



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

<http://dx.doi.org/10.22351/et.v60i3.4155>

ENTRE O REINO E GOVERNO: UMA EXISTÊNCIA PARA ALÉM DO DIREITO POSITIVO E DA PROPRIEDADE¹

*Between kingdom and government:
an existence beyond the positive law and property*

Glauco Barsalini²
Mariana Pfister³

Resumo: No âmbito do método genealógico, este artigo investiga o poder soberano moderno, bem como o estado de exceção que o constitui. Aponta para uma reflexão acerca das possibilidades de uma existência fora da esfera da propriedade e do direito positivo, a partir da compreensão sobre o *uso* e da ideia de *forma-de-vida*. Articulando conceitos próprios à teologia e à filosofia, com direta repercussão nos estudos sobre a teologia política e sobre a teologia econômica, apresenta, em um primeiro plano, as teses do pensador contemporâneo Giorgio Agamben referentes à tensão e, ao mesmo tempo, à complementariedade entre os conceitos de autoridade (*auctoritas*) e de poder (*potestas*), glória e glorificação, no que ele denomina por máquina governamental. Na sequência, debate a perspectiva agambeniana de desmontagem dos dispositivos atuais de governo no caminho da inoperosidade, ou da *forma-de-vida*, pelo que se revela a não necessidade da propriedade.

Palavras-chave: Poder soberano. Glória. Glorificação. *Uso*. *Forma-de-vida*.

¹ O artigo foi recebido em 12 de agosto de 2019 e aprovado em 25 de agosto de 2020 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

Este artigo resulta da articulação entre duas comunicações feitas por seus autores – a primeira no 30º Congresso Internacional da SOTER: *Religiões em Reforma*, que aconteceu em 10 a 13 de julho de 2017, na PUC Minas e, a segunda, no VI Congresso da ANPTECRE: *Religião, Migração e Mobilidade Humana*, ocorrida nos dias 13 a 15 de setembro do mesmo ano, na PUC Goiás – e das pesquisas de estágio de mestrado e de pós-doutoramento realizados na Loyola University Chicago, sob a supervisão do professor doutor Colby Dickinson, a quem agradecemos pela generosa acolhida e produtivo diálogo. Agradecemos aos componentes do GT “Religião e Espaço Público” (SOTER) e da ST “Religião, Espaço Público e Política” (ANPTECRE), pelas contribuições às reflexões que sobrevieram às apresentações das referidas comunicações, o que, em associação com as pesquisas posteriores feitas no exterior, ensejou a elaboração deste texto final. Agradecimentos à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pelo financiamento da bolsa de pesquisa à mestranda Mariana Pfister [Processo no. 2017/12524-5 – Bolsa de Mestrado – e Processo no. 2018/06711-0 – Bolsa de Estágio Pesquisa no Exterior/BEPE] e pelo financiamento do pós-doutorado de Glauco Barsalini [Processo no. 2018/05408-1 – Bolsa de Pesquisa no Exterior (BPE)].

² Doutor. PUC-Campinas. E-mail: glaucoBarsalini@gmail.com

³ Mestre. PUC-Campinas. E-mail: marianapft@hotmail.com

Abstract: In the context of the genealogical method, this article investigates the modern sovereign power, as well as the state of exception that constitutes it. It points to a reflection on the possibilities of an existence outside the sphere of property and positive law, based on the understanding of the *use* and the idea of form-of-life. Articulating concepts specific to theology and philosophy, with direct repercussions in studies on political theology and economic theology, it presents, in a foreground, the theses of the contemporary thinker Giorgio Agamben regarding tension and, at the same time, complementarity between the concepts of authority (*auctoritas*) and power (*potestas*), glory and glorification, in what he calls the government machine. Then, the Agambenian perspective of dismantling the current governmental devices in the path of inoperability, or of the form-of-life, which reveals the non-need for property, is discussed.

Keywords: Sovereign power. Glory. Glorification. *Use*. *Form-of-life*.

Introdução

O pensador contemporâneo Giorgio Agamben investiga, usando o método genealógico, o poder soberano ocidental, procurando desvendá-lo.

Em *O Reino e a Glória* (2011), reflete sobre o problema da secularização no mundo contemporâneo, afirmando que o poder constituído no ocidente foi forjado pela teologia cristã, fonte de dois grandes paradigmas, o teológico político e o teológico econômico. O primeiro é o solo do Estado Moderno: toda política moderna parte do pressuposto de uma metafísica, ou de uma teologia. Essa estrutura sincrônica da modernidade – teológica e política – resulta na produção de um arcabouço conceitual de explicação do mundo que se projeta totalmente livre de qualquer transcendência, promovendo uma cisão ontológica entre razão e natureza. O segundo, teológico econômico, é analisado com profundidade pelo pensador a partir da genealogia que realiza do termo *oikonomia* – outra herança da teologia cristã –, a qual resulta nas práticas político-jurídicas do mundo ocidental.

A *oikonomia* está centrada no dogma da trindade, sendo utilizada, na história da igreja, entre o segundo e o sexto séculos, para expressar uma certa pluralidade divina, não no plano do Ser de Deus, mas em sua práxis. Através desse dispositivo, os pais da igreja puderam demonstrar que o Ser divino não é plural, mantendo-se indivisível, porque a triplicidade está na *oikonomia* e não na ontologia.

Para Agamben, ao se distinguir a substância divina de sua economia, separa-se Deus enquanto Ser e Deus enquanto seu agir, ponto fundamental de todo o projeto *homo sacer*: Essa base dual – ser e práxis – percorrerá sua obra com outras linguagens terminológicas como: *ontologia* e *práxis*, *reino* e *governo*, *auctoritas* e *potestas*, *teologia* e *economia*, *trindade imanente* e *trindade econômica*, *poder espiritual* e *poder temporal*.

A tese de Agamben é que, no Estado secularizado, o poder soberano se firma entre o *reino* e o *governo*, e a conciliação entre esses dois níveis de poder (soberania e administração) é, então, a chave do problema político ocidental, o que gera o estado de exceção, impedindo, no mundo cristão, tanto moderno quanto contemporâneo, a consolidação de qualquer forma de efetiva democracia.

Nesse sentido, sua proposta é oferecer meios para que a vida humana possa se libertar do pesado jugo do poder e suas funções operativas, fazendo surgir uma nova ética, um novo modo de se viver, por ele designado *forma-de-vida* (termo hifenado), ou, em termos econômicos, na superação da propriedade pelo simples *uso* das coisas.

