

36º Encontro Anual da ANPOCS

GT – 24 – O pluralismo na teoria social contemporânea

Título: O messiânico e o trágico na teoria social: considerações sobre o pensamento de esquerda

Autor: Josias de Paula Jr.

O messiânico e o trágico na teoria social: considerações sobre o pensamento de esquerda¹

Nos últimos anos temos nos esforçado por compreender o que subjaz mais profundamente à concepção das várias modalidades de teoria radical². Um aspecto em especial chamou-nos a atenção desde uma primeira aproximação ao problema, a saber, o traço messiânico que perpassa ora explicitamente, ora insidiosamente as elaborações do gênero. Tal constatação trouxe a necessidade imperiosa de se colocar algumas questões: essa dimensão messiânica da teoria radical é inescapável? Que perspectiva poderia ser contraposta ao messiânico? Poderia a teoria radical abrir mão do aspecto messiânico?

Para responder a essas questões é necessário que alcancemos, primeiramente, um bom entendimento sobre o messiânico, circunscrevendo-lhe seus predicados essenciais, delimitando seu espaço, desvelando sua fisionomia. Como o campo que mais nos interessa é o político, é evidente que a definição do messiânico buscada deve apontar para as consequências políticas derivadas de sua presença.

Por outro lado, julgo que logramos ter acertadamente descoberto uma perspectiva cuja natureza e características situam-na legitimamente como contraponto ao messiânico; trata-se da concepção trágica do mundo. Esperamos – na medida em que é possível argumentar sobre tema tão complexo nos limites destas páginas – convencer sobre uma diferença ontológica existente entre as perspectivas messiânica e trágica, e como tal diferença ontológica se desdobra em distintas possibilidades de ação e compreensão da vida social.

O que pretendemos com este ensaio, portanto, é: a) traçar o vínculo persistente entre o messiânico e a teoria radical, entendida como expressão da

¹ O autor é Doutor em Sociologia pelo PPGS/UFPB e Prof. do Departamento de Ciências Sociais da UFRPE.

² É oportuna aqui a referência a Anthony Giddens, à maneira como definiu o radicalismo: "O radicalismo, na sua essência, significa não só a realização da mudança mas o controle dessa mudança de forma a conduzir a história para a frente" (Giddens, 1996: 09).

esquerda política; b) explicitar o contraponto entre o messiânico e o trágico; c) esboçar um quadro do contexto atual da teoria radical, refletindo criticamente sobre os supostos paradoxos existentes na assunção da matriz messiânica.

A Teoria Radical e o problema da Teodiceia

A teorização radical, como sabemos, nasce de uma atitude de inconformismo, ou negação, do estado de coisas presente. Emerge do diagnóstico de que há falhas na ordem das coisas, desequilíbrio, ou melhor, que o arranjo social atual é *injusto*. O que se propõe, portanto, é o descobrimento de meios racionais para solucionar o problema, extirpando as iniquidades e os sofrimentos por elas causados.

É justamente este impulso e esta motivação – vencer a injustiça do mundo -, típicos da teoria radical, que a aproxima das narrativas e do imaginário das teodiceias. Por conseguinte, são esses impulso e motivação que empurram o pensamento radical em direção ao messiânico³.

Cumprir destacar algumas características do messiânico, esboçar minimamente uma fenomenologia, para obter não somente uma maior clareza conceitual, como alcançar um patamar concreto para dialogar criticamente com o pensamento político de esquerda. Começamos com as análises de Max Weber sobre as questões inerentes às teodiceias. Weber observou um crescendo de racionalização do conteúdo religioso que consolidou o monoteísmo, especialmente o que chamou de monoteísmo ético, que possuía a imagem de um deus pessoal com qualidades absolutamente sobreexelentes:

Mas quanto mais próxima a concepção de um deus único, universal e supramundano, tanto mais facilmente surge o problema de como o poder aumentado ao infinito de semelhante deus pode ser compatível com o fato da imperfeição do mundo que ele criou e governa (Weber, 1999: 351).

³ Cf. o trabalho de Robert Bellah, em que o eminente pesquisador da religião estabelece a relação entre o inconformismo com o mundo, com o sofrimento, e a aparição mais ou menos simultânea nas principais culturas da antiguidade da figura do messias, no período conhecido como Era Axial. (Bellah, 1964).

Isto é o que o autor denomina de "o problema da teodiceia", ou seja, o paradoxo de um deus perfeito que convive com a existência do mal. Tal problemática recebeu várias soluções, dentre elas a profecia escatológica messiânica. Weber se detém nesta solução em parte por ser ela encontrada em sua forma mais "pura" – do ponto de vista da racionalidade – na tradição judaica, a qual será fonte para a cristã e a maometana. Portanto, diante do impasse, do paradoxo, compreendemos que:

*Um modo de estabelecer o justo equilíbrio consiste na referência a uma compensação futura neste mundo: escatologias messiânicas. **O processo escatológico consiste então numa transformação política e social deste mundo. Um herói poderoso, ou um deus, virá – logo, mais tarde, um dia – e colocará seus adeptos na posição que merecem no mundo** (Ibid.: 351 – Ênfase acrescentada).*

Defrontada com um sofrimento aparentemente sem justificação, num mundo que é criação de um Deus perfeito, a humanidade aproxima-se – mediante a promessa messiânica – de uma posição restauradora, justa, reparadora. Contudo, vinculado a este aspecto, há a prescrição do papel a ser exercido por cada indivíduo. E tal papel não é passivo ao menos na tradição judaico-cristã⁴. Como expõe adequadamente Maria Isaura Pereira de Queiroz:

*A transformação não se operará mecanicamente, pela mera aparição do líder; é preciso que os adeptos lhe cumpram as ordens. Destes é a responsabilidade das condições da sociedade, seu papel é se voltar para a coletividade, moralizando-a e santificando-a, a fim de permitir o Advento. **O messianismo se afirma, pois, como uma força prática, e não como uma crença passiva e inerte de resignação e conformismo: diante do espetáculo das injustiças, o dever do homem é trabalhar para saná-las, pois sua é a responsabilidade pelas condições do mundo** (Queiroz, 1976: 29 – Ênfase acrescentada).*

A conjunção de uma insatisfação com o presente injusto, uma promessa de um futuro glorioso, e o dever de militar por esse futuro, transforma o sopro messiânico em poderosa chama revolucionária. Como bem descreveu Maria Clara L. Bingemer:

⁴ Weber faz uma distinção entre o "ascetismo ativo" e o "ascetismo contemplativo". O primeiro deles seria o hegemônico no Ocidente, no qual os indivíduos sentem-se como instrumentos de Deus; no segundo caso – budismo e taoísmo, por exemplo – os indivíduos veem-se como "réceptables du divin" (receptores do divino). O primeiro é caracterizado também como "profetismo de missão", ao passo que o segundo como "profetismo exemplar". Cf. Weber, 1960, p. 22-23.

