



SEÇÃO: ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

KATECHON: PAULO DE TARSO E OS MEANDROS DA TEOLOGIA POLÍTICA

KATECHON: PAUL OF TARSUS AND THE INTRICACIES OF POLITICAL THEOLOGY

KATECHON: PABLO DE TARSO Y LOS MEANDROS DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA

Oneide Perius¹

orcid.org/0000-0002-0298-9727

oneideperius@mail.uft.edu.br

Recebido em: 10 jun. 2024.

Aprovado em: 23 out. 2024.

Publicado em: 03 fev. 2025.

Resumo: O *Katechon*, enigmática figura que aparece nas cartas paulinas, recolhe em si séculos de debate em torno das relações entre teologia e política. Conduz a uma sólida tradição hermenêutica em que é compreendido como poder instituído que freia a anomia e o caos, pondo assim a teologia como fundamento mantenedor das ordens políticas estabelecidas. Mas pode ser interpretado, também, como aquele conjunto de forças que ainda detém o advento do dia do Senhor, a *parousia*. Nesta perspectiva, consolidada pela tradição messiânica, não há acordo e nem sequer compromisso algum com a manutenção da ordem. A ruptura e a catástrofe são possibilidades de destruição de um mundo injusto. O presente artigo pretende reconstruir, ainda que brevemente, o percurso deste conceito na teologia e na filosofia política contemporâneas, especialmente a partir dos escritos de Paulo de Tarso, Carl Schmitt, Jacob Taubes e Giorgio Agamben.

Palavras-chave: *Katechon*; teologia política; Paulo de Tarso; Jacob Taubes; Giorgio Agamben.

Abstract: *Katechon*, an enigmatic figure who appears in Paul's letters, encompasses centuries of debate surrounding the relationship between theology and politics. It leads to a solid hermeneutical tradition in which it is understood as an established power that curbs anomie and chaos, thus placing theology as the foundation that maintains established political orders. But it can also be interpreted as that set of forces that still holds back the advent of the Day of the Lord, the *parousia*. In this perspective, consolidated by the messianic tradition, there is no agreement or even any commitment to maintaining order. Rupture and catastrophe are possibilities for the destruction of an unjust world. This article aims to reconstruct, albeit briefly, the trajectory of this concept in contemporary theology and political philosophy, especially based on the writings of Paulo de Tarsus, Carl Schmitt, Jacob Taubes and Giorgio Agamben.

Keywords: *Katechon*; Political Theology; Paul of Tarsus; Jacob Taubes; Giorgio Agamben.

Resumen: *Katechon*, figura enigmática que aparece en las cartas paulinas, reúne siglos de debate en torno a la relación entre teología y política. Conduce a una sólida tradición hermenéutica en la que se entiende como un poder establecido que frena la anomia y el caos, colocando así a la teología como el fundamento que mantiene los órdenes políticos establecidos. Pero también puede interpretarse como ese conjunto de fuerzas que aún frenan el advenimiento del Día del Señor, la *parousia*. En esta perspectiva, consolidada por la tradición mesiánica, no hay acuerdo ni compromiso alguno para mantener el orden. La ruptura y la catástrofe son posibilidades de destrucción de un mundo injusto. Este artículo pretende reconstruir, aunque sea brevemente, la trayectoria de este concepto en teología y filosofía política contemporáneas, especialmente a partir de los escritos de Paulo de Tarso, Carl Schmitt, Jacob Taubes y Giorgio Agamben.

Palabras clave: *Katechon*; teología política; Pablo de Tarso; Jacob Taubes; Giorgio Agamben.



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

¹ Universidade Federal do Tocantins (UFT), Palmas, Tocantins, Brasil.

O interesse por Paulo não é arqueologia, mas, sim, atualidade
(Mate, 2006, p. 32).

Introdução

"O *katechon* é 'a questão de fundo' de toda teologia política". Estas foram as palavras usadas por Carl Schmitt em uma carta enviada ao filósofo Hans Blumenberg (*apud* Monateri, 2023). Se, por um lado, tal afirmação parece ser um pouco exagerada, tendo em vista a vasta multiplicidade de temas e questões que movimentam a filosofia política ao longo dos séculos, por outro lado, faz-se necessária uma cuidadosa investigação do sentido de tal expressão, para que se consiga captar plenamente o seu alcance mais profundo. E, à vista disso, duas coisas precisam ser imediatamente esclarecidas: a primeira refere-se ao motivo de trazer uma frase de Carl Schmitt para abrir a discussão sobre a questão orientadora deste estudo; a segunda, por sua vez, sobre a relevância histórica e sistemática deste conceito que é, pelo menos, tão antigo quanto a própria filosofia.

Quanto à primeira questão, é inegável a importância e, até mesmo, a centralidade de Carl Schmitt no que se refere às discussões sobre teologia política. Seu livro *Teologia Política* (2015), publicado pela primeira vez em 1922, atesta plenamente este fato. Um amplo debate foi tomando lugar nas décadas seguintes à publicação do referido livro, a ponto de se tornar impensável falar do tema sem discutir as teses do filósofo alemão. No entanto, Carl Schmitt, considerado o jurista oficial do *Reich*, no que se refere especificamente à leitura do *Katechon*, acompanha a longa tradição do catolicismo romano iniciada ainda em Tertuliano, que "identifica esse poder que retarda ou retém o fim dos tempos com o Império Romano" (Agamben, 2016, p. 126). Posiciona-se, dessa forma, em acordo com o argumento que atribui ao

poder político instituído uma legitimação religiosa. Veremos, ao longo do texto, como emerge e se torna possível uma outra leitura. Jacob Taubes e Giorgio Agamben são, especialmente, autores que o fazem de maneira magistral. Duas leituras da política se tornarão assim legíveis: "uma leitura messiânica da política e outra *Kathechônica*" (Mate, 2006, p. 50).