O reino, o governo e o estado de exceção

Giorgio Agamben (2011) investiga os primeiros séculos da teologia cristã, evidenciando a articulação existente entre o reino e o governo. Demonstra, a partir de tal articulação, a instauração hegemônica da *oikonomia* sobre a política na contemporaneidade, fundamento do modelo jurídico que se estabeleceu nas sociedades ocidentais. Enquanto o conceito de *oikonomia* significava, para os gregos, “administração da casa”, na era cristã assumiu conotação teológica, sendo entendido como governo ou, mais precisamente, administração divina no mundo. Para o pensador italiano, a governabilidade moderna seria, pois, algo como uma secularização do providencialismo teológico, que sai da esfera divina, desdobrando-se na história humana. Por outro lado, a *oikonomia* (administração) aparece como recurso estratégico que conciliou a trindade (Pai, Filho, Espírito Santo) com o monoteísmo, ou seja, as três pessoas da trindade não dizem respeito à ontologia do Ser divino, mas apenas e tão somente à forma como Deus administra a sua casa – em outras palavras, o termo *oikonomia* serviu, na história da igreja, entre os séculos II e VI, para expressar uma certa pluralidade divina, não no plano do Ser de Deus, mas em sua práxis, ou seja, no plano da *oikonomia*.⁴

Ao realizar uma genealogia da *oikonomia* e do governo, Agamben parte de dois paradigmas derivados da teologia cristã: a teologia política e a teologia econômica. O primeiro fundamenta-se na transcendência do poder do único Deus ao poder soberano, enquanto o segundo substitui a teologia política por uma ideia de *oikonomia*, criada como uma ordem imanente estabelecida tanto na vida divina como na vida humana. “Os dois paradigmas convivem e entrecruzam-se a ponto de formar um sistema bipolar”⁵, que constitui a máquina jurídico-política do Ocidente.

Essa discussão toma assento num conhecido antagonismo teórico entre dois intelectuais do século XX, o jurista Carl Schmitt e o teólogo Erik Peterson.⁶ O para-

⁴ A discussão está pautada no próprio contexto histórico da igreja primitiva que enfrentava o desafio do paganismo. A maior parte dos escritos teológicos desse período refere-se à tentativa de refutar os princípios da fé politeísta que mantinha os cristãos, em clara minoria, numa situação de perseguição perante os governantes. Então, como explicar que Jesus Cristo é Deus, se o Deus dos judeus é uno, e como não sucumbir ao politeísmo, afirmando que esse Deus na verdade são três divindades? A questão central aqui, que Agamben vai desenvolver ao longo do seu projeto *Homo sacer*, é esse movimento dialético entre o Ser e sua ação, entre Deus/práxis, reino/governo.

⁵ AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória*: uma genealogia teológica da economia e do governo. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 81.

⁶ Em “Schmitt e Peterson: um debate acerca da teologia política” (In: BARSALINI, Glauco; BARROS, Douglas F.; KIRCHNER, Renato. *Religião e Política na obra de Giorgio Agamben*. Campinas: Saber Criativo, 2020. p. 113, 114), Mariana Pfister situa biográfica e bibliograficamente os dois autores: “O paradigma teológico político é marcado notoriamente pela discussão de dois intelectuais do século XX

digma teológico-político é apresentado por Schmitt na famosa tese de 1922, *Teologia Política*, inaugurada com a seguinte frase: “Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderno são conceitos teológicos secularizados”⁷, o que significa dizer que o soberano governa na terra, tal como Deus governa no céu.

Em texto posterior ao de Schmitt, *O monoteísmo como problema político*, escrito em 1935, Peterson defende a impossibilidade de uma teologia política no mundo cristão – o que Schmitt irá contestar com as próprias teses petersonianas.

É claro que a doutrina da monarquia divina tinha de fracassar ao deparar-se com o dogma trinitário, e com a interpretação da *Pax Augusta* com a escatologia cristã. E assim não só é abolido teologicamente o monoteísmo como um problema político e a fé cristã libertada de seu encadeamento com o Império Romano, mas a ruptura radical se efetivou com toda “teologia política” que degenerou o Evangelho em instrumento de justificação de uma situação política. Só no terreno do judaísmo e do paganismo pode existir algo como uma “teologia política”.⁸

O teólogo alemão fundamenta sua tese precisamente em um dos mais conhecidos e respeitados teólogos da patrística, o capadócio Gregório de Nazianzo, conhecido como “teólogo trinitário”. Nazianzo estabelece a distinção entre “monarquia unipessoal” e “monarquia do Deus trino”, afirmando que a unidade se mantém na monarquia trinitária cristã, o que a torna completamente diferente das outras doutrinas, anarquia, poliarquia e monarquia.⁹ A partir desse ponto, Peterson entende a doutrina trinitária como o verdadeiro antídoto contra todas as tentativas de se instrumentalizar o religioso pelo político e vice-versa, algo suficiente para se eliminar o problema do monoteísmo político.

– Carl Schmitt e Erik Peterson. Schmitt, afamado jurista do nazismo, faz a reta correlação entre Deus e a transcendência do poder soberano terreno, inaugurando o paradigma teológico político em 1922. Peterson, por sua vez, contesta qualquer lastro de uma teologia cristã política, e o faz retomando a expressão latina *rex regnat sed non gubernat* (o rei reina, mas não governa) o que o leva, todavia, a demonstrar, não a impossibilidade desta, tal como se desejava, mas a separação clara existente no plano político entre reino e governo e, no teológico, entre *arché* e *dynamis* em Deus”.

⁷ SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 34.

⁸ PETERSON, Erik. *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta, 1999. p. 95. “Claro que la doctrina de la monarquía divina hubo de tropezar con el dogma trinitario, y la interpretación de la *Pax Augusta* con la escatología cristiana. Y así no sólo se acabó teológicamente con el monoteísmo como problema político y se liberó a la fe cristiana del encadenamiento al imperio romano, sino que se llevó a cabo la ruptura radical con una ‘teología política’ que hacía degenerar al Evangelio en instrumento de justificación de una situación política. Sólo en un suelo judío o pagano puede levantarse algo así como una ‘teología política’”. (tradução nossa).

⁹ Gregório di Nazianzo, no século IV, já afirmava enfaticamente que Deus seria uno na sua substância e trino em sua economia, sem qualquer ruptura na comunhão: “Nós ao contrário, honramos a monarquia; mas não a monarquia circunscrita a uma só pessoa – também o uno, se entra em guerra civil consigo mesmo [*stasiázon pros heauto*], produz multiplicidade -, mas aquela que se mantém unida por uma igual dignidade de natureza, por um acordo de pensamento, pela identidade do movimento, pela confluência em uma unidade do que provém dela, de um modo impossível à natureza gerada. Dessa maneira, mesmo que se diferencie em número, não se divide quanto à substância [...]” (GREGÓRIO DI NAZIANZO apud AGAMBEN, 2011, p. 25).

A tréplica de Carl Schmitt vem com o texto *Teologia Política II* (1970), no qual refuta as teses de Erik Peterson ao questionar a sua cientificidade. O jurista considera serem discutíveis e confusas as sentenças petersonianas, dando início a um debate estabelecido basicamente em torno da expressão latina “*rex regnat sed non gubernat*” utilizada no tratado teológico de Peterson, cuja pretensão era justamente afastar o cristianismo da teologia política, entendendo que apenas no judaísmo e no gentilismo ela poderia existir.

De fato, para Peterson:

A proposição que diz Deus reina, mas não governa, conduz à conclusão gnóstica de que o reino de Deus é bom, mas o governo do demiurgo – das forças demiúrgicas, que podem também ser consideradas sob a categoria dos funcionários – é mau ou, em outras palavras, o governo nunca terá razão¹⁰.

O teólogo analisa a expressão “o rei reina, mas não governa” como uma evidência bastante clara da separação entre as pessoas (governo) e Deus (reino). Ele não apreciava a união entre a esfera política e a religiosa, cujo objetivo era a legitimação do poder/dominação, motivo pelo qual tratou o monoteísmo como um problema político. Em outras palavras, para Peterson, o conceito de monarquia divina resulta desse monoteísmo como problema político, cujas raízes são judias: “Um povo, um Deus, essa é a solução judia”¹¹. Para o teólogo, portanto, o monoteísmo como problema político/teológico decorre da fusão entre a fê judia e o princípio monárquico da filosofia aristotélica.

