

# O ESPÍRITO E O TEMPO MESSIÂNICO: IMPLICAÇÕES POLÍTICO-TEOLÓGICAS SOBRE A LEI

THE SPIRIT AND THE MESSIANIC TIME: POLITICAL-THEOLOGICAL  
IMPLICATIONS ON THE LAW

EL ESPÍRITU Y EL TIEMPO MESIÁNICO: IMPLICACIONES POLÍTICO-TEOLÓGICAS  
SOBRE LA LEY

Daniel Santos Souza  
Doutor em Ciências da Religião  
PUCSP  
E-mail: dan.vca@gmail.com

Recebido em: 15 de outubro de 2024  
Publicado em: 27 de maio de 2026

---

## RESUMO

O objetivo desse artigo é compreender a relação entre o tempo messiânico e o espírito desde pressupostos político-teológicos construídos por Giorgio Agamben. O ponto de partida para essa análise é o problema da lei e as suas implicações no agir político e em suas estratégias de captura das formas de vida. O problema fundante é: como escapar da política centrada no terreno jurídico-político (soberania) e/ou fundamentada nas lógicas de governo (biopolítica)? Essa pergunta dialoga com uma “antinomia” presente nas reflexões de W. Benjamin, especialmente na tensão entre “a violência mítica” – instauradora do direito e chamada de “violência arbitrária”; e a “violência administrada”, mantenedora do direito e que está a serviço da primeira. Entre a violência que cria e a que mantém o direito, W. Benjamin sinaliza uma terceira: a violência divina, aniquiladora do próprio direito. Nesse ponto está uma discussão importante desse trabalho: a articulação entre a “ação política”, o messias como uma interrupção na história - um acontecimento no “tempo político” - e o espírito. Portanto, esse texto, devedor do percurso arqueológico construído por Agamben, aponta relações possíveis para a desarticulação da “máquina governamental” em uma lógica que passa pela compreensão (i) do tempo messiânico e o cumprimento da lei; (ii) do tempo messiânico e a suas interpretações teológicas; e (iii) do espírito, desde uma teologia trinitária, em sua relação com a inoperosidade da própria lei e a vida nua.

**Palavras-chave:** Estado moderno; Giorgio Agamben; Paulo de Tarso; Máquina governamental; Inoperosidade; Vida nua.

## ABSTRACT

The purpose of this article is to understand the relationship between messianic time and the spirit based on political-theological assumptions constructed by Giorgio Agamben. The starting point for this analysis is the problem of the law and its implications for political action and its strategies for capturing forms of life. The foundational question is: how to escape a politics centered on the juridical-political sphere (sovereignty) and/or grounded in the logics of government (biopolitics)? This question dialogues with an "antinomy" present in W. Benjamin's reflections, especially in the tension between "mythic violence" – which establishes law and is called "arbitrary violence" – and "administered violence," which maintains law and is at the service of the former. Between the violence that creates law and the one that maintains it, W. Benjamin signals a third: divine violence, which annihilates law itself. At this point lies an important discussion of this work: the articulation between "political action," the messiah as an interruption in history - an event in "political time" - and the spirit. Therefore, this text, indebted to the archaeological path constructed by Agamben, points to possible relationships for the dismantling of the "governmental machine" through a logic that involves understanding (i) messianic time and the fulfillment of the law; (ii) messianic time and its theological interpretations; and (iii) the spirit, from a trinitarian theology, in its relationship with the inoperativeness of the law itself and bare life.

**Keywords:** Modern state; Giorgio Agamben; Paul of Tarsus; Governmental machine; Inoperativeness; Bare life.

## RESUMEN

El objetivo de este artículo es comprender la relación entre el tiempo mesiánico y el espíritu desde los presupuestos político-teológicos construidos por Giorgio Agamben. El punto de partida de este análisis es el problema de la ley y sus implicaciones en el actuar político y en sus estrategias de captura de las formas de vida. La pregunta fundante es: ¿cómo escapar de una política centrada en el terreno jurídico-político (soberanía) y/o fundamentada en las lógicas de gobierno (biopolítica)? Esta pregunta dialoga con una "antinomía" presente en las reflexiones de W. Benjamin, especialmente en la tensión entre la "violencia mítica" – instauradora del derecho y llamada "violencia arbitraria" – y la "violencia administrada", mantenedora del derecho y que está al servicio de la primera. Entre la violencia que crea y la que mantiene el derecho, W. Benjamin señala una tercera: la violencia divina, aniquiladora del propio derecho. En este punto se encuentra una discusión importante de este trabajo: la articulación entre la "acción política", el mesías como una interrupción en la historia -un acontecimiento en el "tiempo político"- y el espíritu. Por lo tanto, este texto, deudor del recorrido arqueológico construido por Agamben, señala relaciones posibles para la desarticulación de la "máquina gubernamental" en una lógica que pasa por la comprensión (i) del tiempo mesiánico y el cumplimiento de la ley; (ii) del tiempo mesiánico y sus interpretaciones teológicas; y (iii) del espíritu, desde una teología trinitaria, en su relación con la inoperosidad de la propia ley y la vida desnuda.

**Palabras clave:** Estado moderno; Giorgio Agamben; Pablo de Tarso; Máquina gubernamental; Inoperosidad; Vida desnuda.

## Introdução

O objetivo desse artigo é compreender a relação entre o tempo messiânico e o espírito desde pressupostos político-teológicos construídos por Giorgio Agamben. O ponto de partida para essa análise é o problema da lei e as suas implicações no modo de agir politicamente e em suas estratégias de captura das formas de vida. O desafio é, nas palavras de Rodrigo Bolton: “como pensar uma política radicalmente profana, que não atenda *nem a soberania nem a economia*, senão uma política *de uso*?”<sup>1</sup>. Ou dito de outro modo: como escapar da política centrada no terreno jurídico-político (soberania) e/ou fundamentada nas lógicas de governo (biopolítica)? No chamado projeto *homo sacer*, um “programa” investigativo iniciado em 1995, Agamben procura realizar uma “arqueologia da política”, rediscutindo “o lugar e a própria estrutura originária da política, a fim de trazer à luz o *arcanum imperii* que constituía, de algum modo, seu fundamento”<sup>2</sup>. Esse trecho, retirado do último livro desse projeto – *O uso dos corpos* – traz o centro da questão indicada na primeira obra da série: *Homo Sacer - o poder soberano e a vida nua*. A pesquisa realizada por Agamben se localiza no “oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder”<sup>3</sup>. Mais especificamente, uma tese fundamental é que essas duas análises “não podem ser separadas e que a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto - do poder soberano”<sup>4</sup>.

Giorgio Agamben organiza a sua investigação a partir de antinomias. Por exemplo, coloca em tensão as considerações de H. Arendt e de M. Foucault sobre a política. De um lado, procura “corrigir a tese foucaultiana” sobre a politização moderna da vida biológica, indicando que o filósofo francês “jamais tenha deslocado a sua investigação para as áreas por excelência da biopolítica moderna: o campo de concentração e a estrutura dos grandes estados totalitários dos Novecentos”<sup>5</sup>. Do outro, indica que, especialmente em *A condição humana*, livro em que H. Arendt analisa “o processo que leva o *homo laborans* e, com este, a vida biológica como tal, a ocupar progressivamente o centro da cena política do moderno”<sup>6</sup> – a filósofa alemã não tenha estabelecido conexões entre as análises sobre o poder totalitário e a

---

<sup>1</sup> BOLTON, Rodrigo. O impensado como potência e a desativação das máquinas de poder. *Cadernos IHU Ideias*. ano 15. no 258. vol. 15. 2017.

<sup>2</sup> AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. São Paulo: Boitempo, 2017a, p. 295.

<sup>3</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004, p. 14.

<sup>4</sup> AGAMBEN, 2004, p. 14.

<sup>5</sup> AGAMBEN, 2004, p. 12.

<sup>6</sup> AGAMBEN, 2004, p. 11.

própria perspectiva biopolítica. Diante desses elementos a serem desenvolvidos, Agamben inicia o seu estudo procurando a “zona de indiferenciação (ou, ao menos, o ponto de intersecção) em que técnicas de individualização e procedimentos totalizantes se tocam”<sup>7</sup>.

Em *O Reino e a Glória – Homo sacer II*<sup>8</sup> - ao realizar uma investigação genealógica sobre os paradigmas que marcam o desenvolvimento da política no ocidente (os paradigmas jurídico, teológico e biopolítico)<sup>9</sup>, Agamben encontra uma relação fundamental entre esses polos antinômicos. Essa articulação é possível devido a um estudo sobre a teologia trinitária e a sua relação com a política moderna. As dinâmicas internas da trindade (trindade política) – focadas na unidade e diversidade trinitária – e as suas relações externas (trindade econômica), compreendidas como a ação salvadora do Deus trino no mundo – implicam em imaginários e modelos políticos. Como Agamben afirma: “do primeiro paradigma [trindade política] derivam a filosofia política e a teoria moderna de soberania; do segundo [trindade econômica], a biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e do governo sobre qualquer outro aspecto da vida social”<sup>10</sup>. O Estado moderno, como um “centro unitário político”, possui um “duplo vínculo” entre a soberania e a governamentalidade. Não há um movimento de exclusão de uma das partes. Agamben, assim, procura evidenciar a “fratura” da política moderna; e ao mesmo tempo deseja tentar “curá-la”, suturando a quebra<sup>11</sup>.