A segunda questão que precisa ser esclarecida ainda nesta introdução diz respeito ao termo *Katechon* e sua importância no âmbito das discussões políticas. Ainda que tenha sido utilizado antes mesmo dos textos neotestamentários², o termo acabou assumindo centralidade nas discussões teológicas e políticas a partir de sua utilização na segunda carta de Paulo aos Tessalonicenses. Tendo o sentido de indicar um poder que freia e retarda o fim dos tempos, que detém o "mistério da anomia" que de alguma forma já está entre nós, o termo foi sendo rapidamente identificado pela tradição como sendo o poder político que mantém a ordem e evita o caos. Uma leitura conservadora, portanto, no sentido de atribuir justificação teológica às forças políticas imperiais vigentes, foi-se estabelecendo como canônica. O que nosso estudo pretende resgatar, para além desta forma de ler e entender o *Katechon*, é uma leitura messiânica da política que, em termos hermenêuticos, tem uma solidez histórica, crítica e argumentativa que dificilmente pode ser ignorada e encoberta.

O percurso de presente estudo, para tanto, iniciará com uma apresentação de uso do termo *Katechon* no contexto teológico da segunda carta de Paulo aos Tessalonicenses. Em seguida, será feita uma breve apresentação de como a tradição do catolicismo e mesmo do luteranismo se inclinou a entender o termo. Carl Schmitt e sua leitura, especialmente no livro *El Nomos de la tierra...* (2005), será aqui considerada paradigmática. Por fim, uma leitura crítica, de fundo messiânico,

² Francesca Monateri (2023) enumera e reconstrói o sentido de um conjunto de utilizações do termo *Katechon* ainda anteriores ao seu uso nas cartas paulinas. Uma pequena demonstração deste esforço hermenêutico pode ser observada no seguinte trecho de seu livro: "Esistono numerose attestazioni classiche del termine *katechon*, che vanno da Omero a Sofocle o Tucidide, e che attraversano dunque la trattazione epica, tragica e storiografica. In ambito filosofico, troviamo il *katechon* nei testi platonici e, in particolare, nella conclusione dell'Apologia di Socrate. Socrate, prima di essere condannato dal tribunale di Atene, ricorda ai concittadini che la sua istanza critica non potrà essere fermata nemmeno dalla morte. Molti ancora criticheranno la città e tanti di questi erano stati da lui tratti in salvo. Socrate svolge così nelle parole di Platone il ruolo di *katechon*".

será apresentada como necessária para manter fidelidade à exigência interna do contexto paulino. Jacob Taubes e Giorgio Agamben serão os autores, em especial, que garantirão sustentação hermenêutica para essa tarefa.

O que está em jogo, no fundo, ao realizarmos a tarefa proposta neste estudo, é a clara demonstração de que os textos neotestamentários, especialmente as cartas paulinas, são mais do que meros textos de caráter conservador e que teriam o único sentido de justificação do poder instituído. Muitas vezes, em nossos dias, vemos posturas totalmente passivas em relação à política serem encorajadas como as únicas adequadas para aqueles e aquelas que creem. A tradição da teologia paulina é frequentemente evocada para justificá-lo. Uma frase muito repetida para esta finalidade é a seguinte: "Cada um se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus" (Bíblia [...], 2002, Rm, 13, 1). Desse modo, sem uma hermenêutica cuidadosa que coloque as coisas em perspectiva, corre-se o risco de simplificar o texto, falseando, em grande parte, o seu sentido original. A tradição messiânica, que põe o texto sob outra luz, é imprescindível para tal exercício.

1 O *Katechon* na segunda carta de Paulo aos Tessalonicenses

O trecho em que assume importância decisiva a noção de *Katechon* é o seguinte:

Quanto à vinda de nosso Senhor Jesus Cristo, e à nossa reunião com ele, rogamo-vos, irmãos, que não percais tão depressa a serenidade de espírito, e não vos perturbeis nem por palavra profética, nem por carta que se diga vir de nós, como se o dia do Senhor já estivesse próximo. Não vos deixeis seduzir de modo algum por pessoa alguma, porque deve vir primeiro a apostasia, e aparecer o homem ímpio, o filho da perdição, o adversário, que se levanta contra tudo que se chama Deus, ou recebe culto, chegando a sentar-se pessoalmente no templo de Deus, e querendo passar-se por Deus. Não vos lembrais de que vos dizia isto quando estava convosco? Agora também sabeis que é que ainda o retém (*to Katechon*),

para aparecer só a seu tempo. Pois o mistério da impiedade já age, só é necessário que ainda seja afastado aquele que ainda o retém (*ho Katechon*)! Então, aparecerá o ímpio, aquele que o Senhor destruirá com o sopro de sua boca, e o suprimirá pela manifestação de sua vinda (Bíblia [...], 2002, 2Ts, 2, 1-8).

A evangelização do apóstolo Paulo em Tessalônica assume uma importância decisiva na tradição cristã. Especialmente, pelo fato de a primeira carta aos Tessalonicenses ser considerada o escrito mais antigo do Novo Testamento (Pitta, 2019, p. 64). No entanto, ainda que tal fato dificilmente seja questionado, pouca atenção recebem suas cartas a esta comunidade por faltar nelas os temas mais tradicionais da teologia paulina: a justificação pela fé, por exemplo. Donfried (2011, p. 119) escreve o seguinte:

O paradigma tradicional pressupunha simplesmente a prioridade teológica de Romanos e, conseqüentemente, quase não sabia o que fazer com 1 Tessalonicenses. É por isso que 1 Tessalonicenses acabou sendo o filho pobre dos estudos paulinos, justamente porque essa carta não utiliza o conceito de "justificação". Por essa e por outras razões, ela parecia então insuficientemente "cristã".

Quando o autor fala de paradigma tradicional, está falando da exegese dos textos paulinos orientada pela ideia de um afastamento radical de Paulo em relação ao judaísmo. As influências de Paulo teriam vindo, assim, da cultura greco-romana e não do engessado e fechado judaísmo do período do segundo templo. Esta leitura começou a cair por terra com a descoberta dos manuscritos do mar morto e levou, assim, a uma ampla reconsideração dos escritos paulinos. Conhecemos esse movimento, no âmbito da teologia, como "as novas perspectivas sobre Paulo"³. Buscar, portanto, as fontes judaicas da teologia paulina e, com isso, trazer o messianismo e o apocalipsismo para o interior de seus escritos leva a uma mudança radical de perspectiva. Neste novo contexto é que um escrito como sua primeira carta aos Tessalonicenses pode ser melhor compreendida. Horsley (2004, p. 14)

³ Para isso, ver, especialmente, dois textos publicados na década de 70 do século passado: STENDHAL, K. *Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays*. Philadelphia: Fortress Press, 1976. | SANDERS, E. P. *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

é muito claro sobre como foi difícil encobrir esse contexto ao longo dos séculos:

Mas ele (Paulo) se opõe primordialmente ao "judaísmo"? Certamente não na mais antiga carta sobrevivente, 1 Tessalonicenses, em que a ênfase recai na vinda (ou no dia) do Senhor Jesus, que vai resgatar os fiéis da "ira que vai vir", enquanto a destruição vai se abater sobre quem confia na "paz e segurança" imperial romana (1Ts 1, 10; 2, 19; 3, 13; 4, 13-18; 5, 20-21).

