



**ESCOLA DE CIÊNCIAS HUMANAS, JURÍDICAS E  
SOCIAIS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA  
RELIGIÃO**

**HENRIQUE JARDIM SPINA**

**Dispositivo, Pessoa e Comunidade em Giorgio  
Agamben e Roberto Esposito**

**CAMPINAS  
2024**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS**

**HENRIQUE JARDIM SPINA**

**Dispositivo, Pessoa e Comunidade em Giorgio  
Agamben e Roberto Esposito**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião do Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas da Pontifícia Universidade Católica de Campinas, como exigência para redação final.

Orientador: Prof. Dr. Glauco Barsalini

**CAMPINAS  
2024**

Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI  
Gerador de fichas catalográficas da Universidade PUC-Campinas  
Dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Jardim Spina, Henrique

S757d

Dispositivo, Pessoa e Comunidade em Giorgio Agamben e Roberto Esposito / Henrique Jardim Spina. - Campinas: PUC-Campinas, 2024.

129 f.

Orientador: Glauco Barsalini .

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião ) - Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2024.  
Inclui bibliografia.

1. Dispositivo. 2. Giorgio Agamben. 3. Roberto Esposito.

## HENRIQUE JARDIM SPINA

# Dispositivo, Pessoa e Comunidade em Giorgio Agamben e Roberto Esposito

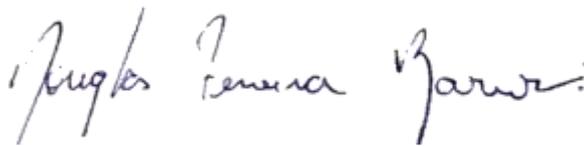
Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e aprovada pela Banca Examinadora.

APROVADA: 26 de fevereiro de 2024.



---

PROF. DR. OSWALDO GIACOIA JUNIOR (UNICAMP/PUCPR)



---

PROF. DR. DOUGLAS FERREIRA BARROS (PUC-CAMPINAS)



---

PROF. DR. GLAUCO BARSALINI – PRESIDENTE (PUC-CAMPINAS)

## AGRADECIMENTOS

A presente pesquisa é resultado de uma vivência em comunidade assídua com o estudo e o desenvolvimento sério de trabalhos científicos. Recordo que, ao longo desses dois anos, sempre me políci em pensar que os textos que escrevo e as ideias que desenvolvo são resultado de um exercício em comum com as pessoas que vivem perto de mim. Certamente eu sou o único autor, mas não poderia em momento algum afirmar que escrevi, pensei e desenvolvi a pesquisa sozinho.

É por esse motivo que agradeço, em primeiro lugar, o grupo de estudos “Ética, Política e Religião: questões de fundamentação”, onde iniciei minha caminhada nessa vida de leituras, questionamentos e críticas comprometidas. Nunca me esquecerei das tardes de sexta. Aprendi mais naquela sala de encontro e em seu corredor do que em qualquer livro que poderia abrir, e sem sombras de dúvidas, fundamentei meu pensamento para toda uma vida.

Agradeço ao professor Douglas F. Barros por ter me ensinado a caminhar na densa disciplina filosófica e acender meu incessante interesse e motivação aos estudos acadêmicos. Graças a você que eu pude e posso ver horizontes mais altos a serem alcançados. Obrigado por persistir com a metodologia séria e o desenvolvimento filosófico rigoroso de nossos alunos da graduação e pós-graduação.

Agradeço ao professor Glauco Barsalini e sua estimada orientação. Sua dedicação à nossa pesquisa e ao meu aprendizado deixa um grande legado à minha formação. Tenha certeza de que sou o que sou hoje pelo nosso tempo juntos. Ao longo desses anos de pesquisa e leitura tive um mestre, um companheiro de trabalho e, acima de tudo, um amigo que procuro ter para a vida toda.

Agradeço a Marlei por sempre me atender em momentos emergentes, me orientar e por toda a minuciosa atenção e paciência! Obrigado por toda a gentileza ao longo desses anos.

Ao professor Renato, pela amizade sincera e pelas sérias aulas e provocativas reflexões heideggerianas que compartilhamos. Sua dedicação em transmitir conhecimento e desafiar nossas percepções tem sido verdadeiramente enriquecedora.

Ao professor Oswaldo Giacoia Jr. e ao professor Caio Ramiro, expresso minha sincera gratidão por suas valiosas presenças na banca de defesa, bem como por suas atenciosas e cuidadosas contribuições.

Ao professor Jefferson Zeferino por sua contribuição à banca de qualificação e pelo enriquecimento teológico ao trabalho.

Ao professor Diego de Domigos, pelas valiosas lições inaugurais de filosofia e pelo estímulo em aprofundar meu conhecimento nessa disciplina.

À minha família Alexandre, Marina e Heloísa, que me incentivaram e me sustentaram em todos os sentidos possíveis. Obrigado por terem insistido em investir em minha educação.

Ao meu querido irmão e amigo, Jairo, por sua presença constante em minha vida. Agradeço por compartilharmos tantos momentos preciosos juntos e por ser uma fonte de apoio e conforto nos momentos desafiadores.

Agradeço a minha companheira Gabriela por ter ficado do meu lado em cada linha deste texto, em ter tido o interesse e a paciência em escutar as mais malucas ideias elaboradas durante meus estudos. A escrita, as leituras e o aprendizado não seriam os mesmos se eu não pudesse compartilhar com ela.

Ao Lucas, ao Fabio, ao Eduardo e ao Ackson pela comunidade que formamos, pela amizade de anos e pelo afetivo compartilhamento de ideias e sentimentos.

À Jenny e Vitor, meus eternos vizinhos! Com vocês sentia que não estava sozinho em minhas jornadas!

Agradeço sinceramente aos meus queridos amigos Cauã, Enzo, Higor e Felipe pelos incontáveis sorrisos e risadas! Obrigado pela leve e descontraída amizade.

Em honra e gratidão ao professor Oscar Mellim Filho, que esteve presente desde o início da minha pesquisa, me incentivou, ensinou e compartilhou livros. E por sua brilhante trajetória acadêmica.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

## RESUMO

Spina, Henrique. Dispositivo, Pessoa e Comunidade em Giorgio Agamben e Roberto Esposito. 2024. 128f. Dissertação de mestrado – Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Campinas (SP).

A presente dissertação aprofunda a relação entre os pensadores Giorgio Agamben e Roberto Esposito sobre o que diz respeito à leitura crítica da Teologia Política. Como horizonte, objetivou-se o conceito de dispositivo cunhado na obra de Michel Foucault e a leitura que os autores constroem ao redor da metodologia foucaultiana. Nesse âmbito, foi traçado uma linha interpretativa dos conceitos de *oikonomia* e pessoa ao longo de três momentos históricos: na tradição teológica dos primeiros anos da igreja cristã, que, genealogicamente, pôde conceitualizar o dogma trinitário e, mais precisamente, a concepção do termo *oikonomia* em técnica governamental; no medievo, sobre o qual, com apoio teórico do historiador Eriszt Kantorowicz, foi encontrado elementos fundantes da técnica *oikônômica* vinculados à uma concepção - secular e eclesiástica - da noção de pessoa; e no pensamento filosófico-jurídico da modernidade, abordando o desenvolvimentos das técnicas apresentadas anteriormente dentro de quatro principais autores: Hobbes, Locke, Kant e Hegel. Posterior, buscou-se considerar o núcleo comum dos elementos desenvolvidos por Agamben e Esposito no contexto etimológico da palavra *skulans* do Goda e suas derivações (dever, dívida e culpa), assim, possibilitando um maior enfoque teórico na relação das duas obras. Pôde-se, portanto, compreender em que momento Agamben e Esposito se distanciam e se aproximam, concluindo-se que, ao lado de um diagnóstico crítico compartilhado, a proposta política de comunidade dos autores pontua os limites de suas relações. Aqui, enquanto Agamben se preocupava em desativar os mecanismos de uma comunidade do domínio, diversamente, Esposito procurava redirecionar a *communitas* latina, reestruturando a própria concepção de dever e dívida. Ademais, a dissertação, com um breve desenvolvimento da relação socio-etimológica das palavras *munus* e *officium*, procurou abrir espaço investigativo além dos limites conceituais das duas obras. Para tanto, considerando que em nenhum dos dois casos vemos um campo conceitual e crítico esgotado em suas interpretações.

**Palavras-chave:** Roberto Esposito; Giorgio Agamben; dispositivo; Ontologia; Teologia Política.

## ABSTRACT

Spina, Henrique. *Dispositif, Person, and Community in Giorgio Agamben and Roberto Esposito*. 2024. 128p. Master's dissertation – Pontifical Catholic University of Campinas, Center for Applied Human and Social Sciences, Graduate Program in Religious Sciences, Campinas (SP), 2022.