Em termos gerais, segundo Dickinson, há uma tensão que acontece desse modo:

A partir da perspectiva de Carl Schmitt, que Agamben utiliza como ponto de partida para seu estudo genealógico da estrutura dualista incrustada na política ocidental, havia a pessoa do soberano, “aquele que decide”, que simplesmente não pôde ser erradicada dos fundamentos da sociedade liberal-democrática, por mais que tal sociedade desejasse eliminar seu rastro inteiramente. Embora Schmitt possa ter sido um tanto desdenhoso de uma sociedade liberal e da forma como ela tenta resolver os assuntos cotidianos de seus cidadãos através do Estado de direito – que Schmitt tachou de “conversa infundável” –, há, ainda assim, uma natureza inseparável na relação das duas. O poder soberano, corporificado no Reino, existe em tensão

<sup>7</sup> AGAMBEN, 2004, p. 11. Jonnefer Barbosa suspeita da saída dada por Agamben – *a vida nua* – como compensação da lacuna que supostamente exista entre M. Foucault e H. Arendt. Para isso, confira BARBOSA, Jonnefer. *Política e tempo em Giorgio Agamben*. São Paulo: EDUC, 2014, p. 41-43.

<sup>8</sup> Oswaldo Giacoia (GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Agamben: por uma ética da vergonha e do resto*. São Paulo: n-1 edições, p. 2018, p. 9-10) apresenta a “estrutura do projeto filosófico *homo sacer*”: **Homo sacer I** – *O poder soberano e a vida nua*, 1995; **Homo sacer II** – 1 – *Estado de exceção*, 2003; 2 - *Statis: a guerra civil como paradigma político*, 2015; 3 - *O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento*, 2008; 4 – *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*, 2007; 5 - *Opus dei: arqueologia do ofício*, 2012; **Homo sacer III** – *O que resta de Auschwitz: o arquivo e o testemunho*, 1998; **Homo sacer IV** – 1 - *Altíssima pobreza: regra monástica e forma de vida*, 2011; 2 – *O uso dos corpos*, 2014.

<sup>9</sup> CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2013.

<sup>10</sup> AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 13.

<sup>11</sup> DICKINSON, Colby. Ser e Agir, o Reino e a Glória: a Oikonomia Trinitária e a bipolaridade da máquina governamental. *Cadernos Teologia Pública*. Ano XIV – Vol. 14 – No 122 – 2017a.

permanente com suas operações burocráticas de governança – o que Foucault tinha denominado governamentalidade, e o que Agamben retoma diretamente em relação à formulação schmittiana de soberania, manifestando, assim, uma tensão que nem Schmitt e nem Foucault tinham teorizado plenamente em suas respectivas obras.<sup>12</sup>

Ao caminhar por essa investigação, o pensamento de nosso autor traz à tona – em diálogo com W. Benjamin – a noção de *vida nua*, “a estrutura originária da política ocidental”. Uma *vida nua*, vida sagrada (*sacer*), dividida e capturada pelo “estado de exceção”, é incluída de maneira excludente e excluída de maneira inclusiva no espaço da política<sup>13</sup>. Há vários exemplos que demonstram essa dinâmica. Glauco Barsalini & Lucas Teixeira<sup>14</sup> analisam – dentro de um estudo sobre o “estado de exceção” – o caso de Rafael Braga, um jovem preso em 20/06/2013, no auge dos acontecimentos de junho. A justificativa da prisão: o “porte de aparato incendiário ou explosivo”. A saber: frascos de um produto de limpeza. O juiz Guilherme Shiling Pollo Duarte afirmou em sua decisão: “a utilização do material incendiário, no bojo de tamanha aglomeração de pessoas, é capaz de comprometer e criar risco considerável à incolumidade dos demais participantes”<sup>15</sup>. Uma decisão diante de um fato simplório – carregar frascos de plástico - que só se torna possível graças à soberania do estado, com base político-teológica e com seu aparato jurídico, numa tríade: “*soberano-exceção-vida nua*”<sup>16</sup>. Ou como escrevem os autores, o “ato mais banal pode ser um fenômeno disponível à decisão soberana – teísta -, compreendida em toda a sua teia absoluta – deísta, portanto. Sem aviso ou motivo aparente, o *bando* soberano captura a vida nua”<sup>17</sup>. Assim, esse “*homo sacer*” mostra a vida humana *abandonada* pelo direito e, ao mesmo tempo, revela a existência de uma vontade soberana capaz de suspender a ordem e o próprio direito<sup>18</sup>. Por meio da lei, a vontade soberana suspende a lei para se utilizar de prerrogativas e decretar a vida nua, o que “coloca a vida humana, todas as vidas humanas, sobre a potencial ameaça da exceção”<sup>19</sup>.

Aqui está a questão. Agamben apresenta que a máquina jurídico-política do ocidente, o estado de exceção, é uma estrutura dupla, com dois elementos distintos: “um normativo e

<sup>12</sup> DICKINSON, 2017a, p. 6.

<sup>13</sup> RUIZ, Castor Bartolomé. Implicações políticas da teologia no pensamento de Giorgio Agamben. Em: *IHU-UNISINOS*. n. 505, ano XVII, maio de 2017, p. 14-18.

<sup>14</sup> BARSALINI, Glauco & TEIXEIRA, Lucas. Deísmo, Teísmo e estado de exceção permanente na obra de Giorgio Agamben: rumo à via da profanação. Em: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org). *Giorgio Agamben em foco*. Curitiba: Editora Prismas, 2017, p. 219-220.

<sup>15</sup> Citado em BARSALINI & TEIXEIRA, 2017, p. 220.

<sup>16</sup> BARSALINI & TEIXEIRA, 2017, p. 201.

<sup>17</sup> BARSALINI & TEIXEIRA, 2017, p. 219.

<sup>18</sup> RUIZ, 2017.

<sup>19</sup> RUIZ, 2017.

jurídico em sentido restrito (a *potestas*) e outro anômico e extrajurídico (a *auctoritas*)”<sup>20</sup>. Assim, o elemento normativo para ser eficaz em relação à vida, necessita da anomia, em um “limiar de indecibilidade” entre ambos, entre a vida e o direito. Se para funcionar a máquina jurídico-político necessita da combinação entre esses dois polos, no “estado de exceção” – que se torna a regra de operação e aplicação da lei – habitam, simultaneamente, a significação da lei, sua suspensão e sua nadificação criando uma zona excepcional em que o direito se ativa<sup>21</sup>. Ou como diz Agamben: quando o “estado de exceção” se torna a regra, “o sistema jurídico-político” se transforma em máquina letal”<sup>22</sup>.

Nesse sistema, é essa *vida nua* – “uma vida que se pode matar sem cometer homicídio” – que funciona como “limiar da articulação entre *zoé* e *bios*, vida natural e vida politicamente qualificada”<sup>23</sup>. Mas essa divisão não é exclusiva da vida. As cidades – como aponta Agamben – fundamentam-se nessa cisão da vida em vida natural e vida politicamente qualificada; o humano se fundamenta na exclusão-inclusão do animal; a lei se sustenta na própria exceção da anomia; o governo acontece na exclusão e ao mesmo tempo a captura, via a glória, da inoperosidade<sup>24</sup>. Para além de um resgate da origem perdida, evidenciar o *limiar* dessas cisões que constituem a *arché* pode resultar na desativação da máquina jurídico-política do ocidente. Ou como escreve Agamben retomando “*O aberto*”:

a máquina antropológica do ocidente havia sido definida pela divisão e articulação, no interior do homem, entre o humano e o animal. No final do livro, o projeto de uma desativação da máquina que governa nossa concepção do homem exigia não tanto buscar novas articulações entre o animal e o humano quanto, acima de tudo, expor o vazio central, o hiato que separa – no homem – o homem e o animal<sup>25</sup>.

Diante desse panorama investigativo e das tensões que Agamben identifica na máquina governamental, a contribuição específica deste artigo consiste em explorar uma dimensão pouco desenvolvida na própria obra *agambeana* e em seus comentadores: o papel teológico-político do Espírito Santo como categoria capaz de desarticular a “máquina governamental”. Se em *O Reino e a Glória*, Agamben identifica na teologia trinitária os paradigmas que sustentam a soberania (trindade política) e a biopolítica (trindade econômica), observamos que sua análise se concentra fundamentalmente na relação Pai-Filho, resultando em um “cristomonismo” que negligencia a pneumatologia. Nossa hipótese é que uma teologia

<sup>20</sup> AGAMBEN, 2017, p. 296.

<sup>21</sup> BARSALINI & TEIXEIRA, 2017, p. 221.

<sup>22</sup> AGAMBEN, 2017, p. 296.

<sup>23</sup> AGAMBEN, 2017, p. 295.

<sup>24</sup> AGAMBEN, 2017, p. 297.

<sup>25</sup> AGAMBEN, 2017, p. 297.

do Espírito oferece elementos conceituais para pensar a inoperosidade da lei e formas-de-vida profanatórias que escapam tanto da captura soberana quanto da gestão biopolítica. Assim, este trabalho busca contribuir para o debate teológico-político contemporâneo ao propor o Espírito como categoria de interrupção e desativação das divisões que sustentam a máquina jurídico-política do ocidente.