A nova perspectiva, portanto, afirma "menos que Paulo foi entendido errado e mais que a imagem do judaísmo construída a partir dos escritos de Paulo é historicamente falsa" (Dunn, 2011, p. 158). O entendimento historicamente consolidado com base no catolicismo e na hermenêutica de Lutero, do século XVI, que vê as cartas paulinas como um enfrentamento direto do legalismo e da frieza do judaísmo rabínico, parece estar equivocada, já que este judaísmo tal como o desenhado por Lutero jamais existiu. Esta é a grande novidade trazida pelos defensores de uma nova perspectiva sobre Paulo, já que uma nova perspectiva sobre o que era o judaísmo da época e de sua posição em relação aos escritos de Paulo lançará uma luz completamente diferente sobre suas epístolas. Nas palavras de Dunn (2011, p. 161), estamos diante de "uma oportunidade inédita de olhar para Paulo com novos olhos, de mudar nossa perspectiva do séc. XVI para o séc. I, de [...] ver Paulo apropriadamente dentro de seu próprio contexto, ouvir Paulo nos termos de seu próprio tempo, deixar Paulo ser ele mesmo".

Tendo em vista o conjunto de possibilidades abertas por estas novidades, podemos voltar a falar das *Cartas aos Tessalonicenses*. E, precisamente, a escatologia apocalíptica do messianismo judaico desempenha importante papel neste contexto. Em relação à primeira Carta, trata-se de um escrito muito significativo para que se possa fazer uma exegese da teologia paulina e de seu impacto nas primeiras comunidades cristãs. E estamos trazendo isso à tona pelo fato de que pode lançar luz sobre o contexto da segunda epístola em que a questão do *Katechon* surgirá. Em relação a esta, inclusive, instaurou-se um amplo debate sobre sua autoria. Muitos são os autores

que apontam reservas sobre o fato de a carta ser mesmo paulina. Hinkelammert (2010, p. 79), por exemplo, o diz expressamente: "sem nenhuma dúvida, não é de Paulo". E, com isso, pretende mostrar que a concepção de fundo da segunda carta não é compatível com a teologia paulina em sua totalidade. Outros autores, porém, como é o caso de Giorgio Agamben (2016), procuram encontrar uma forma alternativa de interpretar o texto sobre o *Katechon*. Com isso, não seria necessário entrar no debate técnico e filológico a respeito das evidências sobre a autoria do texto. O fato é que, independentemente desses debates, o texto assumiu importância central na tradição teológico-política do ocidente. Complementando e fazendo referência direta à primeira carta, no entanto, 2Ts precisa ser interpretada a partir dela.

A primeira carta, como já foi dito, parte de uma série de conceitos muito caros ao apocalipsismo judaico. A expectativa escatológica da *parusia* está, como se sabe, no centro. E os exageros a que esses ensinamentos levaram foram a causa de uma segunda epístola sobre o tema, escrita de forma ainda mais direta. A nova perspectiva sobre Paulo, assim, tem uma importância direta na reconsideração do contexto original desses escritos. O problema central da primeira carta é a segunda vinda de Cristo. James Dunn (2003, p. 355), eminente representante dessas novas perspectivas sobre Paulo, escreve o seguinte:

Portanto, temos que considerar a possibilidade de que o tema da segunda vinda de Cristo ocupava lugar destacado na pregação de Paulo durante a primeira fase da sua missão na área do mar Egeu. Não foi objeto de especial atenção dos filipenses, mas acontecimentos em Tessalônica (a morte prematura de alguns dos convertidos de Paulo), evidentemente, colocou-o no primeiro plano ali, e Paulo respondeu sem retratar ou qualificar o que dissera. Mas a carta só conseguiu alimentar o fogo da expectativa iminente, e Paulo respondeu com exposição ainda mais direta sobre a expectativa escatológica, mas desta vez qualificada no que tange à iminência do dia do Senhor.

A expectativa escatológica pelo dia do Senhor precisa levar em consideração que o espírito da anomia já age (Bíblia [...], 2002, 2Ts, 2, 7), mas que há algo que o detém. Somente quando isto

que o detém for afastado, "aparecerá o ímpio, aquele que o Senhor destruirá com o sopro de sua boca" (Bíblia [...], 2002, 2Ts, 2, 8). Portanto, pode-se ler de muitas formas o trecho sobre o *Katechon*, positiva ou negativamente, com múltiplas nuances. Este é, portanto, o contexto original a partir do qual se podem compreender essas cartas peculiares. E é importante que isso seja pelo menos apontado brevemente para que as posições que analisaremos na sequência possam ser bem compreendidas e, inclusive, criticadas. Em cada uma das leituras que acompanharemos, veremos a presença de uma tradição exegética que alimenta, certamente, pressupostos nem sempre satisfatoriamente problematizados.

2 Carl Schmitt e a teologia política

O controverso jurista e filósofo de Plettenberg, célebre por sua vasta e profunda obra sobre a filosofia e a teologia políticas e seus desafios nas sociedades contemporâneas, é também célebre por sua participação e colaboração com o movimento nazista, tendo assumido, inclusive, nesse contexto, a posição simbólica de jurista do *Reich*. O que é mais importante e precisa ser assinalado e destacado, no entanto, é a razão profunda de tal cumplicidade para com um sistema político explicitamente totalitário. Isto é, sabe-se, quando se estuda a sua obra e se analisa sua forma de entender a política, que este posicionamento não é, de maneira alguma, resultado de um mero acaso. Há uma razão para essa tomada de posição. Neste sentido, porém, alguém poderia se perguntar sobre o porquê de continuarmos dando atenção a um intelectual cuja obra leva a tal postura. Isto precisa ser explicitado.