This dissertation deepens the relationship between the thinkers Giorgio Agamben and Roberto Esposito regarding the critical interpretation of Political Theology. The conceptual framework revolves around Michel Foucault's notion of the "*dispositif*" (apparatus), and the author's interpretation of Foucauldian methodology. Within this scope, an interpretative line was drawn for the concepts of "*oikonomia*" and "person" across three historical moments: in the theological tradition of the early years of the Christian church, which – genealogically - could conceptualize the trinitarian dogma and, more precisely, the understanding of the term *oikonomia* as a governmental technique; in the medieval period where, with the theoretical support of historian Ernst Kantorowicz, foundational elements of *oikonomic* technique were found, linked to a - secular and ecclesiastical - conception of the notion of person; and in the juridical-philosophical thought of modernity, addressing the developments of the previously presented techniques within four main authors: Hobbes, Locke, Kant, and Hegel. Subsequently, the dissertation considered the common core of the elements developed by Agamben and Esposito in the etymological context of the Gothic word "*skulans*" and its derivations (duty, debt, and guilt), thus allowing for a greater theoretical focus on the relationship between the two works. It was possible, therefore, to understand when Agamben and Esposito diverge and converge, concluding that, alongside a shared critical diagnosis, the author's political proposal for community highlights the limits of their relations. Here, while Agamben was concerned with deactivating the mechanisms of a dominion community, conversely, Esposito sought to redirect the Latin *communitas*, restructuring the very conception of duty and debt. Furthermore, the dissertation, with a brief development of the socio-etymological relationship between the words "*munus*" and "*officium*," sought to open an investigative space beyond the conceptual boundaries of the two works. In doing so, considering that in neither of the two cases do we see a conceptual and critical field exhausted in its interpretations.

**Keywords:** Roberto Esposito; Giorgio Agamben; *dispositif*; ontology; political theology.

# SUMÁRIO

Introdução.....	4
1. “O que é um dispositivo?”: sobre a complementariedade dos termos “positividade” e “Gestell” para a compreensão do paradigma.....	11
2. <i>Oikonomia</i> como a raiz gerencial dos dispositivos de governo .....	21
2.1 As primeiras aparições do termo grego “oikonomia” .....	22
2.2. A progressão teológica do termo para além de seus limites semânticos de Aristóteles. ....	23
2.3 Ser e o Governo: o “mistério” de um governo sem nenhum fundamento do mundo imanente .....	31
3. Teologia Política Medieval: Secularização, Binidade e Vicariedade.....	37
3.1 Binidade e tradição do poder vicário .....	44
3.2. “Christus Vincit, Christus Regnat, Christus Imperat”: sobre a constituição do poder vicário .....	47
3.3 <i>Generes Vices</i> : “fazer as vezes” da vontade divina .....	50
4. Dispositivo e Pessoa .....	52
4.1. Por uma genealogia do pensamento teológico da noção de pessoa.....	53
4.2. Pessoas e o pensamento filosófico .....	59
i) Thomas Hobbes.....	60
ii) John Locke .....	63
iii) Immanuel Kant .....	68
iv) Georg Wilhelm Friedrich Hegel .....	75
4.4 Pessoa: entre o dever-ser ( <i>Sollen</i> ) e o ser ( <i>Sein</i> ).....	82
Passagem: Teologia econômica: entre a dívida, a culpa e o dever.....	91
5. Operatividade - Comunidade: notas sobre a ambivalência de <i>munus</i> e <i>officium</i> .....	102
5.1. A genealogia do <i>officium</i> em <i>Opus Dei</i> .....	103
i) Cícero.....	103
ii) Ambrósio .....	108
5.2. A etimologia de <i>munus</i> retomada em Esposito .....	110
5.3. Ensaio sobre a complexidade da relação socioetimológica entre <i>munus</i> e <i>officium</i> .....	113
Considerações finais.....	118
Referências Bibliográficas: .....	122

## Introdução<sup>1</sup>

A proposta política de diversos autores italianos se estrutura como um conjunto de críticas e análises dos pilares da Teologia Política. Essa formação do que chamamos de uma maquinaria teológico-política, atrai a atenção principalmente de dois autores: Giorgio Agamben e Roberto Esposito. Por meio do uso de um cânon conceitual foucaultiano, os respectivos autores procuram trazer à luz os dispositivos teológicos que fundamentam discursos secularizados<sup>2</sup> na política contemporânea. Em suas visões, a comunidade religiosa e a linguagem necessariamente cristã desenvolvem dispositivos econômicos que tomam posse e controle das noções ontológicas e políticas de nosso tempo atual.

Neste horizonte, a noção de ‘sagrado’ é reinterpretada dentro do âmbito político. Para tanto, o estudo de Émile Benveniste acerca do termo é de fundamental importância.

Em seu livro “O vocabulário das instituições indo-europeias” (2016), Benveniste traça a etimologia de duas palavras latinas que definem sagrado em sua era, seriam elas ‘sacer’ e ‘sanctus’. A palavra sacer estaria ligada ao indivíduo denominado ‘homo sacer’, do direito romano, o qual poderia ser violentado e morto sem que seu homicídio implicasse em pena a quem o fizesse. No mesmo contexto, *sanctus* seria definido pelas ‘sanções’ que legitimavam a aplicação da pena sacer, e tornavam a lei romana inviolável, pois sua aplicação seria divina.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> A presente dissertação intitulou-se até o momento de sua qualificação, “Identidades comunitárias e suas formas não institucionais em Giorgio Agamben e Roberto Esposito”. Ganhou, no entanto, após a referida etapa de seu exame, o título “Dispositivo, Pessoa e Comunidade em Giorgio Agamben e Roberto Esposito”.

<sup>2</sup> Anote-se, aqui, a importante presença de Carl Schmitt nas obras dos referidos autores, marcadamente de “Teologia Política” (1922), na qual o jurista alemão atenta para as linguagens teológicas e políticas, interpretando que a defesa da política moderna fez uso de conceitos teológicos cristãos. Em seu texto, Schmitt afirma: “[...] todos os conceitos significantes da moderna teoria do estado são conceitos teológicos secularizados [...]” (SCHMITT, 2005, p. 36).

<sup>3</sup> Nas palavras de Benveniste: “In the expression *legem sancire*, the *sanctio* is properly that part of the law which lays down the penalty which will be inflicted on the person who transgresses it; *sanctio* is often associated with *poena*. Consequently, *sancire* is equivalent to *poena afficere*. Now in ancient Roman legislation the penalty was inflicted by the gods themselves who intervened as avengers. The principle applied in such a case may be formulated as *qui legem violavit, sacer esto*, ‘may he who has violated the law be sacer’. Laws having this character were called *leges sacrae*. In this way the law became inviolable, and this “*sanction*” put the law into force. Hence came the use of the verb *sancire* to indicate that clause which permitted the promulgation of the law. The expression used was not only *legem sancire*, *lex sancta* but also *lege sancire*, that is to say to make something inviolable by means of a law, by some legal disposition” (BENEVISTE, 2016, p. 462). [“Na expressão *legem sancire*, a *sanctio* é propriamente a parte da lei que enuncia a pena que atingirá o contraventor. *Sanctio* vem frequentemente associado a *poena*. Por extensão, *sancire* equivale a *poena afficere*. Ora, na velha legislação romana a pena era aplicada pelos próprios deuses que interviam como vingadores. Pode-se formular o princípio empregado nesse caso a seguinte maneira: *Qui legem uiolauit, sacer esto* “Que quem violou a lei seja sacer”; as leis desse gênero

Giorgio Agamben perscruta sobre o envolvimento do *homo sacer* com o contexto político. Para ele, o resultado da linguagem teológica secularizada na contemporaneidade estaria exatamente na aplicação em massa da exclusão inclusiva que captura o *homo sacer*. Aqui, o poder soberano - isto é, o poder de decisão sobre a vida humana – fundamentaria sua ordem, ao colocar todos os indivíduos contemporâneos em uma posição de *homo sacer*, ou seja, em uma posição passível de violência sem que esta implique na deslegitimação da lei soberana.<sup>4</sup> A política totalmente integrada a um esvaziamento da condição humana faz, no vértice do poder soberano, uma gestão daqueles que vivem uma vida qualificada e dos que vivem uma vida desqualificada, possibilitando ao mesmo tempo a inclusão e a exclusão - uma inclusão exclusiva - de vidas humanas.

Por outro lado, a obra de Roberto Esposito se detém na palavra *sanctus* e na sua categoria intocável e imune ao mundo humano. De acordo com seu texto “Immunitas: proteção e negação da vida” (2011), a lei santificada referida por Benveniste é o que identifica e separa por uma penalidade aquilo que é caracterizado por uma mácula (*sacer*). A noção sagrada *sanctus* é responsável pelo isolamento e prevenção do mundo humano, é o “limite, a ordem, a lei por meio dos quais ela pode permanecer em si somente dobrando-se à potência que a ultrapassa” (ESPOSITO, 2023, p. 70).