A leitura de Agamben é feita a partir de uma “antinomia” presente no texto de W. Benjamin - *Para a crítica da violência*. Nesse artigo, Benjamin aponta uma tensão entre “a violência mítica” – instauradora do direito e chamada de “violência arbitrária”; e a “violência administrada” – mantenedora do direito e que está a serviço da primeira <sup>26</sup>. Entre a violência que cria e a que mantém o direito, W. Benjamin sinaliza uma terceira: “a violência divina, que é insígnia e selo, nunca meio de execução sagrada, [e] pode ser chamada de ‘violência que reina’” <sup>27</sup>. Essa violência é aniquiladora do direito, acontece na indistinção de fronteiras (o “objeto da ‘paz’ de todas as guerras da era mítica”), expia a *culpa* e é letal de maneira não-sangrenta. <sup>28</sup>

O que pode ser “o divino” – nessa “violência divina” *benjaminiana* - não é trabalhado por Agamben. Mas há uma brecha deixada por ele. “Benjamin, ao invés de definir a violência divina, num desdobramento aparentemente brusco, prefira concentrar-se sobre o portador do nexos entre violência e direito, que se chama de ‘vida nua’” <sup>29</sup>. Aqui está um ponto de interpretação que me interessa: compreender a “violência divina” desde a “vida nua”, especialmente na vinculação mantida entre elas para se estabelecer a “expição com a qual ele [o vivente] ‘expia’ sua culpa – livrando também o culpado, não de sua culpa, mas do direito. Pois com a mera vida termina o domínio do direito sobre o vivente” <sup>30</sup>. Junto a isso, para além da “materialidade” indicada por S. Žižek ou a “tentação” citada por J. Derrida, quero compreender também essa negação da possibilidade de concretude da “violência divina” anunciada por Agamben <sup>31</sup>. Ou: “como pensar uma ação política para além da noção de

<sup>26</sup> BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Editora 34, p. 2017, p. 156.

<sup>27</sup> BENJAMIN, 2017, p. 156.

<sup>28</sup> BENJAMIN, 2017, p. 150. Para essa leitura, Walter Benjamin toma como referência o juízo divino do bando de Coré, narrado em *Nm* 16. 1-35.

<sup>29</sup> AGAMBEN, 2004, p. 75.

<sup>30</sup> BENJAMIN, 2017, p. 151.

<sup>31</sup> Jonnefer Barbosa traz algo interessante no pensamento de Agamben. Diz ele: Uma interpretação da violência divina é exposta em um texto de juventude de Agamben, “Sui limiti della violenza”, onde este tentará delimitar o conceito de “violência sacra”, como a forma particular de violência que, nas culturas antigas, rompe com uma determinada continuidade histórica. Apesar da incontestável influência batailleana, aqui já se observa a presença de categorias que serão cruciais no debate futuro de Agamben sobre a política, como a sacralidade. Neste ensaio, entretanto, Agamben define a violência revolucionária (ou divina) de Benjamin de uma maneira muito próxima a de Fanon e Žižek, falando de uma violência literal, em nenhum momento

*poiesis* (e, portanto, de fazer, de obra) e da noção de mando e obediência obtida por intermédio da violência (e, portanto, da soberania) que impregna a tradição ocidental <sup>32</sup>.

Nas *Teses sobre o conceito de história* (2005), Benjamin aponta um caminho:

Na verdade, não há um só instante que não carregue consigo sua chance revolucionária – ela apenas precisa ser definida como uma chance específica, ou seja, como chance de uma solução inteiramente nova em face de uma tarefa inteiramente nova. Para o pensador revolucionário, a chance revolucionária própria de cada instante histórico se confirma a partir da situação política. Mas ela se lhe confirma não menos pelo poder-chave deste instante sobre um compartimento inteiramente determinado, até então fechado, do passado. A entrada nesse compartimento coincide estritamente com a ação política; **e é por esta entrada que a ação política, por mais aniquiladora que seja, pode ser reconhecida como messiânica.** (A sociedade sem classes não é a meta final do progresso na história, mas sim sua **interrupção**, tantas vezes malograda, finalmente efetuada) <sup>33</sup>

## O tempo messiânico e o cumprimento da lei

A “ação política” pode ser reconhecida como messiânica. A interrupção na história é uma tarefa do *messias*, um acontecimento no “tempo político”. Esse “poder-chave” é uma “interrupção” *kairológica* que precisa ser compreendida da sua maneira mais potente. Sobre isso, trago uma discussão feita por Giorgio Agamben, em *Homo sacer I*, sobre o messianismo e a lei. A sua referência é um manuscrito hebraico do século XV, que contém algumas *Haggadah* sobre “aquele que vem”.

[Esse manuscrito] mostra a chegada do Messias em Jerusalém. O Messias a cavalo (na tradição, a cavalgadura é um asnilho) se apresenta diante da porta escancarada da cidade santa, atrás da qual uma janela deixa entrever uma figura que poderia ser um guardião. À frente do Messias encontra-se um jovem, que está de pé a um passo da porta aberta e indica na sua direção <sup>34</sup>.

Agamben compara essa “figura” ao camponês de Kafka. Esse jovem tem a função de preparar a entrada do Messias em uma porta já aberta. Uma tarefa paradoxal. O camponês – como esse jovem – está diante de uma porta em que não se pode entrar por ela. Está aberta demais. O camponês e o messias estão diante de um guardião e de uma lei que “vigora sem

---

levando em conta a dimensão, que é o foco analítico principal de Benjamin, do poder revolucionário associado ao conceito de Gewalt. É preciso afirmar que, tomando como ponto de vista intérpretes de Benjamin como Agamben (no início de suas investigações) e Žižek, não é possível não concordar com a tese de Derrida, de que “reine Gewalt” seria apenas um outro termo para significar “solução final”. Apontemos apenas, novamente, que ambos – os intérpretes e o crítico – equivocam-se em sua comum filologia. (BARBOSA, 2014, p. 127).

<sup>32</sup> BARBOSA, 2014, p. 124.

<sup>33</sup> BENJAMIN, Walter. *Teses sobre o conceito da história*. Em: LOWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005.

<sup>34</sup> AGAMBEN, 2004, p. 64.

significar” (como sugeriu Scholem). A porta está ali. Mas como entrar? Por que entrar? Essa atitude de localizar-se diante da lei como um *não*, um estar “nem livre nem não-livre”, é interessante. Esse posicionamento constrange o guardião a fechar a porta. Ao fechá-la, a vigência dessa lei é cessada. Só assim, o Messias poderá entrar. Utiliza-se do aparo jurídico para constranger o próprio aparato jurídico. O nada fazer do camponês não precisa ser lido apenas na sua negatividade de um “evento que consegue não acontecer”. Agamben, desde as leituras de Derrida e do próprio Kafka, indica que essa “estória [do camponês] conta como algo tenha efetivamente acontecido, parecendo não acontecer, e as aporias messiânicas do camponês exprimem exatamente a dificuldade do nosso tempo em sua tentativa de encontrar uma saída do *bando* soberano”<sup>35</sup>. A dificuldade não significa a impossibilidade. Só uma figura que é colocada também para fora da lei – ou melhor: *abandonada* em um movimento que a coloca diante da lei e ao mesmo tempo a deixa livre/fora da lei - pode ser potente para subverter a autoridade da lei. Como escreve Giorgio Agamben: “do ponto de vista político-jurídico, o messianismo é, portanto, uma teoria do estado de exceção; só que quem o proclama não é a autoridade vigente, mas o Messias que subverte seu poder”<sup>36</sup>.

Em um outro texto, *O Messias e o soberano – o problema da lei em W. Benjamin*, presente no livro *A potência do pensamento*, Agamben aborda esse dilema entre o Messias, o estado de exceção e o direito. O início do ensaio retoma a oitava *tese sobre o conceito de história*, que cito, aqui, a partir do texto do próprio Benjamin: “a tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso. Então surgirá diante de nós nossa tarefa, a de instaurar o real estado de exceção”<sup>37</sup>. Esse real estado de exceção é chamado de um “*estado de exceção efetivo*”. Para se compreender essa afirmação, é preciso estabelecer um paralelo entre o conceito limite do poder estatal e a vinda do Messias. Ou mais precisamente: “o tempo messiânico tem a forma de um estado de exceção (*Ausnahmezustand*) e de um julgamento sumário (*standrecht*, isto é, o juízo pronunciado no estado de emergência)”<sup>38</sup>.

Para a sua investigação, Agamben se aproxima das leituras e análises feitas da *Torá*, especialmente os escritos de G. Scholem e os textos mais antigos do *Zohar – Ra'ya mehemna* e *Tiqqune ha-Zohar*. Desses últimos, têm-se a apresentação de dois aspectos da *Torá*: a *Torá*

---

<sup>35</sup> AGAMBEN, 2004, p. 64.

<sup>36</sup> AGAMBEN, 2004, p. 65.

<sup>37</sup> BENJAMIN, 2005, p. 83.

