

Cadernos **IHU** *ideias*



ISSN 1679-0316 (impresso) • ISSN 2448-0304 (online)
Ano 15 • n° 258 • vol. 15 • 2017



O impensado como potência e a desativação das máquinas de poder

Rodrigo Karmy Bolton

INSTITUTO
HUMANITAS
UNISINOS



 UNISINOS

O impensado como potência e a desativação das máquinas de poder

The unthought as potency and the deactivation of power machines

Resumo

Razão neoliberal e projeto de apropriação do comum sequestram a democracia. Antes que o rei “nos deixe nus”, nós deveremos fazê-lo através da profanação dos dispositivos que operam por meio da glória e escondem o seu Nada. Giorgio Agamben é o pensador do impensado não como negatividade, mas como “a forma mais extrema de positividade na qual se desenvolve uma noção singular de potência que habita as sombras do ‘submundo’ da tradição”.

Palavras-chave: Giorgio Agamben; Impensado; Potência; Poder; Razão Neoliberal.

Abstract

Neoliberal reason and the project of appropriation of the common kidnap democracy. Before the king “renders us naked”, we must do it through the profanation of the dispositifs that operate through glory and hide their Nothing. Giorgio Agamben is the “thinker of the unthought” not as negativity, but as “the most extreme form of positivity in which a unique notion of potency is developed that inhabits the shadows of the ‘underworld’ of tradition”.

Keywords: Giorgio Agamben; Unthought; Potency; Power; Neoliberal Reason.

Cadernos
IHU *ideias*

**O impensado como potência e a
desativação das máquinas de poder**

Rodrigo Karmy Bolton

Universidad de Chile

ISSN 1679-0316 (impresso) • ISSN 2448-0304 (online)
ano 15 • nº 258 • vol. 15 • 2017

 UNISINOS

INSTITUTO
HUMANITAS
UNISINOS 

Cadernos IHU ideias é uma publicação quinzenal impressa e digital do **Instituto Humanitas Unisinos** – IHU que apresenta artigos produzidos por palestrantes e convidados(as) dos eventos promovidos pelo Instituto, além de artigos inéditos de pesquisadores em diversas universidades e instituições de pesquisa. A diversidade transdisciplinar dos temas, abrangendo as mais diferentes áreas do conhecimento, é a característica essencial desta publicação.

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor: Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Vice-reitor: José Ivo Follmann, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor: Inácio Neutzling, SJ

Gerente administrativo: Jacinto Schneider

ihu.unisinos.br

Cadernos IHU ideias

Ano XV – Nº 258 – V. 15 – 2017

ISSN 1679-0316 (impresso)

ISSN 2448-0304 (online)

Editor: Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

Conselho editorial: MS Jéferson Ferreira Rodrigues; Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta; Prof. MS Gilberto Antônio Fagion; Prof. Dr. Lucas Henrique da Luz; MS Marcia Rosane Junges; Profa. Dra. Marilene Maia; Profa. Dra. Susana Rocca.

Conselho científico: Prof. Dr. Adriano Naves de Brito, Unisinos, doutor em Filosofia; Profa. Dra. Angelica Massuquetti, Unisinos, doutora em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade; Profa. Dra. Berenice Corsetti, Unisinos, doutora em Educação; Prof. Dr. Celso Cândido de Azambuja, Unisinos, doutor em Psicologia; Prof. Dr. César Sanson, UFRN, doutor em Sociologia; Prof. Dr. Gentil Corazza, UFRGS, doutor em Economia; Profa. Dra. Suzana Kilpp, Unisinos, doutora em Comunicação.

Responsável técnico: MS Jéferson Ferreira Rodrigues

Imagem da capa: Prawny (Pixabay)

Revisão: Carla Bigliardi

Editoração: Gustavo Guedes Weber

Impressão: Impressos Portão

Cadernos IHU ideias / Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos. – Ano 1, n. 1 (2003). – São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2003- .

v.

Quinzenal (durante o ano letivo).

Publicado também on-line: <<http://www.ihu.unisinos.br/cadernos-ihu-ideias>>.

Descrição baseada em: Ano 1, n. 1 (2003); última edição consultada: Ano 11, n. 204 (2013).

ISSN 1679-0316

1. Sociologia. 2. Filosofia. 3. Política. I. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Instituto Humanitas Unisinos.

CDU 316

1

32

Bibliotecária responsável: Carla Maria Goulart de Moraes – CRB 10/1252

ISSN 1679-0316 (impresso)

Solicita-se permuta/Exchange desired.

As posições expressas nos textos assinados são de responsabilidade exclusiva dos autores.

Toda a correspondência deve ser dirigida à Comissão Editorial dos Cadernos IHU ideias:

Programa Publicações, Instituto Humanitas Unisinos – IHU
Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos
Av. Unisinos, 950, 93022-750, São Leopoldo RS Brasil
Tel.: 51.3590 8213 – Fax: 51.3590 8467
Email: humanitas@unisinos.br

O IMPENSADO COMO POTÊNCIA E A DESATIVAÇÃO DAS MÁQUINAS DE PODER

Rodrigo Karmy Bolton
Universidad de Chile

Apresentação

Giorgio Agamben é o *pensador do impensado* não como negatividade, mas como “a forma mais extrema de positividade na qual se desenvolve uma noção singular de potência que habita as sombras do ‘submundo’ da tradição”, reflete Rodrigo Karmy na entrevista concedida por e-mail à **IHU On-Line**. “Poderíamos dizer que toda a arqueologia filosófica agambeniana consiste em desbloquear o impensado da máquina, abrir o campo do possível que toda máquina tenta conter. Aqui se encontra o que Agamben chama provisoriamente de a potência destituente, que pode ser definida como um movimento de constituição e destituição, uma vez que possibilita múltiplos usos possíveis”. Nesse sentido Paulo de Tarso se configura, para Agamben, como o “*impensado* da tradição cristã (e, especialmente, de sua máquina política e jurídica), cujo gesto permitirá revogar seu *anticristo*, deixando o *rei nu*.”

E acrescenta: “Se Agamben recorre a Paulo de Tarso, Averróis e Dante, é porque eles pertencem ao *impensado* da tradição ocidental cujo legado expande a “comicidade” capaz de desativar máquinas. Assim, podemos compreender que ser um *pensador do impensado* não significa nada mais do que ser um *pensador cômico* – esta seria minha tese de leitura. Apenas a ênfase na incoincidência entre vida e lei, presente tanto no messianismo paulino, na noética averroísta e na comédia dantesca, seria capaz de revogar as máquinas e *deixar o rei nu antes que ele possa desnudar a nós*.”

Uma versão resumida da entrevista encontra-se na **Revista IHU On-Line**, n. 505. [22/05/2017]. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br>. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos – IHU. A entrevista foi realizada por Márcia Junges. A tradução é de Henrique Denis Lucas.

Confira a entrevista.

IHU On-Line - Quais são os pontos cruciais formulados por Agamben¹ em sua crítica ao presente?

Giorgio Agamben é um pensador do impensado. Esta seria a fórmula de leitura que proponho. Assim, na tradição filosófica estruturada sob a noção aristotélica do ato repousa, intacta, uma ontologia da potência. Nas múltiplas máquinas do poder e seus efeitos gloriosos, habita o trono vazio. Na violência extrema do estado de exceção, a possibilidade de sua própria revogação. Em toda a operosidade, existe uma inoperância que lhe excede e que, de certa forma, tem sido capturada. Como você pode perceber, Agamben é um pensador da imanência, pois não há necessidade de buscar em outro lugar as coisas que a própria tradição deixou como legado sem necessariamente saber. Poderíamos dizer que a tradição sempre possibilita prever uma herança que lhe ultrapassa, seu descanso impensado que está sempre por vir. Não se trata de um “já foi” que, eventualmente, tenha sido excedido (*aufheben*), mas um “nunca foi” que assume a

1 **Giorgio Agamben** (1942): filósofo italiano. Foi professor da *Facolta di Design e arti della IUAV* (Veneza), onde ensinou Estética, e do *College International de Philosophie* de Paris. Formado em Direito, foi professor da *Università di Macerata*, *Università di Verona* e da *New York University*, cargo ao qual renunciou em protesto à política do governo estadunidense. Sua produção centra-se nas relações entre filosofia, literatura, poesia e, fundamentalmente, política. Entre suas principais obras, estão *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* (Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002); *A linguagem e a morte* (Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005); *Infância e história: destruição da experiência e origem da história* (Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006); *Estado de exceção* (São Paulo: Boitempo Editorial, 2007), *Estâncias – A palavra e o fantasma na cultura ocidental* (Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007) e *Profanações* (São Paulo: Boitempo Editorial, 2007). Em 4-9-2007, o sítio do Instituto Humanitas Unisinos – IHU publicou a entrevista *Estado de exceção e biopolítica segundo Giorgio Agamben*, com o filósofo Jasson da Silva Martins, disponível em <http://bit.ly/jasson040907>. A edição 236 da **IHU On-Line**, de 17-9-2007, publicou a entrevista *Agamben e Heidegger: o âmbito originário de uma nova experiência, ética, política e direito*, com o filósofo Fabrício Carlos Zanin, disponível em <http://bit.ly/ihuon236>. A edição 81 da publicação, de 27-10-2003, teve como tema de capa *O Estado de exceção e a vida nua: a lei política moderna*, disponível para acesso em <http://bit.ly/ihuon81>. Em 30-6-2016 o Prof. Dr. Castor Bartolomé Ruiz proferiu a conferência *Foucault e Agamben. Implicações Ético Políticas do Cristianismo*, que pode ser assistida em <http://bit.ly/29j12pl>. De 16-3-2016 a 22-6-2016 Ruiz ministrou a disciplina de Pós-Graduação em Filosofia e também validada como curso de extensão através do IHU intitulada *Implicações ético-políticas do Cristianismo na filosofia de M. Foucault e G. Agamben. Governamentalidade, economia política, messianismo e democracia de massas*, que resultou na publicação da edição 241^a dos **Cadernos IHU ideias**, intitulado *O poder pastoral, as artes de governo e o estado moderno*, que pode ser acessada em <http://bit.ly/1Yy07S7>. Em 23 e 24-5-2017, o IHU realizará o *VI Colóquio Internacional IHU - Política, Economia, Teologia. Contribuições da obra de Giorgio Agamben*, com base sobretudo na obra *O reino e a glória. Uma genealogia teológica da economia e do governo* (São Paulo: Boitempo, 2011. Tradução de: *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Publicado originalmente por Neri Pozza, 2007). Saiba mais em <http://bit.ly/2hCAore> (Nota da **IHU On-Line**)

dimensão radical de uma potência. Neste sentido, o impensado não é uma *negatividade*, mas a forma mais extrema de positividade na qual se desenvolve uma noção singular de potência que habita as sombras do “submundo” da tradição.

A fórmula que proponho, *Agamben, o pensador do impensado*, pode ser aclarada se nos remetermos à obra *A Linguagem e a Morte. Um Seminário Sobre o Lugar da Negatividade* que, de longe, funciona como uma espécie de livro-laboratório no qual, discutindo com Hegel² e Heidegger³ (o pensador do “final” e do “princípio”), Agamben define as condições para pensar a Voz sem a negatividade que a tradição lhe atribuiu. Nesse sentido, a metafísica é, para Agamben, a tradição da negatividade, onde o *logos* se baseia apenas em função da sua própria suspensão, na aposta pelo que “já foi” de uma Voz que permanecerá como indizível. Neste contexto, o *excursus* 7 de tal livro é mais do que decisivo: nele, a questão da negatividade da Voz surge remetendo-a a uma figura antiga – o *Homo sacer*.

Esta vida inteiramente “desnuda” e posta à mercê do poder tem sido o reduto “negativo” no qual é fundada a ordem política e que, a partir da *exceptio*, permitirá capturar a imanência de uma *práxis* que, longe de qualquer “metafísica da vontade” (veja *O homem sem conteúdo*), definirá o que Agamben colocará em jogo em *L’Uso Dei Corpi* como uma verdadeira relação de *uso*.

- 2 **Friedrich Hegel** (1770-1831): filósofo alemão idealista. Como Aristóteles e Santo Tomás de Aquino, desenvolveu um sistema filosófico no qual estivessem integradas todas as contribuições de seus principais predecessores. Sobre Hegel, confira no link <http://bit.ly/ihuon217> a edição 217 da **IHU On-Line**, de 30-04-2007, intitulada *Fenomenologia do espírito, de (1807-2007)*, em comemoração aos 200 anos de lançamento dessa obra. Veja ainda a edição 261, de 09-06-2008, *Carlos Roberto Velho Cirne-Lima. Um novo modo de ler Hegel*, disponível em <http://bit.ly/ihuon261>; *Hegel. A tradução da história pela razão*, edição 430, disponível em <http://bit.ly/ihuon430> e *Hegel. Lógica e Metafísica*, edição 482, disponível em <http://bit.ly/2959irT>. (Nota da **IHU On-Line**)
- 3 **Martin Heidegger** (1889-1976): filósofo alemão. Sua obra máxima é *O ser e o tempo* (1927). A problemática heideggeriana é ampliada em *Que é Metafísica?* (1929), *Cartas sobre o humanismo* (1947) e *Introdução à metafísica* (1953). Sobre Heidegger, confira as edições 185, de 19-6-2006, intitulada *O século de Heidegger*, disponível em <http://bit.ly/ihuon185>, e 187, de 3-7-2006, intitulada *Ser e tempo. A desconstrução da metafísica*, disponível em <http://bit.ly/ihuon187>. Confira, ainda, **Cadernos IHU em formação** nº 12, *Martin Heidegger. A desconstrução da metafísica*, que pode ser acessado em <http://bit.ly/ihuem12>, e a entrevista concedida por Ernildo Stein à edição 328 da revista **IHU On-Line**, de 10-5-2010, disponível em <https://goo.gl/dn3AX1>, intitulada *O biologismo radical de Nietzsche não pode ser minimizado*, na qual discute ideias de sua conferência *A crítica de Heidegger ao biologismo de Nietzsche e a questão da biopolítica*, parte integrante do ciclo de estudos Filosofias da diferença, pré-evento do **XI Simpósio Internacional IHU: O (des) governo biopolítico da vida humana**. (Nota da **IHU On-Line**)

A voz sem negatividade será pensada mais adiante como a relação de *uso* ou, da mesma forma, como o *impensado* de uma tradição que experimenta seu fim histórico-metafísico:

*Se a história assinala a expropriação da natureza humana em uma série de épocas e destinos históricos – escreve Agamben em Meios sem fim: Notas sobre a política – o cumprimento e a apropriação do telos histórico do qual tratamos aqui não significa que o processo histórico da humanidade já esteja simplesmente ordenado em uma disposição definitiva (cuja gestão seja possível confiar a um Estado universal e homogêneo), mas que a mesma historicidade anárquica que, permanecendo pressuposta, destinou o homem como ser vivo de diferentes épocas e culturas históricas, agora deve vir **como tal** ao pensamento, ou seja, que agora o homem tenha de apropriar-se do seu próprio ser histórico, de sua própria impropriedade. (pp. 94-95).*

Esta passagem é crucial não apenas porque Agamben discute com as duas grandes leituras acerca da “negatividade” (Hegel e Heidegger), mas, também, porque adverte sobre a “historicidade anárquica” que define uma concepção ativa de potência. Uma potência graças à qual o homem tornou-se diversas coisas, agora – segundo Agamben –, deveria vir ao pensamento ela própria ou, o que dá na mesma, o *pensamento deveria pensar a sua impensabilidade, sua potência de pensamento*. O que significa “apropriar-se” da “impropriedade”? Primeiramente, “apropriar-se” de uma “historicidade anárquica” implica colocar em jogo uma relação de *uso*. Mas o que é uma relação de *uso*? Em *L’Uso Dei Corpi*, Agamben definirá essa relação como uma paradoxal “*apropriação do inapropriável*”, o que significa problematizar o que é *comum*. O *uso* como uma nova relação de “apropriação” e o *comum* como o “inapropriável” por definição.

Potência destituente

No entanto, a problemática da Voz negativa terá um tratamento propriamente político na saga *Homo sacer*, cujo “ponto crucial” poderia, talvez, ser resumido com a seguinte fórmula: *deixar o rei nu antes que ele desnude a nós*. Com o termo “nu”, refiro-me aqui a uma dupla acepção: por um lado, “deixar o rei nu” significaria ser capaz de exibir o “trono vazio”, que lhe é constitutivo e sobre o qual o rei assenta toda a sua “máquina”. Por outro, com a afirmação, “antes que ele desnude a nós”, quero dizer que a operação fundamental de toda a “máquina governamental” não consistirá em nada além de produzir vida desnu-

da. Esta última é o que permanece na forma de uma exclusão e, por conseguinte, revela-se como um efeito da máquina e não um pressuposto “natural” como conceberia uma filosofia contratualista. Da mesma forma em que em *A linguagem e a morte*, Agamben mostra a maneira em que a Voz é incluída ao *logos* na forma de uma exclusão, assim também ocorre com a vida desnuda anunciada na figura do *homo sacer*. Por isso, poderíamos dizer que toda a *arqueologia filosófica* agambeniana consiste em *desbloquear o impensado da máquina*, abrir o campo do *possível* que toda máquina tenta conter. Aqui se encontra o que Agamben chama provisoriamente de *potência destituente*, que pode ser definida como um movimento de constituição e destituição, uma vez que possibilita múltiplos *usos* possíveis.