No contexto contemporâneo, essa linguagem recebe uma colocação especial nos dispositivos imunológicos da política. Na visão de Esposito, a política contemporânea atravessa a função de mediação – ou, como na linguagem religiosa, de santificação – do corpo estatal. A disposição política voltada à proteção e ao prolongamento da vida se torna, aqui, uma máquina que distingue, dentro da unidade corpórea sã, uma parte doente. A articulação dessa proteção médica e sagrada se torna, para Esposito, sacrificial, pois

---

chamavam *leges sacratae*. Assim a lei se torna inviolável, e essa “sanção” lhe dava vigência. Daí o uso do verbo *sancire* para indicar essa cláusula que permitia promulgar a lei. Não se dizia apenas *legem sancire*, *lex sancta*, mas também *lege sancire*, isto é, tornar algo inviolável por meio de uma lei, por uma disposição legal”].

<sup>4</sup> Conforme Glauco Barsalini: “Para Agamben, vivemos em um estado de exceção permanente, de modo que até o maior exemplo de democracia contemporânea revela, em si, a presença de dispositivos de controle, assujeitamento e da mais radical exclusão de seres humanos, fazendo reaparecer, na atualidade, certa condição humana que pode ser melhor compreendida pelo resgate conceitual de uma antiga figura do direito romano, o *homo sacer*, sujeito – real – de não direitos do mundo romano, a quem se relegava a condição de poder ser morto sem que seu extermínio implicasse em pena a quem o fizesse”. (BARSALINI, 2018, p. 71).

sua função é isolar e excluir os que foram identificados como doentes. Na interpretação de Elettra Stimilli:

Esposito define esse mecanismo como ‘sacrificial’, porque ‘seu sistema imunológico consiste em perpetuar a vida através do sacrifício dos vivos’. Para reproduzir sobrevivência simples, um sacrifício é necessário, que nega apenas uma parte da vida, permitindo que ela continue a existir.<sup>5</sup> (STIMILLI, 2019, P. 100).

No horizonte de ambos os autores, a conceituação da máquina Teológica Política emana do funcionamento de dispositivos de exclusão. Através destes dispositivos, podemos aprender claramente que a teologia política persiste em nosso tempo, a repetir a tendência de unificar um corpo estatal pela exclusão de suas partes caracterizadas como *sacer*. Elettra Stimilli, em seu livro “Dívida e culpa: uma filosofia política” (2019), explica:

A atuação fundamental da “máquina teológico-política”, argumenta ele [Esposito], é separar “o que se propõe a aderir” e unificar “o que divide, submetendo uma parte à dominação da outra”, como no caso, por exemplo, da legitimação teológica da relação entre Deus e o mundo, correspondendo, no plano político, à justificação jurídica da relação entre a soberania do Estado e os cidadãos.<sup>6</sup> (STIMILLI, 2019, p. 70 – 71).

No caso, podemos identificar a raiz destes dispositivos em Giorgio Agamben, mais precisamente no conceito teológico “oikonomia”<sup>7</sup> e na justificação que procura subordinar as partes subjacentes da trindade a um único governo divino. No livro “O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia do governo” (2011) o autor se empenha em demonstrar que a articulação de uma pluralidade divina em um corpo único foi um feito econômico de defesa do monoteísmo e do governo monárquico de sua época. A leitura teológica sobre o dogma da trindade reelabora pai, filho e espírito santo em uma única essência divina. Na compreensão de Agamben, trata-se de juntar, em um único

---

<sup>5</sup> Tradução nossa: “Esposito defines this mechanism as “sacrificial” because “its immune system consists in perpetuating life through the sacrifice of the living”. To reproduce simple survival, a sacrifice is required, which denies only a part of life, allowing it to continue to exist.”

<sup>6</sup> “The fundamental performance of the “theological-political machine,” he argues [Esposito], is to separate “what it purports to join” and to unify “what it divides, by submitting one part to the domination of the other”, as in the case, for example, of the theological legitimation of the relationship between God and the world, corresponding, on the political plane, to the juridical justification for the relationship between state sovereignty and citizens.”

<sup>7</sup> O significado grego, e o mais recorrente, de oikonomia seria “economia da casa”, uma de suas primeiras aparições seria no trato aristotélico em defesa de uma organização necessária em razão aos problemas funcionais do ambiente privado, casa (*oikia*).

Deus, modos de ser ou relações que compreendem em uma única natureza a disposição do ofício oikonômico<sup>8</sup>. Na análise de Agamben:

O *logos* da “economia” entra, assim, em Gregório, a função específica de evitar que, através da trindade, seja introduzida em Deus uma fratura estasiológica, ou seja, política. Dado que também uma monarquia pode ocasionar uma guerra civil, uma *stasis* interna, só o deslocamento de uma racionalidade política para uma “econômica” – no sentido que procuraremos esclarecer – pode proteger contra esse perigo. (AGAMBEN, 2011. p. 26).

Essa leitura teológica é apenas possível pois a transcrição do termo *oikonomia* e, mais precisamente, de “economia do mistério” se distorcem para “mistério da economia”. Giorgio Agamben demonstra que o termo usado nas cartas de Paulo – economia do mistério – era a atividade de revelar o mistério da palavra de Deus. No entanto, com a intenção de proteger a igreja (quase que, como em Roberto Espósito, imunologicamente) de um possível politeísmo, as interpretações teológicas empregadas por seu significado político transcrevem a expressão invertida como “mistério da economia”. Aqui, nesse novo sentido do termo, não há mais “uma economia do mistério, ou seja, uma atividade voltada para cumprir e revelar o mistério divino, mas misteriosa é a própria “pragmateia”, a própria práxis divina.” (AGAMBEN, 2011, p.53).

Em suma, pode-se observar que o governo divino, completamente heterogêneo<sup>9</sup> e gerencial do corpo político imanente e do próprio corpo trinitário, é resultante de uma separação entre o ser de Deus e de sua práxis misteriosa. Essa virada conceitual torna possível “uma conciliação em que um Deus transcendente, ao mesmo tempo uno e trino, pode – continuando a ser transcendente – encarregar-se do cuidado do mundo e fundar

---

<sup>8</sup> Mariana Pfister, em seu mestrado, escreve: “Oikonomia trinitária na obra de Giorgio Agamben: entre O Reino e a Glória, Opus Dei e Altíssima Pobreza”, deixa clara a gestão que a interpretação teológica faz do termo oikonomia para justificar o modo de ser trinitário. Segundo ela, o exercício realizado “pelos teólogos da Igreja Antiga, além de resultar no paradigma operativo assumindo o estatuto litúrgico de uma Opus Dei, também uniu no mesmo termo – oikonomia – dois significados distintos referentes às pessoas divinas, ou ao mistério da economia, (articulação da trindade e o governo do mundo); justamente o que precisavam para constituir o dogma trinitário. A oikonomia passa a ser o modo como Deus administra sua casa, sua vida e o mundo que criou - uma única gestão econômica da vida divina que se estende do céu para manifestar-se na terra. Se tudo diz respeito a uma única oikonomia divina, temos que as práticas político-jurídicas do mundo ocidental se revelam tal como a gestão econômica divina – esse é o legado da teologia cristã, apontado por Agamben.” (PFISTER, 2019, p. 134).

<sup>9</sup> É importante ressaltar que a aparição do termo “oikonomia” no tratado aristotélico não se refere a uma ciência [*epistemen*] propriamente, mas a um paradigma gerencial. O chefe da casa que pratica a economia da casa implica-se em decisões e disposições de seu domínio para problemas específicos e funcionais da casa (*oikos*). Agamben explica: “importa não esquecer que *oikos* não é a casa unifamiliar moderna nem simplesmente a família ampliada, mas um organismo complexo no qual se entrelaçam relações heterogêneas, que Aristóteles distingue em três grupos: relações “despóticas” senhor-escravos (que costumam incluir a direção de um estabelecimento agrícola de dimensões amplas), relações “paternas” pais-filhos q as relações “gâmicas” marido-mulher.” (AGAMBEN, 2011, p.31).

uma práxis imanente de governo” (AGAMBEN, 2011, p.38), portanto, mantendo-se afastado de uma pluralidade de divindades e, conseqüentemente, de uma pluralidade em seu poder soberano de decisão.

Nessa etapa, a investigação ganha clareza histórica nos estudos de Ernst Kantorowicz, principalmente, sobre a hipótese de que na idade média articulavam-se dois corpos na pessoa do rei e sua propriedade, gerando, assim, uma verdadeira concepção ontológica e espacial de uma metafísica ativa no governo imanente. Ele contribui grandemente para o entendimento da relação entre Esposito e Agamben. Não somente ambos os autores recorrem a Kantorowicz para o estudo que realizam sobre o medievo, como também, o historiador polonês oferece subsídios para a análise de uma prima relação entre a raiz *oikonômica* do mistério e a hipótese de Esposito que considera a noção de pessoa como o “dispositivo da pessoa”.