Schmitt, todavia, considera ser errônea a defesa de Peterson, na medida em que esse associou a tri-unidade apenas com a divindade, desconsiderando a criatura, ao conceber que “a paz que Cristo procura não pode ser mantida por nenhum imperador”, mas somente por Aquele que “está acima de toda a razão”¹². Lembra a Peterson que a divindade também se faz presente na pessoa do Filho encarnado, de modo que não se pode, pois, desconsiderar-se o governo, a ação das pessoas (*oikonomia*). Schmitt, portanto, inverte a preposição petersoniana ao demonstrar a existência de uma teologia política, na medida em que há, no plano político, uma separação clara entre reino e governo e, no teológico, entre *arché* (um princípio) e *dynamis* (poder ativo) em Deus. O jurista interpreta a expressão latina – usada por Peterson – positivamente, ou seja, diante do soberano que não governa (Deus), representado na pessoa do chanceler Adolf Hitler, não há apenas uma função exclusivamente de governo, mas uma nova figura do poder político denominada por ele de *Führung*, ou seja, o soberano possui agora tanto a *auctoritas* (um poder sem execução efetiva) como a *potestas* (poder de

¹⁰ PETERSON, 1999, p. 54. “La proposición que dice que Dios reina, pero no gobierna, lleva a la conclusión gnóstica de que el reinado de Dios es bueno, pero el gobierno del demiurgo, o sea, de las – fuerzas demiúrgicas, que después serán vistas bajo la categoría de funcionarios –, es malo; en otras palabras, que el gobierno nunca tendrá razón”. (tradução nossa).

¹¹ PETERSON, 1999, p. 55.

¹² SCHMITT, 2006, p. 127.

exercício). O reino e o governo estão unidos na pessoa do chanceler, tal como ocorreu com o Cristo ao personificar Deus na terra.

A defesa da relação intrínseca do poder espiritual com o poder material, na busca pela “unidade política” na modernidade, empreendida por Carl Schmitt, serve, conforme Giorgio Agamben, como importante ponto de partida para diagnosticar a relação entre o direito público e o fato político, a ordem jurídica e a própria vida na modernidade e na contemporaneidade.

Na decibilidade do poder soberano (do presidente), que implica a possibilidade da exceção à lei, está o milagre – a exceção é o milagre, pois é o próprio Deus que opera na pessoa do soberano e, logo, pode agir tal como deseja. A definição do jurista alemão de que “soberano é quem decide sobre o estado de exceção” é a ponta do iceberg que denota a “franja ambígua e incerta” existente na “intersecção entre o jurídico e o político”¹³, a saber, o estado de exceção, a condição do poder soberano pela qual se cria uma zona de indistinção entre o *nomos* e a *physis*, de modo que o direito inclui a vida “por meio de sua própria suspensão”¹⁴.

Em termos jurídicos modernos, o estado de exceção não se limita, como observa Agamben, em contrariedade aos publicistas alemães do século XX, à mera decorrência do estado de necessidade, mas, para além disso, ele está na decisão que a própria lacuna da lei invoca, a qual, muito distante de constituir-se como algo em seu “sentido próprio, refere-se, antes, a uma suspensão do ordenamento vigente para garantir-lhe a existência”. Assim, modernamente, conforme o pensador italiano:

A lacuna não é interna à lei, mas diz respeito à sua relação com a realidade, à possibilidade mesma de sua aplicação. É como se o direito contivesse uma fratura essencial entre o estabelecimento da norma e sua aplicação e que, em caso extremo, só pudesse ser preenchida pelo estado de exceção, ou seja, criando-se uma área onde essa aplicação é suspensão, mas onde a lei, enquanto tal, permanece em vigor¹⁵.

Aqui, a ligação profunda e imediata entre as frases cunhadas por Schmitt, “Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderno são conceitos teológicos secularizados” e “Soberano é quem decide sobre o estado de exceção” ganha total sentido, e é tal afirmação que inspira a incursão de Agamben no direito e na teologia medievais, na busca pela compreensão da *oikonomia* trinitária, elo de ligação entre as democracias contemporâneas e a ditadura.

Para o pensador italiano, foi justamente a economia o dispositivo que permitiu compreender as pessoas da trindade como uma disposição econômica, e não como uma fratura ontológica. O que está em questão nessa divisão dos dois poderes (poder espiritual e poder material, reino e governo) é a salvaguarda do governo dos seres humanos na terra; assim, “o mundo é governado através da coordenação de dois prin-

¹³ FONTANA apud AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 11.

¹⁴ AGAMBEN, 2005, p. 12.

¹⁵ AGAMBEN, 2005, p. 48, 49.

cípios, a *auctoritas* e a *potestas*”¹⁶. Dessa forma, o modelo da realeza profana já estava pressuposto na expressão “reina, mas não governa”¹⁷.

Conforme Agamben, a política ocidental se ergue sobre uma dupla estrutura (reino e governo), da qual derivam ações, atos de governo. Destarte, “a ontologia dos atos de governo é uma ontologia vicária”¹⁸ e, da mesma forma que na economia trinitária o poder do filho é um poder em nome do pai, também no contexto profano o poder do monarca é um poder vicário em relação a Cristo. Tem-se que os atos do Filho são os do Pai e os atos do monarca representam, indubitavelmente, a vontade de Cristo. O poder soberano é aquele que “faz as vezes de”, revelando “seu caráter absolutamente insubstancial e “econômico””¹⁹. O soberano na terra *faz as vezes* do soberano no céu.

Glória e glorificação

A investigação proposta por Agamben, amplamente desenvolvida em *O Reino e a Glória* (2011), o levou da *oikonomia* para a glória. A conceituação do termo glória deve partir, segundo o autor, do contexto a que pertence desde seu início. O sintagma “glória de Deus” é um termo técnico e fundamental do judaísmo – *kabod* YHWH. Aprofundando-se na origem do termo, o filósofo demonstra que há inúmeras significações, o que torna problemática a justificação do seu uso. *Kabod* poderia ser, ao mesmo tempo, glória e glorificação, realidade divina e também práxis humana. O tema glória/glorificação atinge maior rigor com o emblema da Companhia de Jesus de Inácio de Loyola: “Para a maior glória de Deus”. Segundo Agamben, a partir desse momento se desdobra uma ideia inalcançável, que é aumentar incessantemente a glória de Deus, mesmo que isso não beneficie diretamente o ser divino. A glória de Deus, que jamais poderá ser aumentada, é a glória interna, glória interior objetiva, o próprio esplendor da divindade. Mas a glória externa, glória proposta pela pessoa, subjetiva, isto é, a atividade de glorificação feita pelas pessoas subjetivamente, esta sim pode ser ampliada.

Se Deus é constituído de glória desde os tempos eternos, ao glorificá-lo, as pessoas são aceitas no céu. Desse modo: “se o louvor que os homens lhe prestam lhe é tão íntimo e consubstancial, então a doxologia talvez seja, de alguma maneira, parte necessária da vida divina”²⁰. Tal conclusão permite a Agamben suspeitar que essa divisão entre glória interna e externa tenha um propósito de encobrir algo que a teologia jamais queira ver.