A idéia de Messias se liga à esperança de um mundo renovado por Deus, um mundo de justiça e paz, íntegro e redimido. O Messias é aquele que inaugura este novo tempo, o Reino de Deus entre os homens. Por isso trata-se de uma idéia e uma esperança profundamente revolucionárias. É a afirmação de um futuro radicalmente distinto do passado. E é a negação de uma história cíclica condenada à repetição infundável de suas grandezas e misérias. Essa idéia, que fez a humanidade dar um verdadeiro salto qualitativo, foi fundamento de muitos movimentos libertários na história ocidental. Nunca mais o mundo foi o mesmo depois que surgiu a fé no Messias. Como dizia um sábio judeu: "cada segundo é uma porta estreita por onde o Messias pode entrar". Desta maneira, a esperança adquire o seu mais vigoroso fundamento. (Bingemer, 2005: 17 – Todas as ênfases foram acrescentadas por mim).

É evidente que o que nos importa não é a ideia messiânica vinculada à experiência religiosa; pelo contrário, o que estamos destacando é a secularização do imaginário messiânico, a forma política que assume ao derivar da esfera da religião para a mundana. Assim, é importante lembrar aspectos cruciais da origem messiânica da cultura ocidental, a saber, o discurso judaico. Como assinala acertadamente Peter Berger⁵, o judaísmo racionaliza a vida, expulsa a magia; o judaísmo "desmitologiza" o mundo. Fornece um conjunto de referenciais totalizadores da experiência: éticos, históricos, temporais, etc. Pode-se arguir que a natureza "controladora", o afã de dominar o fluxo dos acontecimentos tão característicos da secularização do Ocidente tem sua aqui o seu berço.

O rebatimento político dessa secularização das aspirações judaico-cristãs é bem conhecido. Durante cerca de um século e meio a esquerda se orientou pelas ideias anarquistas e socialistas. Trazia, portanto, gravada em seu ideário, a crença na possibilidade de uma sociedade plenamente reconciliada. Nas palavras de Marx, a humanidade alcançaria uma sociedade sem exploração e dominação política, num estágio no qual a verdadeira história começaria. Falava-se no surgimento do "homem novo" (Ernesto "Che" Guevara, por exemplo⁶) livre do egoísmo e das vilanias burguesas. A esquerda pugnava por

⁵ Cf. Berger, 1985, especialmente as páginas 129 a 133.

⁶ Recordemos as palavras do líder da Revolução Cubana: "*Para construir el comunismo, simultáneamente con la base material hay que hacer al hombre nuevo*" (2004: 417).

uma ordem social pacificada, livre, e redimida das injustiças; sem a necessidade de possuir o Estado.

As derivações políticas da adoção de uma **ontologia messiânica** são bastante conhecidas e têm marcado profundamente a história do Ocidente ao longo dos séculos, com amplas repercussões ainda no século passado. A experiência armazena um conjunto de práticas e ações de corte messiânico que sempre resvalam para o utopismo, a violência e tirania, e a crença exagerada na capacidade racional humana. A ontologia messiânica se caracteriza pela crença na possibilidade de controle, por parte dos seres humanos, da sua existência e sua história. No controle das contingências.

O trágico e a impossibilidade da Justiça Plena

Se o messiânico se caracteriza pelo desejo de estabelecer a Justiça plena, ou absoluta, o trágico expõe a consciência de que o enfrentamento da justiça é tortuoso, que não raro há confrontos entre valores. Também, se o messiânico inspira-se na ideia de controlar a chegada do futuro redimido racionalmente, o trágico propala a consciência de que o "exterior", o acaso, a contingência, o inesperado, podem a qualquer momento transformar por completo o curso dos planejamentos e projetos sociais.

Indubitavelmente podemos assumir o argumento exposto por George Steiner em *A morte da tragédia*, como um discernidor cabal e preciso das diferenças essenciais concernentes às matrizes trágica e messiânica. Assim nos fala Steiner:

*A tragédia é alheia da percepção judaica do mundo. O **Livro de Jó** é sempre citado como uma instância da visão trágica. Mas essa fábula negra pertence ao outro extremo do judaísmo, e mesmo aqui uma mão ortodoxa tem insistido nos clamores da justiça contra os da tragédia: "Assim o Senhor abençoou o último fim de Jó mais do que o início: pois ele possui quatorze mil ovelhas, e seis mil camelos, e mil parelhas de bois, e mil mulas". O Senhor devolveu em bens a destruição enviada ao Seu servidor; Ele compensou Jó por suas agonias. Mas onde há compensação, há justiça, não tragédia. Essa demanda por justiça é o orgulho e o túmulo da tradição judaica (Steiner, 2006: 01 – ênfase do autor).*

A compreensão do trágico passa pela leitura que dele fez Friedrich Nietzsche. A vida é complexa e não cabe o otimismo ingênuo: "*Todo o existente é justo e injusto e igualmente legítimo em ambos*", afirma Nietzsche extraindo a fala do mito prometeico⁷. É insensato pensar em extirpar a infelicidade da face do mundo. Aceitar a vida é aceitar tudo o que nela é constitutivo. Por isso são mais que oportunas as palavras de Glauco Dunley:

... Nietzsche se rebela contra a ideia da justiça divina, ou seja, de uma infelicidade causada por uma falta, um grande erro – a hamartia aristotélica -, sendo partidário do "sofrimento inocente", marcando com isso, certamente, o início de suas críticas a uma interpretação moral da tragédia. A infelicidade não é castigo, mas faz parte da constituição do mundo, não pertencendo, portanto, ao indivíduo, mas à essência das coisas. O trágico, para Nietzsche, pressupõe este caráter imerecido do destino no homem. Deste modo, poder-se-ia dizer que a tragédia é pessimista, mas este pessimismo já é nomeado por Nietzsche como um pessimismo da força, capaz de afirmar a existência e o mundo tal como eles são (Dunley, 2005:114).

A humanidade não pode arrimar-se em promessas vingadoras da infelicidade e da injustiça atuais. O controle completo da vida é impossível e paranoico e não leva a nada o refúgio em idílicas elucubrações mentais. Prometeu preso aos rochedos, o amigo da humanidade que padece males terríveis por desafiar a Zeus, que não sabe o tempo que levará seu sofrimento, não se entrega e desafia o Todo-poderoso deus de então, sabendo que os governantes são transitórios:

O seu desejo era extinguir a raça humana/ a fim de criar outra inteiramente nova./ Somente eu, e mais ninguém, ousei opor-me/ a tal projeto impiedoso; apenas eu/ a defendi; liberei os homens indefesos/ da extinção total, pois consegui salvá-los/ de serem esmagados no profundo Hades. [Para em seguida reforçar] Eu esperava tudo isto;/ foi consciente, consciente sim, meu erro/ - não retiro a palavra. Por amor aos homens,/ por querer ajudá-los, procurei, eu mesmo,/ meus próprios males. (Ésquilo, 2009: 26; 28).