Neste sentido, o gesto agambeniano da *potência destituente* trabalha na direção oposta de como faz Tessalonicensens 2, 3, onde o Apóstolo Paulo⁴ anuncia a aparição do *Anticristo ou o Filho da Perdição*. Contrariando este texto, cuja leitura nutriu o horizonte teórico de Carl Schmitt⁵, Agamben contrasta a problemática anticristã, aberta por Paulo com a Carta aos Romanos, onde o apóstolo insiste na figu-

4 **Paulo de Tarso** (3–66 d. C.): nascido em Tarso, na Cilícia, hoje Turquia, era originariamente chamado de Saulo. Entretanto, é mais conhecido como São Paulo, o Apóstolo. É considerado por muitos cristãos como o mais importante discípulo de Jesus e, depois de Jesus, a figura mais importante no desenvolvimento do Cristianismo nascente. Paulo de Tarso é um apóstolo diferente dos demais. Primeiro porque, ao contrário dos outros, Paulo não conheceu Jesus pessoalmente. Antes de sua conversão, se dedicava à perseguição dos primeiros discípulos de Jesus na região de Jerusalém. Em uma dessas missões, quando se dirigia a Damasco, teve uma visão de Jesus envolto numa grande luz e ficou cego. A visão foi recuperada após três dias por Ananias, que o batizou como cristão. A partir deste encontro, Paulo começou a pregar o Cristianismo. Ele era um homem culto, frequentou uma escola em Jerusalém, fez carreira no Templo (era fariseu), onde foi sacerdote. Era educado em duas culturas: a grega e a judaica. Paulo fez muito pela difusão do Cristianismo entre os gentios e é considerado uma das principais fontes da doutrina da Igreja. As suas Epístolas formam uma seção fundamental do Novo Testamento. Afirma-se que ele foi quem verdadeiramente transformou o Cristianismo numa nova religião, superando a anterior condição de seita do Judaísmo. A **IHU On-Line** 175, de 10-4-2006, dedicou sua capa ao tema *Paulo de Tarso e a contemporaneidade*, disponível em <http://bit.ly/ihuon175>, assim como a edição 286, de 22-12-2008, *Paulo de Tarso: a sua relevância atual*, disponível em <http://bit.ly/1o5Sq3R>. Também são dedicadas ao religioso a edição 32 dos **Cadernos IHU em formação**, *Paulo de Tarso desafia a Igreja de hoje a um novo sentido de realidade*, disponível em <http://bit.ly/ihuem32>, e a edição 55 dos **Cadernos Teologia Pública**, *São Paulo contra as mulheres? Afirmação e declínio da mulher cristã no século I*, disponível em <http://bit.ly/ihuteo55>. (Nota da **IHU On-Line**)

5 **Carl Schmitt** (1888-1985): jurista, filósofo político e professor universitário alemão. É considerado um dos mais significativos e controversos especialistas em direito constitucional e internacional da Alemanha do século XX. A sua carreira foi manchada pela sua proximidade com o regime nacional-socialista. O seu pensamento era firmemente enraizado na teologia católica, tendo girado em torno das questões do poder, da violência, bem como da materialização dos direitos. (Nota da **IHU On-Line**)

ra do *messias* que renuncia ao poder na forma do “como não”. *Messias* significa o gesto de revogação de toda máquina ou, de forma equivalente, a abertura de um vazio que *deixa o rei nu* e torna-o inteiramente inoperante (a fórmula paulina usada por Agamben é a de que o *messias* é o *telos* da Lei). *Messias* – da mesma forma que Jacques Lacan⁶ denominava a “mulher” – designa o “não-todo”, frente à pretensão de totalidade característica da máquina, o “não-todo” concebido como uma singularidade. Paulo de Tarso será, para Agamben, o *impensado* da tradição cristã (e, especialmente, de sua máquina política e jurídica), cujo gesto permitirá revogar seu *anticristo*, deixando o *rei nu*.

É aqui onde a crítica agambeniana adquire sentido foucaulteano de “arquivo”, desenvolvido no final de *O que resta de Auschwitz* (um texto que deve ser lido para além da problematização da figura do campo de concentração, atentando ao subtítulo “O arquivo e a testemunha”, que faz alusão a uma teoria da subjetividade): a testemunha não se encaixa no arquivo, pois é literalmente o seu *resto*. Se o arquivo é precisamente o campo que se refere a tudo o que foi dito (e, portanto, ao âmbito do “ato”), a testemunha se torna “(...) *um sistema de relações entre o que há dentro e fora da **langue**, entre o dizível e o indizível em todas as línguas (...)*” (p. 151) com o qual a testemunha exhibe o sujeito em um “trono vazio” que, ao contrário do arquivo, habita o terreno da possibilidade e da impossibilidade de dizer, na área da potência. O “sujeito” deixa de coincidir com a figura clássica herdada da metafísica soberana (o Eu penso) e passa a situar-se como um efeito da fratura *in-fantil* entre o “dentro e fora da *langue*”. Com isso, Agamben *deixa o rei nu* (neste caso, “rei” é o “sujeito psíquico substancial” característico da metafísica ocidental), desbloqueando o *impensado* imanente à máquina.

6 Jacques Lacan (1901-1981): psicanalista francês. Realizou uma releitura do trabalho de Freud, mas acabou por eliminar vários elementos deste autor. Para Lacan, o inconsciente determina a consciência, mas ainda assim constitui apenas uma estrutura vazia e sem conteúdo. Confira a edição 267 da revista **IHU On-Line**, de 4-8-2008, intitulada *A função do pai, hoje. Uma leitura de Lacan*, disponível em <http://bit.ly/ihuon267>. Sobre Lacan, confira as seguintes edições da revista **IHU On-Line**, produzidas tendo em vista o *Colóquio Internacional A ética da psicanálise: Lacan estaria justificado em dizer “não cedas de teu desejo”?* [*ne cède pas sur ton désir*]?, realizado em 14 e 15 de agosto de 2009: edição 298, de 22-6-2009, intitulada *Desejo e violência*, disponível em <http://bit.ly/ihuon298>, e edição 303, de 10-8-2009, intitulada *A ética da psicanálise. Lacan estaria justificado em dizer “não cedas de teu desejo”?*, disponível em <http://bit.ly/ihuon303>. (Nota da **IHU On-Line**)

Desnudar o rei

Neste registro, parece-me importantíssimo considerar um pequeno texto que Agamben escreveu em *Categorie Italiane* (que foi traduzido para o Português de maneira esplêndida por Vinicius Honesko⁷ e Eduardo Schmidt Capela⁸), que se intitula *Comédia* e constitui um questionamento radical sobre o porquê de Dante Alighieri⁹ ter chamado sua obra de *A Divina Comédia*. Nele, Agamben sustenta que a seriedade do termo “comédia”, utilizado conscientemente por Dante, reside na demarcação de uma modulação na concepção do homem para com a concepção cristã. Se esta última insiste em ver o homem com base na unidade pessoal, Dante introduz uma verdadeira “quebra” em tal unidade, insistindo na impossibilidade da pessoa e no hiato que distancia a inocência natural e a responsabilidade pessoal. Segundo Agamben, essa “quebra” é o que Dante chama de “comédia”.

Não apenas me parece fundamental essa leitura para pensar acerca da obra de Dante (questão que teria de ser vista pelo olhar do

-
- 7 **Vinicius Honesko**: graduado em Direito pela Universidade Estadual de Londrina-PR (2004), mestre em Filosofia e Teoria do Direito pela UFSC (2007) e doutor em Literatura pela UFSC (2012). Fez estágio pós-doutoral na Universidade Estadual de Campinas - Unicamp (2015) e atualmente é professor do Departamento de História e do programa de pós-graduação em História da Universidade Federal do Paraná - UFPR. É autor do livro *O Paradigma do Tempo: Walter Benjamin e messianismo em Giorgio Agamben* (Vida e consciência; 2009) e de vários ensaios e capítulos de livro. Também trabalha com tradução, tendo traduzido, de Giorgio Agamben, *O que é o Contemporâneo? e outros ensaios* (Argos: 2009), *Categorias Italianas. Ensaios de poética e literatura* (UFSC: 2015) e *Bartleby, ou da contingência* (Autêntica: 2015), além de alguns ensaios esparsos publicados em revistas; também traduziu diversos ensaios de autores como Roberto Esposito, Jean-Luc Nancy e Barbara Cassin, dentre outros. Confira a entrevista concedida por Honesko na edição 495 da **IHU On-Line**, de 17-10-16, intitulada *A impossibilidade de melhorar o mundo*, disponível em <http://bit.ly/2jzchG>. (Nota da **IHU On-Line**)
- 8 **Eduardo Schmidt Capela**: bacharel e licenciado em Letras pela Universidade Estadual de Campinas – Unicamp, mestre em Teoria e História Literária pela mesma instituição, e doutor em Literatura pela Universidade Católica de Louvain, Bélgica, é professor da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC e autor de *Juó Bananére irrisor, irrisório* (São Paulo: eds. Nankin/EDUSP, 2009). (Nota da **IHU On-Line**)
- 9 **Dante Alighieri** (1265-1321): escritor italiano. Estudou Teologia e Filosofia, sendo profundo conhecedor dos clássicos latinos e dos filósofos escolásticos. Pertenceu ao Partido Guelfo, lutou na Batalha de Campaldino contra os Gibelinos e, por volta de 1300, iniciou a carreira diplomática. Em 1302, foi preso por causa das suas atividades políticas. Iniciou-se então a segunda etapa da sua vida: o exílio definitivo, pois não aceitou as anistias de 1311 e 1315. Afastado de Florença, viveu em Verona e em Lunigiana. Sua principal obra é *A Divina Comédia*. Sobre Dante, confira a entrevista *Divina Comédia. A relação entre poesia e Deus*. Edição 301, de 20-7-2009, disponível em <http://bit.ly/LHKaXb>, concedida por Massimo Pampaloni à **IHU On-Line**. (Nota da **IHU On-Line**)

grande arabista Miguel Asín Palacios¹⁰, que advertiu sobre a dimensão árabe-muçulmana desta noção dantesca da “viagem”), mas, também, para considerar o caráter “cômico” do pensamento agambeniano: o *impensado* não é nada mais do que a “quebra” descoberta por Dante no seio daquele “Eu” que a tradição cristã pretendia que fosse unitário. Desnudar o rei implica em exibir a descontinuidade que persiste entre a sua “inocência natural” e sua “pessoa”, entre sua vida e o *logos*. Além disso, entende-se por que Agamben recorre a Averróis¹¹: o filósofo cordovês (e, em particular, os chamados “averroístas” que habitaram o Ocidente latino durante vários séculos de polémicas nas universidades nascentes) concebeu o intelecto (no *Grande Comentário ao De Anima de Aristóteles* e em sua *Exposição da “República” de Platão*, entre outros textos) como uma potência separada, única e eterna, que impossibilitava a “personificação” do homem, porque exibia o não-sujeito dentro do sujeito, o fato de que após o enunciado pronunciado por um homem singular não houvesse mais “ninguém”, não haveria “sujeito” algum que lhe fundamentasse.

10 **Miguel Asín Palacios** (1871-1944): arabista, historiador e erudito espanhol. Foi catedrático da Universidade de Madri. Em 1923 fundou a revista *Al-Andalus*, que contribuiu de modo especial para os estudos espanhóis sobre o Islã. Formou alguns arabistas famosos como Emilio García Gómez. Dedicou toda sua vida à investigação das relações existentes entre a cultura hispano-muçulmana e cristã medieval, demonstrando a influência da filosofia e teologia árabes sobre a escolástica do século XIII e sobre Ramon Llull e Dante. (Nota da IHU On-Line)

11 **Averróis** (1126-1198): filósofo e físico árabe, também conhecido pelo nome de Averróis, um dos maiores conhecedores e comentaristas de Aristóteles. Aliás, o próprio Aristóteles foi redescoberto na Europa graças aos árabes, e os comentários de Averróis em muito contribuíram para a recepção do pensamento aristotélico. Averróis também se ocupou com astronomia, medicina e direito canônico muçulmano. Confira a entrevista concedida por Rodrigo Karmy, intitulada *Agamben leitor de Averroes e as condições de uma “política da inoperosidade”*, disponível em <http://bit.ly/1ALhgyt>. (Nota da IHU On-Line)

Se Agamben recorre a Paulo de Tarso, Averróis e Dante, é porque eles pertencem ao *impensado* da tradição ocidental cujo legado expande a “comicidade” capaz de desativar máquinas. Assim, podemos compreender que ser um *pensador do impensado* não significa nada mais do que ser um *pensador cômico* – esta seria minha tese de leitura. Apenas a ênfase na incoincidência entre vida e lei, presente tanto no messianismo paulino, na noética averroísta e na comédia dantesca, seria capaz de revogar as máquinas e *deixar o rei nu antes que ele possa desnudar a nós*.

IHU On-Line - A partir desse diagnóstico, qual é a contribuição de Agamben para pensarmos acerca dos limites da democracia e sua proximidade aos fascismos e, por consequência, de um “império” da biopolítica?

Eu diria que uma das contribuições mais decisivas desenvolvida pela reflexão agambeniana na saga *Homo sacer* é a insistência sobre o “ponto de conexão” entre as técnicas individualizantes e os dispositivos totalizantes, entre os dispositivos totalitários das democracias gerenciais e as formas de gestão dos regimes totalitários. No entanto, a contribuição agambeniana não é nova; nova é a maneira de abordá-lo: a sempre atual crítica da Escola de Frankfurt, com Adorno¹² e Horkheimer¹³, já haviam mostrado, em seu livro-chave *Dialética do Esclarecimento*, os limites da democracia liberal a partir da

12 **Theodor Adorno** (1903-1969): sociólogo, filósofo, musicólogo e compositor, definiu o perfil do pensamento alemão das últimas décadas. Adorno ficou conhecido no mundo intelectual, em todos os países, em especial pelo seu clássico *Dialética do Iluminismo*, escrito junto com Max Horkheimer, primeiro diretor do Instituto de Pesquisa Social, que deu origem ao movimento de ideias em filosofia e sociologia que conhecemos hoje como Escola de Frankfurt. Sobre Adorno, confira a entrevista concedida pelo filósofo Bruno Pucci à edição 386 da Revista **IHU On-Line**, intitulada *Ser autônomo não é apenas saber dominar bem as tecnologias*, disponível para download em <http://bit.ly/ihuon386>. A conversa foi motivada pela palestra *Theodor Adorno e a frieza burguesa em tempos de tecnologias digitais*, proferida por Pucci dentro da programação do *Ciclo Filosofias da Intersubjetividade*. (Nota da **IHU On-Line**)

13 **Max Horkheimer** (1895-1973): filósofo e sociólogo alemão, conhecido especialmente como fundador e principal pensador da Escola de Frankfurt e da teoria crítica. Aproximou-se “obliquamente” do marxismo no final dos anos 1930, mas segundo testemunhos da época raramente citava os nomes de Marx ou de Lukács em discussões. Apenas com a emergência do nazismo, Horkheimer se aproxima de fato de uma perspectiva crítica e revolucionária que o fará escrever, já diretor do Instituto para Pesquisas Sociais, o ensaio-manifesto, *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* (1937). Suas formulações, sobretudo aquelas acerca da razão Instrumental, junto com as teorias de Theodor Adorno e Herbert Marcuse, compõem o núcleo fundamental daquilo que se conhece como Escola de Frankfurt. (Nota da **IHU On-Line**)

problematização da “iluminação”. Esta última é vista como um mito cuja ressonância pulsa no interior de democracias liberais, conduzindo-as para a constituição de campos de concentração. Para Adorno e Horkheimer, tudo começa em Ulysses e termina em *Auschwitz*, um périplo mítico em que a “iluminação” assume uma dinâmica propriamente mortífera.

O trabalho agambeniano, de certa forma, revitaliza essa tese, mas em novos marcos de inteligibilidade definidos em dois ciclos problemáticos que atravessam a saga *Homo sacer*: um primeiro ciclo, o da soberania, onde o autor fundamental é Carl Schmitt e o dispositivo em questão é o estado de exceção, configura todo um primeiro ciclo da saga, onde a figura do *Homo sacer* aparece como um enigma arqueológico da Modernidade. Um segundo ciclo, o do governo, onde o autor principal é Michel Foucault (especialmente o Foucault das aulas no Collège de France de 1978, intituladas *Segurança, Território, População*), em que o dispositivo em questão será a glória, onde Agamben termina mostrando a dimensão litúrgica reproduzida nas democracias contemporâneas, entendidas como “democracias gloriosas”. A soberania e o governo, o primeiro e o segundo ciclos, configuram um tipo de conjunto denominado tecnicamente de “máquina”: um dispositivo bipolar em cujo centro habita um vazio (o que todo poder disputa é justamente a possibilidade de capturar o vazio).

Neste sentido, em relação à diferença entre a perspectiva frankfurtiana a que me referia acima, que analisava a “democracia” (a biopolítica) das sociedades “capitalistas industriais avançadas” através do prisma do totalitarismo, ou de Foucault, que parece abraçar uma perspectiva inversa ao analisar as experiências totalitárias através do prisma da “democracia” (os poucos comentários de Foucault sobre o nazismo em 1976), Agamben tenta articular essas duas posições mostrando o “ponto de interseção” entre ambas as tecnologias de poder. Não se trata de ver a democracia através do prisma do fascismo (Escola de Frankfurt) ou o fascismo através do prisma da democracia (Foucault), mas de considerar o modo de funcionamento da “máquina governamental”, na qual os opostos aparentes encontram uma convergência estrutural. Nesta perspectiva, Agamben não criticará o fascismo simplesmente para posicionar-se em defesa da democracia liberal, mas justamente para ir além dela. Se no primeiro ciclo Agamben problematiza com Carl Schmitt e sua concepção de “soberania”, no segundo ciclo problematiza com Jürgen Habermas e sua noção de “razão comunicativa”: uma “razão gloriosa” que, segundo ele, segue reproduzindo o paradigma teológico da máquina governamental.

IHU On-Line - Em que medida o neoliberalismo enquanto dispositivo aprofunda a financeirização da vida e o domínio da economia sobre os outros aspectos da vida? Quais são as principais consequências políticas desse aristocratismo econômico?

O neoliberalismo poderia ser pensado a partir do paradigma da *oikonomia* oferecida por Agamben. Embora o filósofo concentre seus esforços para rastrear sua genealogia no campo do Cristianismo helenístico, em *Opus Dei* ele estende esta análise ao Cristianismo latino, dando ênfase especial ao modo em que o “ofício” perturba a noção de “virtude” que sustentava toda a ética aristotélica, transformando-a em “dever”. O núcleo desta pergunta não será tanto os conceitos teológicos problematizados em *O Reino e a Glória* quanto a posição do sacerdote e da liturgia, no qual o primeiro realiza a “obra de Deus”. É claro que o interesse implícito de Agamben aqui é problematizar a burocracia moderna e, em particular, o fato de que o sacerdote opera na Igreja Católica da mesma maneira como o funcionário público é *uma engrenagem a mais* da máquina. Apenas neste horizonte é que adquire inteligibilidade o fenômeno descrito por Hannah Arendt¹⁴ sobre o extermínio operado por Eichmann¹⁵ durante o nacional-socialismo: a “banalidade do mal”.