A fim de entender o objetivo da glória, Agamben prossegue analisando a distinção feita ainda hoje pelos teólogos modernos entre “trindade econômica” (trindade de revelação) e “trindade imanente” (trindade de substância). A primeira é a práxis salvífica de Deus Pai, por meio da ação de seu Filho Jesus Cristo (práxis e *oikonomia*)

¹⁶ GELÁSIO I apud AGAMBEN, 2011, p. 118.

¹⁷ AGAMBEN, 2011, p. 84.

¹⁸ AGAMBEN, 2011, p. 158.

¹⁹ AGAMBEN, 2011, p. 156.

²⁰ AGAMBEN, 2011, p. 41.

e a segunda refere-se a Deus em si mesmo (ontologia e teologia).²¹ O teólogo contemporâneo Jürgen Moltmann – com quem Agamben estabelece importante diálogo, na trilha de Karl Rahner, afirma a união das duas trindades. Para Moltmann, a “trindade imanente” corresponde à “trindade econômica”²², uma única trindade, uma única história da salvação. A divisão entre as duas trindades proposta por Tertuliano deve, aqui, permanecer apenas na ação recíproca entre o Ser e a revelação. Essa reciprocidade entre Deus e sua revelação, que é o Filho, é apresentada por Moltmann por meio do conceito de pericorese advindo da doutrina de João Damasceno. Para Moltmann, é o conceito de pericorese que, com genialidade, afasta em definitivo, de toda a cristandade, a ideia de soberania divina.

Com esse conceito deseja-se exprimir justamente o curso circular da eterna vida divina. No Deus uno e trino, verifica-se um eterno processo vital de permuta de energias. O Pai existe no Filho, o Filho existe no Pai e ambos existem no Espírito, da mesma forma como o Espírito existe em ambos.²³

A polarização trindade imanente/trindade econômica, dirimida por Moltmann, é cara e fundamental nas investigações do pensador italiano, para quem a divisão entre ontologia e práxis, teologia e economia, reino e governo, herdadas da teologia cristã, definem o que se pode chamar de funcionamento da máquina do governo divino no mundo. Para ele, a dupla estrutura que define a máquina governamental do Ocidente e todo poder tipicamente soberano articula-se segundo essas duas polaridades: *dignitas* e *administratio*, reino e governo, titularidade e execução, o poder de julgar e o exercício do julgamento. Isso posto, Agamben apresenta a finalidade da glória:

Sem dúvida, a função própria – ou ao menos pretensa – da glória é expressar a figura peromática da trindade, em que trindade econômica e trindade imanente estão, de uma vez por todas, firmemente articuladas. Mas ela só pode cumprir essa tarefa dividindo sem cessar o que deve unir e reunindo a cada vez o que deve permanecer dividido²⁴.

Dessa forma, toda a economia torna-se glória e toda a glória se converte em economia. Há, portanto, absoluta simetria e reciprocidade entre glória e economia. A máquina teodológica é o resultado direto da correlação entre trindade imanente e trindade econômica²⁵, e cada um dos dois aspectos glorifica e resulta no outro. O

²¹ A ruptura entre Ser e práxis continua a atormentar os teólogos.

²² MOLTSMANN, Jürgen. *Trindade e o Reino de Deus*: uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2000.

²³ MOLTSMANN, 2000, p. 182.

²⁴ AGAMBEN, 2011, p. 231.

²⁵ Acerca dessa correlação entre a trindade imanente e a trindade econômica, Agamben se conecta com Moltmann. Vale, aqui, citar a interpretação de Mariana Pfister sobre tal relação: “A visão de Moltmann não é diferente do diagnóstico de Agamben quando este afirma que a *oikonomia* e o próprio governo do mundo (*gubernatio*) – coincidem-se reciprocamente, ou seja, tudo diz respeito a uma *oikonomia* divina. As práticas político-jurídicas do mundo ocidental revelam-se mediante uma *oikonomia*, uma vez que se referem a uma única gestão econômica e divina. Se Deus é transcendente e imanente ao mesmo tempo, então O Reino é Governo e o Governo é o Reino. Moltmann comprova a tese de Agamben de que tudo diz respeito a uma

governo glorifica o reino, bem como o reino glorifica o governo. O poder convertido em governo continua se ligando de maneira ininterrupta ao reino, ou seja, ao poder transcendente; essa reciprocidade entre as polaridades de poder permite que a ideia de um soberano continue vigente nas democracias ocidentais, em que o estado de exceção se tornou a regra.

Completando sua análise sobre a teologia cristã, Agamben compreende o governo do ocidente como uma estrutura bipolar de poder. Sua afirmação se expande ao pesquisar a chamada teologia da glória. Assim como o dogma da trindade, a glória também se apresenta como uma figura dupla: a glória subjetiva e a glória objetiva – um problema sempre evitado pelos teólogos. A partir desse paradoxo sobre a dupla formatação da glória, em que glória é a glorificação, Agamben coloca em xeque a ideia de que há vínculo entre a glória e a glorificação, na medida em que a glória de Deus não poderá nunca ser aumentada ou diminuída pela glorificação das pessoas, pois Deus, sendo o Deus Todo-Poderoso, não tem necessidade disso – Ele já é pleno de glória mas, por outro lado, se a ação das pessoas puder influenciar na glória divina, aumentando-a, então a glorificação torna-se superior à glória de Deus. Dessa constatação, o filósofo chama a atenção para que:

Talvez a glorificação não seja simplesmente aquilo que melhor condiz com a glória de Deus, mas é ela própria, como rito eficaz, que produz a glória; e se a glória é a própria substância da divindade e o verdadeiro sentido de sua economia, então ela depende da glorificação de maneira essencial e tem, portanto, bons motivos para exigí-la com impérios e injunções²⁶.

A análise da teologia da glória permitiu a Agamben concluir que a política contemporânea resulta de um sistema cíclico em que o reino está para o governo assim como a teologia para a economia e a glória para a glorificação. Esse sistema retroalimentar mostra que os problemas políticos estão diretamente amalgamados aos paradigmas teológicos, de maneira que um resulta no outro. As doxologias litúrgicas da igreja, por exemplo, produzem e intensificam a glória, tal como as aclamações profanas fundam e justificam o poder político.

Em contrariedade à ideia de que o Estado secularizado se constitui na separação entre a política e a religião e, também, diversamente à defesa de que ele corresponde a um campo neutro, que pode acomodar, no âmbito da política, argumentos e múltiplas práticas discursivas de caráter religioso e não religioso, contrastantes ou não entre si, o pensador italiano explicita que a glória, pela aclamação e pela liturgia, compreende o próprio alicerce do poder soberano contemporâneo, justificando a sentença: o governo glorifica o reino bem como o reino glorifica o governo.

única casa, a uma única *oikos* divina, única história de salvação, única economia: ‘uma doutrina ecológica da criação hoje deve perceber e ensinar a imanência de Deus no mundo’ (MOLTMANN, 1985, p. 13-14)”. (PFISTER, Mariana. O dogma trinitário e a teologia política: aproximações entre Jürgen Moltmann e Giorgio Agamben. In: *Interações*, Belo Horizonte, v. 15, n. 01, p. 71-89, jan./jun. 2020. p. 86, 87.)