Kantorowicz remete a Tomás de Aquino. Do intento de Bonifácio VIII de constituir uma Igreja Cristã bipartida em um *corpus mysticum* e um *corpus verum*, Tomás de Aquino faz a verdadeira transição entre governo hierárquico *oikonomico* e personalismo. Conhecedor da disciplina do *corpus mysticum*, segundo a qual denominava uma teoria organicista à Igreja e reconhecia Cristo como a cabeça do corpo eclesiástico, Tomás assentia tal característica como norma central da teologia: da mesma forma que a Igreja era reconhecida como “corpo místico por sua similaridade com o corpo natural do homem e pela diversidade de ações correspondente à diversidade dos membros, assim Cristo é chamado de “cabeça” da Igreja [...] (TOMÁS *apud* KANTOROWICZ, 1998, p. 130), por similar autoridade sobre as partes da Igreja.

Nesse horizonte, Tomás de Aquino, preocupado em aproximar as concepções jurídicas com as teológicas do corpo eclesiástico místico, faz a transição de *corpus mysticum* para *corpus ecclesiae mysticum* e, posteriormente, para *persona mystica*, assim possibilitando uma verdadeira secularização da antiga hierarquia *oikonômica* de Cristo como cabeça. Segundo Kantorowicz, o termo *corpus mysticum* ainda religava uma relação com seu sacramento originário da hóstia, mas que ao ser transcrito em *persona mystica* era cortado de sua concepção ritualística e tornava-se essencialmente jurídico. Quando Tomás escrevia: “Pode-se dizer que cabeça e membros, em conjunto, são como uma única pessoa mística” (TOMÁS *apud* KANTOROWICZ, 1998, p. 131), ele tentava unir àquela concepção econômica e misteriosa do governo divino à noção jurídica de conceber o homem como pessoa e ligá-lo ao estatuto legislativo.

Aqui, o que tomaria, novamente, o espaço de ligação entre governo metafísico e vida imanente seria o dispositivo da pessoa que, segundo Esposito, constituiria seu léxico como uma interiorização da regra no corpo humano. Neste horizonte, seu dispositivo ainda carrega consigo a mesma inclusão exclusiva que Giorgio Agamben explora com o governo trinitário. Nas palavras de Esposito:

Podemos ver, mesmo que Agamben não possa (interessado como ele é em levar seu argumento em outra direção), que existe a possibilidade de descobrir uma primeira relação entre o funcionamento do dispositivo e a duplicação que está implícita na ideia de “persona”, neste caso, divino. O dispositivo não é apenas o que separa o ser e a práxis, a ontologia e o ato de governo em Deus. É o que também nos permite articular uma pluralidade na unidade divina, que neste caso específico tem as características de uma trindade.<sup>10</sup> (ESPOSITO, 2012, p. 4)

Trata-se – como no léxico da trindade divina – de articular em uma mesma existência a união corpórea e sua própria separação. Apenas são indivíduos de direito aqueles que conquistam, medicam e fazem a permanente vigilância de seu lado não racional. Nessa perspectiva, a tradição do direito secular carrega o mesmo paradigma imunitário de “distinguir, dentro do corpo, a parte doente da parte sã - o corpo de uma carne desprovida de ressonância vital” (ESPOSITO, 2011, p. 235), e, dentro de um mesmo corpo, uma ordem hierárquica: ou seja, os membros subordinados à cabeça.

Sobre esse horizonte foi possível anotar que as sombras do que Foucault denominou por dispositivo perduraram ao longo da história em certa continuidade genealógica. Nesse contexto, autores chave para a compreensão da filosofia moderna possibilitaram esclarecer uma arqueologia do conceito de “pessoa” que indicava em sua fundação a raiz *oikonômica* estudada por Agamben. Esposito, fazendo-se acompanhar por Hobbes, Locke, Kant e Hegel, pôde ver que a concepção jurídica e estatal de pessoa não só manteve aquelas formulações teológicas da idade média e da Roma antiga, como também constituiu, assim como a *oikonomia*, uma noção ontológica própria de sua estrutura, uma noção que se concebeu nas determinações de um dever. Aquele que se caracteriza como pessoa é o que *deve ser* na medida em que se apresenta dentro de uma comunidade jurídica e teológica. Eis o ponto central do emaranhado linguístico dos dispositivos de poder. Enquanto *oikonomia*, enquanto pessoa ou, até mesmo, enquanto religião, o núcleo

---

<sup>10</sup> “We can see, even if Agamben cannot (interested as he is in pushing his argument in another direction), that a possibility exists of uncovering a first relation between the functioning of the dispositif and the doubling that is implicit in the idea of Person, in this case divine. Dispositif isn’t only what separates being and praxis, ontology and the act of government in God. It is what also allows us to articulate a plurality in the divine unity, which in this specific case has the features of a trinity.”

conceitual que um dispositivo rodeia constitui-se essencialmente no que entendemos por dever. Nesses aspectos, Esposito e Agamben parecem compartilhar um horizonte em comum, isto é, a genealogia de Nietzsche e sua recuperação da relação entre dever, dívida e culpa. Dispositivo, nessa perspectiva, tem, em última instância, função de dispor aqueles com quem se relaciona em dívida, em culpa ou em dever com suas autoridades, com seus mecanismos.

Esse vislumbre, contudo, não é de fácil organização na relação entre Esposito e Agamben. Ao mesmo tempo em que Agamben e Esposito se cruzam em seu diagnóstico dos dispositivos e das assinaturas teológicas, sua relação parece se ofuscar na análise em relação ao dever. Enquanto dever era o que compassou a relação de ambos os autores na forma da *oikonomia* e da ontologia moderna, ele também foi o fator decisivo para discernir dissociações nas teorias, especialmente enquanto ponto de inflexão entre o *munus* e o *officium*, implicados na liturgia. Em que medida, portanto, poderíamos considerar Esposito e Agamben em diálogos teóricos? O quanto suas obras podem ser entendidas como complementares? E em que momento é necessário se afastar das aplicações genealógicas dos dois autores e iniciar novos estudos?

**1. “O que é um dispositivo?”: sobre a complementariedade dos termos “positividade” e “Gestell” para a compreensão do paradigma.**

Principalmente na metade dos anos setenta Michel Foucault faz uso central do conceito denominado “dispositivo”, no entanto, este último nunca foi elaborado ou definido em sua obra. O que seria exatamente um dispositivo? Esta pergunta movimentou o núcleo dos estudos terminológicos em relação às técnicas de poder e governo dos homens. Quais terrenos o conceito abrangeria na teoria foucaultiana? Quais seriam suas origens histórico-conceitual? Autores como Gilles Deleuze, Giorgio Agamben ou Roberto Esposito revisitam o paradigma técnico que, no caso dos dois últimos, produzem ensaios investigativos intitulados pela própria pergunta “*O que é um dispositivo?*”<sup>11</sup>.

Dispositivo, em sua definição do uso comum e dos dicionários franceses, possui três significações, isto é, um sentido jurídico que faz parte da sentença sancionada por uma decisão ou disposição; um sentido tecnológico como as partes dispostas de um mecanismo ou máquina; e, por fim, um sentido militar sobre os meios dispostos em relação a um plano (AGAMBEN, 2009). Por essas perspectivas, seus conceitos fariam ainda mais sentido na aproximada definição que Foucault toma em uma entrevista de 1977. Como podemos ver, um sentido compartilhado por suas três definições de uso comum é explorado para investigar arqueologicamente certas práticas discursivas:

Aquilo que procuro individualizar com este nome é, antes de tudo, um conjunto absolutamente heterogêneo que implica discursos, instituições, estruturas arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais e filantrópicas, em resumo: tanto o dito como o não dito, eis os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se estabelece entre estes elementos [...]

[...] com o termo dispositivo, compreendo uma espécie – por assim dizer – de formação que num certo momento histórico teve como função essencial responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função eminentemente estratégica

[...]