Nesse sentido, é importante assinalar que um amplo grupo de intelectuais de esquerda descobriu em Carl Schmitt uma obra fundamental para entender o nosso tempo. E isto pelo fato de que o jurista alemão traz à luz os pressupostos não confessados pela tradição política liberal. A sua ancoragem em uma soberania velada e que não pode mais se mostrar é um dos fatos que esta abordagem permite compreender. Ou seja, em pleno tempo de afirmação dos Estados

democráticos de direito, o que Schmitt nos faz ver é a sobrevivência do modelo da soberania, pois sempre existem forças atuantes que podem suspender o direito em sua aplicação. A teoria do estado de exceção, tal como o entende Giorgio Agamben (2004), remete exatamente a isso. Ou seja, em algumas situações, a lei permanece em estado de suspensão: continua existindo mas não atua. É preciso haver uma força maior do que a lei para explicá-lo. Dessa maneira, se por um lado a tradição liberal pretende que o direito tenha suplantado completamente o modelo da soberania, as reflexões de Carl Schmitt permitem problematizar isso. Nas palavras de Chantal Mouffe (1999, p. 2), sua obra torna visível "o ponto cego do liberalismo".

Vejamos como se constitui o argumento do autor. No início de sua obra sobre o político, ele escreve: "O conceito de Estado pressupõe o conceito do político" (Schmitt, 1932, p. 7). Portanto, em sua maneira de ver as coisas, o Estado não é uma realidade natural que tem sua necessidade garantida em si mesmo. Ele existe em função do político. O que é, no entanto, exatamente este político pressuposto pelo Estado?

Carl Schmitt (1932) explora no *conceito do político* elementos que, ademais, já estão amplamente presentes em muitos outros autores ao longo da tradição. O político remete à esfera da diferença, da horizontalidade das relações humanas, das formas de associação e dos conflitos daí derivados, do entendimento, mas também do desentendimento, do consenso, e também, mais ainda, do dissenso. Em outras palavras, o político é um espaço de lutas e conflitos que, no limite, tendem a evoluir e ameaçam, assim, desagregar a própria ordem no interior da qual se situam. O par de conceitos amigo-inimigo é a expressão mais plena dessa dinâmica. Ou seja, as ameaças à estabilidade de uma determinada ordem política não são apenas externas, mas também internas. Nas palavras de Almeida Filho (2021, p. 63), "o antagonismo amigo/inimigo está ligado a situações em que conflitos, aparentemente cotidianos, podem levar à impossibilidade de conviver e à busca da aniquilação política". Uma autoridade

capaz de uma decisão soberana, que esteja além das disputas que potencialmente desestabilizam a sociedade, é, portanto, necessária.

É preciso, dessa maneira, chegar ao conceito de soberania. Neste contexto é que o jurista alemão deixa entrever o pano de fundo de sua análise do político. Pois, em sociedades secularizadas, nas quais imperam o individualismo e o liberalismo político, torna-se cada vez mais frágil a solução que se desenhava no horizonte metafísico ou teológico, qual seja, o recurso à soberania como instância absoluta capaz de mediar estes conflitos a fim de evitar a potência anárquica e desagregadora do conflito. "Soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção" (Schmitt, 2015, p. 13). Soberano, portanto, é aquele que pode decidir sobre a ordem, suspendê-la, restaurá-la. Berlanga (2008, p. 113,114) escreve de maneira muito precisa:

En razón de su derecho de autoafirmación como Estado, como telos de paz, el soberano toma la decisión de suspender un orden jurídico. De esta manera, no es posible pensar el Estado en su integridad sin la soberanía. Mas en verdad, y esta es la creencia constitutiva de la obra de Schmitt, no puede existir soberanía – ni en último extremo, derecho y orden – al margen de una cierta comprensión metafísica. Y más aún, para comprender esta dimensión metafísica del soberano, necesitamos ir aguas arriba hacia la teología. Sin esta doble dimensión, que afecta al orden de las creencias, el soberano no puede operar y cualquiera que pretenda ejercer su función aumentará el conflicto.

A modernidade é, por excelência, uma época pós-metafísica. E isto significa, fundamentalmente, que o princípio organizador e justificador imamente deste novo tempo é a autodeterminação da razão. Ou seja, não são mais admitidos recursos às instâncias de justificação e legitimação que estejam situadas para além deste estrito exercício racional. Habermas é muito preciso quando se refere a isso: "a modernidade não pode e não quer tomar dos modelos de outra época os seus critérios de orientação, ela tem de extrair de si mesma a sua normatividade. A modernidade vê-se referida a si mesma, sem a possibilidade de apelar para subterfúgios" (2002, p. 12).

A partir deste cenário, logo se percebe que a

teoria de Carl Schmitt não acompanha o espírito dessa nova época. Ainda que ele perceba esse movimento, vê nisso muito mais um signo de decadência do que um projeto de fato emancipatório. Um amplo debate se deu, neste contexto, entre Hans Blumenberg, que defendia a capacidade de autocertificação desta nova época, e Carl Schmitt, que elabora o conceito de secularização, ou seja, "[...] todos os conceitos centrais da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados (*säkularisierte theologische Begriffe*). E isto não somente pela sua evolução histórica [...], mas também por sua estrutura sistemática" (Schmitt, 2015, p. 43). Com isso, o que o jurista está dizendo é que a moderna teoria do Estado atribui nomes diferentes e seculares às instâncias de origem teológica. Sendo que, dessa maneira, o modelo de fundamentação teológico-metafísica continua operando no interior da idade moderna. Quando a modernidade escolhe não fazer mais referência a isso, acaba por construir uma ordem que esconde seus próprios fundamentos.

O que mobiliza Carl Schmitt, a partir desta perspectiva radicalmente secularizada e suas implicações e consequências na filosofia política, é a perda ou o abandono de uma instância de decisão que, no limite, põe freio aos conflitos que naturalmente surgem quando os seres humanos estabelecem relações sem a mediação de uma autoridade absoluta. Nem mesmo normas jurídicas são suficientes para isso. Pois, quem garante que uma norma tenha força de ser aplicada? Ou seja, a esfera da soberania, este resquício teológico-metafísico, continua tendo centralidade na filosofia política. O caos e a desordem só podem ser evitados no recurso a ela. Portanto, todo o liberalismo político, para Schmitt, sofre dessa deficiência de ter abandonado a defesa aberta de um modelo de soberania.

