

Giorgio Agamben: arqueologia da máquina providencial

Giorgio Agamben: archeology of the providential machine

José Carlos de Castro Dantas
Universidade Estadual do Maranhão
cdantasjc@gmail.com
<http://lattes.cnpq.br/6108625523325213>

Resumo

O presente artigo trata do conceito de *máquina providencial* como sistema justificado de governo do mundo e dos homens – oikonomia, nos primeiros séculos do cristianismo. Através do método arqueogenealógico, pelo qual segue e distancia-se ao mesmo tempo de Foucault, Giorgio Agamben desvela, em *O Reino e a Glória*, fundamentos teológicos dos paradigmas modernos da política e da economia ocidental.

Palavras-chave

Oikonomia; Máquina; Providência; Destino; Reino; Governo.

Abstract

This article tackles the concept of *providential machine* as a justified government system of the world and men – oikonomia, in the first centuries of Christianity. By means of the archaeo-genealogical method, by which he follows and sometimes distances himself from Foucault, Giorgio Agamben unveils, in *O Reino e a Glória*, theological foundations of modern western paradigms in politics and economics.

Keywords

Oikonomia; Machine; Providence; Fate; Realm; Government.

1. Introdução

As searas da Filosofia parecem, de algum modo, sempre férteis para gestarem genuínos filósofos de alcance mundial e póstumo. Em todas as fases da sua história, nós os encontramos. Em tempos hodiernos, Giorgio Agamben, em plena atividade, é um deles. Nascido em Roma, em 1942, tem uma intensa produção. Desde *O homem sem conteúdo* (1970) até *Opus dei: arqueologia do ofício* (2011) são mais de 30 obras. Por isso, apesar de sua experiência docente, há quem diga que seu ritmo de produção se nutre mais fora do que nas cercanias das Universidades. De fato, em 2003 ele recusou o convite para lecionar na New York University em protesto aos dispositivos de segurança (tal como aumento de impostos) para estrangeiros após o 11 de setembro; em 2009, depois de seis anos como titular das cadeiras de Estética e Filosofia Teorética na Faculdade de Designer e Arte de Veneza, pediu demissão afim se dedicar à produção de sua obra escrita.

Como outros autores de sua geração, o pensamento de Agamben tem algumas marcas importantes: em primeiro lugar, é um pensador de diálogo permanente. Heidegger, Foucault, Benjamin, Derrida, Fraser são alguns de seus interlocutores mais conhecidos. Em segundo lugar, suas obras entrecruzam-se com discursos de outras áreas: antropologia, artes (especialmente cinema), ciência política, direito, gramática histórica, linguística, literatura, psicanálise, teologia etc. neste sentido. Em terceiro lugar, Agamben rejeita, a ideia tradicional de

disciplinas filosóficas estanques (ontologia, ética, política, estética, etc.). Ao contrário, ele propõe e defende interconexão, implicação entre esses saberes. Como diz Oliveira (2013, p. 27),

[...] para Agamben, toda política ou ética expressam uma compreensão lógico-ontológica, e toda ontologia ou lógica já são, em si mesmas, políticas, assim como o problema da arte em nosso tempo e em qualquer outro não pode ser entendido se permanecemos numa perspectiva simplesmente estética em sua abordagem.

Com o primeiro volume da tetratologia *Homo Sacer, O poder soberano e a vida nua* publicado em 1995 (no Brasil, 2002), Agamben se projeta mundialmente. Mas a obra *O Reino e a Glória* (2007), que também faz parte desse projeto, é particularmente importante porque, envolvendo-se essencialmente para a filosofia política, trata com profundidade conceito de governo. Nesse texto, o autor explicita, como bem ressalta Ruiz, que os paradigmas da filosofia política e da economia política do governo, conexos e paradoxais ao mesmo tempo, são provenientes da teologia cristã. “As teorias da soberana modernas derivam de uma teologia política que secularizou o poder soberano de Deus e o transferiu para a figura do Estado mantendo intacto o paradigma da transcendência o que torna a soberania moderna uma teologia política” (Ruiz, 2013, p. 59-60). Ou, como diz Castro (2012, p. 108), “*O Reino e a Glória* propõe-se levar a cabo uma genealogia teológica da política ocidental, de seus mecanismos e conceitos”. Para seu empreendimento, Agamben segue a trilha metodológica da arqueogenealogia, sobretudo de Foucault, para com esse dispositivo “escavar” e recuperar origens teóricas e conceituais - “assinaturas”, portanto, termos e ideologias que foram atualizadas sem perderem seus *étimos* originários. É assim que Agamben desvela legitimações subjacentes aos diversos discursos: teológico, filosófico, econômico, político, etc. De fato, o argumento de Agamben é que “[...] o tempo é marcado por um duplo anacronismo essencial, das coisas passadas sendo projetadas para o presente e do presente como um constructo do passado” (Watkin, 2013, p. 39).

À luz desse método, no centro de *O Reino e Glória* Agamben investiga o problema da *oikonomia*, ou seja, do governo dos homens. A diversidade e complexidade de referências, sobretudo remontadas aos primeiros séculos do cristianismo e inteligivelmente expostas no livro, demonstram tanto a pretensão como a capacidade do autor de deixar claro que a teologia cristã é matriz original daqueles dois modernos paradigmas políticos supracitados. Como ele mesmo afirma:

[...] da teologia cristã derivam dois paradigmas políticos em sentido amplo, antinômico, porém funcionalmente conexos: a teologia política, que fundamenta no único Deus a transcendência do poder soberano, e a teologia econômica, que substitui aquela pela ideia de uma *oikonomia*, concebida como uma ordem imanente [...]. Do primeiro paradigma derivam a filosofia política moderna da soberania; do segundo a biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e do governo sobre qualquer outro aspecto da vida social (Agamben, 2011, p. 13).

Esse duplo poder sistêmico, do Governo e da Economia, constitui fio do complexo e envolvente discurso de Agamben pelos oito capítulos de *O Reino e a Glória*. Dessa obra, o presente artigo toma como referência básica o capítulo cinco - *A Máquina Providencial*. Porém, como o próprio autor começa retomando criticamente, nessa matéria, as pesquisas de Michel Foucault em *Segurança, Território e População*, consideramos importante uma incursão inicial por estas reflexões foucaultianas. Vamos nos ater de modo especial em seus encontros dos dias 15, 18 e 22 de fevereiro de 1978, com intuito específico de apreender aproximações e distinções entre os dois autores em torno da artificialização histórico-providencial do poder do Estado. A segunda parte do nosso texto tratará justamente das revelações agambeanas sobre a máquina

providencial com suas respectivas subdivisões e, conseqüentemente, suas repercussões na estrutura do poder político na modernidade.