²⁶ AGAMBEN, 2011, p. 248.

No contexto da secularização, a indistinção entre Ser e praxe guarda íntima relação com a indistinção entre reino e governo. Aqui, a operatividade parece respaldar a causa primeira do bando soberano, do estado de exceção, a saber: a incapacidade que o poder soberano demonstra, desde os estertores do projeto liberal do século XIX, de separar, de fato, a *auctoritas* (atributo do rei: poder sem execução efetiva) da *potestas* (atributo do governante: um poder de exercício), ou seja, de conciliar esses dois níveis de poder, o reino e o governo, soberania (poder legislativo) e a administração (poder executivo). Destacam-se, no âmbito desse item, duas problemáticas-chave:

1ª) A tese de que, ligado, no seu âmago, ao Estado religioso, o Estado secularizado sustenta-se e articula-se, desde as suas origens, no eixo da glorificação do poder soberano. Se o poder do sacerdote se assenta nas práticas doxológicas litúrgicas, o que, em superação a qualquer perspectiva de transcendência, torna a glorificação a Deus sucedâneo da própria glória de Deus, o poder do mandatário do povo – este, a fonte do poder soberano moderno, o deus da modernidade –, nas democracias contemporâneas, se respalda nas práticas aclamatórias do Estado, a saber, nos seus “protocolos”²⁷, personificados na burocracia moderna. Pois a burocracia se confunde com o próprio rito do Estado moderno secularizado.

2ª) A inseparabilidade da *auctoritas* da *potestas*, causa primeira do estado de exceção. Pela associação de matriz agambeniana que acima se evidenciou, entre o Estado religioso e o Estado secularizado, entre a liturgia e o poder soberano, anuncia-se a subordinação do espírito ao governo, historicamente engendrada tanto pelo poder espiritual quanto pelo poder temporal. No reino da imanência, de que participam os dois Estados, todavia, o milagre está presente ou, para além disso, é, de fato, o próprio milagre, o elemento mais radical do funcionamento de toda a máquina de poder. Dessa forma, os Estados democráticos hodiernos não se livram da mácula da exceção e exaram, a todo o tempo, decisões que escapam à própria lei.

Ante o diagnóstico que promove a respeito da ligação fundamental entre a máquina providencial e a maquinaria do poder soberano secularizado, Agamben aponta para uma reflexão acerca das possibilidades de uma existência fora da esfera da propriedade e do direito positivo, a partir da compreensão sobre o *uso* e da ideia de *forma-de-vida*. É sobre o que escreveremos em seguida.

²⁷ Não há espaço, neste artigo, para se discutir a função da burocracia nos Estados Moderno e Contemporâneo. Cabe salientar, todavia, que de instrumento do poder de Estado, com o tempo, ela passou a se confundir com o próprio poder ou, em outras palavras, tornou-se o poder. E talvez não haja mais adequada constatação de que a identidade da burocracia é o próprio rito, pelo que ela justifica todas as suas práticas, tornando-se senhora (quase) absoluta de todo o poder de decisão sobre qualquer um dos indivíduos submetidos à sua jurisdição.

Forma-de-vida como existência para além da propriedade e do direito positivo

Em *Altíssima Pobreza: regras monásticas*, Giorgio Agamben apresenta meios para destituir os dispositivos que aprisionam o viver humano criativo e verdadeiro. Parece ver na expressão forma-de-vida a chave para uma liberdade em relação a determinado poder e a certas funções e operações instituídas no Estado secularizado. A tese suscita a pergunta: seria possível uma existência fora dos âmbitos da propriedade e do direito positivo?

Agamben (2014) recupera o embate estabelecido entre o papa João XXII e o franciscano Guilherme de Ockham. Em forte conflito doutrinal, ambas as partes apresentavam argumentos sobre o que chamaram de *novitas* da forma de vida dos franciscanos, novidade essa que era, justamente, uma forma de vida – sobre a qual o direito civil não se aplica. A “novidade” de Francisco não propõe uma exegese nova dos textos sagrados, mas uma verdadeira identificação com a vida de fato; em outras palavras, não se desejava ler, entender e teorizar o Evangelho: somente vivê-lo. Os “pobres de Cristo”, “irmãos menores”, reivindicavam um modo de viver que seria nada menos que a “vida apostólica”, em que a pobreza não é uma prática ascética no sentido de mortificação advinda da tradição monástica; a pobreza é vista agora como parte inseparável dessa vida apostólica, cuja prática era vivida com alegria.

Se no início de sua existência os franciscanos encontraram guarida para a sua negação à posse e à propriedade, por meio da bula *Quo elongati* (1230), de Gregório IX – que separava o *direito* de propriedade (da igreja) do *direito* de uso (dos frades) –, e da *Exiit qui seminatur* (1279), de Nicolau III – que reconhecia a separação entre o *direito* de propriedade (cabível à igreja) e o simples uso das coisas, enquanto *fato*, e não como direito (realizado pelos que devotavam sua vida à pobreza), João XXII, pela *Ad conditorem canonum* de 1322, associa diretamente o uso à propriedade, asseverando ser impossível a separação entre ambos – porque entende que o fim de todo uso é sua própria destruição. Com isso, confere à ordem dos menores a propriedade comum dos bens de que fazem uso.

A fratura jurídica que o papa Gregório IX proporcionou ao reconhecer a existência de um direito negativo (o direito de uso) era muito perigosa para a estabilidade do poder soberano clerical e, por isso, não poderia durar muito tempo. O esvaziamento jurídico do anterior direito de uso declarado pelo papa Nicolau III, por meio da classificação de que o *simples uso de fato* realizado pelos frades não configurava direito, ainda não bastava, pois mesmo deixando de ser direito, a legitimidade de sua existência persistia.

Agamben analisa tal desfecho afirmando que, ao definirem o estatuto da pobreza, estritamente com argumentos negativos²⁸ e, de certa forma, dependerem da colaboração da Cúria, detentora de propriedades e bens dos quais os “menores” tinham

²⁸ Segundo a *Declaratio*, o *usus facti*, que apresenta a pobreza franciscana, identifica-se tão somente como a renúncia à propriedade. “A perfeição da regra consiste na renúncia à propriedade, e não na escassez

apenas o uso, a doutrina do *usus facti* “representava para os frades menores um escudo bastante frágil contra a artilharia pesada dos juristas curiais”²⁹.

O conflito com o direito é, em outras palavras, uma maneira de, através do simples uso de fato, torná-lo inoperoso –, o que está diametralmente em oposição à operatividade que rege a liturgia (o direito). Para Agamben, a forma-de-vida é, então, o “puro existencial”, que precisa ser libertado das amarras do direito e do ofício de maneira que, para os franciscanos, o que realmente importava dessas discussões é que se mantivesse inalterada a “*abdication omnis iuris*, isto é, a possibilidade de uma existência humana fora do direito”³⁰.

Assim, em nome do próprio direito e, claro, para garantir o poder do Estado eclesiástico, João XXII atacou frontalmente os franciscanos, descrendo a separação jurídica entre propriedade e uso e deslegitimando o *simples uso de fato*.