<sup>38</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento*: ensaios e conferências. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 224.

de *beri'ah*, a *Torá* no estado de criação; e a *Torá* de *atzilut*, a do estado de emanção<sup>39</sup>. A primeira é a “lei do mundo não redimido”. A segunda, a lei se relaciona com a redenção e com a plenitude originária da *Torá*. Esses dois aspectos ainda se vinculam com as duas árvores do paraíso: a da vida e a da ciência. A “árvore da vida representa o poder puro e originário do Santo, fora de toda mistura com o mal e com a morte. Todavia, depois da queda de Adão, o mundo não é mais regido pela árvore da vida, mas pelo mistério da segunda árvore”<sup>40</sup>. Nessa segunda, temos a ciência do bem e do mal. Estamos, portanto, conforme Agamben, em um mundo de esferas separadas entre santo e profano, permitido e proibido, puro e impuro. Nessa divisão, as prescrições e proibições (as *halakah*) são importantes para reduzir e isolar o mal. Estamos na lei, vivemos na lei e o ponto decisivo é o Messias.

O tempo messiânico não é um tempo de apresentação de uma nova lei ou o tempo da abolição da *halakah*, mas de restauração da estrutura originária da lei. O que significa essa restauração? Aproximando-se de Moisés Cordovero e Moshe Idel, Agamben diz que “a *Torá* originária não era um texto definido, mas consistia apenas na totalidade das possíveis combinações do alfabeto hebraico”<sup>41</sup>. Um acervo de letras *sem significado*, apenas potência. Como “pode o Messias restaurar uma lei que não tem significado?”, pergunta Agamben<sup>42</sup>. Para se responder essa indagação, é preciso resgatar a intuição de Scholem em sinalizar que o messianismo é animado por duas tendências: a restauradora que busca a origem; e a renovadora, com um impulso utópico. Uma tensão que não se resolve, que não se apaga. Voltamos a mais um paradoxo. O messias se coloca no cumprimento da *Torá* – sua origem e seu *dever*. Um cumprimento que é a sua transgressão. Agamben cita como exemplos: a concepção *pleroma* da lei em *Mateus 5. 17*<sup>43</sup>; e a teoria da lei em *Romanos 8. 4*<sup>44</sup>. É o “não estar livre nem não-livre”, em que não se destrói nem se cria uma nova lei, mas a suspende em seu cumprimento na busca por sua forma originária, “que não contém regras nem proibições, mas só um acervo de letras sem ordem”<sup>45</sup>. Desse modo – e de maneira decisiva, em termos *shabatianos* – “o cumprimento da *Torá* é seu esquecimento”<sup>46</sup>.

Aqui estamos diante de uma mudança sobre a lei,

<sup>39</sup> AGAMBEN, 2015, p. 226.

<sup>40</sup> AGAMBEN, 2015, p. 227.

<sup>41</sup> AGAMBEN, 2015, p. 228.

<sup>42</sup> AGAMBEN, 2015, p. 229.

<sup>43</sup> “Não pensem que vim abolir a Lei ou os Profetas; não vim abolir, mas cumprir” - *Mateus 5.17*.

<sup>44</sup> “a fim de que as justas exigências da lei fossem plenamente satisfeitas em nós, que não vivemos segundo a carne, mas segundo o Espírito” - *Romanos 8.4*.

<sup>45</sup> AGAMBEN, 2015, p. 231.

<sup>46</sup> Citado em AGAMBEN, 2015, p. 231.

Se o paradoxo da soberania tinha a forma que se dizia na frase “Não existe um fora da lei”, - tudo – até a Lei – está fora da Lei. E toda a humanidade, todo o planeta se tornam agora a exceção que a lei deve con-ter em seu bando. Vivemos hoje nesse paradoxo messiânico, e todo aspecto de nossa existência traz sua marca <sup>47</sup>.

Se estamos todos em uma exceção, como construímos um “estado de exceção efetivo”? Uma efetividade que se encontra diante de um problema complexo: não só enfrentar uma lei que “ordena e proíbe”, mas uma lei que “vigora sem significar”, como na *Torá* originária <sup>48</sup>. O camponês de Kafka está diante de uma porta aberta. Uma porta destinada apenas a ele. O estar diante de uma lei sem significado, esquecida ou cumprida, coloca o camponês como o Messias Cristão. A figura desse Messias – desde o segundo século antes de Cristo - é dupla: um *Mashiach ben Yosef* (Messias da casa de José) e o *Mashiach ben Dawid* (Messias da casa de Davi). O primeiro é um Messias que morre, que é derrotado. O segundo, um Messias triunfante, “que no final vence Armilos e restaura o reino” <sup>49</sup>. Para Agamben – e para Kafka – “é evidente que o Cristo, que morre e renasce, reúne em sua pessoa os dois Messias na tradição judaica” <sup>50</sup>.

O camponês-Messias de Kafka pode ser interpretado apenas como derrota e fracasso diante da tarefa impossível que é colocada pela lei. Mas há algo a mais. Agamben retoma o fim da história: “Aqui ninguém mais podia entrar, porque esta entrada estava destinada apenas a ti. Agora vou-me embora e fecho-a” <sup>51</sup>. A *performance* do camponês não buscava se reduzir ao nada diante da lei, mas conseguir “encontrar a redenção na inversão do nada” <sup>52</sup> – como falava Benjamin sobre Kafka – e interromper a *vigência da lei sem significado*. Esse é o papel da “violência divina” no próprio Benjamin. “Se a violência mítica é violência sangrenta exercida, em favor próprio, contra a mera vida; a violência divina e pura se exerce contra toda a vida, em favor do vivente”. O fechar a porta não pode ser uma ação graças ao Messias em favor de todo vivente? Talvez aqui encontremos uma leitura para a interpretação da “violência divina” e a sua possível presença (ou não) em nosso tempo histórico.

<sup>47</sup> AGAMBEN, 2015, p. 234.

<sup>48</sup> AGAMBEN, 2015, p. 236.

<sup>49</sup> AGAMBEN, 2015, p. 237.

<sup>50</sup> AGAMBEN, 2015, p. 237.

<sup>51</sup> Citado em AGAMBEN, 2015, p. 238.

<sup>52</sup> Aqui vale indicar uma relação que Agamben fará entre *Messianismo e niilismo*: “Se aceitamos a equivalência entre messianismo e niilismo (da qual tanto Scholem como Benjamin estavam firmemente convencidos, ainda, que em sentido diferente), devemos então distinguir duas formas de messianismo (ou de niilismo): uma primeira (a que podemos chamar messianismo imperfeito) que nulifica a lei mas mantém seu nada em uma perpétua e infinitamente diferida vigência, e um messianismo perfeito, que não deixa sobreviver a vigência da lei para além de seu significado, mas, como escreve Benjamin sobre Kafka, “conseguem encontrar a redenção na inversão do nada” (AGAMBEN, 2015, p. 235)

A tradução do texto de Benjamin – *Para a crítica da violência* – é complexa. Jeanne Marie Gagnebin indica em uma das notas desse artigo que Benjamin tenta “delimitar os vários domínios nos quais *Gewalt* (‘a violência’; o ‘poder’) se exerce, em particular para refletir sobre a posição entre o ‘poder-como-violência’ do direito e do estado’, e a ‘violência-como-poder’ da greve revolucionária”<sup>53</sup>. Essa “violência-como-poder” – que julgo ser um “rastros” da “violência divina” – é uma “ação política” que interrompe o curso da história. É a urgência da “*fraca força messiânica*”, em que “em nossas hesitações, em nossas dúvidas, em nossos desvios, que pode ainda se insinuar o apelo messiânico, ali, enfim, onde renunciamos a tudo preencher para deixar que *algo de outro possa dizer-se*”<sup>54</sup>. Por isso: interrupção. Um *fora-dentro* do curso da história. Não esperado, não enquadrado, não organizado em planos e formulações programáticas de uma política já enquadrada em um futuro realizado.

## O tempo messiânico e a teologia

Esse percurso nos coloca ainda mais no discurso teológico. Aqui vale apontar duas análises sobre Benjamin e a teologia. A primeira, feita por Jonnefer Barbosa<sup>55</sup>, indica que Benjamin assume – fundamentado no *Espírito da utopia* de E. Bloch - uma “filosofia da imanência”, em termos “puramente negativos, da própria teologia”, em que a “história divina está absolutamente excluída da imanência”. Jeanne Marie Gagnebin, em um texto bem anterior, escreve que, se “em Adorno, a redenção [messiânica] remeteria à alteridade e transcendência que possibilitam um conhecimento verdadeiro; em Benjamin, à imanência e, simultaneamente, ao aniquilamento”<sup>56</sup>. Um Messias que irrompe para aniquilar as *fronteiras/divisões* que sustentam a “violência mítica” e a ordem que exige sacrifícios. Essa escolha é teológica.

no pensamento de Benjamin, o paradigma teológico não funciona como aquilo que propiciaria uma resposta (religiosa) às perguntas dos homens; antes seria, pelo contrário, o que abala os edifícios, tão bem construídos, dos sistemas lógicos, especulativos ou políticos. Aí também, o caráter destruidor benjaminiano está agindo para preservar a possibilidade da salvação<sup>57</sup>.

<sup>53</sup> Em BENJAMIN, 2017, p. 121, nota 51.

<sup>54</sup> GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 98.

<sup>55</sup> BARBOSA, 2014, p. 126.

<sup>56</sup> GAGNEBIN, Jeanne Marie. Teologia e Messianismo no pensamento de W. Benjamin. *Estudos avançados*. vol. 13 no. 37 São Paulo. Sept./Dec. 1999, p. 205.

<sup>57</sup> GAGNEBIN, 1999, p. 201.