2. A genealogia foucaultiana da governamentalidade

Em *Segurança, Território e População* (2004) – coletânea de textos dos cursos de Foucault no Collège de France em 1978 –, o filósofo francês, inspirado e apoiado pelo método arqueo-genealógico, expõe os resultados de sua pesquisa sobre raízes do poder ocidental. Ultrapassando as texturas dos debates e ideologias políticas mais comuns da modernidade, ele retroage à época greco-romana e, sobretudo, ao tempo patrístico-medieval para localizar nessa conjuntura as raízes arcaicas do poder político contemporâneo.

Foucault, na sua aula do dia 08, indaga: por que estudar a governamentalidade? Exatamente, responde ele, para tratar do problema do Estado e da população. Ele retoma, assim, reflexões sobre a disciplina para demonstrar que os estudos deste tema foram, em geral, segundo ele, abordados de modo superficial uma vez que não se buscou genealógicamente captar as causas ou orientações externas que acionam as tecnologias de poder encorpadas nas instituições e, por isso, a importância da apreensão, digamos, das “ideologias” externas ao núcleo operacional das mesmas. A *disciplina* do hospital psiquiátrico, por exemplo, implicava na verdade um projeto global de higiene pública; a *função* das prisões em estratégias práticas de poder e o *saber* o objeto das conceitualizações (doença mental, sexualidade, delinquência), não enquanto dados fenomenológicos, mas o movimento do “campo de verdade com objetos de saber”. Com efeito,

[...] o ponto de vista adotado em todos esses estudos consistia em procurar destacar as relações de poder da instituição, afim de analisá-las [sob o prisma] das tecnologias destacá-las também da função, para retomá-las numa análise estratégica e destacá-las do privilégio do objeto, afim de procurar ressitua-las do ponto de vista da constituição dos campos, domínios e objetos deste saber (Foucault, 2008, p. 159).

Usando a mesma estratégia, Foucault indaga se o Estado moderno pode ser compreendido na perspectiva das tecnologias de poder que teriam viabilizado mudanças, desenvolvimento e funcionalidade. Nesse sentido, ele busca reconstituir através do exercício arqueológico a genealogia pré-moderna do poder moderno do Estado, remontando-se à época de prevalência do pastorado.

Foucault ressalta que antes de atingir o sentido propriamente político no século XVI, o termo *governar* tinha múltiplos sentidos: deslocamento no espaço, subsistência, cuidado de cura, controle do próprio corpo e do outro (mulher), prescrições etc. Todavia, diz ele, o que se governa mesmo não é um Estado ou um território. “Quem se governa são sempre pessoas, são homens, são indivíduos ou coletividades” (Foucault, 2008, p. 164). Mas essa ideia não é nem grega e tampouco romana, pois estes governavam a cidade ou território em analogia ao governo de um navio. Portanto, a ideia de *governar* pessoas é do oriente pré-cristão e cristão.

Entre os egípcios, assírios, mesopotâmicos e hebreus, governar os homens significava organização do poder pastoral e a direção da consciência e das almas. De modo geral, o rei participa dessa estrutura do pastorado que implica essencialmente a relação entre Deus e os homens. Mas são os hebreus que radicalizam e afirmam o sentido religioso de pastoral, pelo qual Deus é condutor dos homens e numa espécie de imitação o bom pastor, é oblativo produz bons resultados e mau pastor é egoísta, produz fracassos. Foucault, ressalta: “O poder pastoral é um poder de cuidado. Ele cuida do rebanho, cuida dos indivíduos do rebanho, zela para que as ovelhas não sofram, vai buscar as que se desgarram, cuida das que estão feridas” (Foucault, 2008, p. 170). Assim, o poder pastoral é individualizante. Seu olhar vigia a todas e a cada uma.

Nenhuma ovelha livra-se da vigilância do pastor. E no sentido hebraico, o pastor deve inclusive sacrificar-se em função da(s) ovelha(s).

No ocidente, a igreja cristã é quem sistematizou ineditamente o poder pastoral e suas respectivas definições e mecanismos no coração do Império Romano. Conforme Foucault, por um lado um poder criativo e conquistador, por outro arrogante e violento. Talvez se possa afirmar que Foucault se aproximaria do Nietzsche do *Anticristo* e da *Genealogia da Moral*, cujos discursos ressaltam, como se sabe, incisivamente, que o poder pastoral introduziu no homem ocidental a consciência de rebanho. Entretanto, em vez do radical discurso anticristão nietzscheano, o pensador francês adota uma crítica incitante e até mordaz; portanto, reconhecendo a paradoxalidade entre a pastoral do cuidado e as estratégias sutis, implícitas ou ostensivas de controle.

Na aula do dia 15 de fevereiro, Foucault chama atenção para duas coisas importantes: em primeiro lugar, ao fato de que entre os pitagóricos compreende-se o pastor (*nomeús=nomos=leis*) como aquele que dita a lei ao rebanho. Zeus (*Nómios*) é o deus-pastor e, em segundo lugar, na filosofia de Platão, especialmente no *Crítias*, na *República* (I/III/IV), nas *Leis* (V) e no *Político*, modo geral, o termo pastor remete a uma ideia de magistrado ideal. Contudo, entre os gregos a política não corresponde ao esquema pastor-rebanho, porque no contexto grego quem é o político? É aquele que tem um conhecimento específico; uma arte particular de governar; habilidade de prescrever e comandar. Ele cita a propósito, a seguinte passagem do *Político* (261e/262a): “O homem político é o pastor dos homens, é o pastor desse rebanho de seres vivos que a população de uma cidade constitui.” (Foucault, 2008, p. 189). Ressalva, entretanto, que se na polis o agricultor, o pedagogo, o médico também cuida dos homens, logo poderiam reivindicar a atribuição de pastor; conseqüentemente, o político enquanto um só que cuida de todos, desapareceria.

Uma última alusão refere-se ainda neste mundo clássico grego, à substituição da analogia entre pastor e político por político e tecelão. Ora, neste sentido o político é que tem habilidade de juntar as diferenças para conflui-las no Estado enquanto condição de felicidade geral. O pastorado que ocupa-se das particularidades não condiz com esta arte do rei. Ressalta Foucault:

A política, como a arte do tecelão, só pode desenvolver a partir e com ajuda de certo número de ações adjuvantes ou preparatórias [...]. O homem político liga entre si os elementos, os bons elementos formados pela educação, vai ligar as virtudes, as diferentes formas de virtude que são distintas uma das outras [...]. A arte do rei não é, portanto, de maneira nenhuma, a arte do pastor, é a arte do tecelão, é uma arte que consiste em juntar as existências [...]. E é assim que se é levado a toda felicidade que pode caber no Estado (Foucault, 2008, p. 193-194).