O funcionário realiza um “serviço”, mobilizando uma máquina despersonalizada que carrega consigo o “mistério” de funcionar sozinha, de operar sem sujeito algum. É aí, na própria figura do ofício que o mistério

14 **Hannah Arendt** (1906-1975): filósofa e socióloga alemã, de origem judaica. Foi influenciada por Husserl, Heidegger e Karl Jaspers. Em consequência das perseguições nazistas, em 1941, partiu para os Estados Unidos, onde escreveu grande parte das suas obras. Lecionou nas principais universidades deste país. Sua filosofia assenta em uma crítica à sociedade de massas e à sua tendência para atomizar os indivíduos. Preconiza um regresso a uma concepção política separada da esfera econômica, tendo como modelo de inspiração a antiga cidade grega. A edição 438 da **IHU On-Line**, *A Banalidade do Mal*, de 24-3-2014, disponível em <http://bit.ly/ihuon438>, abordou o trabalho da filósofa. Sobre Arendt, confira ainda as edições 168 da **IHU On-Line**, de 12-12-2005, sob o título *Hannah Arendt, Simone Weil e Edith Stein. Três mulheres que marcaram o século XX*, disponível em <http://bit.ly/ihuon168>, e a edição 206, de 27-11-2006, intitulada *O mundo moderno é o mundo sem política. Hannah Arendt 1906-1975*, disponível em <http://bit.ly/ihuon206>. (Nota da **IHU On-Line**)

15 **Adolf Otto Eichmann** (1906-1962): oficial do alto escalão na Alemanha Nazista e membro da SS (Schutzstaffel). Foi largamente responsável pela logística do extermínio de milhões de pessoas durante o Holocausto, em particular pelos judeus, na chamada Solução Final. Organizou a identificação e o transporte de pessoas para os diferentes campos de concentração, sendo por isso conhecido frequentemente como o executor chefe do Terceiro Reich. Seu julgamento foi coberto por Hannah Arendt em cinco artigos para a revista *The New Yorker*, os quais mais tarde dariam origem ao livro *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal*. (Tradução: José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999). (Nota da **IHU On-Line**)

(a força oculta de Deus) e o ministério (sua expressão administrativa) acabam convergindo. E é nas figuras de Kant¹⁶ e Kelsen¹⁷ que este paradigma encontrará sua consumação moderna: “A ‘revolução copernicana’ – escreve Agamben – operada em Kant, não consiste tanto em colocar no centro o sujeito ao invés do objeto – ainda que ambas as contribuições sejam inseparáveis – ou melhor, em haver substituído uma ontologia da substância com uma ontologia de comando”. (Tradução nossa, p. 140). Duas coisas me parecem fundamentais. A primeira é que Agamben transmuta seu léxico: a partir da importância que a noção de “biopolítica” tenha recebido no primeiro ciclo, dedicado à soberania, no segundo ciclo, o termo inicialmente associado à estrutura excepcionalista de soberania é deslocado pela noção de “governamentalidade” (ou, se preferir, por oikonomia). Isto resulta em um terceiro deslocamento operado em *Opus Dei*, quando Agamben usa o conceito de “efetividade” e/ou “comando” para descrever a implementação latina da oikonomia.

Dasein-empendedor

A segunda questão é que a partir da latinização da *oikonomia* que, através do “ofício” como *performance* litúrgica fundamentada no sacerdo-

16 Immanuel Kant (1724-1804): filósofo prussiano, considerado como o último grande filósofo dos princípios da era moderna, representante do Iluminismo. Kant teve um grande impacto no romantismo alemão e nas filosofias idealistas do século XIX, as quais se tornaram um ponto de partida para Hegel. Kant estabeleceu uma distinção entre os fenômenos e a coisa-em-si (que chamou *noumenon*), isto é, entre o que nos aparece e o que existiria em si mesmo. A coisa-em-si não poderia, segundo Kant, ser objeto 11de conhecimento científico, como até então pretendia a metafísica clássica. A ciência se restringiria, assim, ao mundo dos fenômenos, e seria constituída pelas formas a priori da sensibilidade (espaço e tempo) e pelas categorias do entendimento. A IHU On-Line número 93, de 22-3-2004, dedicou sua matéria de capa à vida e à obra do pensador com o título *Kant: razão, liberdade e ética*, disponível para download em <http://bit.ly/ihuon93>. Também sobre Kant foi publicado o Cadernos IHU em formação número 2, intitulado *Emmanuel Kant - Razão, liberdade, lógica e ética*, que pode ser acessado em <http://bit.ly/ihuem02>. Confira, ainda, a edição 417 da revista IHU On-Line, de 6-5-2013, intitulada *A autonomia do sujeito, hoje. Imperativos e desafios*, disponível em <http://bit.ly/ihuon417>. (Nota da IHU On-Line)

17 Hans Kelsen: jurista austríaco, autor da teoria pura do direito. De origem judia, foi perseguido pelo nazismo e fugiu para os Estados Unidos da América. Sua obra abrange a Teoria do Direito, principalmente, mas também filosofia do direito, dogmática jurídica, especialmente quanto ao direito constitucional e direito internacional, além de obras propriamente políticas, filosofia da justiça e sociologia. De sua autoria citamos *Teoria pura do Direito* (São Paulo, Martins Fontes, 2000); *A ilusão da justiça* (São Paulo: Martins Fontes, 2000); *O que é justiça?* (São Paulo: Martins Fontes, 2001). (Nota da IHU On-Line)

te como engrenagem da máquina burocrática, acaba por converter a *ontologia do ser* em uma *ontologia do dever ser* ou, de forma equivalente, articula uma circularidade entre o ser e o dever ser. Com isso, a “máquina” é rearmada colocando o sacerdote como “instrumento animado” da liturgia que possibilita o seu funcionamento. O fato de Kant e Kelsen serem colocados como duas referências teóricas que vêm para consumir o triunfo da *ontologia do dever* é importante para nós (embora Agamben não o trabalhe explicitamente), porque nos permite entender o modo inteiramente litúrgico como funciona a razão neoliberal.

Como venho trabalhando há alguns anos,¹⁸ a matriz dos pensadores neoliberais (primeiro os ordoliberais e, em seguida, os neoliberais) foi o neokantismo do início do século XX: Friedrich Hayek¹⁹, cujo pensamento é o que melhor conheço, é um pensador neokantiano, do qual a noção de “empreendedorismo” se inscreveu no interior da implementação latina da *oikonomia*, com o uso que Hayek fez dos termos de “razão” e “liberdade”. Se questionamos o uso hayekiano de tais termos, nos encontramos com uma radicalização da matriz kantiana na qual a “razão” já não aparece mais como o “exame das condições transcendentais da verdade”, mas como o *exame das condições econômicas da liberdade*.

O termo “liberdade” é entendido por Hayek como o campo do incontroleável, aquilo que surge à custa de qualquer aparelho coercivo (Estado) e, por conseguinte, para além da “razão”, que terá como modelo a física de Michael Polanyi e sua noção de “ordem espontânea”, em que as coisas do mundo são organizadas a partir de suas forças imanentes e forma policêntrica, sem um poder central que as articule. Dada a aprendizagem histórico-cultural, Hayek dirá que, neste sentido, ele não é nenhum naturalista, pois os homens já descobriram que somente a liberdade pode dar-lhes o melhor benefício. E a “filosofia da liberdade” é a guardiã desta descoberta, a teoria que deve examinar se existem ou não condições econômicas para o surgimento da liberdade.

18 Vejam: Rodrigo Karmy Bolton. *Milagro*. In: Mary Luz Serrano Estupiñan (ed) *El ABC del neoliberalismo*. Ed. Comunas, Vina del Mar, 2016, pp. 51-74. (Nota do entrevistado)

19 **Friedrich August von Hayek** (1899-1992): economista da escola austríaca. Hayek fez contribuições importantes para a psicologia, a teoria do direito, a economia e a política. Recebeu o prêmio Nobel de Economia em 1974. Em psicologia, Hayek propôs uma teoria da mente humana segundo a qual a mente é um sistema adaptativo. Em economia, Hayek defendeu os méritos da ordem espontânea. Segundo ele, uma economia é um sistema demasiado complexo para ser planejado e deve evoluir espontaneamente. Hayek estudou na Universidade de Viena, onde recebeu o grau de doutor em Direito e em Ciências Políticas. (Nota da IHU On-Line)

Para Hayek, trata-se de superar a dicotomia entre a “razão” marxista da “irracionalidade” nacional-socialista: se a primeira faz com que a noção de “razão” totalize a vida social produzindo o efeito de inibir qualquer empreendimento individual a partir do planejamento estatal, a segunda prescinde inteiramente da “razão” para colocar no seu lugar uma mística irracional. Seja por excesso ou por falta, o marxismo e o nacional-socialismo falham.

O neoliberalismo abre uma via intermediária, a partir de uma noção kantiana-husserliana da razão, convertida por Hayek em uma razão cuja única função é o exame. Somente a partir deste exame pode advir a dimensão incontrolável que define a “liberdade”, toda vez que esta (da mesma forma que a noção de soberania em Schmitt) se encontrar na “razão”. “Liberdade” é o termo técnico pelo qual o léxico neoliberal designa a *efetividade* econômica do empreendimento individual que tem por característica seu caráter “incontrolável e não racional” e que, a partir da definição do homem como *dasein*-empreendedor, não pode ser mais do que uma “ordem”.

“Liberdade” em Hayek significa “ordem”. Uma “ordem” de secção espontânea, mas uma “ordem” econômico-administrativa que opera na imanência, que dispensa um centro articulador e está isenta de qualquer possibilidade de “previsão”. Ao tornar imanente o que a economia keynesiana ainda situava na figura transcendente do Estado, Hayek radicaliza o derivado efetivante da *oikonomia* latina e integra não apenas o “trabalho”, mas a *vida* inteira ao capital. A economia coincide totalmente com a vida, ou seja, a diferença entre a vida e o trabalho se esfumaça totalmente (agora podemos começar a trabalhar em nossas casas, nos cafés, nos escritórios, tudo ao mesmo tempo, porque trabalhamos 24 horas).

Liturgia do capital

Esta é a graça do neoliberalismo: ao reivindicar a liberdade, “democratiza” as relações de exploração, não apenas no âmbito do “trabalho”, mas em toda a vida. Hayek não é um liberal no sentido clássico: se este último ainda concebia uma noção de natureza humana, para Hayek o homem carece de toda a natureza, porque a “liberdade” é uma descoberta que a cultura ocidental havia feito. E, por esse motivo, apesar de todos os descentramentos incorporados por Hayek para fazer do neoliberalismo um discurso capaz de desafiar o historicismo marxista, a matriz da “filosofia da história” é indispensável. Uma “filosofia da história” que é acusada de ser uma das últimas (no entendi-

mento de que sua teleologia é imanente em seus próprios processos e que, por isso mesmo, está muito mais dessubstancializada que as filosofias da história do século XIX) e que, por essa razão, apresenta-se como uma defesa do “Ocidente”, já que teria sido esta “cultura” a que teria descoberto a “liberdade”.

Para Hayek, o marxismo e o nacional-socialismo conduziram o Ocidente ao seu declínio precisamente porque fizeram com que se esquecesse de sua essência libertária. E a “filosofia da liberdade” opera como um *Cristianismo para o povo* que vem para lembrar o Ocidente de sua verdadeira “alma”. Como uma “filosofia da liberdade”, o neoliberalismo é apresentado como a filosofia definitiva da história, orientada para salvar a “alma” (a “liberdade”) da prisão do “corpo” (o Estado) a que tanto o marxismo quanto o nacional-socialismo submetem o Ocidente. E o termo “êxito” funcionará como o operador que confirma a salvação ou não de tal “alma”. Se for bem-sucedida, a alma será salva, senão, será condenada (a sentença dependerá exclusivamente do “êxito” obtido pelo indivíduo, e jamais da sociedade ou do Estado).

Por esta razão, as formas de endividamento (que Agamben meramente anuncia em sua arqueologia do ofício, mas que a filósofa Elettra Stimilli²⁰ desenvolveu com maior contundência em *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo* e em seu outro livro, *Debito e colpa*) dependerão e serão direcionadas exclusivamente para cada indivíduo. Enquanto o empreendedorismo for um “dever”, o indivíduo deverá sempre empreender para endividar-se, uma vez que a dívida não será uma anomalia do sistema, mas a maneira como a liturgia do capital se consuma, como o empreendimento pode ter lugar.

Como filosofia da história (ou, como discutido por Sergio Villalobos-Ruminott²¹, enquanto “filosofia da história do capital”), a “filosofia da liber-

20 **Elettra Stimilli**: filósofa italiana, docente na Escola Normal Superior de Pisa, Itália, no Departamento de Filosofia. É autora de *Debito e colpa* (Ediesse: Roma, 2015), *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo* (Quodlibet: Macerata, 2011) e *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico* (Morcelliana: Brescia, 2004). (Nota da **IHU On-Line**)

21 **Sergio Villalobos-Ruminott**: filósofo chileno, professor associado de Estudos Espanhóis e Latino Americanos da Universidade de Michigan, Estados Unidos, e autor de *Soberanías en suspenso: imaginación y violencia en América Latina* (La Cebra, 2013), onde se analisam as implicações do conceito de soberania no pensamento, assim como nas diversas formas culturais, literárias e artísticas do Chile da pós-ditadura. Na década de 1990 participou de intensos debates em torno da chamada “transição chilena à democracia”, junto de pensadores como Willy Thayer, Nelly Richard, Federico Galende, Pablo Oyarzún, que colocaram sob suspeita a euforia transicional predicada em processos de valorização do capital global em novas formas de consumo. Editou as conferências de Ernesto Laclau no Chile, intitulado *Hegemonia y Antagonismo* (Cuarto Propio, 2002), e anos depois concluiu sua tese *Literatura latinoamericana y razón imperial: habitar el espacio literario después de la ciudad letrada*, na Universidade de Pittsburgh. (Nota da **IHU On-Line**)

dade” pretende libertar a alma do Ocidente (a economia) do corpo (o Estado). Portanto, o neoliberalismo, em sua matriz neokantiana, leva o “ofício” da liturgia característica do Cristianismo latino à sua consumação. E, justamente nesta última “filosofia da história do capital”, presenciemos uma revisão da noção de “vanguarda”. Como já disse em outros lugares, se o marxismo situava o proletariado como sua vanguarda histórica, o neoliberalismo o substitui pelos “empresários”. Estes deveriam guiar toda a sociedade para uma “criatividade” governamentalizada e, portanto, para Hayek é legítimo que os ricos dominem a sociedade, uma vez que são eles que fornecem a sua inventividade, o seu empreendedorismo, a sua “criatividade”.

Como bem disse, na minha perspectiva, o neoliberalismo é uma espécie de “aristocratism econômico”, porque configura a sociedade em um regime meritocrático, mas que, ao contrário da “virtude” grega que tinha uma dimensão ético-política, Hayek situa o mérito como um “dever” de cunho exclusivamente econômico-administrativo. Sobre isto, seria interessante assistir à série brasileira “3%”, onde o “mérito” constitui o pilar de um novo aristocratism que depende exclusivamente das habilidades e inventividades dos candidatos que procuram o “sucesso” (essa salvação intramundana) para ir viver no “Outro Lado” (o lugar em que vivem os superiores em habilidades de empreendimento individual).

Neoliberalismo, um Cristianismo para o povo

O “mérito” é um valor aristocrático antigo que, não obstante, assume uma conotação inteiramente econômica e de gestão no discurso neoliberal: o empreendimento será a “habilidade” definida pelo “mérito” de acessar isto ou aquilo, esta ou aquela posição. Mas, como tal, o “mérito” não é preexistente, mas deve ser produzido pelas próprias práticas empresariais. Este é o antinaturalismo radical da “filosofia da liberdade” hayekiana, o antinaturalismo que, por assim ser, traduz-se em um verdadeiro “estatismo”, pois será o Estado – como instância da “razão” – que deverá assegurar as *condições econômicas de liberdade*. Por mais paradoxal que possa parecer, é sempre válido lembrar que, em virtude de seu antinaturalismo, o *neoliberalismo é um estatismo*, que é a minha fórmula, finalmente. É uma forma de “estatismo” invertido porque, apesar de não acreditar na preponderância econômica do Estado, lhe é transferido o direito de ser a garantia da liberdade.

IHU On-Line - Qual é a importância de *O Reino e a Glória* dentro do projeto agambeniano do *Homo sacer*?

Penso que a sua importância está na abertura de um campo de reflexão sobre a implementação da economia moderna e da forma como esta carrega uma assinatura teológica da qual não pode prescindir. *O Reino e a Glória* abre um segundo curso na saga *Homo sacer*, destinado a uma crítica do paradigma econômico-gerencial de poder, cuja expressão encontra-se nas formas de “glorificação” como aquele conjunto de aclamação, elogios e adoração que o poder produz. É interessante presenciar o fato, não menos importante, de que, para Agamben, a questão reside em mostrar que toda máquina – neste caso, a “máquina do governo”, que articula e separa para a soberania e para o governo – necessita da glória. Por quê? Basicamente não porque tenha “alguma coisa” para esconder, mas precisamente porque não tem “nada”. A máquina produz signos porque, com eles, oculta o “vazio”, a insubstancialidade que a constitui.