A partir deste conjunto de observações de caráter mais geral sobre a filosofia e a teologia políticas de Carl Schmitt, podemos tematizar com mais propriedade o seu modo de ler o conceito de *Katechon*. Apesar de esta temática de fundo, de um poder que freia a anomia, estar presente em toda sua obra, existem pontos específicos

em que o conceito aparece com mais clareza. O seguinte trecho de *O nomos da Terra* é muito significativo, neste sentido:

O fundamental deste Império cristão era o de não ser um Império eterno, mas sim que tivesse sempre em conta o seu próprio fim e o fim do *eón* presente, e apesar disso fosse capaz de possuir força histórica. O conceito decisivo de sua continuidade, de grande poder histórico, é o de *Kat-echon*. Império significa, neste contexto, a força histórica que é capaz de deter a aparição do Anticristo e o fim do *eón* presente, uma força *qui tenet*, segundo as palavras do apóstolo Paulo na segunda Carta aos Tessalonicenses, capítulo 2 (Schmitt, 2005, p. 40).

Conforme Jacob Taubes (1993, p. 96) bem percebeu, "Carl Schmitt é um pensador apocalíptico contrarrevolucionário (*Apokalyptiker der Gegenrevolution*)". Ou seja, os Impérios e os Estados não são eternos. O fim é sempre uma possibilidade iminente. Por isso, recorrem a uma força soberana que é capaz de frear o mistério da anomia, o caos, o que significaria o fim da ordem e, no limite, o fim da história. O *Katechon*, assim, nesta tradição da teologia política que encontra um amplo respaldo nas tradições exegéticas cristãs, pelo menos desde Tertuliano (Agamben, 2016, p. 126), é identificado como uma força que mantém a ordem. Politicamente, isso implica uma defesa radical dos Impérios e Estados na condição de agentes a serviço de Deus. Uma legitimação teológica do poder instituído, assim, se torna legível nesta perspectiva. O espaço da política é tomado por uma luta cósmica entre o bem e mal. O campo próprio do político é o espaço onde nossa ação, como seres humanos, se coloca a serviço da manutenção da ordem e da história. E isto, porque a história é o intervalo entre a criação e o sopro divino que tudo aniquila quando a iniquidade não é mais contida, freada.

No entanto, se por um lado tal leitura de Carl Schmitt resulta de uma ampla tradição de justificação do poder absoluto desde a teologia, por outro lado, uma outra tradição foi sendo continuamente alimentada. Trata-se de um ponto de vista completamente diferente daquele que pretende justificar o poder. Para esta tradição, assim pretendemos mostrar na sequência, não

há qualquer motivo para manter as coisas como elas estão. Muito pelo contrário, trata-se de provocar ruptura, de retirar a legitimação do que está posto. Por óbvio, o sentido do *Katechon* se modifica completamente deste modo.

3 Messianismo e política: Jacob Taubes e Giorgio Agamben

Jacob Taubes (1923-1987), nascido em uma família de rabinos, profundo conhecedor da tradição judaica, bem como das grandes correntes da filosofia ocidental, é um autor, no mínimo, muito singular. Estabelece diálogos bastante improváveis, tal como o fez com Carl Schmitt, ao mesmo tempo que provoca reações bastante coléricas de importantes pensadores judeus, tais como Leo Strauss e Gershom Scholem. E isto se dá, fundamentalmente, pelo fato de pensar de modo bastante radical as questões políticas de seu tempo e o lugar do messianismo e da apocalíptica nesse contexto. Em outras palavras, o grande objetivo da filosofia de Taubes, desde seus primeiros escritos, é encontrar alternativas à aparente hegemonia de uma ordem social injusta, desigual e violenta; e encontrar alternativas em uma tradição que historicamente foi utilizada, predominantemente, para justificar essa ordem. Ecoa, de alguma forma, na obra de Taubes, a ideia benjaminiana de que o estado de exceção em que vivemos é a regra. Seria preciso, por isso, pensar um estado de exceção efetivo. Já em sua obra *Escatologia Ocidental*, podemos ler:

[...] la apocalíptica es esencialmente revolucionaria. La apocalíptica niega el mundo en su plenitud. La apocalíptica abraza negativamente el todo del mundo. Ley y destino son los pilares del cosmos. Sin embargo, desde la Antigüedad, cosmos significa siempre estructura armónica. Pero como en el cosmos imperan orden y ley, como el destino es el poder supremo en el cosmos, justamente por eso -la apocalíptica desemboca en monstruosa reversión- el cosmos es la plenitud de lo malo (Taubes, 2010, p. 29).

A apocalíptica para Taubes, conceito absolutamente central quando se pretende falar da escatologia no Ocidente, traz à tona todo um amplo movimento de insatisfação com os poderes instituídos. A apocalíptica, dessa maneira,

está carregada de uma potência política absolutamente indomável. Em uma época, portanto, em que os movimentos de contestação estão enfrentando um amplo espectro de esgotamento de forças, reativar a negatividade dessa tradição, quase sempre encoberta, poderá oferecer importante alternativa ao mundo moderno. O seguinte trecho parece destacar esse aspecto de maneira ainda mais incisiva.

La apocalíptica es revolucionaria, pues no observa el punto de inflexión en un futuro indeterminado, sino en uno muy próximo. Por ello la profecía apocalíptica es futura y aun así completamente presente. El tólos de la revolución liga los poderes caóticos que de otro modo harían estallar todas las formas y rebasarían los límites establecidos. También la revolución tiene sus formas y está "en forma" justamente cuando hace estremecer las formas petrificadas, las positivities del mundo. El principio apocalíptico contiene reunidos dentro de sí un poder destructor de formas y un poder configurador. Dependiendo de la situación y de la tarea, prevalece uno de los dos componentes pero ninguno puede faltar (Taubes, 2010, p. 30).