Percebemos nitidamente a rejeição do sentido político de pastorado na Grécia, retornamos então para aquela tese conforme a qual o cristianismo é mesmo a matriz do pastorado ocidental enquanto modelo de poder sobre os homens. A igreja institucional tem força através de diferentes mecanismos para exercício de governo real sobre os homens sob o pretexto da salvação, entre os séculos II e XVIII; por outro lado, entre os séculos XIII e XVIII, o pastorado é demarcado por conflitos, disputas e guerras em torno da questão de quem tem poder sobre os homens. Tem-se um protestantismo meticuloso e flexível e uma igreja católica controladora e hierárquica.

Ora, se os reis hebreus exceto Davi, observa Foucault, não eram designados como pastores de homens, a igreja cristã institucionaliza um pastorado autônomo e globalizante com técnicas e regras, cujo modelo atribui-se a Jesus Cristo. Historicamente, considera-se Gregório di Nazianzo como introdutor da tese do pastorado como regime do governo das almas. E é neste contexto, que o poder religioso sacramental (batismo), espiritual (comunhão) e reintegrador

(penitência), distingue-se do poder político. Com efeito, no ocidente o soberano é César e não Cristo, o pastor é Cristo e não César.

Na aula do dia 22 de fevereiro de 1978, Foucault realça que o fato de se localizar no oriente hebraico a origem do pastorado assumido pela igreja cristã ocidental, não quer dizer negar recorrência do mesmo tema no mundo grego de romano, mas sim firmar a tese que particularmente no pensamento grego clássico, o poder político não se orienta pelo modelo pastorado. A força da influência do pastorado no lado ocidental do mundo ao destacar que entre os séculos III e V da nossa era, diversos intelectuais cristãos como João Crisóstomo, Cipriano, Cassiano, Jerônimo e Bento redefinem o pastorado e especificam pelo menos três funções básicas: a salvação e suas duas condições básicas, mandamento/lei como ordem de Deus e a verdade indiscutível da Bíblia. “O pastor guia para a salvação, prescreve a lei e ensina a verdade” (Foucault, 2008, p. 221). A relação entre o pastor e o rebanho é demarcada por responsabilidade, temeridade e complexidade. O pastorado tem nesta conjuntura uma característica específica: o pastor deve cuidar de todas e ao mesmo tempo de cada indivíduo do rebanho.

‘O pastor’, diz Crisóstomo, ‘deve se preocupar com toda a cidade e até mesmo com o *orbis terrarum*’. É em certo sentido a salvação de todos, mas é também a salvação de cada um. Nenhuma ovelha é indiferente. Nem uma só deve escapar [...] dessa operação de direção e de condução que leva à salvação (Foucault, 2008, p. 223).

Foucault ressalta, então, quatro princípios que norteiam no contexto daqueles séculos, a ação específica deste agente institucional:

- a) responsabilidade analítica, relativa à quantidade e à qualidade do rebanho;
- b) transferência exaustiva e instantânea, pela qual os méritos e deméritos do rebanho recaem e recairão sobre o pastor no dia da prestação de contas;
- c) inversão do sacrifício, implica absorção por parte do pastor das dores e pecados das ovelhas;
- d) correspondência alternada que é a correlação entre a pureza e a impureza que entrelaçam rebanho e pastor. É o jogo entre o orgulho (por causa da perfeição) e a humildade (decorrente da imperfeição) que pode, afinal, contribuir para a salvação de ambos.

A partir desta sistemática do pastorado, Foucault deixa claro que o cristianismo dissemina uma religião de obediência às vontades de Deus intermediadas pelo pastor, cria-se, pois, uma relação de dependência integral, isto é, obediência não às leis, ordens e princípios racionais, mas ao indivíduo institucionalizado. E mais, a obediência perfeita, é a obediência integral, absurda, servidão incondicionada (ao mestre ou superior rabugento, por exemplo) cujo fim é a salvação. A obediência é o estado mortificante da vontade própria; é o desejo de comando, dizia São Bento. Trata-se, como se vê da *apátheia*, isto é, ausência de paixões, ausência de prazeres. Neste sentido, ele afirma com razão: o pastorado cristão é uma forma de poder e partir do problema da salvação introduz uma economia, técnica de circulação, transferência de inversão dos méritos (Foucault, 2008, p. 242).

Mas o que é inovador nesta maquinaria do pastorado, é que o pastor embora imponha e obrigue à verdade, há implementação de uma estrutura de poder que examina e investiga verdade sobre a qual se exercerá o poder e se exigirá obediência. A individuação decorrente significará sujeição (obediência), marcação hierárquica (referência/reverência) e a subjetivação (produção de verdade interior). Assim, denotamos com Foucault que o resultado de articulação histórica do pastorado, sobretudo a partir do século XVI, é o prelúdio da governamentalidade refletida crucialmente nos procedimentos de sujeição dos indivíduos às verdades impostas.

Agamben, que como ressalta Ruiz (2013, p. 61), “pretende traçar os efeitos de poder das verdades teológicas sobre as instituições ocidentais”, acolhe criticamente as apropriadas informações de Foucault em *Segurança, Território e População*, destacadamente três modalidades genealógicas repercutidas na governamentalidade moderna: a) sistema legal, cujo modelo institucional é o Estado territorial de soberania que impõe códigos normativos de permissões e proibições, penas e punições; b) mecanismos disciplinares enquanto leis e técnicas policiais, médicas e penitenciárias que ordenam, corrigem e modulam os corpos súditos e c) dispositivos de segurança expresso no governo dos homens. Convém observar que são modelos que se articulam e compõem, enfim, a tecnologia política dominante. Considerando isto, Agamben explicita a articulação histórica do sistema político ocidental e um dos importantes capítulos dessa análise genealógica, é justamente sobre a máquina providencial, que a seguir vamos tratar.

3. A configuração da máquina providencial

3.1. Breve conceito de máquina

Edgardo Castro chama atenção que o termo máquina bem presente nos escritos de Agamben, aparece com várias significações: máquina da infância, máquina do rito e do jogo, máquina teológica da *oikonomia*, máquina soteriológica, máquina providencial e, de modo particular, máquina antropológica que produz o homem e máquina governamental que produz o político.