A diferença da perspectiva sustentada por um certo marxismo “clássico” (que ainda mantém a noção de ideologia sob um paradigma representacional), segundo o qual o centro da máquina é habitado pelo domínio de classe, para Agamben – neste ponto, inteiramente herdeiro de Foucault – o centro de toda a máquina é vazio. As formas de glorificação não servem para ocultar o domínio de classe nesse sentido, mas para esconder que não há mais nada a encobrir porque não existe um “sujeito” que esteja atrás da máquina, organizando-a. Tudo flui pelas superfícies. Nada mais do que relações, nada além de fluxos. Por trás do funcionamento não há nada. Por isso, a máquina esconde seu vazio, seu Nada, seu abismo com uma produção imaginária de sinais de poder: elogios, adoração, despesas enormes em ornamentos, formas de culto, canções ou hinos podem ser parte de uma complexa trama “gloriosa”.

Por que o poder necessita da glória? É a pergunta que Agamben formula no início de sua investigação. Resposta: porque, talvez, o poder não seja mais do que glorificação. Não existe “poder”, e logo “glória”, como uma espécie de superestrutura ideológica que repousa sobre a verdadeira substância, que é o poder. O poder não é uma substância, mas uma relação e, como tal, não pode funcionar senão como formas muito precisas de glorificação. Se a máquina exhibe o trono vazio que a glorificação tenta ocultar, ela é desativada. Portan-

to, as formas de glorificação – o que Freud²² já sabia, visto que destacou a importância da “ilusão” para o funcionamento das instituições em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* – são um pouco “menores” do que uma “ideologia” e um pouco maiores do que uma simples “imagem”. São performances que, como tal, produzem efeitos de subjetivação muito precisos, capturam e produzem a vida de maneira muito particular.

Neste caso, e de maneira muito geral, diria que os pontos centrais de *O Reino e a Glória* são quatro. Em primeiro lugar, que a doutrina cristã da providência teria sido constituída como uma estratégia que buscava reparar a dicotomia entre o ser e a *práxis*, entre a trindade imanente e a trindade econômica herdada pelo aristotelismo. Em segundo lugar, que a articulação da “máquina providencial” (antessala da máquina governamental dos modernos) tornaria possível tal articulação entre o reino e governo. Em terceiro lugar, que, como Foucault já vislumbrava, todo o poder se mostra como inteiramente vigário e sem substância (senão relacional): a glorificação é apenas uma pragmática do poder e nunca uma substância, pois Agamben dessubstancializa o poder e mostra que seu centro é o “trono vazio” (neste sentido, não seria poder a própria glorificação, ou não seria o poder algo diferente da glorificação?). Em quarto lugar, que a derivação da *oikonomia* na Modernidade culmina na configuração das democracias liberais como verdadeiras democracias “gloriosas”, pois emancipam o dispositivo espetacular para toda a vida social.

Dívida e glória, um sistema

No entanto, quais são os limites de *O Reino e a Glória*? Atrevo-me a dizer que um de seus limites é o fato de não ter explicado o modo como o dispositivo da glória se conecta ou não com o problema da “dívida” produzida no capitalismo. É curioso porque Agamben conhece perfeitamente *O*

22 **Sigmund Freud** (1856-1939): neurologista, fundador da psicanálise. Interessou-se, inicialmente, pela histeria e, tendo como método a hipnose, estudou pessoas que apresentavam esse quadro. Mais tarde, interessado pelo inconsciente e pelas pulsões, foi influenciado por Charcot e Leibniz, abandonando a hipnose em favor da associação livre. Estes elementos tornaram-se bases da psicanálise. Desenvolveu a ideia de que as pessoas são movidas pelo inconsciente. Freud, suas teorias e o tratamento com seus pacientes foram controversos na Viena do século XIX e continuam ainda muito debatidos. A edição 179 da **IHU On-Line**, de 8-5-2006, dedicou-lhe o tema de capa sob o título *Sigmund Freud. Mestre da suspeita*, disponível em <http://bit.ly/ihuon179>. A edição 207, de 4-12-2006, tem como tema de capa *Freud e a religião*, disponível em <http://bit.ly/ihuon207>. A edição 16 dos **Cadernos IHU em formação** tem como título *Quer entender a Modernidade? Freud explica*, disponível em <http://bit.ly/ihuem16>. (Nota da **IHU On-Line**)

capitalismo como religião, de Walter Benjamin²³, mas parece enfatizar sua dimensão *estetizante* antes de seu *reverso endividante*. Embora a sua glória e dívida configurem dois polos da mesma operação, Agamben parece dar alguma pista sobre isto em *Opus Dei* ao problematizar como a noção de *práxis* acabou sendo entendida a partir de uma *ontologia do dever ser*. O “dever ser” é o dispositivo a partir do qual podemos pensar na questão da culpa e da dívida (no duplo sentido do termo alemão *schuld*, presente tanto em Nietzsche²⁴ quanto em Benjamin).

Parece-me que quem tem investigado com maior rigor o reverso endividante da glória tem sido Elettra Stimilli, em sua reflexão aberta *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*. Nela, encontramos um “comentário” profundo do *Capitalismo como religião* através de uma reatualização de algumas hipóteses centrais de Max Weber. Na minha perspectiva, não vejo *O Reino e a Glória* em simples relação de oposição com *Il debito del*

23 **Walter Benjamin** (1892-1940): filósofo alemão. Foi refugiado judeu e, diante da perspectiva de ser capturado pelos nazistas, preferiu o suicídio. Associado à Escola de Frankfurt e à Teoria Crítica, foi fortemente inspirado tanto por autores marxistas, como Bertolt Brecht, como pelo místico judaico Gershom Scholem. Conhecedor profundo da língua e cultura francesas, traduziu para o alemão importantes obras como *Quadros Parisienses*, de Charles Baudelaire, e *Em Busca do Tempo Perdido*, de Marcel Proust. O seu trabalho, combinando ideias aparentemente antagônicas do idealismo alemão, do materialismo dialético e do misticismo judaico, constitui um contributo original para a teoria estética. Entre as suas obras mais conhecidas, estão *A Obra de Arte na Era da Sua Reprodutibilidade Técnica* (1936), *Teses Sobre o Conceito de História* (1940) e a monumental e inacabada *Paris, Capital do século XIX*, enquanto *A Tarefa do Tradutor* constitui referência incontornável dos estudos literários. Sobre Benjamin, confira a entrevista *Walter Benjamin e o império do instante*, concedida pelo filósofo espanhol José Antonio Zamora à **IHU On-Line** nº 313, disponível em <http://bit.ly/zamora313>. (Nota da **IHU On-Line**)

24 **Friedrich Nietzsche** (1844-1900): filósofo alemão, conhecido por seus conceitos além-dohomem, transvaloração dos valores, niilismo, vontade de poder e eterno retorno. Entre suas obras, figuram como as mais importantes *Assim falou Zaratustra* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998), *O anticristo* (Lisboa: Guimarães, 1916) e *A genealogia da moral* (São Paulo: Centauro, 2004). Escreveu até 1888, quando foi acometido por um colapso nervoso que nunca o abandonou até o dia de sua morte. A Nietzsche foi dedicado o tema de capa da edição número 127 da **IHU On-Line**, de 13-12-2004, intitulado *Nietzsche: filósofo do martelo e do crepúsculo*, disponível para download em <http://bit.ly/HI7xwP>. A edição 15 dos **Cadernos IHU em formação** é intitulada *O pensamento de Friedrich Nietzsche*, e pode ser acessada em <http://bit.ly/HdcqOB>. Confira, também, a entrevista concedida por Ernildo Stein à edição 328 da revista **IHU On-Line**, de 10-5-2010, disponível em <http://bit.ly/162F4rH>, intitulada *O biologismo radical de Nietzsche não pode ser minimizado*, na qual discute ideias de sua conferência *A crítica de Heidegger ao biologismo de Nietzsche* e a questão da biopolítica, parte integrante do Ciclo de Estudos Filosofias da diferença — Pré-evento do *XI Simpósio Internacional IHU: O (des)governo biopolítico da vida humana*. Na edição 330 da revista **IHU On-Line**, de 24-5-2010, leia a entrevista *Nietzsche, o pensamento trágico e a afirmação da totalidade da existência*, concedida pelo professor Oswaldo Giacoia e disponível para download em <https://goo.gl/zuXC4n>. Na edição 388, de 9-4-2012, leia a entrevista *O amor fati como resposta à tirania do sentido*, com Danilo Bilate, disponível em <http://bit.ly/HzaJpJ>. (Nota da **IHU On-Line**)

vivente, mas sim de complementaridade. A questão do capitalismo não é outra senão a discussão de uma glorificação endividante. Como se a glória fosse a “ilusão” (no sentido freudiano) da dívida e, de maneira inversa, como se a dívida não fosse mais do que a captura provocada pelo positivo da glória. Dívida e glória formam um sistema, assim como os trabalhos de Stimilli e Agamben, respectivamente.

E, no entanto, acredito que um pensador na América Latina esteve muito próximo das intuições desses pensadores: o argentino León Rozitchner²⁵, que em 1998 escreveu um livro fantástico chamado *La Cosa y la Cruz, Cristianismo e Capitalismo: Sobre as Confissões de Santo Agostinho*. Nesta obra, ele adianta várias hipóteses que cruzarão os trabalhos de Agamben e Stimilli a partir da noção freudiana de “repressão”: o capitalismo é um modo de produção que obedece a um modelo subjetivo que encontraria em *Confissões de Agostinho de Hipona*²⁶ seu paradigma. Nele, Agostinho conta como se distanciou da mãe até convertê-la em uma substituta espiritual do Pai, produzindo assim o efeito que custará caro a toda Modernidade: a *desmaterialização*, processo pelo qual, graças à repressão, a carnalidade da “mãe” é transferida à espiritualidade de um “pai” (por isso a noção de *des-mater*-ialização refere-se à repressão da mãe a favor da ereção do pai), reduzindo a sua potência a uma simples “coisa”, um vazio gigantesco que o sujeito moderno tentará preencher com a acumulação infinita de capital. Penso que é necessário estabelecer diálogos – até onde seja possível – entre estes autores que delineiam a mesma constelação de pensamento que é inteiramente intempestiva para os tempos em que vivemos.

IHU On-Line - A partir de *O Reino e a Glória*, quais são os principais nexos entre glória e uso?

Com esta pergunta, voltamos à primeira fórmula que propus: Agamben é um *pensador do impensado*, ou um *pensador cômico*. E isto porque não há “nexo” entre a glória e o uso que não passem pela interrupção.

25 **León Rozitchner** (1924-2011): filósofo argentino, professor na Universidade de Buenos Aires, autor de *La Cosa y la Cruz, Cristianismo e capitalismo: Sobre as confissões de Santo Agostinho*. Era conhecido na Argentina por seu comprometimento no contexto social e cultural, fundamentalmente o filosófico, e também psicanalítico. (Nota da **IHU On-Line**)

26 **Agostinho de Hipona**: conhecido universalmente como **Santo Agostinho**, foi um dos mais importantes teólogos, filósofos dos primeiros anos do Cristianismo, cujas obras foram muito influentes no desenvolvimento do Cristianismo e da filosofia ocidental. Escrevendo na era patrística, ele é amplamente considerado como sendo o mais importante dos Padres da Igreja no Ocidente. Suas obras-primas são *A cidade de Deus* e *Confissões*. (Nota da **IHU On-Line**)

Apenas quando a máscara gloriosa cai pode haver algo como uma restituição do seu uso, somente quando podemos mostrar a comicidade da máquina podemos usar o que tal máquina manteve capturado:

*Benjamin escreveu certa vez – escreve Agamben em L'Uso Dei Corpi – que não existe nada mais anárquico do que a ordem burguesa. Na mesma linha de raciocínio, Pasolini faz um dos líderes de Salò dizer que a verdadeira anarquia é a do poder. Se isto é verdade, então é compreensível por que o pensamento que tenta pensar a anarquia – como negação da “origem” e do “comando”, **principium** e **princeps** – está preso em incertezas e contradições intermináveis. Porque o poder é estabelecido através da exclusão inclusiva (a **ex-ceptio**) da anarquia, pois a única possibilidade de pensar uma verdadeira anarquia coincide com a exposição lúcida da anarquia interna ao poder. A anarquia é o que se torna pensável apenas no ponto em que asseguramos e destituímos a anarquia do poder. O mesmo vale para tentativa de pensar a anomia: esta torna-se acessível apenas através da exposição e deposição da anomia que o direito tenha capturado dentro de si mesmo em um estado de exceção. Isto é verdade também para o pensamento que tenta refletir sobre o irrepresentável – **il demos** – que foi capturado no dispositivo representativo das democracias modernas: apenas a exposição da **a-demia** interna à democracia permite fazer com que apareça o povo ausente que ela pretende representar. Em todos estes casos, a destituição coincide sem resíduos com a constituição, pois a posição não tem maior consistência do que na deposição²⁷.*

Como se pode ver, não se trata da “anarquia do poder”, mas do que poderíamos chamar de “potência de anarquia”, precisamente, o reduto *impensado* que encontra-se “internamente” ao poder. E assim como a anomia é capturada pelo direito através da exceção soberana ou o *demos* pela democracia representativa, a “anarquia interna ao poder”, o “trono vazio” em que se coloca em jogo a operatividade da máquina, traz consigo as possibilidades do *uso*. A esta luz: se as formas de glorificação ocultam algo, é precisamente o “trono vazio”, essa “anarquia interna ao poder” que, de acordo com Agamben, deve ser *exposta*. Da mesma forma, na democracia representativa será necessário expor a *a-demia*, ou seja, o vazio constituinte do *demos* e que, no entanto, mantém-no capturado. Glória é o termo para designar a produção sígnica de uma máquina. O *uso* é, no entanto, a *potência destituente* que a revoga.

Mas com o termo “destituente” – pelo menos, na minha leitura – Agamben não designa uma “negatividade” que, como tal, não faria mais

27 AGAMBEN, Giorgio. *L'uso dei corpi*. Vicenza: Neri Pozza, 2014, p. 347-348, tradução de Rodrigo Karmy.

do que aceitar a dialética da máquina (uma vez que toda a negatividade implica uma violência fundadora, como vimos, segundo a problematização agambeniana da Voz negativa), mas o advento de uma potência que não é nem passiva, nem ativa, mas irreduzível a tais distinções e, portanto, radicalmente imanente. Portanto, Agamben é um pensador da imanência: enquanto a *potência destituente* é uma intensidade que habita virtualmente cada máquina, será trabalho do pensamento liberá-la da máquina que a mantém capturada.

O que chamamos de “filosofia” será: “(...) a tentativa de absolver o homem de seu fundamento e da indizibilidade do mistério do sacrifício”. (p. 169) – escreve Agamben no *Excursus 7* de *A linguagem e a morte*. A “filosofia” deve estabelecer a humanidade do homem libertando-o do “fundamento negativo” sobre o qual erige o “mistério do sacrifício”. Mas, como reconhece o próprio Agamben, esta tarefa tem sido “incumprida”, posto que a filosofia acabou “justificando” a violência sacrificial que devia conjurar. Assim, a filosofia, enquanto pensamento radical capaz de libertar a humanidade do “mitologema sacrificial”, se mantém como impensada. Um *pensamento impensado*, eis a fórmula paradoxal que define a filosofia, toda vez que, ao mostrar o “trono vazio” que habita os fundos da glória, abre o campo do *uso* comum.

Comicidade da máquina

Há anos tenho trabalhado em torno do modo em que os *Falsafas* enfrentaram os teólogos (*mutakallimun*) de seu tempo, bem como a enorme disputa contra os recentes filósofos latinos (catalogados pela Igreja Católica como “averroístas”), com a teologia cristã (Tomás de Aquino). Em ambos os conflitos se resolve exatamente o que Agamben está tentando mostrar: a filosofia que assume uma radicalidade envolvendo a destituição da violência sacrificial é aquela que assume o pensamento impensado, enfrentando corpo a corpo a “teologia” (seja ela a teologia muçulmana ou a teologia latina). Porque a teologia tentaria cada vez mais “justificar” a violência, sacralizando a autoridade e, portanto, capturando os textos, as interpretações e as imagens para si mesma. Penso que a queixa permanente e crua dos *Falsafas* com os *mutakallimun* exhibe o problema em toda a sua radicalidade. A teologia mantém a todo custo a captura da vida sob a forma da sacralidade. A filosofia, por sua vez, tem mostrado resistência frente aos poderes estabelecidos, que não fazem mais do que capturar a *práxis* humana e privar-nos de seu uso. Talvez valha a pena recordar Foucault em seu argumento de que o caráter *parresiasta* da filosofia consistia em introdu-

zir um “dizer a verdade” na cidade. O curioso é que, além da figura do filósofo, Foucault também reconheça a do profeta, que no pensamento judaico e islâmico sempre foi fundamental.

De Al-Farabi²⁸ a Averróis, o Profeta, assim como o Filósofo, dizem a *mesma verdade*, o primeiro através das imagens, o segundo por meio de conceitos – segundo entende Averróis no *Tratado decisivo*. Isto é fundamental, porque mostra que tanto a voz do profeta quanto a voz do filósofo assumem a radicalidade do inesperado em função de restituir o *uso* que tenha sido capturado por alguma máquina. Como ensina Alain De Libera²⁹ sobre Averróis, a consonância entre a Profecia e a Filosofia indica que, ao contrário do que aconteceu no Ocidente latino, onde o companheiro do filósofo foi o teólogo, no meio cultural do Islã clássico o “companheiro ideal do filósofo” não é o teólogo, mas o “povo”. Nesta perspectiva, *os Falsafa* posicionarão a Filosofia e a Profecia como maneiras de libertar o *comum* de sua captura teológica. Ambos os saberes são irreduzíveis entre si e, embora cada um seja traduzível para a língua do outro, essa tradutibilidade nunca é completa, pois o saber icônico do povo jamais será dominado pelo conhecimento conceitual do filósofo. Uma parte sempre permanece intraduzível em cada tradução e a alegoria do povo ficará intraduzível no que diz respeito à conceitualidade exigida pelo filósofo.