Disse que o dispositivo tem natureza essencialmente estratégica, que se trata, como consequência, de uma certa manipulação de relações de força, de uma intervenção racional e combinada das relações de força, seja para orientá-las em certa direção, seja para bloqueá-las ou para fixá-las e utilizá-las. O dispositivo está sempre inscrito num jogo de poder e, ao mesmo tempo, sempre ligado aos limites do saber, que derivam desse e,

---

<sup>11</sup> Giorgio Agamben no livro “O que é o contemporâneo? E outros ensaios” (2009) e Gilles Deleuze no livro “Deux régimes de fous: textes et entretiens 1975 – 1995” (2003).

na mesma medida, condicionam-no. Assim, o dispositivo é: um conjunto de estratégias de relações de força que condicionam certos tipos de saber e por ele são condicionados. (FOUCAULT *apud* AGAMBEN, 2009, p. 28).<sup>12</sup>

Em confluência com as investigações de Deleuze (ESPOSITO, 2019), Agamben conclui que Michel Foucault, para definir o objeto de sua pesquisa, já estaria usando outro termo etimologicamente próximo ao dispositivo exposto na entrevista acima. Em seu livro “A arqueologia do saber” (1979), Foucault faz o uso de um conceito posto como “*positivité*”<sup>13</sup>, assim emprestando de Hegel seu significado decisivo para a investigação das relações de poder. O uso teórico do termo na obra foucaultiana remete ao professor Jean Hyppolite e a seus estudos hegelianos, mais precisamente em seu livro “*Introdução da filosofia da história de Hegel*” (1970), no qual o autor sublinha a importância do termo positividade na oposição entre *religião positiva* e *religião natural*. Aqui, religião positiva se apresenta como uma religião histórica - que oposta ao racional e natural - se compõe por elementos de crenças, de opacidade mental e até mesmo envoltos de autoridade. No horizonte hegeliano, autoridade ocupa um papel central no desenvolvimento da uma religião positiva, pois reestrutura a oposição religião positiva e religião natural para uma oposição entre *coerção* e liberdade. No próprio texto de Hyppolite:

Se não mais consideramos esse problema sob o seu aspecto teórico, mas sob o seu aspecto prático, descobriremos ainda uma outra oposição nele inclusa: é a da *coação* e da *liberdade*, e é esta última oposição que nos parece importante para o leitor da *Crítica da razão Prática* e da *Religião nos limites da Razão simples*. “Uma religião positiva”, diz Hegel, “implica sentimentos que estão mais ou menos impressos nas almas por coação; ações que são o efeito de um mandamento e o resultado de uma

<sup>12</sup> Essa entrevista, intitulada “A história da sexualidade”, está disponibilizada na tradução do livro “Microfísica do poder” (1979), na primeira edição organizada por Roberto Machado da editora GRAAL. (p. 243 – 276).

<sup>13</sup> O emprego do conceito positividade no livro foucaultiano certamente não é único. A palavra usada mais de noventa vezes em seu livro se torna um conceito chave para entender a formação de seu método arqueológico. Contudo, é válido transcrever ao menos um parágrafo de seu texto original para compreender a posição que este apresenta. Em suas palavras: “Pode-se agora inverter o procedimento; pode-se descer no sentido da corrente e, uma vez percorrido o domínio das formações discursivas e dos enunciados, uma vez esboçada sua teoria geral, correr para os domínios possíveis de aplicação. Refletir sobre a utilidade dessa análise que, por um ato talvez muito solene, batizei de “arqueologia”. Aliás, isso é preciso, pois, para ser franco, as coisas, no momento, não deixam de ser bastante inquietantes. Eu havia partido de um problema relativamente simples: a escansão do discurso segundo grandes unidades que não eram as das obras, dos autores, dos livros ou dos temas. E eis que, com o único fim de estabelecê-las, comecei a trabalhar toda uma série de noções (formações discursivas, **positividade**, arquivo), defini um domínio (os enunciados, o campo enunciativo, as práticas discursivas), tentei fazer com que surgisse a especificidade de um método que não seria nem formalizador, nem interpretativo; em suma, apelei para todo um aparelho, cujo peso e, sem dúvida, bizarra maquinaria são embaraçosos, pois já existem vários métodos capazes de descrever e analisar a linguagem, para que não seja presunção querer acrescentar-lhes outro.” (FOUCAULT, 1979, p. 153, grifo nosso).

obediência e são executadas sem interesse direto”. (HYPPOLITE, 1970, p. 35).

Em nossos termos, a religião positiva é aquela que impõe uma exterioridade à racionalidade. Se de um lado o homem livre é aquele que é capaz de ter uma autonomia em sua racionalidade, por outro, o homem da religião positiva é aquele tratado como uma “criança, impõe-lhe do exterior aquilo que não está incluído em sua razão. A religião positiva faz de Deus um senhor, mas faz do homem um escravo, e desenvolve nele sentimentos de escravo.” (HYPPOLITE, 1970, 36-37). Por esse sentido, a religião positiva e, mais especificamente, a positividade é considerada por Hegel como um elemento histórico que limita e coage a liberdade humana. Portanto, neste contexto, investigá-la é compreender e identificar os elementos que se opõem à uma razão vivente, um movimento estático, morto e, conseqüentemente, sedimentário da história. No decorrer deste raciocínio Giorgio Agamben afirma:

Se “positividade” é o nome que, segundo Hyppolite, o jovem Hegel dá ao elemento histórico, com toda sua carga de regras, ritos e instituições impostas ao indivíduo por um poder externo, mas que se torna, por assim dizer, interiorizada nos sistemas das crenças e dos sentimentos, então Foucault, tomando emprestado este termo (que se tornará mais tarde “dispositivo”), toma posição em relação a um problema decisivo, que é também o seu problema mais próprio: a relação entre os indivíduos como seres viventes e o elemento histórico, entendendo este como o conjunto das instituições, dos processos de subjetivações e das regras em que se concretizam as relações de poder. (AGAMBEN, 2009, p. 32).

Retornando ao livro “Arqueologia do saber” (1979), encontramos o conceito “positividade” ligado às relações de discursos - econômicos, políticos, médicos e teológicos - submetidas para além das obras textuais individuais em uma unidade temporal que possibilita “um mesmo campo de batalha” ou “um mesmo campo conceitual” (FOUCAULT, 1979). Neste contexto, Michel Foucault se dedica a demonstrar uma metodologia capaz de identificar continuidades históricas que produzem uma massa comunicativa de textos, enunciados, discursos e muito mais. A forma dessa metodologia, estando intrinsecamente ligada à noção de positividade, abrange um campo que possibilita a compreensão da própria realidade como condição discursiva. Em suas palavras:

Assim, a positividade desempenha um papel do que se poderia chamar um *a priori* histórico.

[...] um *a priori* que não seria condição de validade para juízos, mas condição de realidade para enunciados. [...] *A priori*, não de verdades que poderiam nunca ser ditas, nem realmente apresentadas à experiência,

mas de uma história determinada, já que é das coisas efetivamente ditas. (FOUCAULT, 1979, p. 144).

No horizonte que almejamos, “positividade histórica” e, de certa maneira, “dispositivo”, podem ser bem compreendidos como aquilo que de alguma maneira une em um mesmo sentido ou em uma só constelação, enunciados e condições de uma mesma realidade histórica determinada. Neste contexto, encontra-se um segundo caminho histórico-conceitual para além da contribuição de Jean Hyppolite. Tal caminho, não distante da correlação entre o conceito positividade e história, é identificado, por Agamben e Esposito, com a *Gestell* heideggeriana.

Para tanto, é notável, ao ver de Esposito, que a relação entre o vocabulário heideggeriano e foucaultiano carece de melhor aprofundamento, principalmente no que concerne à relação entre os conceitos de *Gestell* e dispositivo. Segundo Esposito, a causa desse afastamento seria não apenas a diferença linguística dos dois autores, mas o afastamento de Heidegger, a partir do que chamamos de “virada”, da perspectiva genealógica adotada em Foucault. Nessa leitura, até mesmo o tema da técnica de Heidegger, “em si não incompatível com as investigações foucaultianas sobre a implicação entre saber e poder e sobre os processos de subjetivação” (ESPOSITO, 2019, p. 25), passa a assumir certas dificuldades conceituais que são intraduzíveis para a obra de Foucault. Na sua análise:

A conferência feita por Heidegger em Mônaco, em 1953, intitulada *A questão da técnica*, exprime esse deslizamento que transfere a atenção do autor da semântica do “perigo”, representado pelo aparato técnico, para a semântica daquilo que, de seu interior, “salva” de um modo que não nos é dado conhecer plenamente. Se é relacionada com “aquilo que salva” (*das Rettende*), a técnica não constitui apenas uma força que se impõe provocando, mas também uma forma de produção, ou de representação, que pertence à esfera do desvelamento e, portanto, da verdade. (ESPOSITO, 2019, p. 25).

Segundo Esposito, seria exatamente no centro dessa virada de significado, ao mesmo tempo podendo ser superpostos e divergentes, que o cenário do termo *Gestell* em Heidegger se constituiu. Se seguimos a análise de *Gestell*, compreendendo o termo no sentido de “ordenar” e “empregar”, o *stellen* (como “imposição”), presente em sua etimologia<sup>14</sup>, ameaça o processo de desvelamento implícito na relação, mas, ao mesmo tempo, se compreendemos *Gestell* como “produzir” e “criar”, o termo é reconduzido à

---

<sup>14</sup> Em seu plano etimológico, a palavra *Ge-stell* deriva da divisão do prefixo “*Ge*” como uma modalidade coletiva, e do verbo “*stellen*” correspondente ao “*pôr*” do português (ESPOSITO, 2019), mas também, próximo de “*intimar*”, “*interpelar*” (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 69).