Benjamin recorre à teologia como um discurso destruidor. Para além das respostas sistemáticas, a transgressão que desmorona. Um “messias escandaloso”<sup>58</sup> que suspende a lei – como o *Cristo*, um fracassado que ressurge – e, assim, suspende a divisão entre exceção e regra, sagrado e profano. A pergunta é como essa suspensão e esse cumprimento da lei se dá na história. Aqui, a política é da ordem profana – imanente. No entanto, como afirma Pedro Dulci: “Isto não significa dizer que não é teológica, uma vez que esta foi absorvida pelo pensamento tal como o mata-borrão absorveu a tinta. Mas não é religiosa, é histórico-escatológica, ou ainda, teológico-política”<sup>59</sup>. Por esse caminho podemos ler a interpretação de Agamben em sua suspeita da concretude da “violência divina”. Na interpretação que faço, nosso filósofo não sinaliza a exclusão e a ausência da “violência divina” da história. A “violência divina” é uma ruptura *messiânica*, que irrompe no “tempo histórico” sem se deixar reduzir ou se absolutizar na concretude cotidiana. Uma “ação política” histórico-escatológica. É olhar para junho de 2013, por exemplo, e perceber nele rastros de uma “violência revolucionária” que não se deixa reduzir ou se absolutizar. Assim, “a vinda do Messias poderá coincidir com o tempo histórico e, no entanto, não se identificar com ele, operando no *eschaton* aquele ‘pequeno deslocamento’ em que [...] consiste o reino messiânico”<sup>60</sup>.

O “estado de exceção efetivo” - provocado pela *vida nua* em seu *não* diante da porta – é um *eschaton* messiânico, “algo que pertence ao tempo histórico e à sua lei e, ao mesmo tempo, põe-lhes fim”<sup>61</sup>. Esse acontecimento coloca a todos no desafio de um novo uso *diante da lei*. Como sobreviver a ela? Não criando uma nova lei, não destruindo a lei, mas vivendo “como *não*”. Como escreve Agamben em *O uso dos corpos*: “a chamada messiânica não confere nova identidade substancial, mas consiste, acima de tudo, na capacidade de ‘usar’ a condição factícia em que cada um se encontra” (AGAMBEN, 2017, p. 78). Junto a isso, Agamben resgata o Apóstolo Paulo: “Se alguém está no messias, é nova criatura [*kainè ktisis*]: as coisas antigas passaram, eis que se fizeram novas” (2 *Corintios*, 5, 17)<sup>62</sup>. O

<sup>58</sup> Faça uma analogia com o texto de Vitor Westhelle: *O Deus escandaloso* (WESTHELLE, Vitor. *O Deus escandaloso*. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, 2008).

<sup>59</sup> DULCI, Pedro Lucas. Testemunhas do futuro: sobre filosofia, teologia e messianismo em Walter Benjamin. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*. Brasília, vol 3, n. 1, 2015, p. 139.

<sup>60</sup> AGAMBEN, 2015, p. 239.

<sup>61</sup> AGAMBEN, 2015, p. 238.

<sup>62</sup> AGAMBEN, 2017, p. 78. Mais recentemente, autores relacionados à filosofia política tem se aproximado das reflexões teológicas a partir da análise dos textos do apóstolo Paulo. Dentre eles há Slavoj Žižek, que se depara com os textos paulinos desde uma leitura que articula Lacan, Hegel e Marx. A análise de Žižek encontra nas cartas de Paulo elementos que lançam a análise ao Cristo crucificado e à possibilidade de se romper a dicotomia, centrada na força da lei, entre obediência e rebelião, uma tentativa de se viver modelos políticos para além da ordem atual (ŽIZEK, Slavoj. *A marioneta e o anão: cristianismo entre perversão e subversão*. Lisboa: relógio D’Água, 2006). Nesta aproximação, Žižek – numa continua leitura materialista do

acontecimento messiânico é, portanto, uma brecha aberta para um novo *uso* do mundo. Não a construção de uma “nova substância” que se localiza na identidade dos “sujeitos de libertação”. Viver no *como não* paulino (ou do camponês narrado por Kafka) abre a *possibilidade para toda possibilidade* de viver, resgatando a potência que *depõe* o próprio direito e expia toda a culpa. Como na leitura que Agamben fará de Gálatas 3.28<sup>63</sup> em *O tempo que resta* (2016). Viver no messias seria um tempo de desapropriação, numa forma *como não*, de toda propriedade jurídico-factícia de toda identidade<sup>64</sup>. Assim, se “divide a divisão”. Suspende-se a fronteira circunciso/não-circunciso; livre/escravo; homem/mulher. O tempo messiânico – aberto pela *vida nua* - desativa o tempo produtivo, as leis e os “anjos” a serviço da administração do governo, em um novo *uso* do tempo presente em toda sua integralidade e possibilidade de novas *formas-de-vida* e de novos caminhos políticos. Como

---

cristianismo - também se depara com a “monstruosidade de Cristo”, a encarnação. Aqui, o foco é Cristo ter vindo como corpo, carne, marcado pelo sofrimento e sensibilidade humana, para além da transcendência paternal e absoluta. Como escreve Žižek, o profundo envolvimento de Deus na história humana “culmina na figura do ‘Deus que sofre’: numa perspectiva propriamente cristã, este é o verdadeiro sentido da Trindade divina: a manifestação de Deus na história humana é parte da Sua própria essência” (ŽIŽEK, Slavoj. *A monstruosidade de Cristo*. Lisboa: Relógio D’Água, 2008, p. 17). E isto se relaciona com a ética, uma ética “resoluta e ambigualmente materialista”, implicando numa posição ante a vida guiada por um “mostro ético sem empatia, fazendo o que há a fazer numa insólita coincidência entre espontaneidade cega e distância reflexiva, auxiliando os outros e evitando ao mesmo tempo a sua proximidade repulsiva” (ŽIŽEK, 2008, p. 137). No estrado das leituras paulinas, ainda se têm as reflexões de Enrique Dussel, Alain Badiou e Franz Hinkelammert. Enrique Dussel, desde as perspectivas de uma filosofia da libertação, aproxima-se dos textos de Paulo compreendo-os – numa importante relação com o pensamento de Paul Ricoeur – como “narrativas racionais com base em símbolos”, numa abertura para uma leitura teológica desde a convicção subjetiva (a fé religiosa); e para uma leitura filosófica, numa narrativa simbólica com intuito de descobrir seu sentido último e as categorias teórico-universais aí implícitas, com vistas a uma comunidade secular (DUSSEL, Enrique. Pablo de Tarso en la filosofía política actual. El títere y el enano – *revista de teología crítica*, 2010, v 1, p. 9-51). Alain Badiou, por sua vez, aproxima-se dos escritos de Paulo na tentativa de encontrar as bases de um universalismo fundado na experiência. Além disto, favorece uma reflexão sobre a experiência militante ante a morte de utopias mobilizadoras e o desencanto das revoluções (BADIOU, Alain. *São Paulo: a fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo, 2009). Franz Hinkelammert, no mesmo sentido de uma leitura a partir da filosofia política, procura realizar articulações entre Paulo e Marx, principalmente no ponto de vista de crítica à lei (o exemplo da Carta aos Romanos). Como afirma Hinkelammert: “a lei a que ambos se referem tem um núcleo comum: em Paulo, é a lei romana, em Marx, a lei do código civil. Para efeitos de crítica da lei, elas não se distinguem” (HINKELAMMERT, Franz. *A Maldição que pesa sobre a lei: as raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 11). A partir desta concepção, decorrem dois elementos-chave: i) o conceito de pecado, a partir de uma distinção entre os pecados (que violam a lei) e o pecado (o cumprimento da lei), numa denúncia da exploração e opressão quando a lei é cumprida, protegidas por aparelhos de repressão; ii) relacionada ao anterior, a denuncia da lei no sentido em que se considera o seu cumprimento como a justiça, sem reconhecer as injustiças que estes parâmetros legais podem causar (HINKELAMMERT, 2012, p. 11-12). Se há semelhanças entre Marx e Paulo, para Hinkelammert, há uma diferença fundamental: a solução apresentada por ambos, enquanto Marx busca a resolução na abolição da lei como quadro legal do mercado e do capital; Paulo (na carta aos Romanos) apresenta como solução “o amor ao próximo”, para além de um critério moral, mas desde o ponto de vista do critério da racionalidade da ação humana ante as irracionalidades da lei e do mercado, com chave na convivência e não na competição (HINKELAMMERT, 2012, p. 12-14).

<sup>63</sup> “Não há judeu nem grego, escravo nem livre, homem nem mulher; pois todos são um em Cristo Jesus” - Gálatas 3.28

<sup>64</sup> AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Cartas aos Romanos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, [2000] 2016, p. 40.

escreve o próprio Giorgio Agamben: “a vocação messiânica não é um direito nem constitui uma nova identidade: é uma potência genérica de que se usa sem jamais ser seu titular”<sup>65</sup>.