Portanto, Averróis dirá que ambos os saberes podem conviver e ser “irmãos de leite”, favorecendo um Islã racional, um Islã que exige de seus crentes o *uso* da razão. Deste modo, a filosofia nos é apresentada como a parte que liberta o *comum* de sua captura, o que faz explodir pelos ares as máquinas teológicas que pretendem expor o *comum* (que não é mais do que a vida como potência) a uma violência fundadora, “negativa” ou excepcional. Se o *uso* é o modo de viver no *comum*, a *propriedade* será o modo de viver na *sacralidade*. Uma filosofia como a dos *Falsafa*, que ja-

28 **Al-Farabi** (872-950): nascido no Turquistão, foi um filósofo turco muçulmano que inaugurou a grande linha de filósofos muçulmanos da Idade Média. Se interessou tanto por química, ciências naturais, física quanto por ética, ciência política e filosofia da religião. Foi também músico e está entre os principais teóricos do assunto. A palavra portuguesa alfarrábio (que significa livro antigo) é uma simples alteração do seu nome. Na filosofia ele dizia-se ao mesmo tempo influenciado por Platão e Aristóteles e considerava que as doutrinas dos dois mestres da Antiguidade se complementavam. Al-Farabi formulou, com uma clareza até então desconhecida, a distinção entre a existência e a essência. Retomou a teoria aristotélica sobre a eternidade do mundo, o que lhe causou dificuldades com os círculos islâmicos ortodoxos. Mas o próprio Al-Farabi não separava a religião da filosofia e se servia de termos do Alcorão para traduzir os conceitos de filosofia grega. Grande parte de sua obra é dedicada à política e à economia. (Nota da **IHU On-Line**)

29 **Alain De Libera** (1948): filósofo francês, especialista em filosofia medieval. É autor, entre outros, de *La Philosophie médiévale* (Paris: PUF, coll. «Que sais-je ?», 1989), *Penser au Moyen Âge* (Paris, Le Seuil, 1991) e *L'invention du sujet moderne* (Paris: Vrin, 2015). (Nota da **IHU On-Line**)

mais deixou de considerar a violência teológica, permaneceu como o *impensado* do pensamento. E o trabalho agambeniano apenas atualiza essa operação, mostrando a comicidade da máquina, o *impensado* capaz de ser pensado na destituição da “anarquia do poder”.

IHU On-Line - O que a arqueologia da glória empreendida por Agamben demonstra sobre as democracias neoliberais de hoje e suas formas aclamatórias?

De maneira geral, como já indiquei nas respostas anteriores, um dos pontos-chave da arqueologia da glória é que ela mostra o modo como as democracias neoliberais contemporâneas são indivisíveis do que Guy Debord chamou de a “sociedade do espetáculo”, pois são “gloriosas” em seus diferentes mecanismos de articulação do poder. Desde que se colocou em jogo o *government by consent* até a configuração de subjetividades espetaculares. A estrela da pornografia, o ator de cinema, o político, o apresentador de televisão, o perito, os juízes, os religiosos, o *showbiz* em geral, todos fluem através das telas do espetáculo, todos colocam em jogo uma certa técnica do *government by consent* na qual tudo o que é dito acaba por ser, em si mesmo, adaptado ao que Judith Butler³⁰ chamou de “marco da guerra.” Pode ser interessante esse termo para entender como esse *governo* das democracias neoliberais funciona. De acordo com Butler, o “marco da guerra” é um tipo de dispositivo de edição que, assim como a noção foucaultiana de regime de verdade, estabelece os limites do discurso.

Assim, o “marco da guerra” não funciona sob a forma clássica de “censura” (que funcionava simplesmente como a repressão de conteúdos), mas sob uma nova forma essencialmente “produtiva”, no entendimento de que esta predispõe os discursos com base em um “marco” predefinido pela edição. Assim, o “consenso” já está predefinido e a forma da discussão (não apenas seus conteúdos) também. O “consenso” não é apenas o modo de funcionamento das oligarquias políticas, mas também a técnica a partir da qual o espetáculo midiático em geral funciona. Desta forma, quando os meios de comunicação “cobrem” (abordam, mas também ocultam, seguindo a metáfora de Edward Said³¹) notícias sobre o Oriente Médio, imediatamente o fazem a partir de um

30 **Judith Butler** (1956): filósofa pós-estruturalista estadunidense, uma das principais teóricas da questão contemporânea do feminismo, teoria queer, filosofia política e ética. Ela é professora do departamento de retórica e literatura comparada da University of California em Berkeley. (Nota da **IHU On-Line**)

31 **Edward Said** (1935-2003): teórico literário palestino-americano, além de ativista palestino. (Nota da **IHU On-Line**)

“marco de guerra”, que predefine os termos da discussão, funcionando com base em uma clivagem imperial específica: a democracia-ditadura, Oriente-Occidente, etc.

Se você estiver em plena discussão e não problematizar o “marco de guerra” apresentado pela edição, então você se submete inteiramente à máquina, não a agita internamente, não a inquieta, não dá trabalho a ela, mas definitivamente ajuda a aprofundar o seu mecanismo. E, no entanto, não é possível pensar que a *potência destituída* não é também uma forma de *acelerar em excesso* o próprio funcionamento da máquina? Não deveríamos pensar se essa potência poderia ser concebida como um mecanismo de saturação da máquina antes de pensar em uma sobressaturação dos corpos capturados pela máquina? Em qualquer caso, o *government by consent* é um dispositivo “aclamatório” (é a técnica utilizada pelas oligarquias no Chile durante a famosa “transição” política) que tenta governar a totalidade micro e macrofísica da vida social nas sociedades neoliberais, produzindo o “consenso” como um dispositivo de governo.

Dispositivos aclamatórios

Neste caso, a genealogia agambeniana não deve ser lida como Foucault já foi lido: *tudo é poder, então, não há nada o que fazer, pois tudo está fechado e não há nenhuma possibilidade de reverter o funcionamento da máquina*. Penso que, da mesma maneira que, para Foucault, *onde há poder, há resistências* – e, portanto, assim como são múltiplas as relações de poder, múltiplos serão também os focos de resistência –, para Agamben, *onde há máquinas, há tronos vazios*. Isto significa que, tal como em Foucault, para Agamben as formas de resistência são imanentes às máquinas que desativam, e, nesse sentido, encontramos um Agamben que expande as possibilidades antes de fechá-las.

Os “marcos de guerra” são formas que podem ser destituídas, pois são técnicas que podem ser interrompidas, são dispositivos que podem ser revogados. A sociedade do espetáculo também traz consigo suas quebras. Algo que tenho trabalhado por anos são as revoltas árabes: estas últimas consistiram na libertação da imaginação política de entraves espetaculares. Não guarda relação com a presença ou não das famosas e fetichizadas “redes sociais”, mas, definitivamente, com a aposta de uma espécie de *potência destituída* que foi capaz de dar *novo uso para as imagens* que tinham sido capturadas pelos respectivos “marcos de guerra” do espetáculo midiático.

Neste sentido, os dispositivos “aclamatórios” das democracias neoliberais encontraram formas radicais de destituição, formas em que os pro-

testos dizem: os que estão no poder não “sabem” de nada sobre nós, não têm nenhuma base, o “trono” em que se sentam na realidade está completamente “vazio” (semelhante ao que Jacques Lacan chamou de a “cura” analítica). Neste instante, a república renasce. É o lugar onde tudo começou. Não foi em quartéis militares, nem em reuniões dos partidos políticos ou na burocracia estatal, mas no *médium* que é por excelência característico a toda experiência revolucionária – a praça.

A praça *Tahrir* não foi uma simples “praça”, mas colocou em prática a nova república, foi o lugar da epifania em que os povos restituíram a imaginação que lhes havia sido capturada. Em *Tahrir* a liturgia do regime experimentou sua implosão e o povo egípcio voltou a dar *uso às suas imagens*, longe de suas formas “aclamatórias”. Ocorre aqui o que um egiptólogo italiano chamado Furio Jesi³² – resgatado graças ao imenso trabalho que devemos a Andrea Cavalletti³³ – chamou de a *simbologia da revolta*: uma luta sem trégua pela revogação dos sinais.

Com isto quero dizer que, na verdade, os dispositivos aclamatórios da glória podem encontrar sua revogação, são falíveis e, penso eu que, ao indicar o modo em que funcionam, Agamben mostra-nos o ponto em que pode ser liberado o seu *impensado*. Assim como a revolta era o *impensado* para os distintos regimes árabes (de fato, eles têm recorrido hoje à clivagem amigo-inimigo novamente para poder permanecer no poder), o “trono vazio” é o *impensado* da máquina que, no entanto, vive em seu próprio seio. Tudo consiste em disparar essa faísca para que se deflagrar o *impensado* e possibilitar o declínio do poder.

IHU On-Line - Qual é o peso do “operador cristão” em nossa política moderna? O Estado laico é uma utopia?

Acredito que esta pergunta é crucial. E isto porque estamos diante de um dos conceitos mais importantes da história moderna: a “seculariza-

32 **Furio Jesi** (1941-1980): historiador, ensaísta, arqueólogo, filósofo e germanista italiano. É autor de, entre outros, *Che cosa ha veramente detto Rousseau* (Ubaldini, Roma 1972), *Il linguaggio delle pietre. Alla scoperta dell'Italia megalítica* (Rizzoli, Milano 1978), *Bachofen, a cura di Andrea Cavalletti* (Bollati Boringhieri, Torino 2006) e *“La ceramica egizia” e altri scritti sull'Egitto e la Grecia (1956-1973)*, a cura di Giulio Schiavoni (Nino Aragno Editore, Torino 2010). (Nota da **IHU On-Line**)

33 **Andrea Cavalletti**: professor de Estética e Literatura Italiana na Universidade IUAV de Veneza. Editor de várias obras, publicou ensaios nas áreas da literatura, da filosofia, da filosofia política e do urbanismo. Entre outros textos, é autor de *La città biopolitica: Mitologie della sicurezza [A cidade biopolítica: mitologias da segurança]* (Milão: Bruno Mondadori, 2005). Andrea Cavalletti colabora também com diversas publicações periódicas, como *Il Manifesto*. (Nota da **IHU On-Line**)

ção”. Em sua arqueologia de conceito intitulada *La querella de la secularización*, Jean-Claude Monod³⁴ nos mostra como esse termo surge no direito canônico para designar a expropriação das propriedades eclesiásticas e o modo em que tal entidade jurídica adquiriu um forte senso na Modernidade, tornando-se uma verdadeira “filosofia da história”.

Portanto, haveria dois modelos de secularização: o modelo francês, que estabelece uma descontinuidade radical entre o mundo religioso e o mundo moderno, situando a Revolução como o seu acontecimento-chave, e o modelo alemão, que estabelece uma identidade e uma diferença entre o mundo religioso e o mundo moderno, situando a Reforma Protestante³⁵ como seu principal evento. Mas o que é mais relevante no trabalho de Monod é a importância de ter entendido que “secularização” é um termo de forte cunho jurídico e econômico.

Sendo assim, há que se perguntar sobre o lugar que teve – e continua tendo – o termo “secularização” nas pesquisas contemporâneas. Muitas vezes penso que “secularização” é um termo que funciona exatamente como o *aufhebung* hegeliano (no caso de não serem idênticos, ao menos se a “secularização” na versão alemã não funcionar de outra maneira que em *aufhebung*) e que, de certo modo, é utilizado como um *coringa* nos jogos de cartas, pois pode assumir qualquer valor, possibilitando que o jogo prossiga. Funciona como uma espécie de “anjo” que permite o traslado entre um lugar e outro, entre um mundo e outro. E, como tal, esse anjo abre espaço para deslocamento, mas ao preço de ficar totalmente na sombra. Geralmente refletimos sobre o que é “secularizado”, mas não necessariamente sobre o termo “secularização” em si. Acredito ser absolutamente fundamental iniciar uma

34 **Jean-Claude Monod:** filósofo francês atuante nos Arquivos Husserl, de Paris, no Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), École Normale Supérieure. De sua vasta lista de publicações, citamos *La querelle de la sécularisation*. De Hegel à Blumenberg (Paris: Vrin, 2002). Na edição 175 da **IHU On-Line**, de 10-4-2006, intitulada Paulo de Tarso e a contemporaneidade, concedeu a entrevista *Paulo e a fé como loucura, ruptura e escândalo*. Na edição 220, de 21-05-2007, falou sobre *A secularização da secularização e o futuro da autonomia, adiantando aspectos que abordou em sua conferência no Simpósio Internacional O Futuro da Autonomia. Uma sociedade de indivíduos?* em 22-5-2007. (Nota da **IHU On-Line**)

35 **Reforma Protestante:** movimento reformista cristão liderado por Martinho Lutero, autor das 95 teses pregadas na porta da Igreja do Castelo de Wittenberg, na Alemanha, em 31 de outubro de 1517, propondo uma reforma na doutrina do catolicismo romano. Lutero foi apoiado por vários religiosos e governantes europeus. Em resposta, a Igreja Católica Romana implementou a Contrarreforma ou Reforma Católica, iniciada no Concílio de Trento. Em decorrência destes fatos, ocorreu a divisão da chamada Igreja do Ocidente entre os católicos romanos e os protestantes. Confira a edição 280 da **IHU On-Line**, de 3-11-2008, intitulada *Lutero. Reformador da Teologia, da Igreja e criador da língua alemã*, disponível em <http://bit.ly/2hQ1FFc>. (Nota da **IHU On-Line**)

reflexão como a de Monod, mas a partir de outro lugar: *O capitalismo como religião*, de Walter Benjamin.

Neste trabalho, de cunho fragmentário e, portanto, que sempre tem algo *por vir*, Benjamin não apenas levanta a tese central de que “o capitalismo é uma religião”, mas que esta implica uma discussão aprofundada com Max Weber (ou melhor, com uma certa linha weberiana), que projetou uma forma de “secularização” arraigada no fenômeno do “desencantamento do mundo”. Ao contrário da tese de Weber, de acordo com a qual o capitalismo obedeceria a um certo “espírito protestante”, para Benjamin, o capitalismo não constitui uma ordem religiosa “secularizada”, mas ele próprio forma uma nova religião.

Talvez a advertência benjaminiana seja medida pela possibilidade de que insistir no trabalho sob a noção de “secularização” signifique, cada vez mais, sermos prisioneiros da *oikonomia* e suas máquinas. Se “secularização” é um termo *oikonômico*, talvez seja melhor ir além e tratar o capitalismo não como religião “secularizada”, mas como uma nova religião, diferente das antecessoras. Neste registro, trabalhar sob o paradigma da secularização significa manter as prerrogativas de uma “filosofia da história do capital” que permanece intacta. “Secularização”, “filosofia da história” e *oikonomia* seriam o próprio dispositivo, a mesma *Gestell* desenvolvida planetariamente.

Religiões inversas

Pensar o capitalismo como religião vai além das duas formas que assumiram o paradigma da secularização. Por um lado, o modelo francês amplia uma descontinuidade entre o mundo religioso e o mundo secular. Por outro, o modelo alemão debate uma relativa continuidade (como identidade e diferença) entre o mundo religioso e o mundo secular. Pensar o capitalismo como religião implica debater a descontinuidade entre duas formas de religião – de uma religião “monoteísta”, de corte clássico, a uma religião “pagã”, de caráter moderno, se quisermos.

A primeira encontra seu equivalente geral na figura de Deus. A segunda, encontra seu Deus no equivalente geral. A primeira viu nascer a segunda, mas acabou sendo devorada pela mesma. Pensar o capitalismo como religião permite dividir o nexo *oikonômico* que a noção de “secularização” (seja em versão francesa ou alemã) carrega consigo e fazer um questionamento radical sobre o capitalismo. No entanto, também devemos ser prudentes, pois no mesmo ano (1921) em que o próprio Benjamin escreve *O capitalismo como religião*, é publicado *Para uma*

crítica da violência, onde o termo central para a investigação da ligação entre violência e direito é o do “mito” e não mais o da “religião”. A que se deve esse deslocamento lexical entre o termo “religião” e a opção pelo uso de “mito”? Será que o motor de tal deslocamento poderia ter sido o espectro de Carl Schmitt?

Em todo o caso, talvez, a exigência de nosso tempo seja ensaiar um pensamento radical em torno da questão religiosa que dispense o paradigma *oikonomico* da “secularização”, no qual uma possível entrada seja a aposta benjaminiana, por compreender o capitalismo não como uma religião secularizada, mas como outra religião, diferente das anteriores. O capitalismo pode ser visto como religião por sacralizar tudo o que toca de uma nova forma – a mercadoria. Mas se toda coisa, planta, animal ou ser humano pode tornar-se mercadoria – e, de fato, é, atualmente –, é porque o dispositivo de sacralização da vida emancipou-se das formas clássicas em que as religiões anteriores situavam-no. A exploração sistemática do trabalho e o constitutivo consumo constituirão parte de um enorme ritual desta nova religião que, como bem indicado por Benjamin, carece de redenção, produzindo uma dívida tão infinita quanto a circulação de capital.

Compreender que a *oikonomia* tenha se transformado em capitalismo não significa pensar que isso nos libertou do dispositivo sagrado, mas que funcionou de maneira a ressacralizar o mundo. Assim, o conflito entre as religiões anteriores e a religião capitalista não se resolve no conflito entre um mundo religioso e outro mundo secular, mas entre duas formas absolutamente religiosas ou, se preferir, entre *religiões inversas*, entre as que ainda não contemplavam a redenção e aquela que procede da dívida infinita. Seria possível pensar, então, com Benjamin, que a religião capitalista reuniu suas peças a partir das religiões anteriores, mas acabou as superando abertamente?

ISIS, vanguarda do capitalismo

Seguindo esta via absolutamente questionável, atrevo-me a pensar que o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo, como três grandes religiões, viram o nascimento do capitalismo, que, finalmente, terminou por incorporá-las sob a sua égide mercantil. As religiões clássicas que o viram crescer a partir de suas próprias entranhas converteram-se em “parasitas” da nova religião capitalista. “Parasita” porque tais religiões foram esvaziadas de suas formas clássicas e ressacralizadas em uma nova forma de mercadoria.