O que subjaz a todos estas concepções de máquina em Agamben é o conceito de *dispositivo* enquanto mecanismo que norteia, interrompe, retém, monitora, modela gestos, discursos e comportamentos das pessoas. “Uma máquina, é em sentido amplo, um dispositivo de produção de gestos, de condutas, de discursos. A segunda nota que define as máquinas agambeanas é sua bipolaridade” (Castro, 2012, p. 105).

No ocidente a máquina governamental, de acordo com Castro, é estruturalmente dupla: *autoritas* e *potestas* (autoridade e poder), soberania e governo, reino e governo. Interessante que *Autoritas*, é explicado por Agamben em *Estado de Exceção* (2003), como uma figura da fenomenologia jurídica relativa aos direitos privado e público. No sentido privado

é a propriedade do *auctor* [verbo latino *augeo* o que aumenta ou aperfeiçoa], isto é, da pessoa [...] que intervém [...] para validade jurídica ao ato de um sujeito que, sozinho, não pode realizar um ato jurídico válido.” [...] “No direito público *auctoritas* designa [...] a prerrogativa do Senado (Agamben, 2004, p. 117-119).

Controvérsias à parte entre os historiadores do direito em relação ao último caso, porque o senado, afirma-se, agiria mais quando provocado pelos magistrados ou pelo povo em seus comícios, o que é importante é frisar que *auctoritas* é uma esfera que implica uma fórmula que, seguindo Agamben, “designa tanto a ação do tutor que homologa o ato do menor quanto a ratificação senatorial das decisões populares” (Agamben, 2004, p. 120). *Potestas*, por outro lado, de maneira simplificada pode ser designada como um mecanismo normativo e jurídico *imperium* dos magistrados ou do povo. Eles confluem no estado de exceção, isto é, em uma situação de turbulência política. Agamben atualizando estes conceitos, assegura, conforme Castro, não se tratar mais simplesmente de exceção enquanto “estado de sítio” ou “lei marcial”, tal como nas tradições francesa ou anglo-saxã, porém como transição progressiva das situações de guerra para configurar-se como mecanismo especial de função de polícia que exerce o governo e, finalmente, no paradigma de governo das democracias hodiernas.

Assim, quando há o vazio da autoridade constituída legitimamente pelo povo e/ou pelo direito, a figura da autoridade à revelia, impõe-se, assume o poder sob alegação de carisma ou da figura romântica do *pater* – do pai provedor: Hitler, Mussolini, Pinochet, seriam exemplos

atuais. Portanto, *auctoritas* e *potestas* são por um lado, distintos por natureza; por outro, conexos em uma situação política específica de exceção. Sobre esta paradoxalidade, sublinha Agamben (2004, p. 130): O estado de exceção é o dispositivo que deve, em última instância, articular e manter juntos os dois aspectos da máquina jurídico-política, instituindo um limiar de indecidibilidade entre anomia e *nomos*, entre vida e direito, entre *auctoritas* e *potestas*. Soberania e Governo, Reino e Governo são, pois, termos correlacionados no decurso das reflexões agambeanas.

3.2. Arqueologia da engrenagem providencial

O sistema do pastorado como Foucault demonstrou revela uma junção de pastorado eclesiástico e governo político, tecnicamente explicitada no termo *oikonomia* o qual, segundo Ruiz, tem o sentido fundamental tanto na teologia patrístico-medieval como na economia moderna, de governo da vida humana. Na matriz teológica, *oikonomia*, a rigor, “a necessidade de compatibilizar o plano da salvação de Deus sobre o mundo (*oikonomia*) com o respeito à liberdade humana e a sua natureza de ser livre” (Ruiz, 2013, p. 60). Esta mesma situação, explica ainda o referido Professor aparece na economia moderna enquanto gestão sobre desejos, aspirações sociais, ansiedades e esperanças populares. Como vimos nas análises de foucaultianas, o pastorado e toda articulação teológica medieval interpretam a soberania de Deus refletida no seu governo *oikonômico* sobre a natureza e todos os seus viventes.

Agamben admite que Foucault é bem oportuno quando retoma as analogias entre Deus e o rei feitas por Tomás de Aquino, para explicitar como naquele contexto escolástico prevalecia a compreensão de *oikonomia* na acepção de administração geral da vida cuja matriz é essencialmente localizada em Deus como soberano e governo. Reportando-se ao teólogo, Foucault diz que primeiramente para ele o rei deve realmente governar e seu governo sobre um povo ou uma província visa o bem comum e que, portanto, “o soberano na medida em que governa, não faz mais nada que reproduzir certo modelo, [que] é simplesmente o governo de Deus na terra” (Foucault, 2008, p. 312). Se Deus é o supremo governo cotidiano da natureza, o rei precisa imitá-lo. Além disso, como Deus regula e governa cada vivente do mundo, o rei precisa governar organicamente. Mas há uma terceira entre Deus e as figuras e do pai de família. Assim ressalta Foucault: “Vocês estão vendo: analogia com Deus, analogia com a natureza viva analogia com o pastor e o pai de família, vocês têm toda uma espécie de *continuum* [...] teológico-cosmológico que é aquilo em nome do que o soberano está autorizado a governar e que proporciona modelos segundo os quais o soberano deve governar” (Foucault, 2008, p. 313).

Todavia, o autor francês observa que à altura do fim do século XVI, há claramente uma fratura nesta complexa continuidade, porque doravante o laço analógico entre Deus, rei, pastor e pai de família e, principalmente o discurso sobre o exercício da sua soberania passa a ser pautado a partir das constituições científicas da época: astronomia de Copérnico e Kepler, a física de Galileu, a Gramática de Port-Royal. Em vez de suprimi-la ela é redimensionada e, por conseguinte, reforçada sob o paradigma das argumentações ou explicações científicas sobre os princípios e leis da natureza.

Um dos grandes efeitos [...] de todas essas práticas científicas [...] foi mostrar que no fundo, Deus rege o mundo somente por leis gerais, leis imutáveis, leis universais, leis simples e inteligíveis [...]. Não o governa no modo pastoral. Ele reina soberanamente através de princípios (Foucault, 2008, p. 314).