*poiesis* grega que, inevitavelmente, em Heidegger, conduz novamente ao que salva e custodia dignidade ao homem (ESPOSITO, 2019).

Seu cenário de significados já era, de uma certa maneira, de difícil apreensão e compreensão, em muitos dos casos não se vê uma linearidade conceitual, mas sim uma constelação de inúmeros significados e conceitos<sup>15</sup>. Esse entendimento da etimologia de *Gestell* como uma constelação é indicado, também, por Philippe Lacoue-Labarthe. Em seu texto *A imitação dos modernos: ensaio sobre arte e filosofia* (2000), a análise da constelação dos significados derivados de *Gestell* o leva a considerar a palavra como grande fonte de “conceitos-mestres” para a história da metafísica ocidental. Para ele, *Gestell* é um verdadeiro rendilhado ou um labirinto conceitual que gera suas bifurcações de uma única raiz, de um único sentido, isto é, todos derivados de uma raiz etimológica nomeada como *Gestell*. “O ‘cenário’ é o rendilhado semântico, essa rede de derivações – ‘centrada’ ou ancorada, é claro, em um étimo-mestre de uma exuberância tal que em última análise talvez seja impossível ter dele uma visão completa, ‘descrevê-lo’, ou controlar todas as suas ramificações.” (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 69).

No entanto, apesar de suas dificuldades estruturais e de apreensão etimológica, Roberto Esposito e Giorgio Agamben ainda mantém seus posicionamentos em considerar a palavra *Gestell* no âmbito do dispositivo em Foucault. Para Esposito, apesar da virada conceitual, a obra de Heidegger não perde de vista a questão do dispositivo. Em sua defesa, Esposito – em vista da afirmação de Heidegger na conferência *A questão da Técnica*, sobre a qual o autor afirma: “a totalidade desses dispositivos é a técnica. Ela própria é um dispositivo ou, em latim, um *instrumentum*” (HEIDEGGER *apud* ESPOSITO, 2019, p. 26) – recorre, principalmente, a uma conferência em Bremen intitulada exatamente por “*Gestell*”, que, por sorte da hipótese de Esposito e Agamben, mantém anunciada, mas de forma contida a virada salvífica do conceito. Em suas próprias palavras:

Nela, o tema *Gestell*, torna-se tão central que ocupa todo o discurso, fornecendo-lhe até mesmo o título. Sua tradução italiana mais usual é *impianto*. Já Vattimo, no entanto, foi levado a considerá-la não totalmente adequada, a ponto de preferir a expressão – não apenas mais densa, mas também etimologicamente mais condizente com o *porre* [“pôr”] de *stellen* – *imposizione* [“imposição”]. Ainda mais além se

---

<sup>15</sup> A saber: “*bestellen* (cultivar ou nomear), *vorstellen* (representar), *verstellen* (dissimular), *darstellen* (expor, (re)presentar), *herstellen* (produzir), *nachstellen* (perseguir, vingar), etc.” (LACOUÉ-LABARTHE, 2000, p. 69)

aventurou o tradutor francês que, recentemente, em um horizonte então marcado pelo vocabulário foucaultiano, usou sem rodeios o título *Le dispositif* [“O dispositivo”]<sup>16</sup>. É muita liberdade ou trata-se da escolha mais apropriada? (ESPOSITO, 2019, p. 26).

Esposito não aparenta fugir totalmente do escopo do tradutor francês. Segundo ele, se comparada com os traços atribuídos por Heidegger na expressão *Machenschaft* [maquinação], *Gestell* parece relevantemente próxima do que ele pretende investigar na linguagem teológico política e, especificamente, com o que Esposito denominou por dispositivo da pessoa (ESPOSITO, 2019). Mas se esse seria o caso, porque não focalizar apenas na expressão de *Machenschaft*? A estratégica conceitual de Esposito não parece diretamente clara, no entanto, é possível ensaiar que ele próprio pretendia explorar a virada conceitual de *Gestell* a seu favor ao pensar o dispositivo da pessoa. Se *Gestell* carrega uma dubiedade de significados divergentes e é capaz de ser pensada na chave de um dispositivo de poder, não seria possível pensar que o mesmo acontece com os dispositivos analisados em Foucault? A resposta, contudo, permaneceria após o aprofundamento de seus traços comparados à *Machenschaft*.

Nesta perspectiva, o autor ressalta três funções da *Gestell* heideggeriana que organizam o advento de uma maquinação [*Machenschaft*] histórica e instrumentalizada através da técnica<sup>17</sup>. Para isso, o primeiro destes três traços ordenatórios do *Gestell* seria a inapreensibilidade. Como na positividade histórica *a priori*, *Gestell* é a condição histórica de uma realidade discursiva, no entanto, coincidindo com a realidade total, se apresenta isenta de qualquer determinação objetiva e qualificativa.

Não havendo mais distância significativa entre um lugar e outro – em consequência do desenvolvimento técnico das comunicações –, afastamento e proximidade perdem toda relevância, sobrepondo-se em uma equivalência indiferenciada. (ESPOSITO, 2019, p. 27).

Em sua conferência em Bremen<sup>18</sup>, Heidegger não indica a palavra *Gestell* como um único objeto posicionado ou ordenado, mas coloca *Gestell* como a própria “ordenabilidade”, a própria realidade de um “pôr” [*Stellen*]. A *Gestell* “força tudo junto em ordenabilidade. Colhe tudo o que está presente em ordem e é, portanto, a reunião dessa

<sup>16</sup> Em *Po&sie* 2006 com a tradução de S. Jollivet.

<sup>17</sup> Em seu livro “*Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*” (2013), Oswaldo Giacoia Jr. descreve a técnica heideggeriana como um “desvelamento e produção. Trata-se de um trazer à luz, um pôr e dispor, um tornar manifesto, que tem a ‘forma do desafio (Herausforderung), que estabelece para a natureza a exigência de fornecer energia suscetível de ser extraída e armazenada como tal’”. (GIACOIA, 2013, p. 93).

<sup>18</sup> Essa conferência pode ser encontrada no livro: “*Bremen and Freiburg lectures: insight into that which is basic principles of thinking*” (2012), traduzido por Andrew J. Mitchell.

colheita [*Raffens*].” (HEIDEGGER, 2012, p. 31, tradução nossa<sup>19</sup>). Contudo, dentro de si, uma ordena a outra, e, em sua totalidade, tudo é requisitado e reservado à *Gestell*, à ordenação.

Consequentemente, a demanda [*be-stellen*] nunca pode ser explicada por qualquer item único de reserva permanente, tão pouco possa ser concebido a partir da soma de itens de reserva permanente em mãos como um universal que pairaria acima deles. Requisição não pode ser explicada de forma alguma, isto é, não pode ser reconduzida a algo claro. Nós, inconscientemente, passamos por claro tudo o que é prontamente e comumente conhecido por nós e geralmente considerado inquestionável. O que temos o hábito de explicar por algo claro é sempre meramente desconsiderado e impensado (HEIDEGGER, 2012, p. 30, tradução nossa<sup>20</sup>).

É neste horizonte que Esposito percebe a segunda característica distinta da *Gestell*. Na presente hegemonia planetária, que se confunde com a própria realidade, um perigo<sup>21</sup> se apresenta. A definição deste perigo está na subestimação de sua imposição, pois em uma realidade englobada pela essência da técnica nada em sua história é capaz de perceber sua funcionabilidade ou seu comportamento impositivo. Aqui, se tornando inapreensível, a máquina ordenatória usa a roupagem de seu oposto, a *Gestell* aparenta a imagem de um comando humano, e não de governo técnico e maquinário. Neste sentido, aqueles que se imaginam na posse do governo técnico do dispositivo, na verdade estão empregados e governados pela armação técnica<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Na versão traduzida por Andrew J. Mitchell: “It wrests everything together into orderability. It reaps everything that presences into orderability and is thus the gathering of this reaping [*Raffens*].”

<sup>20</sup> “Consequently, requisitioning can never be explained by any single item of standing reserve, just as little as it can be conceived from the sum of items of standing reserve at hand as a universal that would just hover above them. Requisitioning cannot be explained at all, i.e., it cannot be led back to something clear. We unwittingly pass off as clear everything that is readily and commonly known to us and generally held to be unquestionable. What we are in the habit of explaining by something clear is always merely rendered unconsidered and thoughtless. We are not able to explain the requisitioning wherein the standing reserve essences. Rather, we must first of all attempt to experience its still unthought essence.”