Conscientemente o herói perfaz seu fado, assumindo com destemor as consequências de suas ações. Padece não por covardia nem por qualquer outra

⁷ Citação retirada de *O Nascimento da Tragédia*, de Nietzsche, 2006: 98.

falha moral. Pelo contrário, é a ele que a humanidade deve a vida, o fogo e "todas as artes". Sofre imerecidamente, todavia resoluto.

Não é à toa, entretanto, que vários autores atribuirão a Eurípedes a decadência do espírito trágico. Pois nele o pavor originário diante da existência, o *pathos* coexistencial ao humano – nas palavras de Dunley citada a pouco, a dor atávica e o horror ao acaso - é diluído na felicidade moral, na alegria cuja fonte é a gratidão dos deuses ao "bom comportamento" dos indivíduos. Alceste "deve" ser salva por Hércules, uma vez que por seu desprendimento, seu gesto máximo de entrega amorosa, seu altruísmo modelar, merece ser salva.

As personagens euripidianas, sob a pressão de uma teia tormentosa, sucumbem. E a Nietzsche não resta outra escolha – seguindo suas premissas – que lançar-lhe a invectiva:

*... o poeta escarnece da astúcia humana, por meio da aparição do deus. Em Eurípedes, a perspectiva é de que o nó deve estar tão apertado que não possa ser rompido; **agora apenas um milagre pode salvar (...)** Por fim, **o deus ex machina de Eurípedes tornou-se um meio seguro para distribuir felicidade e infelicidade às ações segundo o mérito.** (Nietzsche, 2006: 93 - Ênfase acrescentada).*

Contudo aqui, com a tentativa de controlar racionalmente a dor, evitando-a mediante a consecução de atitudes morais; e apelando, quando o receituário não se mostra eficaz, à intervenção transcendente direta, intervenção salvadora, já estamos próximos, beirando ao cristianismo – sob a influência direta do halo socrático⁸.

Para concluir estas divagações e ponderações sobre o trágico, cumpre dar espaço ainda a uma citação extensa, todavia possuidora de tamanha nitidez e acerto, que justifica o abuso de suas dimensões. Extraímos-la de um escrutínio cuidadoso e atilado sobre a temática: *Reason's Grief: An Essay on Tragedy and Value*, da autoria de George W. Harris. Ouçamos:

More generally, then, what is the problem of tragedy? Put most generally, it is the problem of coping with loss, both personally and culturally, where the losses are very deep and when it is no longer possible to ignore them or to be consoled by pernicious fantasies. Making sense of the bad, even

⁸ Sócrates, que, como sabemos, era colaborador e espectador de Eurípedes.

horrible, things in life and resolving how to feel, to think, and to act in the clear knowledge of good and evil is the task. For much, though certainly not all, of civilized history, religion has been the primary source of how we understand the nature of tragedy as well as how we should cope with it. The religion of the Homeric Greeks reflected a tragic view of human existence that offered none of the consolations for loss that later religions were to make so central to their appeal. Indeed, the Homeric gods were irrational, often arbitrary forces in the world that were indifferent to the fate of mortals. The losses, great and small, suffered by mortals were as inconsequential to those Greek gods as the effects of natural calamity on human affairs are to the blind forces of modern physics. For the Homeric Greeks, then, the gods were more a cause of human tragedy than a solution to the problem of its losses, which goes a long way in explaining why Greek religion does not have a doctrine of salvation. But all the major religions that were to follow the Homeric Greeks in the West— Judaism, Christianity, and Islam – were to see (and continue to see, in their most influential forms) tragedy as a problem involving God’s creation, the solution to which is religious salvation in one form or another. (Harris, 2006: 19-20).⁹

As palavras de Harris são por demais didáticas e frontais, explicitando a oposição radical que separa o trágico do cristianismo, ao estabelecerem, cada qual a seu modo, a conexão entre perda, dor, esperança, salvação, compensação.

Por fim, em grandes linhas, o trágico é a negação da possibilidade da Salvação. É a vivência consciente da incompletude e finitude humanas. Uma

⁹ *Então, de modo geral, qual é o problema da tragédia? Posto de modo mais abrangente é o problema de lidar com a perda, tanto pessoalmente quanto culturalmente, quando as perdas são muito profundas e não é mais possível ignorá-las ou ser consolado por fantasias perniciosas. Dar sentido às coisas ruins, mesmo horríveis, da vida e decidir como sentir, pensar e atuar com claro conhecimento do bem e do mal é a tarefa. Durante grande parte da história da civilização, a religião vem sendo a primeira fonte para se entender a natureza da tragédia, e também como devemos lidar com ela. A religião dos gregos do período homérico refletia uma visão trágica da existência humana, que não oferecia qualquer consolação para a perda, coisa que as religiões posteriores tornariam seu principal apelo. Na verdade, os deuses homéricos eram forças irracionais e, na maioria das vezes, arbitrarias, que atuavam no mundo, indiferentes ao destino dos mortais. As perdas, grandes e pequenas, sofridas pelos mortais, tinham tanta relação com os deuses gregos quanto às calamidades naturais têm relação com as forças cegas da física atual. Para os gregos do período homérico, portanto, os deuses eram mais uma causa da tragédia humana do que a solução do problema da perda, o que serve perfeitamente para explicar por que a religião grega não tem uma doutrina da salvação. Mas todas as grandes religiões que se seguiriam à dos gregos do período homérico no Ocidente – judaísmo, cristianismo e islamismo – viam (e continuam a ver, das mais preponderantes maneiras) a tragédia como um problema que envolve a criação divina, cuja solução é, de uma forma ou de outra, a salvação religiosa.*

humanidade que está fadada a coabitar com o prazer e a dor, a felicidade e a infelicidade, com a justiça e a injustiça. Num mundo onde "Deus está morto", no qual estamos desterrados da morada das certezas metafísicas, onde estamos, enfim, condenados ao "politeísmo de valores" (Max Weber), parece ser apropriado reduzir o alcance de nossa esperança e não mais ceder às tentações de ilusões; ilusões que imprimem uma marca divina à vida histórico-social. Vida histórico-social que, por seu turno, e inversamente, é humana, demasiado humana. Parece pertinente lançar a hipótese de que a construção da sociedade é contínua, eterna e sempre imperfeita.

Não é que no trágico se vivencie a dor de modo passivo, tampouco significa uma aceitação do sofrimento com uma quietude absoluta, postura insuportável para uma existência humana. Entretanto, pode-se afirmar que o traço trágico manifesta-se numa aceitação ativa da existência da dor, da doença, da morte, do mal. Insubordinada, desassombrada, mas sem ilusões.

