich. *The lesson of Carl Schmitt: four chapters on the distinction between political theology and political philosophy*. Trad. Marcus Brainard. Chicago: University Chicago Press, 2011.

MILTON, John, *Paraíso Perdido*. Trad. Antônio José de Lima Leitão. Kindle Edition, 2015.

MOORE, Alan. *Miracleman n.16*. trad. J.P. Martins e Fernando Lopes. São Paulo: Panini, 2016.

MUCCINO, Gabriele. *The pursuit of happiness*. Columbia Pictures Corporation, 2006.

NEGRI, Antonio. *Espinosa subversivo e outros escritos*. Trad. Herivetto Pereira dos Santos. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

NEGRI, Antonio. *Para uma definição ontológica da multidão*. Lugar Comum, n.19-20.

NEGRI, Antonio. *Marx além de Marx: ciência da crise e da subversão: cadernos de trabalho sobre os Grundrisse*. 1 ed. trad. Bruno Cava. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.

NEGRI, Antonio. *The labor of Job, the biblical text as a parable of human labor*. Kindle Edition, London: Duke University Press, 2009.

NIETO, Eduardo Hernando. ¿Teología política o filosofía política?:La amistosa conversación entre Carl Schmitt y Leo Strauss in *Anuario de teoría política*, vol. 2. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *Die fröhliche Wissenschaft*. Kindle edition, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. *Gedichte*. Zurich: Diogenes Verlag, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra: livro para toda a gente e para ninguém*. Trad. José Mendes de Souza. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

PASUKANIS, E.B. *Teoria geral do direito e marxismo*. 1 ed. Trad. Lucas Simone. São Paulo: Editora Sundermann, 2017.

PETERSON, Erik. *El monoteísmo como problema político*. Trad. Agustín Andreu, Madrid: Editorial Trota, 1999.

PIVA, Roberto. *Os anjos de Sodoma*. Disponível em <http://ermiracultura.com.br/2018/06/29/cinco-poemas-de-roberto-piva/>.

RIEFENSTAHL, Leni. *Triumph des Willens*. Reichspropagandaleitung der NSDAP, 1935.

ROBBINS, Jeffrey W. *Radical democracy and political theology*. New York: Columbia University Press, 2011.

SCHMITT, Carl. *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von Souveränität*. Berlin: Dunker & Humblot Verlag, 1979.

SCHMITT, Carl. *O nomos da terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. trad. Alexandre Franco de Sá et al. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2014.

SCHMITT, Carl. *O Guardiã da Constituição*. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2007.

SCHMITT, Carl. *The concept of the political*. Trad. George Schwab Chicago: Telos Press, 2007.

SCHMITT, Carl. *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol*. Transl. George Schwab and Erna Hilfstein. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.

SCHMITT, Carl. *Catolicismo Romano e forma política*. Trad. Alexandre Franco de Sá, Lisboa: Hugin Editores, Ltda, 1998.

SCHMITT, Carl. Coloquio sobre el poder y sobre el acceso al poderoso in *Estudios y Nota*. Madrid, 1969.

SCHMITT, Carl. The visibility of the Church. In SCHMITT, Carl. *Roman Catholicism and political form*. Transl. G. L. Ulmen. Westport: Greenwood Press, 1996.

SCHMITT, Carl. Accélérateurs involontaires ou: la problématique de l'hémisphère occidental in *Du politique, légalité e légitimité et autres essais*. Trad. Richard Kirchoff. Puiseaux: Éditions Pardès, 1990.

SCHMITT, Carl. *Land and sea*. Trad. Simona Draghici. Washington D.C: Plutharc Press, 1997.

SCHMITT, Carl. *Hamlet oder Hekuba: Der Einbruch der Zeit in das Spiel*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2008.

SCHMITT, Carl. La unidade del mundo in *Escritos de política mundial*. Trad. Horacio Cagni. Buenos Aires: Edición Heracles, 1996.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político/Teoria do partisan*. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2009.

SCHMITT, Carl. *The crisis of parliamentary democracy*. Transl. Ellen Kennedy. Massachusetts: MIT Press, 2000.

SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano e forma política*. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Hugin Editores, Ltda, 1998.

SCHMITT, Carl. *Donoso Cortés*. A cura di Petra dal Santo. Milano: Alephi Edizioni, 1996.

SCHOLEM, Gershom. On Jonah and the Concept of Justice in *Critical inquiry, "Angelus Novus": perspectives on Walter Benjamin*. Vol 25, N.2. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

SCHOLEM, Gershom. *The messianic idea in Judaism*. London: Allen & Unwin, 1971.

SCHOLEM, Gershom. *KABBALAH*. New York: New American Library, 1978.

SCHOLEM, Gershom. *O golem, Benjamin, Buber e outros justos: judaica I*. Trad. Ruth Joanna Solon. São Paulo: Editora Perspectiva, 1994.

SICRE, José Luis Días. *Introdução ao profetismo bíblico*. Trad. Gentil Avelino Titton, Petrópolis: Editora Vozes, 2016

SPEKTOROWSKI, Alberto. Maistre, Donoso Cortés and the legacy of Catholic authoritarianism in *Jornal of the history of ideas*. Vol 63, n.2, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2002

TAUBES, Jacob. *Die Politische Theologie des Paulus*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2003.

TAUBES, Jacob. *Ad Carl Schmitt: Gegenstrebig Fügung*. Berlin: Merve Verlag, 1987.

TAUBES, Jacob. *Escatologia occidental*. Trad. Carola Pivetta. Buenos Aires: Mino D'ávila Editores, 2010.

TOOL. *10.000 days*. Gravadora Volcano Entertainment, 2006.

VILLACAÑAS, José L., GÁRCIA, Román. Walter Benjamin y Carl Schmitt: Soberanía y Estado de Excepción in *Δαιμον Revista de Filosofía*, n 13,1996.

VIRILIO, Paul. *Velocidade e política*. Trad. Celso M. Paciornik, São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

VRIES, Hent de. *Political theologies: public religions in a post-secular world*. New York: Fordham University Press, 2006.

ŽIŽEK, Slavoj, GUNJEVIĆ, Boris. *O sofrimento de Deus: inversões do apocalipse*. Trad. Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015.