Em síntese, há uma potência crítica radical e explosiva na tradição do messianismo e da apocalíptica judaica. A tradição religiosa, portanto, quando é apresentada apenas como espaço de alienação e conformismo, deixa escapar um amplo conjunto de experiências que vão na direção inversa. Há uma formulação muito significativa de Jacob Taubes a respeito do jurista alemão, anteriormente apresentado, que pode servir de introito neste momento do texto em que as perspectivas tendem a sofrer uma brusca inversão:

Carl Schmitt pensa como um apocalíptico, porém, um apocalíptico desde cima, desde os poderes constituídos; eu penso desde baixo. Temos em comum a experiência do tempo e da história como fim, como fim último ante o patíbulo. Esta é também originariamente a experiência cristã de história. O *Kat-échon*, aquilo que detém, no qual Carl Schmitt fixa o olhar, é já um primeiro signo de como se domestica a experiência cristã do tempo do fim, adaptando-se ao mundo e a seus poderes (Taubes, 1966, p. 33)⁴.

Ou seja, o que Jacob Taubes destaca, deste modo, é que a interpretação acerca do *Katechon*

está muito determinada pela perspectiva a partir da qual a realidade é compreendida. Para Carl Schmitt, um teórico da ordem jurídica e do poder, que está sempre atento, portanto, aos sinais de desagregação e da anarquia a serem evitados, o poder que freia realmente não poderá ser outra coisa senão a estrutura que mantém a ordem e que assim evita a *anomia*. A leitura de Jacob Taubes, por sua vez, está profundamente enraizada no messianismo judaico. E o tempo messiânico, segundo Giorgio Agamben (2016, p. 80), é diferente do *éschaton* apocalíptico: "O messiânico não é o fim do tempo, mas o tempo do fim". Ou seja, quando o tempo se contrai e começa a acabar, os dias e as horas vão-se revestindo de uma intensidade e uma gravidade absolutas. O *cronos* torna-se *kairós*. É neste tempo do fim que alguns querem encontrar forças para parar o tempo, evitar o inevitável. Enquanto isso, outros vivem este tempo carregado de possibilidades, este momento propício, este limiar entre um mundo que começa a acabar e outro que, apesar dos sinais, ainda não nasceu. E a catástrofe é inevitável para que o mundo verdadeiro possa nascer. Não há qualquer compromisso, no âmbito desta tradição, em manter a ordem estabelecida. No entanto, como quer nos mostrar o filósofo alemão, é preciso reconstruir o contexto original dos escritos do apóstolo Paulo para perceber que esta leitura tem uma ancoragem bastante sólida em suas epístolas. Uma hermenêutica profunda e exigente, que desloque milênios de encobrimento deste solo a partir qual Paulo de Tarso escreveu, faz-se necessária para que outros sentidos do *Katechon* venham à tona.

Ainda em relação à decisiva diferença em relação ao jurista alemão, as seguintes palavras de Jacob Taubes (1993, p. 139) são bastante esclarecedoras:

O jurista tem que legitimar o mundo tal como ele é. Isto é algo que está incluído em toda a sua formação, inclusive na ideia mesma do ofício de um jurista. Se trata de um clérigo que não entende que sua missão seja implantar o direito, senão interpretá-lo. À Carl Schmitt só interessava uma coisa: que o partido, que o

⁴ Todas as traduções do alemão contidas nesta obra são de responsabilidade do autor deste artigo.

Estado permanecesse, que o caos não tomasse conta. Custasse o que custasse. Isto é difícil de acompanhar para teólogos e filósofos. Porém, o que importa para o jurista é incondicionalmente encontrar a forma jurídica que seja, valendo-se das sutilezas necessárias, pois senão reinará o caos. É isto o que Carl Schmitt denominou *Katechon*, aquele que detém, o que reprime o caos. Eu não vejo o mundo dessa forma e nem sequer essa é a minha experiência. Posso representar para mim mesmo, como apocalíptico que sou, que o mundo seja destruído. / *have no spiritual investment in the world as it is.*

Para ambos, vivemos em um limiar: o tempo que se contrai, o tempo do fim. E a experiência que cada um faz deste tempo é profundamente diferente. Enquanto o jurista vê como sua a tarefa de manutenção de uma ordem antes que o tempo acabe, o filósofo vê neste limiar uma ínfima centelha que ilumina um porvir. A explicação para esta forma muito própria de compreender o movimento apocalíptico, seguramente, está na estrutura do messianismo judaico. Gershom Scholem, historiador e grande referência no que se refere aos estudos dos movimentos messiânicos no judaísmo, é muito preciso na descrição de suas características:

O messianismo judaico é, na sua origem e por sua natureza – e isto não pode ser suficientemente enfatizado – uma teoria da catástrofe. Esta teoria enfatiza o elemento revolucionário, cataclísmico, na transição de todo presente histórico ao futuro messiânico. [...] É precisamente a falta de transição entre história e redenção que é sempre sublinhada por profetas e apocalípticos. A Bíblia e os escritores apocalípticos não conhecem progresso na história conduzindo à redenção. A redenção não é resultado de um desenvolvimento imanente tal como é sugerido pela reinterpretação moderna do messianismo (1995, p. 7,10).

Portanto, o messianismo judaico entende o advento do mundo redimido, o dia do Senhor, como ruptura radical em relação ao mundo que está aí. E é neste sentido que a leitura da *Carta aos Romanos* de Paulo ajuda Jacob Taubes a estabelecer novos parâmetros de interpretação dos escritos do apóstolo. E por que a *Carta aos Romanos*? Precisamente pelo fato de historicamente ter-se tornado o núcleo canônico da teologia paulina. E, justamente esta carta, Taubes a considerará como sendo “o mais antigo – e o

mais exigente – tratado messiânico da tradição judaica” (Agamben, 2016, p. 15). E o despertar da necessidade de trazer à luz sua leitura deu-se, ironicamente, em um encontro com Carl Schmitt. De acordo com o próprio Taubes (1993), neste encontro que demorou tanto para acontecer muito em função da resistência do filósofo em aceitar os convites do jurista, os dois pensadores teriam juntos lido a carta de Paulo aos Romanos. Isto, por si só, já mostra a importância da teologia paulina na construção de suas respectivas leituras de realidade. Ao final do encontro, Schmitt, profundamente impressionado, teria dito: “Taubes, antes de morrer você tem que contar isso a alguém” (Taubes, 1993, p. 138). Muito em função disso, já com a saúde debilitada por conta de um câncer, Taubes se dispôs a tornar pública sua leitura em Heidelberg no ano de 1987, poucas semanas antes de sua morte.