Portanto, uma **ontologia trágica** nos lança para o comedimento na capacidade racional de operar a história. Se, por um lado, a ontologia messiânica não vê problemas, ou obstáculos maiores no assenhoreamento humano do futuro (entendido como espaço temporal guardião da Justiça), a ontologia trágica aponta para o fato de que vivemos em um mundo mais vasto do que nossa própria capacidade de criação e controle¹⁰.

A Teoria Radical contemporânea: construções pós-socialistas

O que estamos sustentando, para que reste bem claro, é que o pensamento de esquerda é fortemente marcado por traços messiânicos secularizados, provenientes da tradição judaico-cristã. Como já aludimos acima, o veio fundamental que deu vazão à corrente messiânica na modernidade política foi o movimento socialista, sobretudo seu espectro marxista. Sobre tal aspecto, são primordiais os argumentos de Mircea Eliade:

¹⁰ Cf. entre outros Schmidt, 2001, especialmente o capítulo *Questions*.

Bastará, para dar um só exemplo, lembrarmos a estrutura mitológica do comunismo e seu sentido escatológico. Marx retoma e prolonga um dos grandes mitos escatológicos do mundo asiático mediterrânico, a saber, o papel redentor do justo (o “eleito”, o “ungido”, o “inocente”, o “mensageiro”; nos nossos dias, o proletariado), cujos sofrimentos são chamados a mudar o estatuto ontológico do mundo. Com efeito, a sociedade sem classes de Marx e a conseqüente desapareção das tensões históricas encontram seu precedente mais exato no mito da Idade do Ouro, que, segundo múltiplas tradições, caracteriza o começo e o fim da História. Marx enriqueceu este mito venerável de toda uma ideologia messiânica judaico-cristã: por um lado, o papel profético e a função soteriológica que ele atribuiu ao proletariado; por outro, a luta final entre o Bem e o Mal, que pode aproximar-se facilmente do conflito apocalíptico entre o Cristo e o Anticristo, seguido da vitória decisiva do primeiro. É até significativo que Marx resgate, por sua conta, a esperança escatológica judaico-cristã de um fim absoluto da História; distingue-se nisso dos outros filósofos historicistas (por exemplo, Croce e Ortega y Gasset), para quem as tensões da história são consubstanciais à condição humana e, portanto, jamais poderão ser completamente abolidas. (Eliade, 1992: 99).¹¹

As figuras messiânicas clássicas orbitavam em torno de ideias, tais como sociedade justa, teleologia histórica, sujeito redentor. A crise final do socialismo no final da década de 1980 parecia representar o fim dessa influência messiânica, abrindo possibilidades para a emergência de outro imaginário. Entretanto, analisando autores contemporâneos, a exemplo de Antonio Negri e Michael Hardt, Alain Badiou, Slavoj Žižek e Giorgio Agamben, chegamos à conclusão que o sopro do messiânico segue a inspirar o discurso contestatório da esquerda.

Rapidamente, lancemos um olhar sobre as ideias e conceitos de alguns desses autores; comecemos por Antonio Negri e Michael Hardt. Sua maior notoriedade, a qual ocorre no início do século XXI, deve-se a dois trabalhos – *Império* e *Multidão* – que têm por objetivo traçar um diagnóstico do processo de globalização atual e apontar o nascimento do novo sujeito histórico, em cuja essência somam-se a luta contra a opressão atual e a possibilidade para a superação do estado presente. No livro *Império*, põe-se o foco no polo da

¹¹ Aos nomes de Croce e Ortega y Gasset, podemos acrescentar o de Miguel de Unamuno, cuja reflexão sobre a condição do homem é eminentemente trágica. Nossa vida é uma vida de e pelas contradições; é luta sem trégua, sem vitória ou esperança de vitória. Enfim, trágica é nossa condição. Cf., 1950, p. 18 a 20.

soberania, da dominação. O Império seria a nova forma – fluida, descentrada, desterritorializada, mundial – da opressão soberana. Na reflexão seguinte, *Multidão*, mira-se o nascimento da nova subjetividade libertária capaz de enfrentar o Império.

Os autores asseveram que o seu empreendimento é uma “reposição” do ideário marxiano de classe. Para eles Karl Marx tinha consciência da diversidade de classes existentes na sociedade, os textos históricos seriam a prova. A tese contida no *Manifesto* de um campo social clivado em dois polos antagônicos, responderia a uma percepção calcada numa análise da experiência e condicionantes do contexto que vislumbrava a possibilidade da unificação de várias lutas em torno do proletariado. Dessa mesma maneira, agora:

Em outras palavras não seria o caso de perguntar ‘Que é a multidão?’, mas ‘Que pode vir a ser a multidão?’ Um tal projeto político deve fundamentar-se claramente numa análise empírica que demonstre as condições comuns daqueles que podem tornar-se multidão. Condições comuns, naturalmente, não significam uniformidade ou unidade, mas de fato exigem que a multidão não seja dividida por diferenças de natureza ou espécie. Significam, em outras palavras, que os inúmeros e específicos tipos de trabalho, formas de vida e localização geográfica, que sempre haverá (sic) necessariamente de permanecer, não impedem a comunicação e a colaboração num projeto político comum. (Hardt & Negri, 2005: 146 – Ênfase acrescentada).

Igualmente, em entrevista a Nicholas Brown e Imre Szeman, quando do lançamento de *Multidão: guerra e democracia na era do Império*, os autores reafirmam por outras palavras o aspecto prospectivo da sua reflexão. Ao serem inquiridos sobre o porquê definir o livro como um livro filosófico, antes que programático, respondem:

O que pode fazer um livro político? Ficamos muito satisfeitos com o fato de tanta gente ter reconhecido e explorado as implicações políticas de nosso argumento em Império, mas ficamos também surpreendidos pela frequência com que as pessoas nos dizem que o livro faz mais, que ele traça o mapa de um caminho político prático ou proporciona um programa político concreto. Seria inútil para nós inventar tais projetos práticos e exigir que eles devessem ser seguidos se o seu potencial ainda não existe na prática coletiva. Falando de uma maneira geral, nosso trabalho, ao invés disso, toma os desejos e práticas políticas atualmente existentes como uma base para formular alternativas potenciais à ordem mundial de hoje. Isso faz parte do que estamos tentando indicar quando enfatizamos...

a natureza filosófica de nosso livro. (Brown & Szeman, 2006: 94 – Ênfase acrescentada).

Mais à frente, revelam que a intenção é construir uma “enciclopédia” para o século XXI, criando e reformulando conceitos políticos no intuito de dar conta da nova realidade política presente.