Entretanto, embora reconheça o mérito de Foucault em talhar essa ruptura entre Reino e Governo entre o fim do século XVI e começo do século XVII, Agamben mostra, em *Reino e a Glória*, por exemplo, no capítulo III “Ser e Agir” - sobre Ontologia e Práxis (*Oikonomia*) ou

ainda sobre Teologia e Economia, que essa cisão entre Reino e Governo – Ser e Práxis acontece no contexto discussões em torno da complexa *oikonomia* trinitária, justamente quando os Padres procuram evitá-la afim de preservar o monoteísmo tal como o propósito de Tertuliano ao afirmar que a disposição de economia não significa a divisão da substância. Como observa Agamben: “O ser divino não é dividido porque a triplicidade de que falam os Padres se situa no plano da *oikonomia*, e não naquele da ontologia” (Agamben, 2011, p. 67). Talvez seja oportuno retrocedermos um pouco para compreendermos melhor o tecido da questão.

3.2.1 As complexas transfigurações de *oikonomia*

No segundo capítulo sobre “O Mistério da Economia”, Agamben esclarece que a expressão *oikonomia* é absorvida na época cristã como plano divino da salvação, principalmente fundamentada na encarnação de Jesus Cristo. Há controvérsias, conforme o autor, se Paulo teria sido o primeiro a atribuir sentido teológico ao termo *oikonomia*, mas talvez se possa dizer que é ele quem o põe no centro das discussões sobre a “economia de Deus” especialmente diante e após a magna e misteriosa hierofania crística. Agamben retoma 1Col 9, 16-17: “Se anuncio a boa nova (*evangelizōmai*) não é para mim motivo de vaidade, uma obrigação que pesa sobre mim: ai de mim se não anuncio a boa nova!...” para mostrar que Paulo entende aqui *oikonomia* como missão, encargo, dever e não um plano salvífico relativo à mente ou vontade divinas; mas também *oikonomia* correlacionada a *mystèrion*: “Agora me regozijo nos sofrimentos por vós e cumpro na minha carne o que falta às tribulações do messias segundo a *oikonomia* de Deus, [...] o mistério escondido por séculos e gerações e que agora fora manifestado aos seus santos...” (Col 1, 24-25). E em sentido similar 1Col 4,1: “Que todos nos considerem servidores [*hypèretas*] de Cristo e administradores [*oikonomus*] do mistério de Deus. O que se exige da *oikonomoi* é que sejam encontrados fiéis [*pistos*].” Para Agamben, trata-se, pois, de uma clara conexão entre *oikonomia* e mistério, porque Paulo é enfático ao dizer que agora é hora de fidelidade á missão de anunciar o tempo próprio da realização da redenção guardada pela vontade de Deus. Mais uma coisa: a comunidade - a *ekklésia* comprometida com este anúncio, tem conotação de *oikos theou*, casa de Deus, isto é, Paulo não estende casa ao sentido de *polis* e, por conseguinte, nem à comunidade messiânica uma responsabilidade política. O discurso paulino é, portanto, não político. Aliás, mistura ou contaminação mútua de ambas as categorias que ocorre conforme Agamben em tempos helênicos. Neste debate Irineu também a partir de Paulo, ratifica a tese da encarnação do Filho excluindo, porém, a expansão gnóstica das figuras divinas: “Um só Deus pai onipotente [...] um único Jesus Cristo, filho de Deus encarnado [...] um Espírito Santo que através dos profetas as ‘economias’” (Irineu *apud* Agamben, 2011, p. 46-47).

Mas é com Hipólito e Tertuliano, segundo Agamben, que *oikonomia* perde na esfera religiosa a conotação de caseira ou doméstica para tornar-se uma terminologia técnica relativa à articulação da vida divina trinitária. Eles combatendo por um lado a tese do *monarquianismo* circulante na época e por outro o risco do politeísmo em decorrência da suposta distinção entre o Pai e o Verbo (Jesus Cristo), tomam estrategicamente *oikonomia* como um termo capaz de unir a trindade com a unidade divina, no sentido de atividade divina dirigida para um objetivo e, portanto, em lugar da “economia do mistério” paulina, o “mistério da economia.” Como esclarece Agamben: “Não há uma economia do mistério, ou seja, uma atividade voltada para cumprir e revelar o mistério divino mas misteriosa é a própria ‘pragmateia’, a própria práxis divina” (Agamben, 2011, p. 53).

Assim, na compreensão agambeana quando Tertuliano afirma que o Pai e o Filho são dois não em sentido substancial, mas por disposição introduz outra expressão para o termo *oikonomia*. Neste caso, explica Agamben: “heterogeneidade não tem a ver, portanto, com o ser e a ontologia, mas com o agir e a prática. [...] o mistério da economia [...] é um mistério não ontológico, mas prático” (Agamben, 2011, p. 55-57). Além disso, em Clemente de Alexandria verifica-se a inovadora correlação entre *oikonomia* e providência, que tem a ver, digamos, com

o cuidado (administração) com alma, com o mundo inteiro, mas principalmente uma “economia do salvador” realizada na encarnação do Filho, conforme a vontade livre e pessoal de Deus. Segundo Agamben, essa conexão entre economia e providência resultará na posterior cisão entre teologia e economia, com efeito, natureza de Deus e sua ação na história. Portanto, *oikonomia* nestes tempos posteriores a Paulo, significa o mistério da práxis de Deus articulada na estrutura trinitária e sua ação disposta no mundo das criaturas. “O arcano da divindade e o arcano do governo, a articulação trinitária da vida divina e a história e a salvação humanidade são, ao mesmo tempo, distintos e inseparáveis” (Agamben, 2011, p. 65).

A intenção básica dessa digressão foi mostrar como Agamben ao aprofundar-se na esfera arqueológica desvela com muita propriedade os debates intensos e extensos em torno da *oikonomia*, a partir dos quais podemos detectar as nuances das aproximações e desengates entre a natureza de Deus e sua práxis providencial no mundo. Numa palavra, entre Reino e Governo.

3.3 O reino e o governo do mundo: a questão da providência e do destino

Para o filósofo italiano, o tema da providência é o lugar apropriado para se localizar o paradigma teológico-econômico, pelo qual se explica que a divisão entre ontologia (ser) e práxis se constitui numa forma de governo do mundo; ou inversamente, o governo do mundo se explica como atividade em que ser e práxis economicamente se desligam, mas não distanciam ou se opõem.

Realmente se em Deus houver fosso entre Reino e Governo, então tem-se de um lado um soberano impotente e, de outro, o individualismo caótico. Ora, estes são caracteres inadmissíveis em relação a Deus entre os teólogos e cristãos de maneira geral. Ao contrário, vimos que desde as orientações teológico-religiosas do pastorado, o governo soberano de Deus espraia-se através dos seus “ministérios” em todos os recônditos do mundo, tanto mais aos homens; por isso o pastor, pela natureza mesma do ofício, conforme insistia o pastorado, precisa cuidar do rebanho e ao mesmo tempo de cada ovelha e, sobre isso, enfim, prestar contas ao Soberano Governante.