O resultado foi uma mutação interna das grandes religiões em diferentes formas, tais como o protestantismo, o jesuitismo e outras formas modernizadoras, assim como os diferentes tipos de sionismo, no Judaísmo, ou o wahabismo saudita, no Islamismo. Pensar essas transformações como mutações modernizadoras e não simplesmente como “resquícios medievais” implica atentar-se ao modo como essas formas religiosas foram articuladas como vanguardas capitalistas. Este é o caso dos diferentes protestantismos que nasceram em meio a conflitos políticos da Europa do século XIV, os conflitos políticos dos Emirados Árabes sob a égide do Império Turco-Otomano que deu origem ao wahabismo, durante o século XVIII, ou as formas de articulação do projeto sionista de Theodor Herzl³⁶, no final do século XIX.

Por isso sempre digo que o verdadeiro Deus do Estado Islâmico do Iraque e do Levante (ISIS) é o dinheiro, e não *Alá*, pois se eles fossem fiéis a *Alá* como nos tempos medievais, não lhes interessaria nem a extração do petróleo, nem sua distribuição regional (em meu recente livro *Escritos Bárbaros*, lançado no Chile, sustento a hipótese de que ISIS é a “vanguarda do capitalismo” e não o seu atraso “medieval”)³⁷.

O que é ISIS senão uma performance hollywoodiana? O mesmo vale para os *Opus Dei*, que desde os anos 80 ampliaram seu império corporativo-financeiro na América Latina graças às prerrogativas concedidas por Wojtyła. Em razão disso, sempre digo que os sauditas e as suas intenções hegemônicas regionais, os sionistas e seu projeto de colonização da Palestina, assim como os novos movimentos cristãos (os *Opus Dei* ou os Legionários) referem-se à mesma égide modernizadora de corte imperialista, uma vez que são efeito da mutação sofrida pelas religiões monoteístas anteriores, no novo horizonte de inteligibilidade aberto pelo capitalismo.

Pensar o capitalismo como religião permite abordar os processos de subjetivação implicados nesta nova religião, cujas ações aparecem como abertamente “irracionais”, mas que só podem ser entendidas a partir do elemento “religioso” presente na imanência das práticas que

36 **Theodor Herzl** (1860-1904): jornalista judeu austro-húngaro que se tornou fundador do moderno Sionismo político. Em 1895 ele escreveu “O Estado Judeu”. A principal ideia do livro era que a melhor maneira de formar um estado judeu era formar um congresso sionista formado apenas por judeus. Da ideia partiu para a prática e, pouco tempo depois, já havia formado o “Sionismo Político”. No dia 29 de agosto de 1897 foi realizado o primeiro congresso sionista desde a diáspora, em Basileia. Durante o congresso foi criada a Organização Sionista Mundial, e Herzl foi eleito presidente. (Nota da **IHU On-Line**)

37 Rodrigo Karmy Bolton. *Escritos Bárbaros. Ensayos sobre razón imperial y mundo árabe contemporáneo*. Ed. Lom, Santiago de Chile, 2016. (Nota do entrevistado)

subjetivam os corpos neoliberais sob a forma de empresa (como Guadalupe Santa Cruz disse, brincando com o significante “empresa”: no neoliberalismo, os homens tornam-se “em-presas” – presos por um poder – e “empresas” – organizações capitalistas). Tomemos uma cena que para todos é cotidiana: por que alguém que ganha um monte de dinheiro quer ganhar *mais*? Justamente porque ganhar dinheiro é parte da nova forma de subjetividade de natureza litúrgica, a produção gloriosa das formas rituais características da nova religião.

Sacralização de Deus e do Capital

Antes de responder à sua pergunta, mais uma consideração: a mutação da *oikonomia* cristã na religião capitalista foi um processo interno que teve um de seus pontos de emergência no que denomino “imperialidade” ocidental ou “razão imperial”, que pode ser definida pelo discurso que estabelece a “ordem das coisas” e que, como tal, pressupõe uma forma antropológica singular – o homem é considerado “sujeito” e agente do pensar cuja consolidação se inicia a partir do debate contra-averoísta proposto durante o século XIII pela Igreja Católica contra os filósofos.

Nesta perspectiva, Dante Alighieri e Tomás de Aquino configuram-se, ao meu ver, em duas linhas de força que começam a lutar no Ocidente latino nascente. Por um lado, há o caminho “averoísta” representado por Dante, que traria a aposta de uma potência de pensamento identificada à “espécie” cristalizada em uma “monarquia temporal” (que Dante tenta emancipar da Igreja e retroceder a essa “época mais feliz”, própria de Saturno, indicada em *De Monarquia*), capaz de proporcionar felicidade aos homens na Terra. Por outro, há o caminho “tomista” que traria uma individualização da potência de pensamento, que em Averno jazia separada na forma de unidade pessoal cujo modelo político implica uma “monarquia” estritamente pastoral, que garante a liberdade de um homem que só poderia ser feliz na vida após a morte.

Essa tensão entre essas duas linhas de força é fundamental, porque uma expande o campo para uma vida de seção iluminada (onde o intelecto seria uma substância impessoal), cuja agonia será sentida por Spinoza³⁸

38 **Baruch Spinoza** (ou Espinosa, 1632–1677): filósofo holandês. Sua filosofia é considerada uma resposta ao dualismo da filosofia de Descartes. Foi considerado um dos grandes racionalistas do século XVII dentro da Filosofia Moderna e o fundador do criticismo bíblico moderno. Confira a edição 397 da **IHU On-Line**, de 6-8-2012, intitulada *Baruch Spinoza. Um convite à alegria do pensamento*, disponível em <http://bit.ly/ihuon397>. (Nota da **IHU On-Line**)

e Marx³⁹, e a outra constitui uma vida de seção eclesial capturada ainda pelo dispositivo sacrificial. Esta última, ao que me parece, terminará triunfando, embora a primeira se mantenha clandestina, sempre à espreita dos teólogos e sua *oikonomia* pastoral. Assim, teríamos exatamente um projeto não pastoral derivado da linha “averroísta” (que permite ser antecipada a partir dos textos políticos de Al Farabi) cuja aposta envolve a articulação de uma *política da felicidade*, a partir da qual se entende o que conhecemos como República. Mas penso que este projeto foi permanentemente neutralizado pela linha “tomista”, que impulsionou a *oikonomia* pastoral em diferentes momentos da “imperialidade”.

Seu primeiro momento – se acaso houve algo como um “primeiro momento” – teria sido o surgimento do imperialismo hispano-português, durante o século XV, e a conseqüente conquista da América e da África. Esta fase da religião capitalista teve a “evangelização” como dispositivo de glorificação. O segundo momento é a notoriedade imperial ocupada pelo eixo franco-britânico que teve como forma de glorificação a “civilização” (a *missão civilizatória*). O terceiro e último momento seria o de uma nova relevância apropriada pelo eixo estadunidense-atlântico, cujo modo de glorificação constituirá o discurso da “democratização”, que atualmente gerou uma crise duradoura por ter se realizado como modelo desde a queda do muro de Berlim, no final dos anos 80. A trama de evangelização-civilização configura-se no périplo da *oikonomia* e sua matriz pastoral, que acabou por consumir e transformar internamente o “Cristianismo” em “capitalismo”. Insisto: não há relação aqui com a transição de um mundo religioso para outro secular, mas a *passagem de uma forma de sacralização para outra*, de um modo de sacralização centrado na ideia de Deus para outro modo de sacralização centrado na ideia de Capital.

O “Tomismo” hegemônizou o “Averroísmo” e não o reprimiu de todo: este sempre manifestou-se da maneira que Freud chamaria de uma

39 **Karl Marx** (Karl Heinrich Marx, 1818-1883): filósofo, cientista social, economista, historiador e revolucionário alemão, um dos pensadores que exerceram maior influência sobre o pensamento social e sobre os destinos da humanidade no século XX. Leia a edição número 41 dos **Cadernos IHU ideias**, de autoria de Leda Maria Paulani, que tem como título *A (anti)filosofia de Karl Marx*, disponível em <http://bit.ly/173lFhO>. Também sobre o autor, confira a edição número 278 da **IHU On-Line**, de 20-10-2008, intitulada *A financeirização do mundo e sua crise. Uma leitura a partir de Marx*, disponível em <http://bit.ly/ihuon278>. Leia, igualmente, a entrevista *Marx: os homens não são o que pensam e desejam, mas o que fazem*, concedida por Pedro de Alcântara Figueira à edição 327 da **IHU On-Line**, de 3-5-2010, disponível em <http://bit.ly/ihuon327>. A **IHU On-Line** preparou uma edição especial sobre desigualdade inspirada no livro de Thomas Piketty *O Capital no Século XXI*, que retoma o argumento central da obra de Marx *O Capital*, disponível em <http://bit.ly/IHUOn449>. (Nota da **IHU On-Line**)

formação de compromisso, ou seja, fez circular seus velhos conceitos para reunir novas lógicas pastorais. É o que acontece com a democracia hoje, que constitui o termo imperial por excelência, pois acabou sendo capturado pela nova égide corporativo-financeira. O pastorado usa um termo republicano, esvaziando-o inteiramente de sua força política e transformando a aposta do que Hannah Arendt chamou de *felicidade pública* em uma verdadeira *religião do gozo*. Se o dispositivo de sacrifício operava a partir da “renúncia”, o gozo aparece como *o outro lado do mesmo dispositivo de sacrifício* (sua manutenção como poder promotor, desenvolvedor, gozador, profundo, biopolítico) que agora torna-se o “mandato” central da religião capitalista.

Cosmopolitismo pós-estatal

Neste sentido, e para responder diretamente à sua pergunta: um Estado “laico” não é suficiente se por “laico” entendermos a conservação das formas pastorais sob uma perspectiva não confessional. A chave disto passa por pensar em uma vida comum emancipada do dispositivo sagrado que, como tal, permita pensar no que posso chamar de um cosmopolitismo pós-estatal. Parece-me que apenas uma restituição do “Averroísmo”, no que diz respeito ao que este contenha de felicidade pública e de vida comum não sacralizada, pode ampliar um cosmopolitismo pós-estatal que impugne a globalização do capital. E isto não é uma “utopia”, se por este termo entendermos como algo “ideal”, inatingível. Pelo contrário, tal cosmopolitismo já vive em nossas ruas, nos milhares de movimentos populares que têm assolado o presente em diferentes latitudes, tal como Marx indicava acerca do “comunismo” – que este era um “movimento real” e, portanto, “utópico” no sentido de que reside em um não-lugar, pois acontece de maneira inoportuna.

O cosmopolitismo pós-estatal não descarta nem o Estado nem a democracia, mas os excede apropriando-se deles em uma experiência de *felicidade pública*, tal como certa vez Al Farabi concebeu a experiência política e deixou o legado ao Ocidente latino através do “Averroísmo”. O cosmopolitismo indica a experiência em que a vida *torna-se outra*, de onde não é cabível “origem”, “autenticidade” ou “identitarismo” algum. Cosmopolitismo designa um lugar de mescla, o ponto em que um corpo se deixa tocar por outros corpos e onde cada língua foge de si mesma, deixando-se transpassar por outros léxicos, sintagmas e formas. Cosmopolitismo designa uma vida comum que, como tal, será absolutamente impessoal e inapropriável pela língua, poder ou identi-

dade alguma. Como proposto por Hamid Dabashi, cujo trabalho tem sido essencial para mim, “cosmopolitismo” é o *tornar-se ethos de todo o etnos*, uma experiência do *habitar*, em sentido estrito⁴⁰. Se preferirmos, esta seria a minha versão do que poderíamos chamar de *comunismo* (ao contrário de Zizek⁴¹ que, em seu último livro, sugere o comunismo como uma experiência puramente “europeia”. Na minha perspectiva, ou o comunismo se identifica com um cosmopolitismo pós-estado ou não é nada).

Como tal, o cosmopolitismo desativa o dispositivo sacrificial do globalismo e traz para o presente a *felicidade pública* como experiência fundamental da política. Tal *felicidade* foi anunciada pelas múltiplas revoltas populares que eclodiram do Cairo a Wall Street, da Tunísia ao Brasil. Revoltas que estimulam o fluxo de imaginação política na qual podemos nos reinventar. *A revolução não alterou o regime, mas mudou o povo*, dizia um célebre grafite nas paredes do Cairo.

IHU On-Line - A partir dessa constatação, qual é o peso da assinatura da teologia em democracias nas quais cada vez mais a religião tem ganhado espaço através de seus representantes (como a Banca Evangélica, no Brasil)?

Exatamente a captura da democracia sob o dispositivo sacrificial de corte imperial. Assistimos a um verdadeiro sequestro da democracia e, mais ainda, a um enorme projeto de apropriação do *comum* por parte da razão neoliberal. No entanto, por “democracia” não designo aqui um regime de representação, mas um não-regime, uma *potência popular*. Justamente, quando tal *potência* é integrada ao regime de representação de que ela própria advém e acreditamos que a democracia é a mesma coisa que um regime de representação, estamos testemunhando o sequestro da *potência popular*.

Ao invés de operar como um catalisador dos processos de imaginação política, opera como um *Anti-Cristo* (pode-se dizer que a verdadeira *auctoritas* é simplesmente a referida *potência*, uma *auctori-*

40 Hamid Dabashi. *The arab spring. The end of postcolonialism*. Ed. Zed Books, New York, 2012. (Nota do entrevistado)

41 **Slavoj Zizek** (Slavoj Žižek, 1949): filósofo e teórico crítico esloveno. É professor da *European Graduate School* e pesquisador senior no Instituto de Sociologia da Universidade de Liubliana. É também professor visitante em várias universidades estadunidenses, entre as quais estão a Universidade de Columbia, Princeton, a *New School for Social Research*, de Nova York, e a Universidade de Michigan. Publicou recentemente *Menos que nada. Hegel e a sombra do materialismo dialético* (São Paulo: Boitempo, 2013). (Nota da **IHU On-Line**)

tas que nunca pode ser formalizada exclusivamente como soberania). Os termos que alguma vez assumiram o caráter de subversão tornam-se vazios e, então, sabemos que as categorias políticas foram implodidas. E, ao que me parece, não há escolha a não ser reinventá-las. Sua invenção não pode ser produzida a partir do zero, mas a partir de um processo histórico e político que traga o *impensado* para o presente. Mas tal operação não pode ser gerida de um simples escritório ou de uma sala de aula qualquer, mas a partir do que eu chamo de *potência popular*, que assume múltiplas formas, entre elas, esse mesmo ambiente de trabalho e sala de aula, mas também as manifestações de rua.

Reinventar a relação entre intelectualidade e militância

Não haverá uma vida em comum se, neste sentido, não forem convocados, ao mesmo tempo, intelectuais e militantes, mas que sejam intelectuais que não assumam um lugar de “vanguarda” iluminada (ou seja, pastoral), nem militantes avessos à intelectualidade, que ajam como se fossem “ovelhas” de tal “vanguarda”. Precisamos inventar de novo a relação entre intelectualidade e militância, entre pensamento e vida comum. Na minha perspectiva, o retorno da gnoseologia averroísta nos permitiria conceber um pensamento que fosse simplesmente a vida comum que, assim como Dante ou Spinoza pensaram, possibilite uma abertura para a felicidade, e não para o gozo. A felicidade transcorre com os outros. O gozo acontece no mais absoluto solipsismo. A felicidade é sempre uma experiência democrática. O gozo, um número a mais na compulsão consumista. A felicidade é uma experiência radicalmente livre, pois compromete-se com o uso. O gozo impede a experiência e assume a forma de fechamento do “mandato” burocrático.

O permanente sequestro da *potência popular* que experimentamos hoje consiste justamente em implantar o dispositivo sacrificial da nova religião capitalista em que vivemos, sob a forma corporativo-financeira. Neste horizonte, acontece o fenômeno dos “bancos religiosos”: vimos nascer os bancos “islâmicos” no mundo árabe dos anos 80. Todo discurso corporativo-financeiro conecta-se com um discurso religioso porque *ambos* são discursos despolitizantes, *ambos* fecharam o mundo e afirmam ao globo, *ambos* pretendem suturar a relação entre as palavras e as coisas, entre a vida e a linguagem. No fundo, *ambos* são discursos religiosos. O corporativo-financeiro é o discurso religioso hegemônico, o (etno) confessional é o discurso religioso

“parasita”. Convergem porque *ambos* têm como efeito a despolitização: o tecnocrata neoliberal diz estar além da conjuntura mundana (em uma noção “neutra”, isto é, antropológica da técnica), o (etno) confessional também. No fundo, *ambos* são maneiras de *desmaterialização* do mundo, segundo Rozitchner e, portanto, duas formas em que a devastação acontece substituindo-o ao redor do globo (na oclusão infinita do capital).

Isso não significa que não possam surgir discursos religiosos – como efetivamente tem ocorrido na história – que impugnem o capitalismo e sua lógica sacrificial (como nas diferentes versões de teologias da libertação judaica, cristã e muçulmana) e que acabam sendo experiências bastante interessantes pelo quanto liberam o que há de *comum* em um texto fechado pelo selo de sua respectiva autoridade. De qualquer forma, uma crítica à ortodoxia religiosa deve necessariamente ser uma via anticapitalista sempre que não houver hierarquia religiosa “parasita” sem hierarquia religiosa propriamente “capitalista” (lembro de Ali Shariati⁴² no Irã dos anos 60 ou de Leonardo Boff⁴³, na América Latina da atualidade).

IHU On-Line - O que se pode esperar dos próximos passos de Agamben em seu projeto filosófico?