Há, aqui, evidente ligação do propósito do papa “herege” com o direito romano. Agamben apresenta parte da discussão ao associar a tese de João XXII com o conceito romano de usufruto³¹, desdobramento de debate mais amplo, que se inicia com o conceito de *res*. Mais para frente, escreve sobre as *res nullius* (as coisas que não são propriedade de ninguém), conforme o direito romano. Esse ponto é fundamental na compreensão do “caráter ‘expropriador’” do movimento franciscano.³² Está-se, pois, diante do conceito originário de coisa (*res*) no mundo romano, radical da separação entre o público (lugar do uso) e o privado (universo da posse e da propriedade) em toda a tradição política (e jurídica) do ocidente.

Em texto publicado três anos depois de *Altíssima Pobreza*, Roberto Esposito traz contribuições preciosas sobre a questão, esclarecendo:

do uso” (UBERTINO de CASALE apud AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima pobreza: Regras monásticas e forma de vida*. São Paulo: Boitempo, 2014. (Homo Sacer, IV, 1). p. 131).

²⁹ AGAMBEN, 2014, p. 140.

³⁰ AGAMBEN, 2014, p. 116.

³¹ AGAMBEN, 2014, p. 133.

³² Após expor a tese do jurista Savigny de que a posse (enquanto estado efetivo) corresponde à propriedade (enquanto estado jurídico), Agamben escreve: “Da mesma maneira, no direito romano são denominadas *res nullius* as coisas que não são propriedade de ninguém, como acontece com as conchas abandonadas na praia pelo mar ou os animais selvagens. Mas, dado que o primeiro que as recolhe ou captura se torna *ipso facto* seu proprietário, é evidente (é por isso que os franciscanos sempre evitaram tomá-las como exemplo de *usus facti*) que elas, que estão aparentemente fora do direito, nada mais são do que o pressuposto do ato de apropriação que sanciona sua propriedade. O caráter fático do uso não é em si suficiente para garantir uma exterioridade com relação ao direito, pois todo fato pode transformar-se em direito, assim como todo direito pode implicar um aspecto fático.

Por isso os franciscanos têm de insistir no caráter ‘expropriador’ (*‘paupertas altissima [...] est expropriativa, ita quod nichil nec in communi nec in speciali possint sibi appropriare, nec aliquis frater nec totus ordo [a altíssima pobreza [...] é expropriadora, porque ninguém, nem em comunidade nem em particular pode se apropriar de algo, nem um frade nem a ordem inteira]’*) da pobreza e na recusa de todo *animus possidendi* por parte dos frades menores que se servem das coisas *ut non suae*; dessa maneira, porém, eles se envolvem cada vez mais em uma conceitualidade jurídica, pela qual, ao fim, serão tomados e derrotados.” (AGAMBEN, 2014, p. 142)

No direito romano, o termo *res* não assinala as coisas do mundo, mesmo permanecendo em contato com elas. Ele é caracterizado por um estatuto duplo que passa de um significado intensamente material a outro puramente formal. De um lado, *res* é a coisa em sua realidade objetiva, e como tal nitidamente diferente da pessoa que a usa; de outro, ela remete ao processo abstrato que lhe atribui um relevo jurídico. É o que é disputado juridicamente e a própria disputa – coisa e causa ao mesmo tempo³³.

E prossegue:

Res, no sentido romano da expressão, tem muito pouco a ver com um elemento da natureza, mas também com um artefato humano. Não é o que desde sempre precede o homem, tampouco o *obiectum* colocado em frente ao sujeito – o que a língua alemã traduz com *Gegenstand*. Como se viu, no sentido processual de um “estar em causa”, ela é, talvez, comparável ao grego *pragma* – entendido como o negócio, a questão de que se trata. Mais que um dado, a coisa é um fato que nos interessa de perto, que nos coloca continuamente “em causa”. Por exemplo, *res publica* é coisa tratada do ponto de vista do interesse coletivo, assim como *res communis*, não pertencendo a ninguém, é de todos³⁴.

Coisa (*res*), no direito romano, refere-se, pois, muito menos ao que é externo ao ser humano e muito mais ao que o implica, tanto na substância quanto na forma. Tem significado material e, ao mesmo tempo, formal, correspondendo, de um lado, ao fato e, de outro, ao direito. É relativo a movimento, relaciona-se à atitude que assumimos, à maneira como vivemos, em outras palavras, à forma de vida que assumimos. Embora envolva as pessoas, seu caráter não é primordialmente privado, mas, porque requer uma intenção, ou um conjunto de intenções, desabrocha no âmbito do comum, do público.³⁵

Pensar o *uso* como um direito paralelo ao direito de propriedade é reconhecer a existência do direito público e o direito de uso público das coisas, o que se afina com a concepção originária de *res*. Esse era o sentido que a bula *Quo elongati* assumia.

Conceber o *uso* apartado do direito – escolha impressa na *Exiit qui seminat* – é reconhecer a vocação pública da coisa (*res*) e, ao mesmo tempo, o seu antagonico, a

³³ ESPOSITO, Roberto. *As pessoas e as coisas*. São Paulo: Editor Rafael Zamperetti Copetti, 2016. p. 57, 58.

³⁴ ESPOSITO, 2016, p. 58.

³⁵ Esposito torna claro como o direito privado se constrói por negação (e não por afirmação) em relação ao direito público, em Roma, e traz à luz o espírito público da metafísica platônica e, também, cristã: “As coisas se dividem inicialmente entre as que fazem e as que não fazem parte do nosso patrimônio. Mas, ao invés das primeiras, o discurso jurídico procede a partir das segundas. As coisas apropriáveis não são definidas por elas próprias, mas como opostas às que, de diversas formas, não são tais. Muito raramente, fala-se nas fontes das *res in patrimônio* ou *in commercio*, a não ser como o negativo das inalienáveis, porque religiosas ou públicas. Todo o direito privado, tão predominante em Roma a ponto de absorver quase totalmente qualquer outra dimensão jurídica, pressupõe, em suma, uma negatividade que o realiza. Esse é outro traço paralelo, mesmo se assimétrico, quer com a tradição metafísica aberta por Platão quer com a concepção cristã. O ente é atravessado pelo nada, pois em última análise deriva dele – está misturado desde a origem com o nada do qual é criado” (ESPOSITO, 2016, p. 60, 61).

saber, a posse (e o que dela resulta, a propriedade) do que é público por aquele que se arroga o direito de falar pelo público e, também, de reinar sobre o público.

Por fim, entender o *uso* por associação necessária ao consumo, atrelando-os à propriedade de modo irresistível, é reduzir a *res* à mera coisa externa aos seres humanos e à sua atuação no mundo, atribuindo peso total ao aspecto de menor relevância dado pelos romanos à própria *res*. Com isso, João XXII subsumia a esfera do público à do privado e, portanto, toda a possibilidade de vida ética ao direito. Em termos teológicos, João XXII, por meio de sua bula, submetia a graça à glorificação, a vida entregue a Deus pela disciplina operativa a serviço da igreja.