E Paulo, para Taubes, é um apóstolo bem diferente daquele que conhecemos através dos séculos de exegese católica e protestante. Uma nova perspectiva radical sobre Paulo começa a ser delineada. Em relação à *Carta aos Romanos*, central pelo fato de se dirigir a uma comunidade no centro do Império, o filósofo escreve:

Gostaria de destacar que é uma declaração de guerra política o ato de escrever uma carta à comunidade de Roma para que seja lida publicamente, sem saber em que mãos irá cair (e os censores não são idiotas) e introduzi-la com essas palavras. Sua introdução poderia ter tido um caráter pietista, quietista ou neutro...; porém, nada disso. Desse modo, minha tese é que a carta aos Romanos é uma teologia política, uma declaração política de guerra aos césores (Taubes, 1993, p. 27).

Taubes se refere, neste trecho, à introdução da carta. Nela podemos ler: “Paulo, servo de Cristo Jesus, [...] escolhido para anunciar o Evangelho de Deus, que Ele já tinha prometido por meio de seus profetas nas Sagradas Escrituras, e que diz respeito a seu Filho, nascido da estirpe de Davi segundo a carne, estabelecido Filho de Deus com poder...” (Bíblia [...], 2002, Rm, 1, 1-4). De acordo com Taubes, ao fazer referência explícita à linhagem real e terrena de Jesus, “nascido da estirpe de Davi”, e ao fazer referência a sua entronização

como "Filho de Deus", como Senhor poderoso, Paulo estaria claramente desafiando o poder estabelecido em Roma. De acordo com o filósofo: "Não é o *nomos*, mas sim aquele que foi pregado na cruz pelo *nomos* que é o *Imperator*. Isto é uma enormidade diante da qual não são nada os pequenos revolucionários" (Taubes, 1993, p. 38). O que Paulo estaria propondo, dentro do espírito do messianismo judaico, é "a inversão de todos os valores deste mundo" (Taubes, 1993, p. 38).

Portanto, é neste contexto que precisa ser compreendida a referência de Paulo ao *Katechon*, ao poder que freia, de acordo com Jacob Taubes. Como muito bem apontou Giorgio Agamben:

Num certo sentido, toda a teoria do Estado – inclusive a de Hobbes – que vê nele um poder destinado a impedir ou retardar a catástrofe, pode ser considerada como uma secularização dessa interpretação de 2Ts 2. O fato é, porém, que a passagem paulina, apesar de sua obscuridade, não contém nenhuma avaliação positiva do *Katéchon*. Ele é ao contrário, aquilo que deve ser removido do caminho para que o "mistério da anomia" seja plenamente revelado (2016, p. 127).

De fato, se o trecho da carta paulina aos Tessalonicenses é explícito ao dizer que "o mistério da impiedade já age" e que o *Katechon* é aquilo que detém a vitória completa do ímpio "que o Senhor destruirá com o sopro de sua boca", então, de alguma forma, o *Katechon* é a força antimessiânica por excelência, aquilo que é necessário que seja afastado para que a plenitude dos tempos, a *parusia*, se realize. Nas palavras de Agamben (2016, p. 128), "É possível, então, que o *Katéchon* e o *ánomos* (Paulo jamais fala, como João, de um *antíchristos*) não sejam figuras distintas, mas designem um único poder".

Como é amplamente sabido, Giorgio Agamben é autor de um audacioso projeto filosófico denominado *Homo Sacer*. Nesse seu conjunto de pesquisas e publicações, o filósofo italiano pretende rastrear a tradição da biopolítica e aproximá-la dos totalitarismos que eclodiram com força ao longo do século XX. Pretende mostrar, dessa maneira, como a política de controle da vida reverte-se sempre, em última análise, em uma tanatopolítica, uma política de morte.

Acaba por ser exposta, assim, uma estrutura social em que um conjunto de dispositivos de poder atuam na formação de subjetividades dóceis e corpos úteis, ao mesmo tempo que se mostra que isto leva a uma produção de vidas expostas à violência, vidas nuas, vidas matáveis. Mesmo nas sociedades contemporâneas em que a democracia e os direitos humanos são os horizontes a partir dos quais se pensa a política, a dinâmica de segregação social, de violência e de exceção se impõe. Este é o pano de fundo a partir do qual o autor se interessa pela tradição do messianismo judaico.

Homo Sacer é o homem separado, o indivíduo excluído de um determinado ordenamento social, uma vida incluída/excluída. O poder o coloca à margem. E, neste espaço, não restam mais garantias ou direitos. Resta apenas um puro corpo, pura vida nua. E Agamben recupera esta figura do Direito Romano arcaico pelo fato de tal dinâmica de sacralização, separação, ainda continuar atuando em nossas sociedades. O controle biopolítico, no limite, separa e exclui corpos indesejáveis (Agamben, 2010). Esta lógica, portanto, sempre pode se reverter em aniquilação física. E a tradição dos oprimidos e dos excluídos não tem nenhum compromisso com a sustentação de um ordenamento social violento e injusto. O que está aí é o mal. A opressão é a regra. No entanto, a impotência diante do império da lei e da ordem torna difíceis quaisquer pontos de fuga. A tradição messiânica e o apocalipsismo revolucionário serão, neste sentido, manifestações com um potencial político anárquico.

Jacob Taubes e Giorgio Agamben, portanto, colocam-se claramente na esteira da tradição messiânica. No entanto, não pretendem com isso conseguir a adesão a este ou àquele messias. Pelo contrário, não querem encontrar uma autoridade na qual a ancoragem do poder esteja garantida. O que pretendem é capturar a potência interna do messianismo que jamais consegue ser neutralizada pelos poderes instituídos ao longo da história. Uma força anárquica, disruptiva e revolucionária, cuja natureza política não está na instauração de uma ordem, mas, sim,

na destruição e na catástrofe que sempre, por mais que seja bloqueada e paralisada, ameaça a ordem estabelecida. Não se trata, assim, de um uso político da teologia; mas de um messianismo cujo núcleo político nunca se mostra totalmente, a não ser em sua face negativa.