O governo só é possível se Reino e Governo forem correlatos em uma máquina bipolar: é isso que resulta especificamente da coordenação e da articulação da providência geral e da providência especial, ou nas palavras de Foucault, do omnes e do singulatum (Agamben, 2011, p. 130).

O conceito de máquina providencial aparece pioneiramente, conforme Agamben no estóico grego Crisipo de Solis para responder a uma questão séria: como conciliar o governo do mundo e a presença no mesmo do mal? Isto é, de onde vem o mal e como justificá-lo diante do governo essencialmente bom? A resposta de Crisipo pode ser captada pelo conceito de *desígnio concomitante*, pelo qual a providência gerou todas as coisas sob a primazia do bem, porém daquelas (coisas) decorreram outras nocivas, entendendo-se estas últimas como até necessárias no processo e conjunto da obra. Esta célebre tese de Crisipo é mencionada na modernidade na *Teodicéia* de Leibniz quando imitando o estóico assegura que o mal do mundo é um inevitável efeito que não deriva voluntariamente de Deus que arquitetou o mundo da melhor maneira possível: “[...o mal encontrado nas criaturas racionais não acontece senão por concomitância, não por vontade antecedente, mas por uma vontade consequente, enquanto está implicado no melhor entre os planos possíveis...” (Leibniz *apud* Agamben, 2011, p. 130).

Como se percebe, a máquina providencial do estoicismo parece ser radicalizada, uma vez que nada escapa aos desígnios da providência divina o que é, porém, inadmissível, segundo Alexandre de Afrodísia no II século depois de Cristo. Por quê? Porque argumentava este aristotélico, que o que caracteriza uma mente soberana de um bom governo é prática de uma providência universal, portanto, não exacerbadamente estendida aos detalhes das coisas.

A providência nesta estrutura de governo se articula como um sistema de interligações no interior do todo, como uma espécie de “efeito dominó” da providencialidade divina. Na teologia cristã, posteriormente, cogitou-se a partir disso, a distinção entre providência geral (*providentia generalis/specialis*) e providência accidental, sublinhando-se, obviamente, a autenticidade originária da primeira. Porém, providência accidental descaracterizaria a determinação voluntária do rei, isto é, o governo teria setores “desconexos” de certa forma, então a solução é uma combinação sistemática e sucessiva entre todos os seres criados, resgatando assim, a cobertura universal da providência. Essa solução já encontrada em Alexandre da seguinte maneira: “A característica da ação providencial segundo Alexandre [...] não é o ‘por si’ nem o ‘por acidente’, nem o primário nem o colateral, e sim aquele que poderia ser definido como ‘efeito colateral calculado’” (Agamben, 2001, p. 134).

Encontramos aqui um governo demarcado pela providência, cujo exercício exclui imposições e acidentes e afirma a calculabilidade dos efeitos colaterais possíveis e com isso o rei não perde sua soberania, as coisas permanecem naturalmente em suas contingências e a providência, portanto, cumpre seu papel.

Ora, o sistema político moderno, ressalta Agamben, adota exatamente essa racionalidade governamental onde objetivos primários de governo podem resultar efeitos colaterais previstos ou imprevisos, conscientes ou inconscientes, porém concebíveis dentro desta estrutura. Claro que a relevância e alcance das coalisões ou colateralidades de ordem político-econômica ou outras, podem suscitar inquirições, inquéritos, repúdios etc. Aliás, no mundo capitalista e, particularmente, empresarial como também em diversas instituições e entidades, podemos facilmente encontrar este sistema providencial de objetivos e efeitos colaterais (nem sempre devidamente calculados).

O âmbito do paradigma da máquina governamental de que estamos falando, correlaciona ainda o conceito de providência o conceito de destino proposto no século II d.C. pelo também estoico Plutarco, o qual abarca o céu das estrelas fixas, os planetas errantes e o mundo terrestre, todo um sistema regido por uma lei geral que rege e, por conseguinte estabelece, causas e efeitos, isto é, antecedentes e efeitos particulares. “Se a primeira providência corresponde ao plano do primário e do universal, o destino, que está contido na providência e é em parte idêntico a ela corresponde ao plano dos efeitos particulares que dela derivam” (Agamben, 2001, p. 138).

A herança desta teoria estoica da providência-destino só aparentemente esfacelar-se-ia diante da constituição científica moderna; porque na verdade há uma analogia intrínseca, pois assim como se concebia a partir da providência leis gerais que coordenavam todos os destinos, também a ciência - diga-se de passagem, assim como na religião inclusive, por vezes com certa dose de dogmatismo impregnado, como bem denunciaram os frankfurtianos - estabelece leis que enquadram (e até em termos foucaultianos “esquadrinham”), explicam e justificam fenômenos e fatos e suas respectivas ocorrências e consequências.

Contudo, como nenhuma doutrina, particularmente religiosa ou científica pode ser absolutizada, isto é, desconsiderar seus limites e contingências, as palavra de Agamben são bem conclusivas neste aspecto: “O governo do mundo não é consequência da imposição de uma lei geral indefectível, mas da correlação entre a lei geral e o plano contingente das causas segundas” (Agamben, 2001, p. 139).

Interessante é que para Alexandre de Afrodísia, afirmações dos defensores da teoria do destino tais como: “sem governo não haveria mundo ordenado [*kosmos*] e sem um mundo ordenado não haveria deuses” ou “ou o mundo se dividiria e se deslocaria” se não fosse governado por uma ordem *oikonômica*, depõem contra a liberdade e poder de ação humana. Para Agamben, essa margem de contingência é admissível nas técnicas modernas da política gestacional onde mais do que prever ou predeterminar ordens, importa administrar

razoavelmente as desordens, ou seja, “não a ininterrupta cadeia de conexões causais, mas as condições da manutenção e da orientação de efeitos em si puramente contingentes” (Agamben, 2011, p. 141). Com efeito, quando se fala hoje terminologias como “administrar a situação”, “negociar a saída”, “gerenciar as dificuldades” e numa expressão “eficácia de governabilidade”, de maneira comum significa capacidade engenhosa de resolver as complexidades colaterais, os efeitos marginais frequentes no interior da politicidade.