É em associação a um direito que subordina o público ao privado, a vida ética à disciplina operativa, a glória à glorificação, que se ergue a maquinaria do poder soberano vocacionada para o estado de exceção. Ao impor, pela liturgia³⁶, a invasão do “outro” para dentro de nós³⁷, antecipando, pelo artifício da lei³⁸, a *res* enquanto coisa privada à própria vida, o soberano garante a coisificação de cada uma das pessoas, sujeitando, ao seu controle, qualquer possibilidade de vida ética, de vida política. O

³⁶ Remete-se, aqui, aos conceitos de *opus operatum* e *opus operans*. Escreve Agamben: “A distinção e, ao mesmo tempo, a conjunção entre Igreja celeste e Igreja terrena correspondem aqui à dupla articulação entre *opus operatum* e *opus operans*, trindade imanente e trindade econômica que vimos definir a liturgia. A liturgia realiza a comunidade política entre Igreja celeste e Igreja terrena e, ainda, a unidade de trindade imanente e trindade econômica em uma praxe sacramental. Mas, exatamente por isso, é constitutivamente marcada por uma duplicidade. Na medida em que exprime a operação interna da própria vida divina, a atividade econômica do Cristo ‘*leitourgo*’ e sacerdote e de seu corpo místico não pode senão ser eficaz *ex opere operato*. E todavia, na medida em que ela define a praxe da igreja como comunidade política, não pode haver liturgia sem o *opus operans* de seus membros. ‘A obra da redenção’, estabelece a encíclica, ‘que em si é algo não dependente da nossa vontade, precisa do esforço [*nisus*] interior de nosso ânimo a fim de que possamos conseguir a salvação eterna’. E, conclui: “Definindo desse modo a particular operatividade de sua prática pública, a Igreja inventou o paradigma de uma atividade humana cuja eficácia não depende do sujeito que a põe em obra e que necessita dele, contudo, como de um ‘instrumento animado’ para realizar-se e tornar-se efetiva. O mistério litúrgico, enquanto alcança nele sua realização o mistério da economia trinitária, é o mistério dessa praxe e dessa operatividade” (AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei*. São Paulo: Boitempo, 2013. (Homo Sacer II, 5). p. 36, 37).

³⁷ Nesse sentido, a associação que Esposito traz entre *a coisa* e *das Ding*, é inspiradora. Escreve: “[...] Ao passo que *die Sache* é o produto da ação humana, sempre dizível, reconduzível a uma causa, à qual fica essencialmente ligada, ‘*das Ding* situa-se em outro lugar’. Lacan insiste mais de uma vez sobre sua absoluta heterogeneidade. Introduzido por Freud, sobretudo no ensaio sobre a negatividade, o termo *das Ding* remete a uma alteridade irreduzível: ‘Há outra coisa em *das Ding*. É como se Lacan hesitasse em falar disso, situando-o em uma área a que a palavra não tem acesso: ‘O que há em *das Ding* é o verdadeiro segredo’. Com isso, Lacan não pretende dizer que ele seja inalcançável por estar longe. Ao contrário, é o que fica mais perto de nós – ou melhor, que está dentro de nós, que nos habita. Mas como algo de absolutamente estranho. Nele se sobrepõem proximidade e distância, identidade e cisão, intimidade e estranhamento, em que o conceito de ‘estranho’ deve ser associado ao de ‘hostil’ – como o que nos ameaça por dentro. Mesmo estando plenamente dentro do sujeito, *das Ding* é seu absoluto Outro” (ESPOSITO, 2016, p. 80).

³⁸ Como destaca Ricardo Evandro S. Martins, “[...] de acordo com a definição do nominalismo de Ockham, conclui-se que, enquanto sendo um termo geral, universal, o termo ‘propriedade’ não possui uma substância existente, a não ser que ocupasse as intenções mentais de quem quisesse se apropriar de algum bem ou se fosse concretizado por comando falado ou por direito escrito (direito positivo)” (MARTINS, Ricardo Evandro S. “Forma vitae franciscana como renúncia ao direito: por um ethos do estado de necessidade como exceção ao direito positivo”. In: BARSALINI, Glauco; BARROS, Douglas F.; KIRCHNER, Renato (Orgs.). *Religião e Política na obra de Giorgio Agamben*. Campinas: Saber Criativo, 2020. p. 378).

resultado dessa mecânica não será outro que o império do poder total do soberano, pela exceção e, em seu bojo, a consequente produção em série dos corpos que dão materialidade a tal poder absoluto, o *homo sacer*, as vidas (ou sobrevidas) descartáveis.

A saída que Agamben vislumbra para a desmontagem do estado de exceção se expressa no que ele designa por forma-de-vida. Ele grafa o termo *forma-de-vida* (com hífen entre cada palavra) para designar a “vida que jamais pode ser separada da sua forma, uma vida na qual jamais é possível isolar alguma coisa como uma vida nua”³⁹. Associa-a ao pensamento, mais, à potência do pensamento. Interpretada no âmbito da teologia, *forma-de-vida*, conforme Colby Dickinson⁴⁰, equivale à contemplação, o que significa mais pensar do que agir. Porque não tem sujeito e nem, tampouco, objeto, a contemplação é inoperosidade. Tal como o uso, é o que torna inoperosas as forças vivas, porque seu sentido é o da dissolução do sujeito.⁴¹

Conceber a forma-de-vida é, pois, vislumbrar uma existência para além da propriedade e do direito positivo. Encerra-se este item com a análise de Ricardo Evandro S. Martins:

³⁹ Em *O uso dos corpos*, Agamben escreverá: “Uma vida, que não pode ser separada de sua forma, é uma vida para a qual, em seu modo de viver, está em questão o próprio viver e, em seu viver, está em jogo, sobretudo, seu modo de viver. O que significa essa expressão? Ela define uma vida – a vida humana – na qual cada um dos modos, dos atos e dos processos do viver nunca são simplesmente fatos, mas sempre e sobretudo são possibilidades de vida, sempre e sobretudo potência. E a potência, enquanto nada mais é do que a essência ou natureza de cada ser, pode ser suspensa e contemplada, mas nunca absolutamente dividida com relação ao ato. O hábito de uma potência é seu uso habitual, e a forma-de-vida é esse uso. A forma do viver humano nunca é prescrita por uma vocação biológica específica nem é marcada por qualquer necessidade, mas, por mais costumeira, repetida e socialmente obrigatória que seja, conserva sempre o caráter de uma possibilidade real, pondo em jogo o próprio viver. Não há, pois, um sujeito ao qual cabe uma potência, que ele é capaz de, arbitrariamente, decidir pôr em ato: a forma-de-vida é um ser de potência não só ou não tanto porque pode fazer ou não fazer, conseguir realizar ou fracassar, perder-se ou encontrar-se, mas acima de tudo porque é sua potência e com ela coincide. Por isso o ser humano é o único ser em cujo viver está sempre em questão a felicidade, cuja vida está irremediável e dolorosamente destinada à felicidade. Isso constitui imediatamente a forma-de-vida como vida política” (AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. São Paulo: Boitempo, 2017. (Homo Sacer, IV, 2). p. 233, 234).

⁴⁰ Em conferência realizada, em 24 de maio de 2017, na UNISINOS, por ocasião do VI Colóquio Internacional IHU, Política, Economia, Teologia: contribuições da obra de Giorgio Agamben.