Considerações finais

O Ocidente sempre foi profundamente marcado pelo comércio estabelecido entre a esfera política e a esfera teológica. Em muitos momentos da história, seria, inclusive, um contrassenso tentar estabelecer claramente os direitos e campos próprios de cada um deles. Em nossos dias, aliás, as motivações e justificações teológicas da política estão plenamente em curso. E seria ingenuidade acreditar, como o fez um certo iluminismo filosófico, que a solução estaria em uma separação clara e absoluta. Valores religiosos, crenças, teologias sempre possuem uma destinação política, isto é, atuam concretamente na forma como nos organizamos coletivamente. O que precisa ser destacado, neste contexto, é a histórica utilização das tradições religiosas para a domesticação das massas e a consequente justificação do poder estabelecido. Esta perspectiva, por nós denominada *kathechônica*, foi e continua sendo predominante. Textos bíblicos são submetidos a uma exegese direcionada para tal fim. Esta linha de interpretação e este modo de ver a importância da teologia política estão representados, no âmbito deste estudo, pelo jurista Carl Schmitt. Vários outros autores, no entanto, poderiam ter sido citados – Tertuliano e Santo Agostinho, por exemplo.

A outra perspectiva que o nosso estudo quis colocar em evidência é uma radical contraposição a esta leitura conservadora que pretende unir política e teologia na manutenção do *status quo*. Jacob Taubes e Giorgio Agamben são os autores que nos conduziram nesta tarefa. Para estes, o primeiro movimento que precisa ser feito é aquele de revisar as fontes primeiras de nossa tradição política e teológica. Paulo de Tarso, neste sentido, é emblemático; dada sua importância na constituição do cristianismo, seus escritos precisam

ser rediscutidos – mais ainda depois que novas perspectivas foram sendo apresentadas. Uma leitura inadequada que apresentava Paulo como o antijudeu começa a cair por terra. Paulo é um judeu que escreve em grego. E, além disso, a imagem deturpada do judaísmo da época como sendo frio e legalista – uma projeção a partir do cristianismo medieval que era o alvo do ataque de Lutero – começa por se mostrar insustentável a partir de novas descobertas de textos e de revisões críticas das exegeses mais influentes. Ao perceber-se o enraizamento das cartas paulinas no solo de um judaísmo vivo e dinâmico, as coisas mudam completamente de figura. E parece, a partir disso, um contrassenso usar Paulo para justificar o poder imperial. O messianismo judaico, contexto geral do qual parte esta nova exegese, consegue captar uma potência política insubmissa e revolucionária em sua teologia. Buscar na teologia um impulso de ruptura em relação às lógicas de poder e de dominação – a teologia da libertação na América Latina é um exemplo – é o resultado deste esforço.

Referências

- AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. Tradução de Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- AGAMBEN, G. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- AGAMBEN, G. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- ALMEIDA FILHO, A. A. *10 lições sobre Carl Schmitt*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2021.
- BERLANGA, J. L. V. *Podery Conflict: ensayos sobre Carl Schmitt*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.
- BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.
- DONFRIED, K. P. Tessalonicenses e a cronologia paulina. In: DETTWILER, A.; KAESTLI, J.-D.; MARGUERAT, D. (org.). *Paulo, uma teologia em construção*. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2011.
- DUNN, J. D. G. *A nova perspectiva sobre Paulo*. Tradução de Monika Ottermann. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011.
- DUNN, J. D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. Tradução de Edwino Royer. São Paulo: Paulus, 2003.

HABERMAS, J. *Discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Sergio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HINKELAMMERT, F. *La maldición que pesa sobre la ley*. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso. San José: Arlekin, 2010.

HORSLEY, R. 2004. *Paulo e o Império*. Religião e poder na sociedade imperial romana. São Paulo: Paulus, 2004.

MATE, R. Retrasar o acelerar el final. Occidente e sus teologías políticas. In: MATE, R.; ZAMORA, J. A. (org.). *Nuevas Teologías Políticas*: Pablo de Tarso en la construcción de Occidente. Rubí: Anthropos Editorial, 2006.

MONATERI, F. *Katechon*: Filosofia, política, estética. Torino: Bollati Boringhieri, 2023. *E-book*.

MOUFFE, C. Introduction: Schmitt's Challenge. In: MOUFFE, C. (ed.). *The Challenge of Carl Schmitt*. London: Verso, 1999.

PITTA, A. *Cartas Paulinas*. Tradução de Leonardo A. R. T. dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2019.

SANDERS, E. P. *Paul and Palestinian Judaism: a comparison of Patterns of Religion*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

SCHMITT, C. *Der Begriff des Politischen*. München: Verlag Von Duncker; Leipzig: Humblot, 1932.

SCHMITT, C. *El nomos de la tierra en el derecho de Gentes del "Jus Publicum europaeum"*. Tradução de Dora Schilling Thon. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cia, 2005.

SCHMITT, C. *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Zehnte Aufg. Berlin: Duncker & Humblot, 2015.

SCHOLEM, G. *The Messianic Idea in Judaism And Other Essays on Jewish Spirituality*. New York: Schocken Books, 1995.

STENDHAL, K. *Paul Among Jews and Gentiles and Other Essays*. Philadelphia: Fortress Press, 1976.

TAUBES, J. *Die politische Theologie des Paulus: Vorträge*, gehalten an der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23-27. Februar 1987. Hrsg. von Aleida und Jan Assmann. München: Fink, 1993.

TAUBES, J. *Escatología Occidental*. Trad: Carola Pivetta. Buenos Aires: Miño Dávila Ediciones, 2010.

TAUBES, J. *In divergente acordo*: Scritti su Cari Schmitt. Quodlibet: Macerata, 1966.

Endereço para correspondência

ONEIDE PERIUS

204 Sul, Al. 03, Lote 03, Ap. 1903

Residencial Tereza Ayres, 77020-502

Palmas, Tocantins, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados por Araceli Pimentel Godinho e submetidos para validação dos autores antes da publicação.

Oneide Perius

Doutor em Filosofia pela PUCRS. Professor na UFT (Universidade Federal do Tocantins). Professor no Mestrado Acadêmico em Filosofia da UFT e professor no Mestrado Profissional em Prestação Jurisdicional e Direitos Humanos (UFT/ESMAT).