Retornando ao eixo do assunto principal desse artigo, a máquina providencial é compreendida agora enquanto correlação providência-destino, pela qual adquire um sentido importante e que depois será assimilado pela teologia cristã, com Severino Boécio – padre, filósofo, teólogo e mártir romano que em sua obra *Consolação da Filosofia* (escrita na prisão e que trata da felicidade humana como busca do amor de Deus), argumenta que providência e destino respectivamente transcendência e imanência, são articulações que definem a perfeição da máquina divina providencial. Destarte, todas as coisas e todos os movimentos são concebidos na mente de Deus. Na *Consolação da Filosofia*, Boécio assegura que a providência é a razão divina constituída no princípio supremo de tudo, ao contrário o destino é o movimento inerente às coisas, embora ao fundo, ordenado por aquela providência.

Não obstante, é importante notar que a teologia cristã à diferença da concepção estoíca reconhecia como necessária certa margem de livre arbítrio aos homens perante a vontade de Deus. Ou seja, para teólogos cristãos como Santo Agostinho, Tomás de Aquino, entre outros, a providência divina não anulava a intervenção do homem sobre o destino próprio e, por conseguinte, do mundo. Como bem esclarece Ruiz na seguinte passagem: “Para o estoicismo a noção de providência se identifica com a necessidade da natureza, enquanto para o cristianismo a economia da providência deve respeitar a liberdade humana e articulá-la com o plano divino da salvação” (Ruiz, 2013, p. 60).

3.4 A bipolaridade Reino e Governo da máquina providencial

Para Agamben, a heteronomia e a interdependência interligadas de providência e destino em Boécio, explica que um poder transcendente que rege o mundo se articula também com uma oikonomia imanente, demonstrando assim uma distribuição sistemática de poderes sem nenhum empobrecimento da mente original gestora. De fato, observa Agamben que na concepção boeciana “o governo do mundo é bem melhor [...] se a providência soberana (O Reino [...] *regnum providentiae* – reino da providência) deixa que seja o destino [o Governo] a administrar e obrigar as ações dos homens” (Agamben, 2011, p. 145). Dado que o destino amplia-se a partir da mente original, ele pode se exprimir como milagre. E o mal, o infortúnio, a injustiça, enfim quaisquer descaminhos ou desorientações, não ocorrem por causa dos desejos pervertidos dos homens, assegura Boécio. Como este, Salviano bispo espanhol de Marselha, admite assim, a providência em moldes de governo evocando metáforas dos pensadores gregos, mas principalmente exemplos bíblicos, assemelha o governo de Deus ao do timoneiro porque através de sua providência e misericórdia, “Deus nunca se afasta do cuidado com o mundo.”

Mas o texto *De gubernatione mundi* (Sobre o Governo do Mundo - Suma Teológica 1 - questões 103-113) de Tomás de Aquino é por destacadamente um excelente tratado sobre o paradigma de governo neste contexto da máquina providencial. Primeiramente, o governo divino refuta de modo geral os fatos fortuitos ou aleatórios no mundo. Tomás ressalta a teleologia da providência divina:

Vemos, de fato, que nos seres naturais acontece, sempre ou na maioria dos casos, o que é melhor; e isso não poderia acontecer se os seres naturais não fossem dirigidos a um bom fim por parte de alguma providência: e isso é governar [...]. A perfeição última de cada

coisa consiste em atingir seu fim. Cabe, portanto, à bondade divina, que produziu as coisas conduzi-las ao seu fim, e isso significa governar (Tomás *apud* Agamben, 2011, p. 147-148).

Porém, esta distensão tomásica do governo conjugada a certa liberdade dos indivíduos, insere-se no contexto da seguinte aporia: ou Deus age ininterrupta e constantemente, tem-se a determinação ou a coordenação absoluta do milagre – com efeito, se anularia a ordem causa-efeito denotada na criação; ou Deus tendo pré-determinado no momento da criação a *virtus operandi*, isto é, a capacidade de agir ou auto-determinar-se das coisas – desligando-as, conseqüentemente do seu criador. Ora, Tomás propõe então sua habilidosa solução, citada por Agamben: “Se considerarmos o mundo e a ordem das coisas dependentes da primeira causa, então Deus não pode intervir no mundo nem fazer nada de fora ou contra ele, ‘porque se o fizesse, contra sua presciência e contra sua vontade e bondade’” (Tomás *apud* Agamben, 2011, p. 149). Fora dessa operacionalização ordenada, o que ocorrer é intervenção divina pelo dispositivo do milagre.

O que estamos notando a esta altura da análise, é uma ruptura entre ontologia e oikonomia, entre Reino e Governo, exatamente porque podemos perceber que por um lado na esfera do Reino as coisas, as criaturas têm uma conexão intrínseca com a causa primeira (Deus, no caso), então flagra-se a impossibilidade de ação “gestor” diante da natureza primária já definida por ele, em uma delas; Na esfera do Governo, ordem das causas segundas, isto é, onde as coisas se inter-relacionam, Deus pode ilimitadamente agir. Mas as duas esferas, obviamente, como pensa Tomás, não escapam do controle de Deus. Como frisa Agamben (2011, p. 150-151): “A cisão entre ser e práxis que a *oikonomia* introduz em Deus funciona, na verdade, como uma máquina de governo”.

Essa bipolaridade que doravante explica a máquina providencial genialmente explicada por pelo Doutor Aquino, tem ademais um elemento importantíssimo, a saber, a bifurcação entre deliberação racional e poder de execução que, portanto, já implica governar por mediações, por ministérios, enfim, por delegação de poderes, diríamos. Como ele explica, na citação de Agamben (2011, p. 151): “[...]. No que concerne à racionalidade Deus governa imediatamente todas as coisas; no que concerne, por sua vez, à execução do governo, Deus governa algumas coisas mediante outras”.

Ademais, é o próprio teólogo, ressalta Agamben, reconhece a analogia com a práxis política do mundo, pois um rei, um governante executa melhor seu governo, com ministros. E isso nem diminui a dignidade nem o poder do governante; ao contrário torna a governabilidade mais perfeita por que atinge um universo maior de pessoas.

Mas ainda um último conceito importante, o de *vicaridade* (“em lugar de...”) situado entre Reino e Governo, seguindo nosso autor, precisa ser esclarecido. Ele primeiramente remete ao Cristo, que na visão paulina deve no tempo final da parusia entregar ao Pai o Reino. Agamben chama atenção que Tomás afirma que poderes terreno como o do Papa e do Imperador pertencem primeiramente a Deus, ou melhor, à *oikonomia trinitária*. Na política moderna também nenhuma esfera particular de poder tem por si e em si, isto é, a priori, substancialidade, mas é compreendida numa composição maior. “O governo age vicariamente com respeito ao Reino; mas isso tem sentido só no interior de uma economia das funções, em que nenhum poder pode prescindir do outro” (Agamben, 2011, p. 156).