⁴¹ À margem da metafísica, Agamben escreverá: “Chamamos de pensamento o nexo que constitui as formas de vida em um contexto inseparável, em forma-de-vida. Com isso não entendemos a atividade individual de um órgão ou de uma faculdade psíquica, mas uma experiência, um *experimentum* que tem por objeto o caráter potencial da vida e da inteligência humana. Pensar não significa simplesmente ser afetado por esta ou por aquela coisa, por este ou por aquele conteúdo de pensamento em ato, mas ser, ao mesmo tempo, afetado pela própria receptividade, fazer experiência, em cada coisa pensada, de uma pura potência de pensar” (AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim*: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica, 2015a. p. 18). Parte do texto intitulado “Forma-de-Vida”, publicado em *Meios sem fim*: notas sobre a política, esse trecho espelha a profunda ligação de Agamben com Walter Benjamin. Nesse sentido, a interpretação que o filósofo italiano faz do conto de Herman Melville – *Bartleby, o escrevente*: uma história de Wall Street, é verdadeiramente relevante: Bartleby é “a última e extrema figura” do “escriba que não escreve”, “é a potência perfeita, que apenas um nada separa agora do ato de criação” (AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby, ou da contingência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015b. p. 18). Por sua personagem, Melville suscita a discussão que importa ao Agamben “benjaminiano”: a absoluta potência destituída da *potência de não* (fazer).

Pensar, então, a forma-de-vida como paradigma ético-político poderia ser uma maneira de se escapar do poder do soberano, que está em estado de exceção permanente para se legitimar. Para Agamben: “[...] [a] vida, no estado de exceção tornado normal, é a vida nua que separa em todos os âmbitos as formas de vida de sua coesão em forma-de-vida” [...] Deste modo, quanto a nós, que vivemos a experiência moderna como o estado de exceção permanente, por meio do qual é exercido o poder soberano, resta saber: de que modo se pode profanar o dispositivo jurídico por meio de uma forma de viver através de uma vida não-positivo-legalista, no sentido de não estar sob o resguardo arriscado do poder soberano, como os franciscanos faziam em relação ao direito positivo (*jus fori*), ao menos quanto ao que se refere ao direito de propriedade?

A hipótese central que trago aqui é a de que a necessidade vinda da pobreza dos Frades menores é o caminho para criar uma exceção ao estado de exceção permanente [...] entendo que a permanente necessidade dos franciscanos é uma “segunda” exceção, uma exceção-antídoto, que pode excepcionar a já permanente exceção das leis positivas, sem que, com isto, também se instaure outro direito – isto é, sem que com isto se recupere uma “normalidade” do direito que nunca se deu por sua relação de exceção originária –, mas, ao mesmo tempo, sem também incorrer em uma “ilegalidade” – ao menos no sentido amplo de ilegalidade, mais amplo do que mera ilegalidade enquanto infringência da lei positiva; pois não há infringência, ilegalidade, mas abdicação.⁴²

Considerações finais

A discussão central levantada por Agamben em seu projeto *Homo sacer* a partir da teologia cristã mostrou, justamente, como toda máquina jurídico-política do Ocidente foi construída sob um maciço sistema bipolar político/econômico. Essa bipolaridade, no entanto, já havia sido anunciada sob outras formas como reino e governo, teologia e economia. A estrutura dupla de poder é que define a maquinaria de governo e todo poder tipicamente soberano conserva, deste modo, o totalitarismo moderno pela completa instauração do estado de exceção.

O modelo da maquinaria dupla reaparece na teologia da glória com a trindade imanente e a trindade econômica e, na leitura de Agamben, a tentativa de unir ambas as “trindades” revela que o poder precisa da glória, justamente porque esta vela e, ao mesmo tempo, captura a inoperosidade essencialmente humana, devotando-a incessantemente ao trabalho, à execução de uma obra, de um dever, de um ofício. A glória captura a inoperosidade humana porque ocupa o centro do poder, território da inoperosidade na medida em que é, de fato, vazio. A maquinaria do governo divino do mundo, definida por uma contínua glorificação entre duas polaridades (reino e governo), não tem, portanto, nada mais, no seu centro, que apenas e tão somente o vazio.

Nesse sentido, a vida monástica de Francisco aponta para uma vida que se completa inteiramente à sua forma; o paradigma glória/glorificação, reino/governo tornam-se, nessa experiência, inoperantes, pois o que está em jogo é a vida, não a regra. O “preferia não” de Francisco o afastou do poder dos rituais litúrgicos, levando ao seu *vivere sine proprio*, a uma vida cuja forma não se distingue da própria vida.

⁴² MARTINS, 2020, p. 379-381.

É possível pensar-se, a partir da proposta de vida franciscana, uma forma-de-vida profanatória do direito posto, sustentáculo do poder soberano moderno (e contemporâneo). A ligação entre o ser humano e a propriedade não é, pois, natural, mas resulta de uma criação social assentada na teologia. É preciso superar a ideia de que necessariamente devemos nos relacionar com o mundo a partir da posse ou da propriedade. Podemos nos relacionar com ele a partir do *uso*. Em linguagem teológica, não precisamos glorificar se vivermos na glória, não precisamos controlar se vivermos na graça, pois a vida cuja forma não se distingue a própria vida é a vida desprendida da posse e de sua decorrente propriedade.

A forma-de-vida revela, com isso, toda a sua potência de dissipação do modelo de soberania vigente nessa engrenagem dupla de poder, fonte do estado de exceção que vivemos e, com ele, da constante geração de vidas humanas descartáveis, do *homo sacer*.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *Altíssima pobreza: Regras monásticas e forma de vida*. Boitempo, 2014. (*Homo Sacer*, IV, 1).
- _____. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. São Paulo: Boitempo, 2013. (*Homo sacer*, II, 5).
- _____. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015a.
- _____. *Bartleby, ou da contingência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015b.
- _____. *O uso dos corpos*. São Paulo: Boitempo, 2017. (*Homo Sacer*, IV, 2).
- DICKINSON, Colby. A glória enquanto arcano central do poder e os vínculos entre oikonomia, governo e gestão. In: VI COLÓQUIO INTERNACIONAL IHU. POLÍTICA, ECONOMIA, TEOLOGIA. CONTRIBUIÇÕES DA OBRA DE GIORGIO AGAMBEN, 2017. São Leopoldo: UNISINOS.
- ESPOSITO, Roberto. *As pessoas e as coisas*. São Paulo: Editor Rafael Zamperetti Copetti, 2016.
- MARTINS, Ricardo Evandro S. “Forma vitae franciscana como renúncia ao direito: por um *ethos* do estado de necessidade como exceção ao direito positivo”. In: BARSALINI, Glauco; BARROS, Douglas F.; KIRCHNER, Renato (Orgs.). *Religião e Política na obra de Giorgio Agamben*. Campinas: Saber Criativo, 2020.
- MOLTMANN, Jürgen. *Trindade e o Reino de Deus: uma contribuição para a teologia*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- PETERSON, Erik. *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta, 1999.
- PFISTER, Mariana. O dogma trinitário e a teologia política: aproximações entre Jürgen Moltmann e Giorgio Agamben. In: *Interações*, Belo Horizonte, v. 15, n. 01, p. 71-89, jan./jun. 2020.
- _____. “Schmitt e Peterson: um debate acerca da Teologia Política”. In: BARSALINI, Glauco; BARROS, Douglas F.; KIRCHNER, Renato (Orgs.). *Religião e Política na obra de Giorgio Agamben*. Campinas: Saber Criativo, 2020.
- SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.