*Talvez quando considerado assim, nosso trabalho realmente pertença à tradição filosófica do Iluminismo, à **espera de um movimento real que poderia se ligar a esse trabalho filosófico, à espera de uma nova prática que se casaria com esse novo léxico*** (Idem: 95 – Ênfase acrescentada).

Isto é, assenta-se que o novo sujeito antagonista contestador é a multidão, entretanto a multidão não existe! A multidão é uma aposta, um anseio; não algo concreto, uma força material visível e identificável, como o proletariado à época de Marx e Engels. Tal como no enredo messiânico judaico-cristão, sabe-se que o messias vem, mas não se sabe quando...

Passemos a Agamben. Para Agamben dois processos vão hegemonizando o quadro atual da política ocidental. Dois fenômenos que, na verdade, estão correlacionados de certa maneira. Eis que são, por um lado, a expansão e generalização do estado de exceção e, por outro, a transformação do campo (campo de concentração, de extermínio) como a convenção dominante da era atual. Em *Estado de Exceção*, a primeira das hipóteses é sustentada de maneira radical:

O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político. Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos. Diante do incessante avanço do que foi definido como uma ‘guerra civil mundial’, o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea. (Agamben, 2004: 13).

Em cima de quais evidências pode Agamben sustentar esta tese? Quais elementos empíricos justificam semelhante generalização? Agamben começa por citar o exemplo da Alemanha nazista. Ao chegar ao poder, Hitler promulgou o “Decreto para a proteção do povo e do Estado”, o qual atacava a base da Constituição de Weimar, pondo em suspensão as liberdades individuais. Este decreto durou 12 anos e nunca foi revogado, o que permite considerar toda a duração do *Terceiro Reich*, do ponto de vista técnico, se constituiu em um estado de exceção.

Certamente consciente da fragilidade do exemplo, sobretudo para que servisse de prova para a referida generalização da exceção e, por conseguinte, da indistinção entre regimes democráticos e autoritários, o autor adianta outras situações. O exemplo mais emblemático se refere à série de medidas adotadas pelo Governo estadunidense sob o comando de George W. Bush: o *USA Patriot Act* e a ‘military order’, ambas adotadas no ano de 2001. Entre outras coisas, tais medidas permitem as sinistras figuras da “detenção indefinida” e Guantánamo.

Em outras oportunidades Agamben sugere que tomemos por estado de exceção o fato do enfraquecimento dos poderes legislativos, cada vez mais transformados em meros ratificadores de decretos promulgados pelo executivo – (como as Medidas Provisórias brasileiras!). Esses exemplos são suficientes para corroborar a tese da onipresença do estado de exceção nos nossos dias? Ou estaria Agamben incorrendo em uma redução da realidade social?

Quanto à segunda tese – a transformação do campo em *nómos* da política moderna – é oportuno que saibamos o que o autor entende por campo. Em *Means without politics*, Agamben detalha sua concepção e definição de campo. Em qualquer situação onde haja uma suspensão da lei, ocorre a emergência do campo. Os exemplos fornecidos pelo autor são bastante variados. É o caso dos aeroportos franceses – em seus departamentos de imigração – onde estrangeiros podem ficar detidos por quatro dias antes que aconteça a intervenção das autoridades judiciais do país. Mas também são

exemplos as zonas suburbanas das grandes metrópoles pós-industriais dos Estados Unidos e da Europa.¹²

O campo vai adquirindo centralidade na modernidade à medida que se intensifica a crise do Estado-nação. O crescente fosso surgido entre o nascimento (vida nua, nação) e o Estado-nação, problemática que abrange a situação dos imigrantes, dos ilegais, dos refugiados, dos exilados, etc., é o fato político característico de nosso tempo. O “campo” materializa esta *disparidade*. Parafraseando Agamben, o campo é uma ‘localização deslocada’; é a matriz escondida da política que ainda vivemos. Devemos aprender a reconhecer todas as suas manifestações, pois ele é o quarto e inseparável elemento que é incluído (e destrói) a velha trindade do Estado-nação: nação (nascimento), estado e território. Por isso ele é “... the new biopolitical *nomos* of the planet” (Agamben, 2000: 45)¹³.

Vários intérpretes afirmam que Agamben herda de Walter Benjamin o propósito de pensar o evento redentor. Como ele pensa tal evento? No que se refere ao pensamento sobre a redenção, a teoria de Agamben é amplamente ancorada nas reflexões de Walter Benjamin. Em obra já referida do filósofo alemão, tenta-se refletir sobre a possibilidade de escapar a uma dialética que, na visão de Benjamin, encerra um círculo vicioso: a dialética entre a violência que põe o direito, e a violência que o conserva. Para escapar a esse dilema Benjamin interpõe uma terceira forma de violência, a “violência divina”. Esta se materializaria pela... ausência da violência. E pelo exílio da lei.

Num texto brilhante, *Aformativo, greve*, Werner Hamacher faz uma rica análise do texto benjaminiano – *Crítica da violência – Crítica do poder*-, estabelecendo um liame pouco explorado, contudo fundamental, entre a concepção de linguagem e a concepção de política sustentadas pelo filósofo alemão. Assim como, ao pensar a linguagem, Benjamin propõe uma “linguagem pura”, uma linguagem que é **puro meio**, que não vise a fins, que não se

¹² Cf. Agamben, 2000. pp. 42 e segs.

¹³ “... o novo *nomos* biopolítico do planeta”. (Agamben, 2000: 45).

instrumentalize¹⁴, assim também o faz ao teorizar acerca da ação política, especialmente sobre a greve geral operária.

É preciso, diz Benjamin, que se quebre o círculo vicioso entre a violência que mantém e a que destitui o direito. Ambas conformam a "violência mítica", a qual, ao cabo e ao fim, perpetuam a substituição de uma classe privilegiada por outra.

*A lógica da inauguração dessa **outra** história não é a lógica da alteração posicionante e intrínseca, e por conseguinte não é a lógica da substituição de uma violência por outra, ou de uma classe privilegiada por outra até então oprimida. Trata-se, isso sim, da lógica – supondo-se que ainda se possa falar de lógica aqui – da "deposição" (Hamacher, 1997: 126).*

E tal lógica da deposição implica a abolição das forças do estado. Benjamin pensa a justiça como uma "sociabilidade livre da imposição de posições legais". Isto é, a manifestação em si da liberdade, cuja estrutura seria análoga a da linguagem. Daí:

A greve geral proletária é meio puro (...) Trata-se de um meio não violento de aniquilação da violência, tanto legal quanto estatal. O meio da greve geral proletária reside na resolução – na verdade, é ele próprio a resolução – "de só aceitar um trabalho inteiramente transformado, um trabalho não mais imposto pelo Estado" (Idem: 132).