Em *A comunidade que vem*, a nota da edição traduz *shabbath* como “cessação, descanso, inatividade”<sup>66</sup>. O propósito sabático é, assim: “a comemoração da redenção da escravidão dos israelitas do antigo Egito; uma comemoração das criações do universo de Deus; e uma experiência de mundo na Era Messiânica”<sup>67</sup>. Quero me deter ao último propósito. No *uso - não posse - do tempo*, encontramos o *resto messiânico*. Ao analisar as cartas de Paulo, Giorgio Agamben mostra que o apóstolo resgata a tradição profética hebraica (especialmente em Isaías, Miqueias e Amós) e traz o seguinte problema a partir da relação entre judeus e não judeus (*Rm* 11. 1-26): “porventura Deus repudiou o seu povo?”. Deus abandonou o seu povo e escolheu apenas alguns para a salvação? Quem é esse resto que será salvo? Paulo retoma o tempo de Elias e sinaliza que Deus não repudiou o seu povo (Israel), mas reservou para si - no *tempo agora* - um “resto” para a eleição da sua graça. Há uma tensão entre o todo (Israel) e a parte (eleitos).

Na leitura que Agamben faz a partir de Paulo<sup>68</sup>, o resto não é o que sobra, como a parte dos judeus sobreviventes das catástrofes (todo  $\neq$  parte). O resto também não pode ser interpretado como idêntico à Israel enquanto povo eleito (todo = parte). Como diz Agamben: “o resto é, antes, a consistência ou a figura que Israel assume *em relação à* eleição ou ao evento messiânico. Isto é, ele não é nem o todo nem uma parte sua, mas significa a impossibilidade para o todo e para a parte coincidir com si mesmos e entre eles”<sup>69</sup>. Aqui, Paulo aponta a própria “*divisão da divisão*”, a abolição do esquema todo-parte. Interessa, portanto, o *como fazer* de Israel em relação à eleição, o *como fazer* de Israel em relação ao *tempo agora*, o tempo messiânico. Não é a busca por revelar quem será salvo no tempo futuro escatológico (o todo ou a parte), mas assumir o verdadeiro tempo. O resto não é o objeto da salvação. É o insalvável que possibilita – ao não ser enquadrado pelos dispositivos e resistir à toda divisão – a salvação<sup>70</sup>. O que possibilita a “*divisão da divisão*” é a inoperosidade do tempo sabático. Evidenciar os vazios da ética, do estado, de Deus para se assumir o tempo presente como único tempo real para que o ser humano – para além de uma realização de uma

---

<sup>65</sup> AGAMBEN, 2016, p. 40.

<sup>66</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 103.

<sup>67</sup> AGAMBEN, 2013, p. 103.

<sup>68</sup> AGAMBEN, 2016, p. 71.

<sup>69</sup> AGAMBEN, 2016, p. 71.

<sup>70</sup> AGAMBEN, 2016, p. 72.

essência, de uma vocação histórica ou espiritual, ou de um destino biológico – assuma a sua “própria existência como possibilidade ou potência”<sup>71</sup>.

Para se entender o tempo messiânico, é preciso compreender a relação existente entre *kairós* e *chronos*. Agamben assumirá uma definição presente no *Corpus Hippocraticum*: “o *chronos* é aquilo em que há *kairós* e o *kairós* é aquilo em que há pouco *chronos*”<sup>72</sup>. Um está dentro do outro. Falamos do *kairós* como um *chronos* abreviado, a contração do tempo (agora). Por isso, dirá Agamben: “o mundo messiânico não é um outro mundo, mas é esse mesmo mundo profano com um pequeno deslocamento, uma ínfima diferença”<sup>73</sup>. Estar no tempo e se deslocar dele, contraindo-o. “Uma fraca força messiânica” necessária para nos redimir da “violência mítica”, mas sem se deixar absolutizar no tempo histórico.

## O espírito e a inoperosidade da lei

Jeanne Marie Gagnebin, quando escreve sobre o “tempo messiânico” e o que resta, essa “contração do tempo”, entende que o que resta não significa o que “poderia sobrar, permanecer desse terrível acontecimento [*Auschwitz*], algo como um famigerado ‘dever de memória’, uma expressão cujos usos e abusos são conhecidos”<sup>74</sup>. Segundo ela, o resto “indica muito mais um hiato, uma lacuna, mas uma lacuna essencial que funda a língua do *testemunho* em oposição às classificações exaustivas do *arquivo*”<sup>75</sup>. Estamos no *vazio* da eficiência do dizer, inclusive diante de um “arquivo” teológico. No ponto de vista da linguagem e do testemunho, o “essencial” não pode ser dito, é um “reconhecimento da impossibilidade”. Mas essa perspectiva, segundo Jeanne Marie Gagnebin, não nos coloca próximos a uma “teologia negativa” ou a uma “estética do sublime”.

Quando João Crisóstomo, observa Agamben, “afirma que “Deus é indizível e inenarrável, ele glorifica a grandeza de Deus que, mesmo para os anjos, permanece incompreensível”<sup>76</sup>. A impossibilidade de dizer é o *vazio*, o testemunho da sua incapacidade de falar, não porque viu a *glória* e diante dela o sujeito se calou, mas porque quem testemunha tenta narrar a sua própria dessubjetivação – como no muçulmano narrado por Agamben em

<sup>71</sup> AGAMBEN, 2013, p. 45.

<sup>72</sup> AGAMBEN, 2016, p. 86.

<sup>73</sup> AGAMBEN, 2016, p. 87.

<sup>74</sup> GAGNEBIN, Jeanne Marie. Apresentação. Em: AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Boitempo: São Paulo, [1998] 2008, p. 11.

<sup>75</sup> GAGNEBIN, 2008, p. 11.

<sup>76</sup> GAGNEBIN, 2008, p. 16.

Auschwitz -, “o não enunciável, não arquivável é a língua na qual o autor consegue dar testemunho da sua incapacidade de falar [...], que não encontra lugar nas bibliotecas do dito, nem no arquivo dos enunciados”<sup>77</sup>. Estamos diante de um incômodo permanente e potente, por não nos colocar na clausura do discurso teológico que funda um “dever de memória”. Mas que assume o resto – esse hiato – como uma vocação messiânica (sem se centrar no direito ou numa nova identidade) como “uma potência genérica de que se usa sem jamais ser seu titular”<sup>78</sup>. É a remissão da palavra teológica do seu lugar de *ortopraxis* e da *ortodoxia*.

Viver no tempo messiânico é viver a desapropriação, uma forma *como não* que “divide a divisão” da identidade, da língua e da política. No entanto, há um incômodo quando leio Agamben e muitos dos seus comentadores. A referência central de suas leituras sobre o estado é a “máquina governamental” baseada na economia trinitária (no *pai, filho e espírito santo*). No entanto, em *O Reino e a glória*, eu percebo uma ausência do espírito. A análise que Agamben realiza reforça que a leitura da teologia trinitária no ocidente tem a “ênfase particular em Cristo e no pensamento cristológico, uma forma de cristomonismo que tem sido utilizada para justificar e legitimar imposições imperiais”<sup>79</sup>. A trindade – nessa possibilidade de interpretação - é uma bindade (pai e filho). Como sair dessa captura? Aqui quero assumir o *espírito* como uma potência diante da desarticulação da “máquina governamental”, algo que possui rastros interessantes em *O tempo que resta*.

Ao realizar um diálogo entre Marx e Paulo sobre a “sociedade sem classes”, Agamben retoma um trecho de Marx citando um livro de Georg Kuhlmann: *O reino do espírito*. O que me interessa aqui não é necessariamente a fala de Marx, mas é o comentário feito por Agamben a essa obra: “um título inconfundivelmente messiânico”<sup>80</sup>. Nessa breve pontuação, há uma vinculação entre o messias e o espírito, viver no messias é viver *como* no espírito. Qual a relação estabelecida entre os dois? Dirá Agamben: “o advento do messias significa que todas as coisas – e com elas o sujeito que as olha – são tomadas no *como não*, chamadas e revocadas no mesmo gesto”<sup>81</sup>. O sujeito está nulificado no messias. O “não mais eu” quem vive, dito em Gálatas 2. 20, é interpretado aqui como “o corpo morto do pecado que ainda trazemos em nós e que, através do espírito, é vivificado no messias (*Rm 8.11*)”<sup>82</sup>. Mas não só o sujeito. No texto de romanos, toda a criação foi submetida à “caducidade” e, por isso,

<sup>77</sup> AGAMBEN, 2008, p. 161.

<sup>78</sup> AGAMBEN, 2016, p. 40.

<sup>79</sup> DICKINSON, Colby. A glória como arcano central do poder e os vínculos entre oikonomia, governo e gestão. *Cadernos Teologia Pública*. Ano XIV – Vol. 14 – No 127 – 2017b, p. 6.

<sup>80</sup> AGAMBEN, 2016, p. 45.

<sup>81</sup> AGAMBEN, 2016, p. 54.

<sup>82</sup> AGAMBEN, 2016, p. 55.

“geme à espera de redenção”. E “esse lamento da criatura que incessantemente se perde corresponde, no espírito, não um discurso bem formado, que pode calcular e registrar a sua perda, mas apenas ‘gemidos indizíveis’”<sup>83</sup>. É um gemido no hiato entre palavra e silêncio. Aqui Agamben se aproxima de D. Bonhoeffer. Para ele, é preciso viver no mundo “sem Deus e que não lhe é permitido camuflar, de modo algum, o ser-sem-Deus do mundo, que o Deus que o salva é o Deus que abandona – que a salvação a partir das representações (pelo *como se*) não pode pretender salvar também a aparência de salvação”<sup>84</sup>. Viver no messias é se perder no “insalvável”, no indizível, na própria dessubjetivação.