Mais relevante do que Agamben possa fazer ou não com o seu projeto filosófico, é o que *nós podemos ou não* fazer com ele. Penso que deveríamos nos precaver permanentemente de que seu projeto filosófico possa ser capturado pelo discurso “especialista” (outro modo de funcionamento sacrificial que opera no interior da academia) que invente alguma coisa, como um Agambês “oficial”. Na multiplicidade de suas arestas, na heterogeneidade de suas temáticas, na fascinante

42 **Ali Shariati** (1933-1977): sociólogo iraniano, conhecido e respeitado por seu trabalho no campo da sociologia da religião. Na faculdade teve contato com jovens de classes baixas. Sob influência da filosofia e política ocidental, esforçou-se em explicar e propor soluções para os problemas enfrentados pela sociedade muçulmana através das tradições islâmicas entendidas do ponto de vista da moderna sociologia e filosofia. (Nota da **IHU On-Line**)

43 **Leonardo Boff** (1938): teólogo brasileiro, autor de mais de 60 livros nas áreas de teologia, espiritualidade, filosofia, antropologia e mística. Boff escreveu um depoimento sobre as razões que ainda lhe motivam a ser cristão, publicado na edição especial de Natal da **IHU On-Line**, número 209, de 18-12-2006, disponível em <http://bit.ly/iBjvZq>, e concedeu uma entrevista sobre a Teologia da Libertação na **IHU On-Line** número 214, de 2-4-2007, disponível em <http://bit.ly/kaibZx>. Na edição 238, de 1-10-2007, intitulada *Francisco. O santo*, concedeu a entrevista *A ecologia exterior e a ecologia interior. Francisco, uma síntese feliz*, disponível em <http://bit.ly/km44R2>. Sua entrevista mais recente à **IHU On-Line** intitulada *Ecologia integral. A grande novidade da Laudato Si'*. “Nem a ONU produziu um texto desta natureza” e está disponível em <http://bit.ly/1lk6J6U> (Nota da **IHU On-Line**)

capacidade de pensar o presente, Agamben não pode convocar um círculo de especialistas, mas, ao invés disso, nos convidar a pensar o impensável, trabalhar a partir de seus limites e problematizar suas categorias. Em *L'Uso Dei Corpi*, Agamben insiste que sua arqueologia é absolutamente provisória, aberta para o que possa ser pensado a partir de suas linhas, pois a filosofia não pode ser concebida como um dispositivo de acumulação de saber, mas como uma *experiência*. Como tal, a filosofia é sobretudo uma experiência *in-fantil* de difração entre corpo e intelecto. Na filosofia – especialmente nos *Falsafas* –, a relação do homem com a linguagem não passa pelo dispositivo de sacrifício que dá origem à noção cristã de “pessoa”, mas passa pelo fluxo imaginal.

Pensar e imaginar tornam-se a mesma coisa, como os *Falsafa* tiveram enfrentamentos corpo a corpo com teólogos e os “averroístas”, com a Igreja Católica, talvez a tarefa filosófica por excelência seja simplesmente a da profanação. Uma tarefa “cômica” – digamos – na qual as máscaras não coincidem com as pessoas, onde os sinais abandonam as máquinas e abre-se terreno para o que Benjamin chamava de *nunca tenha sido* e que Agamben define como *impensado*. Em seu caráter inoportuno, a filosofia talvez seja simplesmente o ato de pensar o *impensado*. Quando alguém extrai de um texto uma nova leitura (depois de esse texto ter sido lido mil vezes sob fórmulas estereotipadas), quando um poema nos move com seus versos, quando uma onda se recolhe na areia ou uma revolução abre o campo da imaginação, então há uma relação do ser humano com o inumano, pois há *filosofia*. Pois o que é pensar senão *habitar o mundo* (não apenas o globo)? O que é a filosofia senão uma experiência da qual, além das máquinas e de suas formas de sacralidade, nada nem ninguém está lá para nos salvar? E, por isso, o que é a filosofia – assim como a política – senão uma das experiências mais *pregnantes* de felicidade?

CADERNOS IHU IDEIAS

- N. 01 *A teoria da justiça de John Rawls* – José Nedel
- N. 02 *O feminismo ou os feminismos: Uma leitura das produções teóricas* – Edla Eggert
- N. 03 *O Serviço Social junto ao Fórum de Mulheres em São Leopoldo* – Clair Ribeiro Ziebell e Acadêmicas Anemarie Kirsch Deutrich e Magali Beatriz Strauss
- N. 04 *O programa Linha Direta: a sociedade segundo a TV Globo* – Sonia Montañó
- N. 05 *Ermani M. Fiori – Uma Filosofia da Educação Popular* – Luiz Gilberto Kronbauer
- N. 06 *O ruído de guerra e o silêncio de Deus* – Manfred Zeuch
- N. 07 *BRASIL: Entre a Identidade Vazia e a Construção do Novo* – Renato Janine Ribeiro
- N. 08 *Mundos televisivos e sentidos identitários na TV* – Suzana Klipp
- N. 09 *Simões Lopes Neto e a Invenção do Gaúcho* – Márcia Lopes Duarte
- N. 10 *Oligopólios midiáticos: a televisão contemporânea e as barreiras à entrada* – Valério Cruz Brittos
- N. 11 *Futebol, mídia e sociedade no Brasil: reflexões a partir de um jogo* – Édison Luis Gastaldo
- N. 12 *Os 100 anos de Theodor Adorno e a Filosofia depois de Auschwitz* – Márcia Tiburi
- N. 13 *A domesticação do exótico* – Paula Caleffi
- N. 14 *Pomeranas parceiras no caminho da roça: um jeito de fazer Igreja, Teologia e Educação Popular* – Edla Eggert
- N. 15 *Júlio de Castilhos e Borges de Medeiros: a prática política no RS* – Gunter Axt
- N. 16 *Medicina social: um instrumento para denúncia* – Stela Nazareth Meneghel
- N. 17 *Mudanças de significado da tatuagem contemporânea* – Débora Krischke Leitão
- N. 18 *As sete mulheres e as negras sem rosto: ficção, história e trivialidade* – Mário Maestri
- N. 19 *Um itinerário do pensamento de Edgar Morin* – Maria da Conceição de Almeida
- N. 20 *Os donos do Poder, de Raymond Faoro* – Helga Irace-ma Ladgraf Piccolo
- N. 21 *Sobre técnica e humanismo* – Oswaldo Giacóia Junior
- N. 22 *Construindo novos caminhos para a intervenção sociotária* – Lucilda Selli
- N. 23 *Física Quântica: da sua pré-história à discussão sobre o seu conteúdo essencial* – Paulo Henrique Dionísio
- N. 24 *Atualidade da filosofia moral de Kant, desde a perspectiva de sua crítica a um solipsismo prático* – Valério Rohden
- N. 25 *Imagens da exclusão no cinema nacional* – Miriam Rossini
- N. 26 *A estética discursiva da tevê e a (des)configuração da informação* – Nisia Martins do Rosário
- N. 27 *O discurso sobre o voluntariado na Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS* – Rosa Maria Serra Bavaresco
- N. 28 *O modo de objetivação jornalística* – Beatriz Alcaraz Marocco
- N. 29 *A cidade afetada pela cultura digital* – Paulo Edison Belo Reyes
- N. 30 *Prevalência de violência de gênero perpetrada por companheiro: Estudo em um serviço de atenção primária à saúde – Porto Alegre, RS* – José Fernando Dresch Kronbauer
- N. 31 *Getúlio, romance ou biografia?* – Juremir Machado da Silva
- N. 32 *A crise e o êxodo da sociedade salarial* – André Gorz
- N. 33 *A meia luz: a emergência de uma Teologia Gay – Seus dilemas e possibilidades* – André Sidnei Muskopf
- N. 34 *O vampirismo no mundo contemporâneo: algumas considerações* – Marcelo Pizarro Noronha
- N. 35 *O mundo do trabalho em mutação: As reconfigurações e seus impactos* – Marco Aurélio Santana
- N. 36 *Adam Smith: filósofo e economista* – Ana Maria Bianchi e Antonio Tiago Loureiro Araújo dos Santos
- N. 37 *Igreja Universal do Reino de Deus no contexto do emergente mercado religioso brasileiro: uma análise antropológica* – Airton Luiz Jungblut
- N. 38 *As concepções teórico-analíticas e as proposições de política econômica de Keynes* – Fernando Ferrari Filho
- N. 39 *Rosa Egipcíaca: Uma Santa Africana no Brasil Colonial* – Luiz Mott
- N. 40 *Malthus e Ricardo: duas visões de economia política e de capitalismo* – Gentil Corazza
- N. 41 *Corpo e Agenda na Revista Feminina* – Adriana Braga
- N. 42 *A (anti)filosofia de Karl Marx* – Leda Maria Paulani
- N. 43 *Veblen e o Comportamento Humano: uma avaliação após um século de “A Teoria da Classe Ociosa”* – Leonardo Monteiro Monasterio
- N. 44 *Futebol, Mídia e Sociabilidade. Uma experiência etnográfica* – Édison Luis Gastaldo, Rodrigo Marques Leister, Ronei Teodoro da Silva e Samuel McGinity
- N. 45 *Genealogia da religião. Ensaio de leitura sistêmica de Marcel Gauchet. Aplicação à situação atual do mundo* – Gérard Donnadieu
- N. 46 *A realidade quântica como base da visão de Teilhard de Chardin e uma nova concepção da evolução biológica* – Lothar Schäfer
- N. 47 *“Esta terra tem dono”. Disputas de representação sobre o passado missionário no Rio Grande do Sul: a figura de Sepé Tiaraju* – Ceres Karam Brand
- N. 48 *O desenvolvimento econômico na visão de Joseph Schumpeter* – Achyles Barcelos da Costa
- N. 49 *Religião e elo social. O caso do cristianismo* – Gérard Donnadieu
- N. 50 *Copérnico e Kepler: como a terra saiu do centro do universo* – Geraldo Monteiro Sigaud
- N. 51 *Modernidade e pós-modernidade – luzes e sombras* – Evilázio Teixeira
- N. 52 *Violências: O olhar da saúde coletiva* – Éilda Azevedo Hennington e Stela Nazareth Meneghel
- N. 53 *Ética e emoções morais* – Thomas Kesseling
- N. 54 *Juízos ou emoções: de quem é a primazia na moral?* – Adriano Naves de Brito
- N. 55 *Computação Quântica. Desafios para o Século XXI* – Fernando Haas
- N. 56 *Atividade da sociedade civil relativa ao desarmamento na Europa e no Brasil* – An Vranckx
- N. 57 *Terra habitável: o grande desafio para a humanidade* – Gilberto Dupas
- N. 58 *O decrescimento como condição de uma sociedade convivial* – Serge Latouche
- N. 59 *A natureza da natureza: auto-organização e caos* – Günter Küppers
- N. 60 *Sociedade sustentável e desenvolvimento sustentável: limites e possibilidades* – Hazel Henderson
- N. 61 *Globalização – mas como?* – Karen Gloy
- N. 62 *A emergência da nova subjetividade operária: a sociabilidade invertida* – Cesar Sanson
- N. 63 *Incidente em Antares e a Trajetória de Ficção de Erico Veríssimo* – Regina Zilberman

- N. 62 *Três episódios de descoberta científica: da caricatura empirista a uma outra história* – Fernando Lang da Silveira e Luiz O. Q. Peduzzi
- N. 63 *Negações e Silenciamentos no discurso acerca da Juventude* – Cátia Andressa da Silva
- N. 64 *Getúlio e a Gira: a Umbanda em tempos de Estado Novo* – Artur Cesar Isia
- N. 65 *Darcy Ribeiro e o O povo brasileiro: uma alegoria humanista tropical* – Léa Freitas Perez
- N. 66 *Adoecer: Morrer ou Viver? Reflexões sobre a cura e a não cura nas reduções jesuítico-guaranis (1609-1675)* – Eliane Cristina Deckmann Fleck
- N. 67 *Em busca da terceira margem: O olhar de Nelson Pereira dos Santos na obra de Guimarães Rosa* – João Guilherme Barone
- N. 68 *Contingência nas ciências físicas* – Fernando Haas
- N. 69 *A cosmologia de Newton* – Ney Lemke
- N. 70 *Física Moderna e o paradoxo de Zenon* – Fernando Haas
- N. 71 *O passado e o presente em Os Inconfidentes, de Joaquim Pedro de Andrade* – Miriam de Souza Rossini
- N. 72 *Da religião e de juventude: modulações e articulações* – Léa Freitas Perez
- N. 73 *Tradição e ruptura na obra de Guimarães Rosa* – Eduardo F. Coutinho
- N. 74 *Raça, nação e classe na historiografia de Moysés Vellinho* – Mário Maestri
- N. 75 *A Geologia Arqueológica na Unisinos* – Carlos Henrique Nowatzki
- N. 76 *Campesinato negro no período pós-abolição: repensando Coronelismo, enxada e voto* – Ana Maria Lugão Rios
- N. 77 *Progresso: como mito ou ideologia* – Gilberto Dupas
- N. 78 *Michael Aglietta: da Teoria da Regulação à Violência da Moeda* – Octavio A. C. Conceição
- N. 79 *Dante de Laytano e o negro no Rio Grande Do Sul* – Moacyr Flores
- N. 80 *Do pré-urbano ao urbano: A cidade missionária colonial e seu território* – Arno Alvarez Kern
- N. 81 *Entre Canções e versos: alguns caminhos para a leitura e a produção de poemas na sala de aula* – Gláucia de Souza
- N. 82 *Trabalhadores e política nos anos 1950: a ideia de "sindicalismo populista" em questão* – Marco Aurélio Santana
- N. 83 *Dimensões normativas da Bioética* – Alfredo Culleton e Vicente de Paulo Barretto
- N. 84 *A Ciência como instrumento de leitura para explicar as transformações da natureza* – Attico Chassot
- N. 85 *Demanda por empresas responsáveis e Ética Concorrencial: desafios e uma proposta para a gestão da ação organizada do varejo* – Patrícia Almeida Ashley
- N. 86 *Autonomia na pós-modernidade: um delírio?* – Mario Fleig
- N. 87 *Gauchismo, tradição e Tradicionalismo* – Maria Eunice Maciel
- N. 88 *A ética e a crise da modernidade: uma leitura a partir da obra de Henrique C. de Lima Vaz* – Marcelo Perine
- N. 89 *Limites, possibilidades e contradições da formação humana na Universidade* – Laurício Neumann
- N. 90 *Os índios e a História Colonial: lendo Cristina Pompa e Regina Almeida* – Maria Cristina Bohn Martins
- N. 91 *Subjetividade moderna: possibilidades e limites para o cristianismo* – Franklin Leopoldo e Silva
- N. 92 *Saberes populares produzidos numa escola de comunidade de catadores: um estudo na perspectiva da Etnomatemática* – Daiane Martins Bocasanta
- N. 93 *A religião na sociedade dos indivíduos: transformações no campo religioso brasileiro* – Carlos Alberto Steil
- N. 94 *Movimento sindical: desafios e perspectivas para os próximos anos* – Cesar Sanson
- N. 95 *De volta para o futuro: os precursores da nanotecnologia* – Peter A. Schulz
- N. 96 *Vianna Moog como intérprete do Brasil* – Enildo de Moura Carvalho
- N. 97 *A paixão de Jacobina: uma leitura cinematográfica* – Marín Andrea Kunz
- N. 98 *Resiliência: um novo paradigma que desafia as religiões* – Susana Maria Rocca Larrosa
- N. 99 *Sociabilidades contemporâneas: os jovens na lan house* – Vanessa Andrade Pereira
- N. 100 *Autonomia do sujeito moral em Kant* – Valério Rohden
- N. 101 *As principais contribuições de Milton Friedman à Teoria Monetária: parte 1* – Roberto Camps Moraes
- N. 102 *Uma leitura das inovações bio(nano)tecnológicas a partir da sociologia da ciência* – Adriano Premevida
- N. 103 *ECODI – A criação de espaços de convivência digital virtual no contexto dos processos de ensino e aprendizagem em metaverso* – Eliane Schlemmer
- N. 104 *As principais contribuições de Milton Friedman à Teoria Monetária: parte 2* – Roberto Camps Moraes
- N. 105 *Futebol e identidade feminina: um estudo etnográfico sobre o núcleo de mulheres grevistas* – Marcelo Pizarro Noronha
- N. 106 *Justificação e prescrição produzidas pelas Ciências Humanas: Igualdade e Liberdade nos discursos educacionais contemporâneos* – Paula Corrêa Henning
- N. 107 *Da civilização do segredo à civilização da exibição: a família na vitrine* – Maria Isabel Barros Bellini
- N. 108 *Trabalho associado e ecologia: vislumbrando um ethos solidário, temo e democrático?* – Telmo Adams
- N. 109 *Transumanismo e nanotecnologia molecular* – Celso Candido de Azambuja
- N. 110 *Formação e trabalho em narrativas* – Leandro R. Pinheiro
- N. 111 *Autonomia e submissão: o sentido histórico da administração* – Yeda Crusius no Rio Grande do Sul – Mário Maestri
- N. 112 *A comunicação paulina e as práticas publicitárias: São Paulo e o contexto da publicidade e propaganda* – Denis Gerson Simões
- N. 113 *Isto não é uma janelas: Flusser, Surrealismo e o jogo contra* – Esp. Yentl Delanhesi
- N. 114 *SBT: jogo, televisão e imaginário de azar brasileiro* – Sonia Montano
- N. 115 *Educação cooperativa solidária: perspectivas e limites* – Carlos Daniel Baioto
- N. 116 *Humanizar o humano* – Roberto Carlos Fávero
- N. 117 *Quando o mito se torna verdade e a ciência, religião* – Róber Freitas Bachinski
- N. 118 *Colonizando e descolonizando mentes* – Marcelo Dascal
- N. 119 *A espiritualidade como fator de proteção na adolescência* – Luciana F. Marques e Débora D. Dell'Aglio
- N. 120 *A dimensão coletiva da liderança* – Patrícia Martins Fagundes Cabral e Nedio Seminotti
- N. 121 *Nanotecnologia: alguns aspectos éticos e teológicos* – Eduardo R. Cruz
- N. 122 *Direito das minorias e Direito à diferenciação* – José Rogério Lopes
- N. 123 *Os direitos humanos e as nanotecnologias: em busca de marcos regulatórios* – Wilson Engelmann
- N. 124 *Desejo e violência* – Rosane de Abreu e Silva
- N. 125 *As nanotecnologias no ensino* – Solange Binotto Fagan
- N. 126 *Câmara Cascudo: um historiador católico* – Bruna Rafaela de Lima
- N. 127 *O que o câncer faz com as pessoas? Reflexos na literatura universal: Leo Tolstói – Thomas Mann – Alexander Soljenitsin – Philip Roth – Karl-Josef Kuschel*
- N. 128 *Dignidade da pessoa humana e o direito fundamental à identidade genética* – Ingo Wolfgang Sarlet e Selma Rodrigues Pettele
- N. 129 *Aplicações de caos e complexidade em ciências da vida* – Ivan Amaral Guerrini
- N. 130 *Nanotecnologia e meio ambiente para uma sociedade sustentável* – Paulo Roberto Martins