Tal fuga à esfera do direito, da lei, é fulcral na concepção de Agamben. A operação necessária para a consecução desse objetivo é uma forma de *inatividade*, ou seja, um situar-se no âmago da potência, renunciando à passagem ao ato. Só com essa recusa ao ato, acredita Agamben, pode-se romper com o nefasto vínculo entre direito-vida (nua). Nas palavras do autor:

¹⁴ Considerado um dos "textos místicos" de Benjamin, o ensaio em que Benjamin desenvolve tal concepção sobre a linguagem é o *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana*. Como já assinalado, o argumento busca a delimitação que seja "puro meio", unicamente mediação. Damos voz ao autor: "A essência linguística do homem é, pois, o facto de ele designar as coisas" (p. 180). Mas o senso comum sobre a linguagem não aceita "que é a sua essência espiritual que ele comunica através dos nomes das coisas (...) apenas pode admitir que comunica uma coisa a outros homens, pois isso sucede através da palavra, por meio da qual eu designo uma coisa. Esta opinião é a concepção burguesa da linguagem cuja insustentabilidade e vazio se tornarão mais nítidos na seguinte afirmação: o meio da comunicação é a palavra, o seu objeto a coisa, o seu destinatário o homem. A outra [a linguagem pura], pelo contrário, nem meio, nem objeto, nem destinatário da comunicação. **No nome, a essência espiritual do homem transmite-se a Deus**" (p. 181). Enfim: "Não existe um conteúdo da linguagem; enquanto comunicação a linguagem comunica uma essência espiritual, isto é, pura e simplesmente uma comunicabilidade"(p. 183). Cf. Benjamin, 1992.

If there is today a social power [potenza], it must see its own impotence [impotenza] through to the end, it must decline any will to either posit or preserve right, it must break everywhere the nexus between violence and right, between the living and language that constitutes sovereignty (Agamben, 2000: 112)¹⁵.

Essa *inatividade*, essa *inoperância*, esse situar-se radicalmente na potência sem passagem ao ato se expressa na importante utilização conceitual agambeniana de “*qualunque*” (*cualsea*, na tradução espanhola)¹⁶. Pois a expressão societária de um mundo livre da armadilha soberana, da biopolítica, é uma comunidade na qual não impere qualquer critério de pertencimento, qualquer índice ou fator de identificação.

A “comunidade que vem” será habitada por singularidades, pelo *singular cualsea*.

*Decisiva es aquí la idea de una comunidad inesencial, de un convenir que no concierne en modo alguno a una esencia. **El tener lugar, el comunicar a las singularidades el atributo de la extensión, no las une en la esencia, sino que las dispersa en la existencia** (Agamben, 1996: 18)¹⁷.*

Ainda lendo o *La comunidad que viene*, rastreando quais as saídas que Agamben nos aponta para a emancipação em relação à lógica soberana, quais os caminhos políticos que podem ser palmilhados, chegamos ao capítulo XIX, intitulado *Tienanmen*, o qual nos oferece um bom retrato do ideário do autor:

¿Cuál puede ser la política de la singularidad cualsea, esto es, de un ser cuya comunidad no está mediada por condición alguna de pertenencia (el ser rojo, italiano, comunista) ni por la simple ausencia de condiciones (comunidad negativa, como aquella que hace poco ha sido propuesta en Francia por Blanchot), sino por la pertenencia misma? Una noticia llegada de Pekín nos trae algún elemento para una respuesta (Idem: 54)¹⁸

¹⁵ *Se há hoje uma potência social, deve ver sua própria impotência até o fim, ela deve declinar de qualquer vontade seja de pôr ou de preservar o direito, ela deve quebrar em todos os lugares os nexos entre violência e direito, entre vida e a linguagem que constitui a soberania (Agamben, 2002: 112).*

¹⁶ “*Qualunque*” significa qualquer, em italiano. Contudo, por opção do tradutor espanhol, não foi vertido por “*cualquiera*”, que seria o mais esperado. Ele usa o neologismo “*cualsea*”, assinalando que contudo deve ser entendido, ou ainda, tem o mesmo sentido que *cualquiera*, isto é, qualquer.

¹⁷ *Decisiva é aqui a ideia de uma comunidade inessencial, de um convir que não concerne de modo algum a uma essência. **O ter lugar, o comunicar às singularidades o atributo da extensão, não as une na essência, senão que as dispersa na existência** (Agamben, 1996: 18).*

¹⁸ *Qual pode ser a política da singularidade qualquer (cualsea), isto é, de um ser cuja comunidade não está mediada por condição alguma de pertencimento (o ser vermelho, italiano,*

E conclui indicando uma rota:

Puesto que el hecho nuevo de la política que viene es que ya no será una lucha por la conquista o el control del Estado, sino lucha entre el Estado y el no-Estado (la Humanidad), la disyunción insuperable de las singularidades cualsea y la organización estatal. Esto no tiene nada que ver con la simple reivindicación de lo social contra el Estado, que, en años recientes, ha encontrado muchas veces expresión en los movimientos contestatarios. Las singularidades cualsea no pueden formar una sociedad porque no disponen de identidad alguna que hacer valer, ni de un lazo de pertenencia que hacer reconocer (Idem: 54)¹⁹.

No mínimo um paradoxo! Uma proposição que sustenta uma transformação social – a quebra da máquina assassina soberana na direção de um além – mediante o galgar de singularidades que não podem formar uma... sociedade! Não obstante explicita-se o messiânico com toda sua força: fim da violência, do direito, da lei, do Estado. A questão é a possibilidade de pensar uma sociedade, como fala Agamben em outros momentos, sem representação, identidade ou relação qualquer.

Resta implícito nos pressupostos de Agamben que qualquer que seja a tentativa para lograr uma homogeneidade totalizadora, o resultado será a jaula biopolítica. Nasce daí o esforço por pensar de maneira rigorosamente nova a comunidade e a política:

Um dia, a humanidade brincarà com o direito, como as crianças brincam com os objetos fora de uso, não para devolvê-los a seu uso canônico e, sim, para libertá-los definitivamente dele. O que se encontra depois do direito não é um valor de uso mais próprio e original e que precederia o direito, mas um novo uso, que só nasce depois dele. Também o uso, que se contaminou com o direito, deve ser libertado de seu próprio valor. Essa libertação é a tarefa do estudo, ou do jogo. E esse jogo estudioso é a passagem que permite ter acesso àquela justiça que um fragmento póstumo de Benjamin define como um estado do mundo em que este aparece como um bem absolutamente não passível de

comunista) nem pela simples ausência de condições (comunidade negativa, como aquela que foi proposta há pouco na França por Blanchot), senão pelo próprio pertencimento? Uma notícia chegada de Pequim nos traz algum elemento para uma resposta (Idem: 54).