<sup>21</sup> Este ensaio também pode ser encontrado no livro: “*Bremen and Freiburg lectures: insight into that which is basic principles of thinking*” (2012), traduzido por Andrew J. Mitchell.

<sup>22</sup> Sobre a armação técnica o professor Oswaldo Giacoia cita: “O ar é posto para o fornecimento de nitrogênio, o solo para o fornecimento de minérios, o minério, por exemplo, para a produção de energia atômica, que pode ser associada ao emprego pacífico ou à destruição ... A central hidrelétrica está posta no rio Reno. Ela põe o Reno em função da pressão de suas águas, fazendo com que, desse modo, girem as turbinas, cujo girar faz com que funcionem as máquinas que gerem energia elétrica para a qual estão preparadas as centrais interurbanas e sua rede de energia demandada para a transmissão de energia. No âmbito das consequências interconectadas da demanda de energia elétrica, o rio Reno também aparece como algo demandado. A central elétrica não está construída no rio Reno, como a antiga ponte de madeira, que há séculos une uma margem à outra. O desocultar que domina a técnica moderna tem o caráter de requisitar o ente no sentido do desafio. Este acontece pelo fato de a energia oculta na natureza ser explorada, do armazenado ser novamente distribuído e do distribuído ser novamente comutado. Explorar, transformar, armazenar e distribuir são modos do desocultar.” (HEIDEGGER *apud* GIACOIA, 2013, p. 97).

Em vista de seus dois primeiros traços distintos *Gestell* exprime-se em seu último traço, ressaltado por Esposito como a categoria de “peça”. Para além de uma composição de “partes”, a armação técnica, compondose por toda a realidade, se unifica por uma organização e disposição de suas “peças”. Mais do que partes, cita Esposito, a “peça, por sua vez, é separada, e assim, é enquanto peça que é até mesmo segregada pelas outras peças.” (HEIDEGGER *apud* ESPOSITO, 2019, p. 29). Aqui, a máquina é integrada não por um conjunto unido por diversas partes, mas pela disponibilidade de diversas peças divididas entre si. Cada uma das peças é posta em isolamento no inventário de sua demanda. Neste espaço, sua uniformidade concede a possibilidade de que cada peça possa ser trocada uma pela outra. “A peça enquanto peça já é imposta para substituibilidade. Peça da reserva permanente significa: aquilo que é isolado, como uma peça, é intercambiavelmente confinado dentro de uma demanda.” (HEIDEGGER, 2012, p. 35, tradução nossa<sup>23</sup>).

Consequente, é por esse traço da composição de peças da *Gestell* que Esposito afirma a relação mais direta com o dispositivo de Foucault. É pela inclusão das pessoas como “peças de reserva” que “Heidegger passa rente à dialética entre subjetivação e sujeição depois teorizada por Foucault.” (ESPOSITO, 2019, p. 31). Assim, na essência da *Gestell*, os seres humanos também podem ser tanto isolados, quanto intercambiáveis como as peças. Precisamente nessa categoria Esposito realça as noções de “funcionário” e “emprego”, pelas quais o humano passa a servir e exercer a demanda maquinária. Porém, os seres humanos são posicionados de maneira distinta à das peças sem vidas. Na visão heideggeriana o homem é situado no limiar entre máquina e ser humano; desumano e humano. “O homem jamais se tornará em uma máquina. O desumano e, no entanto, humano é reconhecidamente mais sinistro, enquanto mais perverso e funesto, do que um homem que seria apenas uma máquina” (HEIDEGGER, 2012, 35, tradução nossa<sup>24</sup>). Sua ambivalência de estar cindido entre duas naturezas completamente distintas e subordinar uma ao domínio da outra torna a maquinaria *Gestell* muito mais complexa. Nesta visão não podemos remover os dispositivos, considerando que ele faz parte de nossa essência, nem o mover, ou, até mesmo, desligá-lo, já que mesmo o ato de desligamento é incluído

---

<sup>23</sup> “The piece as piece is already imposed upon for replaceability. Piece of standing reserve means: that which is isolated, as a piece, is interchangeably confined within a requisitioning.”

<sup>24</sup> “The human never becomes a machine. The inhuman and yet human is admittedly more uncanny, while more evil and ominous, than the human who would merely be a machine.”

ao funcionamento da própria técnica. Todos, de alguma maneira, estão internalizados e sujeitos aos dispositivos técnicos e:

O motivo pelo qual os homens não podem furtar-se ao dispositivo que os compreende, colocando-os fora dele, não é o fato de que a eles falte subjetivação. O que une, muito mais irreparavelmente, a ele é o fato de que somente naquele vínculo, já interiorizado, eles se tornam sujeitos. (ESPOSITO, 2019, p. 31).

Considerando como exemplo, Heidegger se esforça em pensar situações de desligamento ou de negação ao movimento do dispositivo. Os dispositivos de rádio e de televisão são elementos da demanda maquinária, suas peças são ordenadas ao ambiente público que em si mesmo também é considerado uma peça de tais dispositivos. Para a instalação e ordenação deste espaço público a diretoria, os ouvintes e os funcionários são governados a partir da *Gestell*. Para tanto, pensemos em um cenário exemplificador: o de um diretor de rádio pronunciando-se a favor da abolição do próprio dispositivo de rádio. Seria ele dispensado imediatamente, “pois ele é o que é apenas como alguém que é posto ali (*der Gestellte*) por um recurso na instalação da ordenação do público.” (HEIDEGGER *apud* ESPOSITO, 2019, p. 32). Em outro cenário provisório, Heidegger compreende:

Os humanos não são, por acaso, peças da reserva permanente do rádio. Eles são em sua essência já impostos com o caráter de ter que ser uma peça de reserva permanente. Vamos novamente supor, de fato, um caso mais improvável, que de repente em todos os lugares do mundo os receptores de rádio desaparecessem de todos os cômodos – quem seria capaz de entender a ignorância, o tédio, o vazio que atacaria o humano de uma só vez e iria desgrenhar completamente seus assuntos cotidianos? (HEIDEGGER, 2012, p. 36-37).

Com esse propósito, o perigo mais perverso do que o ser humano se tornar apenas uma maquinaria seria a interiorização de certas disposições que concedem um preenchimento impositivo da vida humana. Muito mais que um emprego ou um momento público dos ouvintes, o que os seres humanos perdem nos cenários acima são os valores de suas personalidades como sujeitos (ESPOSITO, 2019).

Neste sentido, portanto, os estudos de Agamben e Esposito não poderiam estar menos distantes e mais complementários. Após propor uma superação aos estudos filológicos foucaultianos, Agamben propõe uma “maciça divisão” de três grupos históricos: o primeiro, os seres vivos e, em contraposição, o segundo, os dispositivos que os capturam<sup>25</sup> e, o terceiro, derivando da relação interna entre os anteriores, o dos

---

<sup>25</sup> Aqui, dispositivo passa a ser chamado qualquer coisa que tenha a capacidade de capturar os seres vivos em distintos processos de subjetivação. O autor, ciente de sua generalização, completa: “[...] chamarei

sujeitos. Nas perspectivas dos dois autores italianos, os dispositivos sempre implicam em processos de subjetivação, que em sua forma mais moderna atua por múltiplas imposições de demandas econômicas e maquinárias. Desta maneira:

Isso pode produzir a impressão de que a categoria da subjetividade no nosso tempo vacila e perde consistência; mas se trata, para ser preciso, não de um cancelamento ou de uma superação, mas de uma disseminação que leva ao extremo o aspecto de mascaramento que sempre acompanhou toda identidade pessoal. (AGAMBEN, 2009, p. 42).

---

literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discurso dos seres viventes. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – por que não – a própria linguagem, que talvez é o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem se dar conta das consequências que se seguiram – teve a inconsciência de se deixar capturar.” (AGAMBEN, 2009, p. 40 – 41).