- N. 131 *A philia como critério de inteligibilidade da mediação comunitária* – Rosa Maria Zaia Borges Abrão
- N. 132 *Linguagem, singularidade e atividade de trabalho* – Marlene Teixeira e Ederson de Oliveira Cabral
- N. 133 *A busca pela segurança jurídica na jurisdição e no processo sob a ótica da teoria dos sistemas sociais de Nicklass Luhmann* – Leonardo Grison
- N. 134 *Motores Biomoleculares* – Ney Lemke e Luciano Hennemann
- N. 135 *As redes e a construção de espaços sociais na digitalização* – Ana Maria Oliveira Rosa
- N. 136 *De Marx a Durkheim: Algumas apropriações teóricas para o estudo das religiões afro-brasileiras* – Rodrigo Marques Leistner
- N. 137 *Redes sociais e enfrentamento do sofrimento psíquico: sobre como as pessoas reconstroem suas vidas* – Breno Augusto Souto Maior Fontes
- N. 138 *As sociedades indígenas e a economia do dom: o caso dos guaranis* – Maria Cristina Bohn Martins
- N. 139 *Nanotecnologia e a criação de novos espaços e novas identidades* – Marise Borba da Silva
- N. 140 *Platão e os Guarani* – Beatriz Helena Domingues
- N. 141 *Direitos humanos na mídia brasileira* – Diego Airoso da Motta
- N. 142 *Jornalismo Infantil: Apropriações e Aprendizagens de Crianças na Recepção da Revista Recreio* – Greycy Vargas
- N. 143 *Derrida e o pensamento da desconstrução: o redimensionamento do sujeito* – Paulo Cesar Duque-Estrada
- N. 144 *Inclusão e Biopolítica* – Maura Corcini Lopes, Kamila Lockmann, Morgana Domênica Hattge e Viviane Klaus
- N. 145 *Os povos indígenas e a política de saúde mental no Brasil: composição simétrica de saberes para a construção do presente* – Bianca Sordi Stock
- N. 146 *Reflexões estruturais sobre o mecanismo de REDD* – Camila Moreno
- N. 147 *O animal como próximo: por uma antropologia dos movimentos de defesa dos direitos animais* – Caetano Sordi
- N. 148 *Avaliação econômica de impactos ambientais: o caso do aterro sanitário em Canoas-RS* – Fernanda Schutz
- N. 149 *Cidadania, autonomia e renda básica* – Josué Pereira da Silva
- N. 150 *Imagética e formações religiosas contemporâneas: entre a performance e a ética* – José Rogério Lopes
- N. 151 *As reformas político-econômicas pombalinas para a Amazônia: e a expulsão dos jesuítas do Grão-Pará e Maranhão* – Luiz Fernando Medeiros Rodrigues
- N. 152 *Entre a Revolução Mexicana e o Movimento de Chiapas: a tese da hegemonia burguesa no México ou “por que voltar ao México 100 anos depois”* – Claudia Wasserman
- N. 153 *Globalização e o pensamento econômico franciscano: Orientação do pensamento econômico franciscano e Caritas in Veritate* – Stefano Zamagni
- N. 154 *Ponto de cultura teko arandu: uma experiência de inclusão digital indígena na aldeia kalowá e guarani Te'yikue no município de Caaraó-MS* – Neimar Machado de Sousa, Antonio Brand e José Francisco Sarmiento
- N. 155 *Civilizar a economia: o amor e o lucro após a crise econômica* – Stefano Zamagni
- N. 156 *Intermitências no cotidiano: a clínica como resistência inventiva* – Máio Francis Petry Londero e Simone Mainien Paulon
- N. 157 *Democracia, liberdade positiva, desenvolvimento* – Stefano Zamagni
- N. 158 *“Passemos para a outra margem”: da homofobia ao respeito à diversidade* – Omar Lucas Perroux Fortes de Sales
- N. 159 *A ética católica e o espírito do capitalismo* – Stefano Zamagni
- N. 160 *O Slow Food e novos princípios para o mercado* – Eriberto Nascente Silveira
- N. 161 *O pensamento ético de Henri Bergson: sobre As duas fontes da moral e da religião* – André Brayner de Farias
- N. 162 *O modus operandi das políticas econômicas keynesianas* – Fernando Ferrari Filho e Fábio Henrique Bittes Terra
- N. 163 *Cultura popular tradicional: novas mediações e legitimizações culturais de mestres populares paulistas* – André Luiz da Silva
- N. 164 *Será o decrescimento a boa nova de Ivan Illich?* – Serge Latouche
- N. 165 *Agostos! A “Crise da Legalidade”: vista da janela do Consulado dos Estados Unidos em Porto Alegre* – Carla Simone Rodeghero
- N. 166 *Convivialidade e decrescimento* – Serge Latouche
- N. 167 *O impacto da plantação extensiva de eucalipto nas culturas tradicionais: Estudo de caso de São Luis do Paraitinga* – Marcelo Henrique Santos Toledo
- N. 168 *O decrescimento e o sagrado* – Serge Latouche
- N. 169 *A busca de um ethos planetário* – Leonardo Boff
- N. 170 *O salto mortal de Louk Hulsmán e a desinstitucionalização do ser: um convite ao abolicionismo* – Marco Antonio de Abreu Scapini
- N. 171 *Sub specie aeternitatis – O uso do conceito de tempo como estratégia pedagógica de religação dos saberes* – Gerson Egas Severo
- N. 172 *Theodor Adorno e a frieza burguesa em tempos de tecnologias digitais* – Bruno Pucci
- N. 173 *Técnicas de si nos textos de Michel Foucault: A influência do poder pastoral* – João Roberto Barros II
- N. 174 *Da mônada ao social: A intersubjetividade segundo Levinas* – Marcelo Fabri
- N. 175 *Um caminho de educação para a paz segundo Hobbes* – Lucas Mateus Dalsotto e Everaldo Cescon
- N. 176 *Da magnitude e ambivalência à necessária humanização da tecnociência segundo Hans Jonas* – Jelson Roberto de Oliveira
- N. 177 *Um caminho de educação para a paz segundo Locke* – Odair Camati e Paulo César Nodari
- N. 178 *Crime e sociedade estamental no Brasil: De como a ley es como la serpiente, solo pica a los descalzos* – Lenio Luiz Streck
- N. 179 *Um caminho de educação para a paz segundo Rousseau* – Mateus Boldori e Paulo César Nodari
- N. 180 *Limites e desafios para os direitos humanos no Brasil: entre o reconhecimento e a concretização* – Afonso Maria das Chagas
- N. 181 *Apátridas e refugiados: direitos humanos a partir da ética da alteridade* – Gustavo Oliveira de Lima Pereira
- N. 182 *Censo 2010 e religiões: reflexões a partir do novo mapa religioso brasileiro* – José Rogério Lopes
- N. 183 *A Europa e a ideia de uma economia civil* – Stefano Zamagni
- N. 184 *Para um discurso jurídico-penal libertário: a pena como dispositivo político (ou o direito penal como “discurso-limite”)* – Augusto Jobim do Amaral
- N. 185 *A identidade e a missão de uma universidade católica na atualidade* – Stefano Zamagni
- N. 186 *A hospitalidade frente ao processo de reassentamento solidário aos refugiados* – Joseane Mariêlle Schuck Pinto
- N. 187 *Os arranjos colaborativos e complementares de ensino, pesquisa e extensão na educação superior brasileira e sua contribuição para um projeto de sociedade sustentável no Brasil* – Marcelo F. de Aquino
- N. 188 *Os riscos e as loucuras dos discursos da razão no campo da prevenção* – Luis David Castiel
- N. 189 *Produções tecnológicas e biomédicas e seus efeitos produtivos e prescritivos nas práticas sociais e de gênero* – Marlene Tamanini
- N. 190 *Ciência e justiça: Considerações em torno da apropriação da tecnologia de DNA pelo direito* – Claudia Fonseca
- N. 191 *#VEMpraRUA: Outono brasileiro? Leituras* – Bruno Lima Rocha, Carlos Gadea, Giovanni Alves, Giuseppe Cocco, Luiz Werneck Vianna e Rudá Ricci
- N. 192 *A ciência em ação* – Bruno Latour – Leticia de Luna Freire

- N. 193 *Laboratórios e Extrações: quando um problema técnico se toma uma questão sociotécnica* – Rodrigo Ciconet Dornelles
- N. 194 *A pessoa na era da biopolítica: autonomia, corpo e subjetividade* – Heloisa Helena Barboza
- N. 195 *Felicidade e Economia: uma retrospectiva histórica* – Pedro Henrique de Moraes Campetti e Tiago Wickstrom Alves
- N. 196 *A colaboração de Jesuítas, Leigos e Leigas nas Universidades confiadas à Companhia de Jesus: o diálogo entre humanismo evangélico e humanismo tecnocientífico* – Adolfo Nicolás
- N. 197 *Brasil: verso e reverso constitucional* – Fábio Konder Comparato
- N. 198 *Sem-religião no Brasil: Dois estranhos sob o guarda-chuva* – Jorge Claudio Ribeiro
- N. 199 *Uma ideia de educação segundo Kant: uma possível contribuição para o século XXI* – Felipe Bragagnolo e Paulo César Nodari
- N. 200 *Aspectos do direito de resistir e a luta social por moradia urbana: a experiência da ocupação Raízes da Praia* – Natalia Martinuzzi Castilho
- N. 201 *Desafios éticos, filosóficos e políticos da biologia sintética* – Jordi Maiso
- N. 202 *Fim da Política, do Estado e da cidadania?* – Roberto Romano
- N. 203 *Constituição Federal e Direitos Sociais: avanços e recuos da cidadania* – Maria da Glória Gohn
- N. 204 *As origens históricas do racionalismo, segundo Feyerabend* – Miguel Ângelo Flach
- N. 205 *Compreensão histórica do regime empresarial-militar brasileiro* – Fábio Konder Comparato
- N. 206 *Sociedade tecnológica e a defesa do sujeito: Technological society and the defense of the individual* – Kata Saraiva
- N. 207 *Territórios da Paz: Territórios Produtivos?* – Giuseppe Cocco
- N. 208 *Justiça de Transição como Reconhecimento: limites e possibilidades do processo brasileiro* – Roberta Camineiro Baggio
- N. 209 *As possibilidades da Revolução em Elul* – Jorge Barrientos-Parra
- N. 210 *A grande política em Nietzsche e a política que vem em Agamben* – Márcia Rosane Junges
- N. 211 *Foucault e a Universidade: Entre o governo dos outros e o governo de si mesmo* – Sandra Caponi
- N. 212 *Verdade e História: arqueologia de uma relação* – José D'Assunção Barros
- N. 213 *A Relevante Herança Social do Pe. Amslad SJ* – José Odelso Schneider
- N. 214 *Sobre o dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze* – Sandro Chignola
- N. 215 *Repensar os Direitos Humanos no Horizonte da Libertação* – Alejandro Rosillo Martínez
- N. 216 *A realidade complexa da tecnologia* – Alberto Cupani
- N. 217 *A Arte da Ciência e a Ciência da Arte: Uma abordagem a partir de Paul Feyerabend* – Hans Georg Flickinger
- N. 218 *O ser humano na idade da técnica* – Humberto Galimberti
- N. 219 *A Racionalidade Contextualizada em Feyerabend e suas Implicações Éticas: Um Paralelo com Alasdair MacIntyre* – Halina Macedo Leal
- N. 220 *O Marquês de Pombal e a Invenção do Brasil* – José Eduardo Franco
- N. 221 *Neurofuturos para sociedades de controle* – Timothy Lenoir
- N. 222 *O poder judiciário no Brasil* – Fábio Konder Comparato
- N. 223 *Os marcos e as ferramentas éticas das tecnologias de gestão* – Jesús Conill Sancho
- N. 224 *O restabelecimento da Companhia de Jesus no extremo sul do Brasil (1842-1867)* – Luiz Fernando Medeiros Rodrigues
- N. 225 *O grande desafio dos indígenas nos países andinos: seus direitos sobre os recursos naturais* – Xavier Albó
- N. 226 *Justiça e perdão* – Xabier Etxeberria Mauleon
- N. 227 *Paraguai: primeira vigilância massiva norte-americana e a descoberta do Arquivo do Terror (Operação Condor)* – Martín Almada
- N. 228 *A vida, o trabalho, a linguagem. Biopolítica e biocapitalismo* – Sandro Chignola
- N. 229 *Um olhar biopolítico sobre a bioética* – Anna Quintanas Feixas
- N. 230 *Biopoder e a constituição étnico-racial das populações: Racialismo, eugenia e a gestão biopolítica da mestiçagem no Brasil* – Gustavo da Silva Kern
- N. 231 *Bioética e biopolítica na perspectiva hermenêutica: uma ética do cuidado da vida* – Jesús Conill Sancho
- N. 232 *Migrantes por necessidade: o caso dos senegaleses no Norte do Rio Grande do Sul* – Dirceu Benincá e Vânia Aguiar Pinheiro
- N. 233 *Capitalismo biocognitivo e trabalho: desafios à saúde e segurança* – Elsa Cristine Bevia
- N. 234 *O capital no século XXI e sua aplicabilidade à realidade brasileira* – Róber Iturriet Avila e João Batista Santos Conceição
- N. 235 *Biopolítica, raça e nação no Brasil (1870-1945)* – Mozart Linhares da Silva
- N. 236 *Economias Biopolíticas da Dívida* – Michael A. Peters
- N. 237 *Paul Feyerabend e Contra o Método: Quarenta Anos do Início de uma Provação* – Halina Macedo Leal
- N. 238 *O trabalho nos frigoríficos: escravidão local e global?* – Leandro Inácio Walter
- N. 239 *Brasil: A dialética da dissimulação* – Fábio Konder Comparato
- N. 240 *O Irrepresentável* – Homero Santiago
- N. 241 *O poder pastoral, as artes de governo e o estado moderno* – Castor Bartolomé Ruiz
- N. 242 *Uma crise de sentido, ou seja, de direção* – Stefano Zamagni
- N. 243 *Diagnóstico Socioterritorial entre o chão e a gestão* – Dirce Koga
- N. 244 *A função-educador na perspectiva da biopolítica e da governamentalidade neoliberal* – Alexandre Filordi de Carvalho
- N. 245 *Esquecer o neoliberalismo: aceleracionismo como terceiro espírito do capitalismo* – Moisés da Fountoura Pinto Neto
- N. 246 *O conceito de subsunção do trabalho ao capital: rumo à fumação da vida no capitalismo biocognitivo* – Andrea Submagalli
- N. 247 *Educação, indivíduo e biopolítica: A crise do governo* – Dora Lília Marin-Díaz
- N. 248 *Reinvenção do espaço público e político: o individualismo atual e a possibilidade de uma democracia* – Roberto Romano
- N. 249 *Jesuítas em campo: a Companhia de Jesus e a questão agrária no tempo do CLACIAS (1966-1980)* – Iraneidson Santos Costa
- N. 250 *A Liberdade Viglada: Sobre Privacidade, Anonimato e Vigilantismo com a Internet* – Pedro Antonio Dourado de Rezende
- N. 251 *Políticas Públicas, Capitalismo Contemporâneo e os horizontes de uma Democracia Estrangeira* – Francini Lúze Guizardi
- N. 252 *A Justiça, Verdade e Memória: Comissão Estadual da Verdade* – Carlos Frederico Guazzelli
- N. 253 *Reflexões sobre os espaços urbanos contemporâneos: quais as nossas cidades?* – Vinícius Nicastro Honesko
- N. 254 *Ubuntu como ética africana, humanista e inclusiva* – Jean-Bosco Kokozi Kashindi
- N. 255 *Mobilização e ocupações dos espaços físicos e virtuais: possibilidades e limites da reinvenção da política nas metrópoles* – Marcelo Castañeda
- N. 256 *Indicadores de Bem-Estar Humano para Povos Tradicionais: O caso de uma comunidade indígena na fronteira da Amazônia Brasileira* – Luiz Felipe Barbosa Lacerda e Luis Eduardo Acosta Muñoz
- N. 257 *Cerrado. O laboratório antropológico ameaçado pela desterritorialização* – Altair Sales Barbosa



Rodrigo Karmy Bolton é doutor em Filosofia pela Universidad de Chile, onde leciona e é pesquisador do Centro de Estudos Árabes da Faculdade de Filosofia e Humanidades. Suas linhas de trabalho incluem a angelologia e governamentalidade no Cristianismo e no Islã, o pensamento de Averroes e o averroísmo, Teologia política e modernidade, seguindo os trabalhos de Michel Foucault e Giorgio Agamben, entre outros.

Algumas publicações

BOLTON, Rodrigo Karmy. *Escritos bárbaros. Ensayos sobre razón imperial y mundo árabe contemporáneo*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2016.

_____. *Políticas de la excarnación. Para una genealogía teológica de la biopolítica*. Buenos Aires: UNIFE – Editorial Universitaria, 2013.

_____. *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben*. Santiago de Chile: Editorial Escaparate, 2011.

Outras contribuições

BOLTON, Rodrigo Karmy. *O fascismo vive em nós através do dispositivo do neoliberalismo*. Revista IHU On-Line, n. 490. [08/08/2016]. Disponível em: <http://bit.ly/2iKVmo6>. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos – IHU. A entrevista foi realizada por Márcia Junges. A tradução é de Moisés Sbardelotto.

_____. *A democracia gerencial em crise e a potência anárquica do poder destituente*. Revista IHU On-Line, n. 468. [29/09/2015]. Disponível em: <http://bit.ly/2aSk8Qg>. A entrevista foi realizada por Márcia Junges e Leslie Chaves. A tradução é de Moisés Sbardelotto.

_____. *Agamben leitor de Averroes e as condições de uma "política da inoperosidade"*. Revista IHU On-Line, n. 430 [21/10/2013]. Disponível em: <http://bit.ly/1ALhgyt>. A entrevista foi realizada por Márcia Junges. A tradução é de André Langer.



UNISINOS