¹⁹ *Posto que o fato novo da política que vem é que já não será uma luta pela conquista ou pelo controle do Estado, senão a luta entre o estado e o não-Estado (a Humanidade), a disjunção insuperável das singularidades qualquer (cualsea) e a organização estatal. Isto não tem nada a ver com a simples reivindicação do social contra o estado que, nos anos recentes, encontrou muitas vezes expressão nos movimentos contestatórios. As singularidades qualquer (cualsea) não podem formar uma sociedade porque não dispõem de identidade alguma que faça valer, nem de um laço de pertencimento que possam reconhecer (Idem: 54).*

ser apropriado ou submetido à ordem jurídica (Agamben, 2004: 98 – ênfase acrescentada).

Sustenta Agamben, desse modo, a expressão mais acabada do messiânico: uma ordem na qual o direito e a lei sejam desnecessários, por conseguinte o Estado, com suas instituições repressivas tal como a polícia. Estamos diante, assim, de uma maneira renovada de argumentar em favor da opção anárquica.

Algumas palavras finais

Qualquer que seja a posição a ser adotada pelo teórico parece não haver escape possível para o par de matrizes por nós delineado: o messiânico e o trágico. O que se nos afigura é o caráter exaustivo desta dicotomia, e a escolha a ser tomada pelo agente teórico se reduziria a qual destes caminhos adotar.

Mais: para aqueles que se alinham numa vertente radical, que sonham ou desejam perscrutar as possibilidades de um mundo diferente e *melhor* que o atual, não parece haver exemplos, sendas já esboçadas, tentativas ao menos parcialmente bem sucedidas de teorizações feitas a partir da matriz trágica. Pois não é à toa a recorrência do messianismo nos autores radicais, a nosso ver.

Por outro lado, e apenas para ficar em um exemplo, teóricos renomados e alinhados ideologicamente à organização capitalista em que vivemos, como Friedrich Hayek, não encontram dificuldades para assentar-se sobre premissas trágicas. Vejamos o que diz em seu ensaio *Individualism: True and False*. A

Smith's chief concern was not so much with what man might occasionally achieve when he was at his best but that he should have as little opportunity as possible to do harm when he was at his worst. It would scarcely be too claim that the main merit of the individualism which he and his contemporaries advocated is that it is a system under which bad man can do least harm. It is a social system which does not depend for its functioning on our finding good men for running it, or all men becoming better than they now are, but which makes use of men in all their given

variety and complexity, sometimes good and sometimes bad, sometimes intelligent and more often stupid (Hayek, 1958: 11-12).²⁰

Friedrich Hayek, por muitos considerado o maior intelectual daquilo que se convencionou chamar de neoliberalismo, provavelmente a maior referência da direita política do século passado, cujo legado continua a inflar as paixões mundo afora, nos proporciona com essas palavras um rematado caso de mundividência trágica. Reconhece-se a natureza contraditória da humanidade, seu pendor para a desídia, a avareza, a cupidez, a inveja, a corrupção e, a partir de tal percepção, sem esperar curar ou demover esses maus instintos, esmera-se para conviver com eles da melhor forma possível.

Não há aqui uma única sombra de prospecção por uma Nova Humanidade. Não há ilusões quanto a perfectibilidade do ser humano. Temos de encarar o inarredável fato de sermos uma espécie constringida a conviver coma a pequenez, a estupidez e a ganância. E, por fim, mas não menos importante, ao reconhecermos tal panorama não conceituá-lo como um "vale de lágrimas". A humanidade é assim, a vida é assim, e não devemos nos lamentar por isso. Há indivíduos bons e talentosos, os quais se forem lhes dadas condições necessárias e suficientes – com um bom arranjo institucional como fiador -, produzirão riquezas, beleza, conforto e conhecimento.

Contudo, deve-se perguntar: é possível ter uma concepção trágica e conceber uma vida coletiva *melhor*? A assunção pelo trágico do caráter inercial e trans-histórico da incompletude da existência, sua rejeição de qualquer utopia, seu reconhecimento da justiça como algo precário, contingente, limitado, não nos leva necessariamente ao conformismo? Ou, o que é similar, a incompletude não nos leva no máximo a uma defesa por uma verdade que sabemos parcial? Contudo, em se sabendo parcial, a verdade não perde a sua mística? Estamos

²⁰ *preocupação principal de Smith não era tanto com aquilo que o homem podia ocasionalmente alcançar quando ele estava em sua melhor, mas que ele deve ter o mínimo possível de oportunidade para fazer o mal quando ele estiver em seu pior. Não seria demasiado afirmar que o principal mérito do individualismo que ele e seus contemporâneos advogaram é que seja um sistema sob o qual o homem mal pode fazer menos danos. É um sistema social que não depende para seu funcionamento de encontrarmos bons homens para executá-lo, ou que todos os homens se tornem melhor do que são agora, mas que faz uso dos homens em toda a sua variedade e complexidade dada, por vezes bom e por vezes mal, às vezes inteligente e mais frequentemente estúpido* (Hayek, 1958: 11-12).

acostumados, ao menos desde Platão, a repetir que "a verdade é uma, o erro é vário".

Num pequeno livro, resultante da transcrição de uma palestra dirigida a jovens, seguida por perguntas da assistência, Jean-Luc Nancy simplifica ao máximo – porém de forma muito útil - o que seria a diferença entre a concepção de justiça para a direita e para a esquerda:

Para la derecha, la justicia viene dada por la naturaleza o por el orden de las cosas; para la izquierda, la manera, supuestamente natural, de funcionar las cosas es justa. Existen, por ejemplo, desigualdades innatas: algunos son más fuertes y otros tienen más dinero (...). Según esta forma de pensar, es natural que sigan siendo más fuertes o teniendo más dinero y que la justicia se haga respetando estas diferencias supuestamente naturales (...). En la izquierda se considera que la justicia no se da de forma natural y que está por hacer. Por eso, há de buscarse (Nancy, 2010: 35-36)²¹ .

Essa delimitação esquemática é muito proveitosa. A partir dela sublinhamos a concepção tão cara a direita de que deixar fluir as diferenças naturais entre os indivíduos é a forma de justiça. Por isso a rejeição das intervenções estatais, as quais visam impor um equilíbrio, uma igualdade que seria forçada, falsa, não-natural e, por consequência, injusta. Por isso, também, a defesa suprema do valor da liberdade individual, único valor que orientaria a disposição dos agentes, a organização social, de modo senão perfeito ao menos eficiente.