O fato é que este sistema de governar que é primeiramente concepção teológica, é hoje uma prática comum nos governos das nações. Max Weber, como sabemos, afirma que uns dos caracteres fundamentais do Estado moderno é o sistema burocrático. A ideia é originalmente boa porque intenciona descentrar o poder, coordenar e controlar ações além de ampliar, em tese, o raio de abrangência dos serviços do governo, das políticas públicas, dizemos hoje comumente. Há claro que há sistemas administrativos que adotam com certa eficiência este

esquema e, por isso atingem resultados razoáveis ou satisfatórios entre os governados. Entretanto, encontramos não raramente, e o Brasil é um caso, que a estrutura governamental é deficitária exatamente por conta das falhas cruciais no interior do sistema burocrático: excessos, preciosismos legalistas, lentidões, corrupções, nepotismos, impunidades etc. O resultado final são desserviços, desesperanças, descréditos na funcionalidade da máquina administrativo-providencial. Ora, isso provoca geralmente em relação aos governados, por um lado o problema fundamental da despolitização impregnada nos oportunismos, individualismo, alienações políticas; por outro, pode inversa e positivamente motivar e acionar politizações organizadas e, inclusive, institucionalizadas: mobilizações, enfrentamentos, reivindicações, proposições e intervenções no aparelho maior burocrático-governante.

O que estamos falando passa na verdade por aquilo que Ruiz chama “economia do governo da vida”, ou seja, sistema econômico-político que em tese deve provê. Mas a que preço? Coordenação e controle das vidas humanas. Ora, se as pessoas se vinculam ao sistema em função da garantia primária da sobrevivência, então elas situam-se no nível da *zoé* - simples vida biológica. Se aquele sistema para além do gerenciamento da coletividade, estimulasse a politização teríamos, com efeito, a ascendência para o nível do *bíos* - sendo exclusivamente humana, inclui a ética e a política. Distinção, aliás, com a qual Agamben abre o *Homo Sacer: o poder soberano da vida nua I*: “Os gregos não possuíam um termo único para exprimir [...] a palavra *vida*. [...] *zoé* que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos [...] e *bíos*, que indicava a forma ou a maneira de viver de um indivíduo ou de um grupo.” (Agamben, 2010, p. 09). Entretanto, há um detalhe interessante que Ruiz enfatiza: é que além destes dois termos, *zoé* e *bíos*, que Agamben busca em a *Condição Humana* de Hannah Arendt, ele interpõe o *zoie aionos*, para indicar, a rigor, na *oikonomia teológica* “uma vida a ser governada (neste caso pela vontade divina) e cujo paradigma se associa mais ao modelo hierárquico da *oikos* que ao paradigma isonômico da *polis*” (Ruiz, 2013, p. 61).

De qualquer forma, em nossos tempos as relações entre Reino e o Governo são demarcadas, portanto, pelas tensões entre o sistema governante e a esfera pública, porque há muito tempo já se reconhece um *bios* forjado no leito das dialéticas e lutas políticas, principalmente no ocidente e, particularmente, na América Latina.

4. Considerações Finais

O sistema político e sua interna estrutura de poder com tal feição moderna, é uma complexa engenharia histórica. No tratamento da questão, o que é particularmente inovador em Agamben e, por isso seu notável mérito mundial é que se inspirando e se apoiando no método arqueológico, neste sentido seguindo e ao mesmo tempo superando Foucault e outros autores afins, ele penetrou nas entranhas, nos bastidores, no interior dos acalorados, intensos e paradoxais discursos teológicos elaborados nos primeiros séculos da era cristã, para então desvelar conceitos, explicações, enfim raízes dos nossos paradigmas políticos modernos, tais como inteligivelmente visualizamos em O Reino e a Glória.

Seguindo Agamben, um dos grandes eixos que assinalamos tratou da correlação entre a providência e o destino, tomando o sentido de governo e a liberdade dos súditos, dos governados. Se teologicamente se admitia uma forma conciliável e admissível de governo, na política moderna dos sistemas democráticos, por exemplo, em moldes liberais se concebe igualmente como estratégia adequada. É claro que as críticas ao liberalismo e sua versão neoliberal em função da prevalência do mercado sobre a sociedade civil e da desmobilização política, são pertinentes. Não obstante, percebemos instituições industriais, comerciais, bancárias, educacionais e até eclesiásticas adotarem mais ou menos intensamente, este formato governo ambivalente.

O aprofundamento desta questão aparece sem dúvida na paradoxal cisão e vínculo entre Reino e Governo no interior da máquina governamental. Por um lado, o soberano ou governante racionaliza e conseqüentemente, otimiza seu governo se estabelece ministérios, assim ele pode tanto controlar quanto em tese “satisfazer” as terminações mais periféricas do espaço que governa; Por isso mesmo, por outro lado, ele não perde a centralidade do governo nem descaracteriza sua dignidade. Essa “pedagogia” é comumente notável hoje na arquitetura do *corpus* burocrático, dada amplitude das complexidades sociais e as demandas remetidas ao que governa. Mas a figura do governador não perde politicamente a referência em decorrência da extensão da governabilidade. E neste ponto, o adendo do conceito de *vicariedade* - “o em lugar de...” parece dá uma complementação importante ao conceito de governo, porque este se caracteriza essencialmente pela missão, pelo serviço sobre o qual precisa prestar contas (*accountability*).

Para encerrar, gostaríamos de sublinhar que o tema da máquina providencial como apresenta Agamben, nos faz então compreender a complexidade teórica e prática que subjaz às entranhas do nosso sistema de poder político, cuja sustentabilidade ou não só pode ser apreendida, pelo menos em parte, se for retomada pelos bastidores histórico-teológicos, onde estão os constructos que suportam sua atual condição de ser e, por ai se for o caso, com efeito, desmascarar e atacar estes seus artifícios ideológicos, porque se considerados obsoletos ou imprestáveis precisam ser reconstruídos, considerando que necessite redimensionar o sentido essencial do poder político, numa palavra: do Estado.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. São Paulo: Autêntica, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- OLIVEIRA, Cláudio. Agamben, um filósofo para o século 21. *Revista Cult*, n. 180, p. 25-27, 2013.
- RUIZ, Castor Bartolomé. Giorgio Agamben, genealogia teológica da economia e do governo. *IUH On-Line*, v. 413, p. 34-38, 2013.
- WATKIN, William. Agamben e a indiferença. *Revista Cult*, n. 180, p. 39-41, 2013.