Mas ainda me inquieta a ligação com o viver no espírito.

Para ampliar os diálogos, trago Vitor Westhelle. Em *O Deus escandaloso*, ele escreve: “a cruz do abandono de Deus (em ambos os sentidos: a cruz que Deus abandona e a cruz em que Deus é abandonado) representa aquilo que não pode ser regulado, exceto por um terceiro que não é expresso”<sup>85</sup>. Esse terceiro é o “Espírito Santo”, “que torna possível a confissão dessa divindade implausível, aquela que implica sua própria confissão e abandono”<sup>86</sup>. Há aqui um paradoxo. Entre opostos que permanecem em tensão (“infinitude e finitude”, “vida e morte”), o espírito possibilita a articulação entre os dois sentidos da cruz. Não haveria aqui uma brecha na trindade para se pensar para além da “máquina governamental”? Essa força vital que está *fora-dentro* da trindade-bindade não colocaria em questão a própria “biopolítica do sacrifício”? Penso que existe numa teologia do espírito uma possibilidade imaginativa para uma forma-de-vida guiada na “lei do messias”, a “lei do sopro de vida”.

Vitor Westhelle dirá que uma das interpretações pós-reformadoras de Calcedônia, especialmente sobre a “comunicação dos atributos das duas naturezas de Cristo”, entende que essa “ligação” acontece pelo “*genus tapeinoticum* (o gênero da humildade)”, pelo qual os atributos da natureza humana de Jesus (incluindo seu sofrimento e morte) podem ser atributos divinos”<sup>87</sup>. Essa “operação” é feita pelo espírito, que “envolve Deus no e com o destino do mundo”. O espírito aqui não pode ser “objetivado”. Ele é o “hálito que exalamos que nos permite proferir palavras, inclusive e sobretudo aquelas que resistem à nossa compreensão”<sup>88</sup>. O espírito é a possibilidade, o fôlego que permite dizer e dizer *não* diante uma necessidade de um discurso “lógico” e plausível que deseja a regulação de tudo. Por isso, escreve Westhelle:

<sup>83</sup> AGAMBEN, 2016, p. 55.

<sup>84</sup> AGAMBEN, 2016, p. 55-56.

<sup>85</sup> WESTHELLE, 2008, p. 46.

<sup>86</sup> WESTHELLE, 2008, p. 46.

<sup>87</sup> WESTHELLE, 2008, p. 46.

<sup>88</sup> WESTHELLE, 2008, p. 46.

“dizer que um homem marginal condenado a uma morte infame de cruz é Senhor (*Kyrios*, o título de deuses e imperadores) exigia uma linguagem que desafiasse qualquer coisa considerável plausível na época”<sup>89</sup>. Viver no espírito seria viver em uma possibilidade de vida profanatória, capaz de jogar, deslocar e imaginar no hiato da língua e “dentro” da norma. É um dizer que cinde a própria lei e aqui possibilita uma “linha de fuga”, um *katargéo*, verbo tão utilizado por Paulo em romanos, que significa: “torno inoperante, desativo, suspendo a eficácia”<sup>90</sup>. Assim, o efeito messiânico sobre as obras da lei ecoa um verbo que “significa a suspensão sabática das obras”<sup>91</sup>. É a divisão na própria *nomos*, entre a “lei das obras” e a “lei da fé” (a lei messiânica).

O tema central da carta aos romanos, para Paulo Garcia, é “o confronto entre a vida debaixo da Lei e a vida debaixo da Graça”<sup>92</sup>. Assim, a carta é organizada em um quiasmo – como na poesia hebraica - (cap. 1-7; 8; 9-15). Os capítulos 1 a 7 tratam da vida debaixo da lei. A leitura paulina segue uma linha de interpretação do judaísmo em que a *Torá* não é compreendida como uma iluminação para a vida, mas uma normatização do cotidiano (“lei das obras), “um conjunto de princípios reguladores das relações humanas e de suas ações individuais com vistas a construir uma prática aceitável a Deus”<sup>93</sup>. A lei aqui nos leva a uma vida sombria e o “resultado é um corpo de morte do qual o ser humano não pode se livrar (7.24)”<sup>94</sup>. Os capítulos 9-15<sup>95</sup> seguem a vida debaixo da graça, uma vida relacional, uma nova relação com o outro, inclusive o “inimigo”. A dobradiça do texto está no capítulo 8, a passagem da vida sob a lei para a vida guiada pela graça (“lei da fé”). Essa mudança só ocorre por intermédio do espírito. Nos escritos paulinos, a maior ocorrência da palavra “espírito” (*pneuma*) acontece nesse capítulo<sup>96</sup>. Essa nova forma de vida – pela ação do espírito – “sai de uma ênfase baseada no ‘eu’ e entra em uma dimensão relacional”, com uma “característica cósmica”<sup>97</sup>. Há aqui uma retomada na relação entre natureza e humanidade, como nos textos

---

<sup>89</sup> WESTHELLE, 2008, p. 47.

<sup>90</sup> AGAMBEN, 2016, p. 114.

<sup>91</sup> AGAMBEN, 2016, p. 114.

<sup>92</sup> GARCIA, Paulo Roberto. A ecologia na perspectiva neotestamentária. Em: CASTRO, Clóvis Pinto de (org.). *Meio ambiente e missão: a responsabilidade ecológica das igrejas*. São Bernardo do Campo: Editeo, 2003, p. 57.

<sup>93</sup> GARCIA, 2003, p. 57.

<sup>94</sup> GARCIA, 2003, p. 57.

<sup>95</sup> Provavelmente, o capítulo 16 seja uma outra carta (GARCIA, 2013).

<sup>96</sup> GARCIA, 2003, p. 58.

<sup>97</sup> GARCIA, 2003, p. 58.

de Gênesis, em que o ser humano (*adam*) é parte da terra (*adamah*), é terra<sup>98</sup>. Essa “restauração” da criação para além do mundo do pecado-morte “não se dá em um tempo vindouro, mas é um processo que se inicia na passagem da vida debaixo da Lei para a vida debaixo da graça”<sup>99</sup>. Ou para usar a linguagem de Agamben, “somente quando torna inoperoso o *nomos*, o faz sair da obra e o restitui, assim, à potência, o messias pode representar o seu telos, ao mesmo tempo fim e cumprimento”<sup>100</sup>. Viver no espírito – como uma *força* – é uma possibilidade de desativar a lei, para além da captura. Se o *homo sacer* é “produzido” no esquema *Deus-Pai-Estado* (a soberania), que captura a vida em forma de lei, a “obra do espírito” – que “testemunha com nosso espírito” (Rm 8. 16) – é tornar a lei inexecutável.

## Considerações finais

Ao articular o tempo messiânico e o espírito desde pressupostos político-teológicos, procurei nesse artigo construir um caminho teórico que apontasse – desde e no pensamento de Giorgio Agamben – a lei como um problema e buscasse um agir político para além das estratégias de captura na soberania ou na biopolítica. Como uma síntese, em um exercício de conclusão desse texto, retomo a divisão entre carne/espírito, proposta por Paulo.

Essa cisão não coincide com a divisão judeu/não judeu, “mas não está fora dela: ela corta a própria divisão”<sup>101</sup>. Como vimos, entre o judeu e o não-judeu existirá um *resto*, um “não todos”. Viver no espírito é viver *como resto*. Por isso, Agamben se afasta de Badiou em

<sup>98</sup> Conferir, por exemplo, o texto de RICHTER REIMER, Ivone. Criação e Bíblia. In: BEOZZO, José Oscar (Org.). *Ecologia: Cuidar da vida e da integridade da criação*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 139. Nesse artigo, Ivone Richter Reimer indica que Rm 8 é um *midrash* de Gn 1–3.

<sup>99</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 58. Franz Hinkelammert, no mesmo sentido de uma leitura a partir da filosofia política, procura realizar articulações entre Paulo e Marx, principalmente no ponto de vista de crítica à lei (o exemplo da Carta aos Romanos). Como afirma Hinkelammert: “a lei a que ambos se referem têm um núcleo comum: em Paulo, é a lei romana, em Marx, a lei do código civil. Para efeitos de crítica da lei, elas não se distinguem” (2012, p. 11). A partir desta concepção, decorrem dois elementos-chave: i) o conceito de pecado, a partir de uma distinção entre os pecados (que violam a lei) e o pecado (o cumprimento da lei), numa denúncia da exploração e opressão quando a lei é cumprida, protegidas por aparelhos de repressão; ii) relacionada ao anterior, a denuncia da lei no sentido em que se considera o seu cumprimento como a justiça, sem reconhecer as injustiças que estes parâmetros legais podem causar (2012, p. 11-12). Se há semelhanças entre Marx e Paulo, para Hinkelammert, há uma diferença fundamental: a solução apresentada por ambos, enquanto Marx busca a resolução na abolição da lei como quadro legal do mercado e do capital; Paulo (na carta aos Romanos) apresenta como solução “o amor ao próximo”, para além de um critério moral, mas desde o ponto de vista do critério da racionalidade da ação humana ante as irracionalidades da lei e do mercado, com chave na convivência e não na competição (HINKELAMMERT, 2012, p. 12-14).

<sup>100</sup> AGAMBEN, 2016, p. 116.