A esquerda opera numa outra lógica. A radicalidade alimenta-se da negação profunda da ordem mundana, da feição histórica da sociedade. Não obstante essa não aceitação da ordem vigente, ou melhor, somada a ela, carrega consigo a fé nas potencialidades humanas. É como se repetisse a si mesma: "A realidade *ainda* não é boa, mas...". E dentre as potencialidades humanas reponta a racionalidade. O anelo para uma sociedade melhor é

²¹ *Para a direita, a justiça vem dada pela natureza ou pela ordem das coisas; para a esquerda, a maneira, supostamente natural de funcionar as coisas é justa. Existem, por exemplo, desigualdades inatas: alguns são mais fortes, outros tem mais dinheiro (...). Segundo esta forma de pensar, é natural que sigam sendo mais fortes, ou tendo mais dinheiro e que a justiça se faça respeitando estas diferenças supostamente naturais. (...) Na esquerda, se considera que a justiça não se dá de forma natural e que está por fazer. Por isso, há de buscar-se (Nancy, 2010: 35-36).*

pensado como algo que é mediado pelo planejamento racional; a sociedade transforma-se num artefato.

Por outro lado, o messiânico costuma trazer em si o lado nefasto da verdade. A posse da verdade, muito mais que a dúvida e a incerteza, é que é a maior assassina da história. Verdade (seja religiosa, política, racial, etc.) faz com que pessoas matem outras. Hitler, Musolini estavam certos de possuírem a verdade. E certos militantes sociais também. A religião foi a força social que mais promoveu mortes. O "militante" é herdeiro e reflexo do devoto. E, não raro, sente-se ungido²². E, não raro, não falam, pregam; não debatem, promovem catequese; não aceitam o diferente, excomungam. Toas as experiências do século XX com o comunismo são suficientes para ilustrar os perigos que podem se associar ao messiânico.

Parece pertinente lançar a hipótese de que a construção da sociedade é contínua, eterna e sempre imperfeita. Parafraseando Ernesto Laclau²³, a humanidade não conhece o sétimo dia da criação. Tem que assumir um trabalho sem fim, aproximando-se de Sísifo. É sobre tal possibilidade – a de incorporação pela esquerda da tragicidade desta perspectiva - que desejamos refletir. Quais consequências práticas são vislumbradas? O que significa o abandono do terreno utópico a tanto cultivado pelo discurso da esquerda?

Portanto, como deve ter ficado claro ao longo de toda nossa argumentação, não possuímos a intenção de ofertar uma resposta à questão: trágico ou messiânico. Nosso propósito, mais modesto, foi traçar seus rastros na teoria social, delimitar seus traços mais relevantes, identificá-los no diagrama ideológico. Não sabemos sequer se há resposta para tal disjuntiva, posto que de um lado e de outro haja ciladas, enigmas e impasses.

²² Para uma interessante crítica, pelo viés da direita, feita pelo importante intelectual liberal estadunidense Thomas Sowell, sobre essa característica do militante, conferir *The vision of the anointed*, 1995.

²³ No contexto contemporâneo podemos ressaltar o trabalho de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, autores vinculados à esquerda, preocupados com a elaboração da teoria radical. Pode-se dizer que dentro do espectro de reflexões teóricas radicais coetâneas o trabalho deles seja o mais próximo ao trágico. Em *Hegemony and socialist strategy*, os autores preconizam a importância da esquerda reconhecer que a construção da sociedade é perpétua, e que se dá sempre no âmago do antagonismo. Cf. Laclau & Mouffe, 1989, especialmente o capítulo 3.

Referência Bibliográfica

- AGAMBEN, Giorgio. La comunidad que viene. Valencia: Pre-textos, 1996.
- _____, Means without end: notes on politics. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.
- _____, *Homo Sacer*: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- _____, Estado de exceção. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____, El tiempo que resta: comentario a las cartas a los Romanos. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- BELLAH, Robert N. (1964). Religious Evolution. In: American Sociological Review, vol. 29, n. 3 (Jun 1964), p. 359-374. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/2091480> . Acessado em 22 de agosto de 2011.
- BENJAMIN, Walter. Documentos de cultura, Documentos de Barbárie: escritos escolhidos. São Paulo: Cultrix, Editora da Universidade de São Paulo, 1986.
- _____, (1992). Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana. In: Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política. Lisboa: Relógio D'Água Editores, pp. 177-196.
- BERGER, Peter Ludiwg. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.
- BROWN, Nicholas; SZEMAN, Imre. *O que é a Multidão? Questões para Michael Hardt e Antonio Negri*. **Novos estud. - CEBRAP**, São Paulo, n. 75, 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo>. (acessado em 02/10/2008). p. 93-108.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. (2005). O messianismo cristão: um segredo ainda não totalmente revelado. In: Saul Fuks, org., Tribunal da História: julgando as controvérsias da história judaica. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. p. 17-36
- DUNLEY, Glauca. A festa tecnológica: o trágico e a crítica da cultura informacional. São Paulo: Editora Escuta/ Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.
- ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ÉSQUILO. Prometeu Acorrentado. In: Prometeu acorrentado/Ésquilo; Ajax/Sófocles; Alceste/Eurípedes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.(A tragédia grega; v. 6), 2009.

GIDDENS, Anthony. Para além da esquerda e da direita: o futuro da política radical. São Paulo: Editora da Unesp, 1996.

GUEVARA, Ernesto. Obras Escogidas. Editado em digital por Resma. Santiago de Chile: Copyleft, 2004.

HAMACHER, Werner. (1997). Aformativo, greve: a “Crítica da violência” de Benjamin. In: A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência. Peter Osborne (org). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

HARDT, Michael. & NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

_____, *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

HARRIS, George W. Reason's Grief: an essay on tragedy and value. New York: Cambridge University Press, 2006.

HAYEK, Friedrich. Individualism and economic order. Chicago: The University of Chicago Press; London: George Routledge and Sons, 1958.

LACLAU, Ernesto. & MOUFFE, Chantal. (1989). Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics. London: Verso.

NANCY, Jean-Luc. Justo imposible: breve conferencia acerca de lo que es justo o injusto. Barcelona: Institut Català de les Indústries Culturals, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. A Origem da Tragédia Proveniente do Espírito da Música. Tradução e notas de Erwin Theodor, Digitalização do livro em papel, Editora Cupolo (1948), eBooksBrasil, 2006.

QUEIROZ, Maria Isaura Pessoa de. O messianismo no Brasil e no mundo. 2º ed. ver. e aum. São Paulo: Alfa-Omega, 1976.

SCHMIDT, Dennis J. On German and other Greeks: tragedy and ethical life. Indianapolis: Indiana University Press, 2001.

SOWELL, Thomas. (1995). The vision of the anointed: self-congratulation as a basis for social policy. New York: Basic Books.

STEINER, George. A morte da tragédia. São Paulo: Perspectiva, 2006.

WEBER, Max. (1960). La morale économique des grandes religions. Essais de sociologie religieuse comparée : Introduction (Traduction de M. Rubel et L. Evrard, avant-propos et notes de M. Rubel). In: Archives des sciences sociales des religions. N. 9, 1960. pp. 3-30.

_____, Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora da UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo. v. 1, 1999.