<sup>101</sup> AGAMBEN, 2016, p. 66.

sua leitura que coloca Paulo na “fundação do universalismo”. Em Paulo, segundo Agamben, essas “divisões das divisões” tornam inoperosas as “divisões nomísticas”, mas sem alcançar um “solo último”, universal. Há, assim, uma separação em toda “*klesis*”, sem o fornecimento de uma identidade ou uma essência: “judeu *como não* judeu, grego *como não* grego”. Por isso, em um paradoxo, a partir de Blanchot, entende-se que “o homem é o indestrutível que pode ser infinitamente destruído”<sup>102</sup>. De um lado, não há uma essência humana a destruir ou reconstruir (é o indestrutível), “o homem é um ser que falta infinitamente a si mesmo”; do outro lado, “resta sempre alguma coisa para além dessa destruição e nessa destruição” (o infinitamente destruído). Como capturar a vida nesse paradoxo? Ao retomar Scholem, Agamben afirma: “o inacabado torna-se acabado e o acabado inacabado, do mesmo modo, aqui, a potência passa ao ato e alcança o seu *telos* não na forma de força e do *ergon*, mas naquela da *astheneia*, da fraqueza”<sup>103</sup>. A potência se cumpre, assim, desde as leituras paulinas, na fraqueza. Talvez agora entendamos mais a *vida nua* e sua possibilidade de habitar (ou ser) a brecha messiânica, “vidas infames” que *conspiram* diante de toda “máquina governamental” / “máquina letal”<sup>104</sup>. Uma vida no espírito, a inoperosidade da própria lei<sup>105</sup>.

As implicações teóricas deste percurso são significativas para o campo da teologia política contemporânea. Primeiro, ao evidenciar a ausência pneumatológica na análise agambeniana da “máquina governamental”, abrimos a possibilidade de repensar a própria teologia trinitária para além do esquema Pai-Filho que sustenta o binômio soberania-economia. Uma teologia do Espírito - compreendida não como terceiro elemento de uma tríade hierárquica, mas como força profanatória que habita o hiato, o indizível, a dessubjetivação - oferece recursos conceituais para imaginar formas-de-vida que não se deixam capturar pelos dispositivos jurídico-políticos. Segundo, ao vincular o Espírito com o “tempo messiânico” paulino e com a categoria de resto, propomos uma alternativa à teologia política schmittiana (centrada na soberania), às leituras que buscam um universalismo abstrato e à invenção de um sujeito político enclausurado nos esquemas da máquina governamental. O Espírito, nessa perspectiva, não funda uma nova identidade ou um novo direito, mas opera como potência que desativa as divisões sem produzir nova substância.

---

<sup>102</sup> AGAMBEN, 2016, p. 69.

<sup>103</sup> AGAMBEN, 2016, p. 115.

<sup>104</sup> Uma tradução proposta por Vitor Westhelle do texto de Romanos 8. 16: “Essa é a obra do Espírito Santo, que “conspira com nosso espírito” (WESTHELLE, 2008, p. 47).

<sup>105</sup> No texto *Altíssima pobreza*, Agamben escreve sobre o espírito como o “fim e cumprimento da lei” cf. AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza*. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 144-146.

Do ponto de vista das implicações político-práticas, este trabalho sugere que a "ação política" capaz de interromper o curso da história - a "fraca força messiânica" benjaminiana - não se encontra nem na afirmação de uma nova lei, nem na destruição pura e simples do direito, mas no uso profanatório da lei existente. Viver "como não" — como o camponês de Kafka diante da porta aberta - significa habitar a lei de modo a constrangê-la, a torná-la inoperosa, sem necessariamente confrontá-la frontalmente. Essa perspectiva tem consequências diretas para pensarmos movimentos sociais, práticas de resistência<sup>106</sup> e formas de vida alternativas que não buscam tomar o poder ou criar um novo ordenamento jurídico, mas que operam na suspensão sabática das obras da lei. Exemplos contemporâneos de tais práticas podem ser encontrados em comunidades que vivem formas-de-vida não capturáveis pelos dispositivos estatais ou mercadológicos - não por estarem "fora" do sistema, mas por habitá-lo "como não", desativando sua eficácia através do uso. Finalmente, ao propor o Espírito como categoria teológico-política, este artigo convida a uma reimaginação da própria tarefa teológica: não como produção de ortodoxias ou ortopraxis que se deixam enquadrar pelos dispositivos de governo, mas como exercício de pensamento que testemunha o indizível, que habita o resto, que conspira - no sentido etimológico de "respirar junto" - contra toda máquina que pretende regular e capturar a vida.

## Referências

AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, [1990] 2013.

\_\_\_\_\_. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, [1995] 2004.

\_\_\_\_\_. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, [2005] 2015.

\_\_\_\_\_. *Altíssima pobreza*. São Paulo: Boitempo, [2011] 2014.

\_\_\_\_\_. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, [2003] 2004.

\_\_\_\_\_. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica editora, [1996] 2015.

\_\_\_\_\_. *O aberto: o homem e o animal*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [2002] 2017b.

\_\_\_\_\_. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Boitempo: São Paulo, [1998] 2008.

<sup>106</sup> Sobre esse ponto, confira o artigo “As alianças nas ruas de junho de 2013 – coligações de corpos errantes” (SOUZA, 2020), uma reflexão que analisa os acontecimentos daquele ano a partir do pensamento de Giorgio Agamben, especialmente desde os conceitos: “potência destituente” e “profanação”.

- \_\_\_\_\_. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. São Paulo: Boitempo, [2007] 2011.
- \_\_\_\_\_. *O tempo que resta: um comentário à Cartas aos Romanos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, [2000] 2016.
- \_\_\_\_\_. *O uso dos corpos*. São Paulo: Boitempo, [2014] 2017a.
- BADIOU, Alain. *São Paulo: a fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- BARBOSA, Jonnefer. *Política e tempo em Giorgio Agamben*. São Paulo: EDUC, 2014.
- BARSALINI, Glauco & TEIXEIRA, Lucas. Deísmo, Teísmo e estado de exceção permanente na obra de Giorgio Agamben: rumo à via da profanação. Em: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org). *Giorgio Agamben em foco*. Curitiba: Editora Prismas, 2017, p. 197-230.
- BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Editora 34, p. 2017.
- \_\_\_\_\_. Teses sobre o conceito da história. Em: LOWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005.
- BOLTON, Rodrigo. O impensado como potência e a desativação das máquinas de poder. *Cadernos IHU Ideias*. ano 15. no 258. vol. 15. 2017.
- CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2013.
- DICKINSON, Colby. Ser e Agir, o Reino e a Glória: a Oikonomia Trinitária e a bipolaridade da máquina governamental. *Cadernos Teologia Pública*. Ano XIV – Vol. 14 – No 122 – 2017a.
- \_\_\_\_\_. A glória como arcano central do poder e os vínculos entre oikonomia, governo e gestão. *Cadernos Teologia Pública*. Ano XIV – Vol. 14 – No 127 – 2017b.
- DULCI, Pedro Lucas. Testemunhas do futuro: sobre filosofia, teologia e messianismo em Walter Benjamin. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*. Brasília, vol 3, n. 1, 2015, p. 116-142.
- DUSSEL, Enrique. Pablo de Tarso en la filosofía política actual. *El títere y el enano – revista de teologia crítica*, 2010, v 1, p. 9-51.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. Apresentação. Em: AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Boitempo: São Paulo, [1998] 2008, p. 9-18.
- \_\_\_\_\_. *História e narração em Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- \_\_\_\_\_. Teologia e Messianismo no pensamento de W. Benjamin. *Estud. av.* vol. 13 no. 37 São Paulo. Sept./Dec. 1999, p. 191-206.
- GARCIA, Paulo Roberto. A ecologia na perspectiva neotestamentária. Em: CASTRO, Clóvis Pinto de (org.). *Meio ambiente e missão: a responsabilidade ecológica das igrejas*. São Bernardo do Campo: Editeo, 2003, p. 55-63.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Agamben: por uma ética da vergonha e do resto*. São Paulo: n-1 edições, p. 2018.

HINKELAMMERT, Franz. *A Maldição que pesa sobre a lei: as raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso*. São Paulo: Paulus, 2012.

RICHTER REIMER, Ivone. Criação e Bíblia. In: BEOZZO, José Oscar (Org.). *Ecologia: Cuidar da vida e da integridade da criação*. São Paulo: Paulus, 2006.

RUIZ, Castor Bartolomé. Implicações políticas da teologia no pensamento de Giorgio Agamben. Em: *IHU-UNISINOS*. n. 505, ano XVII, maio de 2017, p. 14-18.

SOUZA, Daniel Santos. As alianças nas ruas de junho de 2013 – coligações de corpos errantes. Em: BARSALINI, Glauco; BARROS, Douglas F.; KIRCHNER, Renato (orgs.). *Religião e política na obra de Giorgio Agamben*. Campinas: Saber Criativo, 2020, p. 331-352.

WESTHELLE, Vítor. *O Deus escandaloso*. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, 2008.

ZIZEK, Slavoj. *A marioneta e o anão: cristianismo entre perversão e subversão*. Lisboa: relógio D'Água, 2006.

\_\_\_\_\_. *A monstruosidade de Cristo*. Lisboa: Relógio D'Água, 2008.