## 2. *Oikonomia* como a raiz gerencial dos dispositivos de governo

No âmbito da arqueologia, método sustentado por Michel Foucault, Giorgio Agamben e Roberto Esposito nos convidam a ir além. Coerente com as definições postas acima, é consideravelmente plausível afirmar que em nenhum momento da contemporaneidade os dispositivos não estiverem em vigor, ou melhor dizendo, não é possível pensar um único espaço temporal que não tenha sido imposto e tocado pelos dispositivos. Por este modo, nos é reservado um estudo genealógico dos traços e raízes destes processos de subjetivação. Em um “contexto em que estes [os dispositivos foucaultianos] se cruzam não apenas com a ‘positividade’ do jovem Hegel, mas também com a *Gestell* do último Heidegger” (AGAMBEN, 2009, p. 38) é possível traçar um processo histórico de governo dos vivos que conduz em sua raiz ao “*dispositio*” da tradição teológica cristã. Agamben complementa:

O *Ge-stell*, que Heidegger define como a essência da técnica, a “completa ordenabilidade de tudo que está presente”, a atividade que dispõe e acumula as coisas e os próprios homens como recurso (*Bestand*), não é, de fato, senão aquilo que, no horizonte de nossa investigação, apareceu como a *oikonomia*, ou melhor, o dispositivo teológico do governo do mundo. Ordenabilidade (*Bestellbarkeit*) não é senão governamentalidade, e aquilo que, no plano teológico, se apresenta como o que deve ser ordenado e guiado para a salvação, dispõe-se, no plano da técnica, como recurso subsistente para o *Ge-stell*. O termo *Gestell* corresponde de maneira perfeita (não apenas em sua forma: o alemão *stellen* equivale a pôr) ao termo latino *dispositio*, que traduz o grego *oikonomia*. O *Ge-stell* é o dispositivo do governo absoluto e integral do mundo. (AGAMBEN, 2011, p. 274).

Os dispositivos por Foucault dispostos para relatar e compreender as relações de força são reconduzidos, em Agamben, à uma fratura que articula no monoteísmo cristão a trindade divina e, no governo transcendental de Deus, uma prática governamental imanente. Assim como os dispositivos estudados no capítulo anterior são definidos por uma imposição de demandas totalmente alheias aos seres viventes, no contexto teológico, o termo *oikonomia* [*dispositio*] é introduzido como uma prática de governo do mundo sem fundamento na imanência.

Deste modo, considerando as tradições teológicas dos primeiros séculos da história da Igreja, de que maneiras os dispositivos compreendidos aqui desempenharam seu papel? Por que a teologia cristã teve a necessidade de articular um conceito governamental do ser? E de que maneira seus conceitos teológicos se tornaram, conforme Agamben sublinha, a “herança” dos dispositivos à cultura ocidental?

## 2.1 As primeiras aparições do termo grego “oikonomia”

Em seu livro “O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo” (2011) Giorgio Agamben qualifica o primeiro uso do termo *oikonomia* aos textos de Aristóteles. *Oikonomia* em sua tradução significava “administração da casa”. Consequente, nos tratados aristotélicos a casa é composta por um organismo complexo de relações heterogêneas que se vinculam pela gerência do “chefe da família” [*despotes*]. Aristóteles classifica essas relações em três grupos distintos: “relações ‘despóticas’ senhores-escravos (que costumam incluir a direção de um estabelecimento agrícola de dimensões amplas), relações ‘paternas’ pais-filhos e relações ‘gâmicas’ marido-mulher.” (AGAMBEN, 2011, p. 31). No entanto, segundo Aristóteles, a administração da casa (*oikonomia*) não se tratava de um sistema de normas, não constituía uma ciência determinada (*epistemen*) ou, nem sequer, se relacionava da mesma forma que as outras formas de governo (ressaltando aqui o governo da cidade [*polis*]). No próprio texto de Aristóteles em “Política”:

Resulta manifesto, destas considerações, que não são a mesma coisa o domínio de um senhor e o do governante e que nem todas as formas de governo são as mesmas, como alguns dizem. Com efeito, uma das formas de governo exerce-se sobre homens naturalmente livres, a outra sobre escravos. O governo de uma casa é uma monarquia, já que um só governa toda a casa enquanto o governo político é exercido pelos que são livres e iguais.

Um senhor não é denominado ‘senhor’ em virtude de possuir uma ciência determinada, mas devido ao facto de o ser, à semelhança do escravo e do livre. (ARISTÓTELES, 1255b; Trad. 1998, p. 69).

Levando em consideração as afirmações aristotélicas, existe uma clara diferenciação entre o governo político e o governo da casa. Ao contrário de seu mestre - Platão - Aristóteles estabelece, por meio de seus governos contrapostos, um significativo distanciamento entre cidade (*polis*) e casa (*oikia*). Um governo da cidade necessariamente teria uma pluralidade de indivíduos, tendo em conta que seu contrário levaria os próprios confins da cidade à destruição. “Os elementos que constituem uma cidade têm que diferir em espécie, pelo que a igualdade na reciprocidade é a salvaguarda das cidades” (ARISTÓTELES, 1261a, Trad. 1998, p. 105). Em uma nota limiar, Giorgio Agamben também cita:

Como se sabe, a distinção entre *oikos* e *polis* não aparece em Platão nos termos de uma oposição, como em Aristóteles. Nesse sentido, Aristóteles pode criticar a concepção platônica da *polis* e acusar seu mestre de ter levado demasiado longe o caráter unitário da cidade, correndo assim o

risco de transformá-la em uma casa: ‘É evidente que se o processo de unificação é levado para além de certo ponto, já não haverá cidade alguma. Uma cidade é, por natureza, algo múltiplo, e se se torna demasiado una, será antes uma casa [*oikia*] que uma cidade’. (AGAMBEN, 2011, p. 35).

Por fim, *oikonomia* implica em decisões e disposições que ordenam questões funcionais de cada parte da casa grega. Ligando a sua tradução latina (*dispositio*) aos dispositivos foucaultianos e ao *Gestell* heideggeriano, ela se refere por uma atividade que faz a gerência e a ordenação dos instrumentos, e daqueles considerados instrumentos de sua casa. Em uma passagem de Xenofonte, Agamben identifica o exemplo perfeito, no qual o governo da casa se compara ao governo de um timoneiro, assim conectando *oikonomia* ao núcleo mais significativo dos dispositivos:

A mais bela e precisa ordem dos utensílios me parece tê-la visto quando embarquei, para visitá-la, em um grande barco fenício. Notei então um grande número de ferramentas bem-dispostas em um espaço reduzidíssimo [...]. Entendi que todas as coisas estavam colocadas de tal modo que não estorvavam umas às outras nem havia necessidade de procurá-las. Estavam, ao contrário, bem ao alcance da mão e não era difícil movê-las, de tal maneira que não se perdia tempo ao servir-se delas rapidamente. Descobri que o ajudante [*diakonon*] do timoneiro [...] conhecia tão bem o lugar de cada coisa que mesmo ausente podia dizer onde se encontrava cada objeto e em que quantidade [...]. Também vi que examinava pessoalmente, no tempo livre, tudo aquilo de que precisava para a navegação (XENOFONTES *apud* AGAMBEN, 2011, p. 32).

Na mesma página, Agamben volta a citar Xenofonte: “Estupefato diante de tal controle, perguntei-lhe o que estava fazendo. ‘Estou controlando [*epískopo*]’, respondeu.” (XENOFONTE *apud* AGAMBEN, 2011, p. 32). No sentido exposto, Xenofonte não apenas observa a instrumentalização da organização *oikonomica*, mas também sua característica de controle organizacional. *Oikonomia*, portanto, é o controle de ferramentas para uma ordenabilidade disposta para função do timoneiro, aqui, interpretado como o próprio “chefe de família”.

## **2.2. A progressão teológica do termo para além de seus limites semânticos de Aristóteles.**

Considerando sua origem grega, a obra de Agamben nos leva a reinterpretar a leitura acerca de Paulo de Tarso. De acordo com seu capítulo “O mistério da economia”, a aparição do termo *oikonomia* em Paulo não implica um significado teológico, mas, ao contrário das opiniões correntes, Paulo faz um uso do termo estritamente aristotélico, ou seja, *oikonomia* é traduzida simplesmente como atividade encarregada e não possui

qualquer sentido governamental político ou teológico, mas econômico. Levando em conta o significado em questão, Agamben nos reporta a 1Cor 9, 16-17:

Se anúncio a boa nova [*euangelizōmai*] não é para mim motivo de vaidade, uma obrigação pesa sobre mim: ai de mim se não anuncio a boa nova! Se o faço espontaneamente, tenho uma recompensa; se não o faço espontaneamente, foi-me confiada uma oikonomia [*oikonomian pepisteumai*, literalmente: “fui investido fiduciariamente de uma oikonomia”] (PAULO *apud* AGAMBEN, 2011, p. 36).

E logo em seguida, Cl 1, 24-25:

Agora me regozijo nos sofrimentos por vós e cumpro na minha carne o que falta às tribulações do messias segundo a oikonomia de Deus, aquela que me foi encomendada [*dotheisan*] para cumprir a palavra de Deus, o mistério escondido por séculos e gerações e que agora foi manifestado aos seus santos... (PAULO *apud* AGAMBEN, 2011, p. 36).

O sentido posto nas passagens citadas é o mesmo, ambos possuem significados de encargo, missão e atividade. Contudo, nessas passagens (e nas demais citações postas em questão no texto agambeniano) não podemos identificar em nenhum momento Paulo remetendo à *oikonomia* como “um plano salvífico” ou concebendo que ela corresponde ao próprio mistério divino. Aqui, *oikonomia* se apresenta apenas como uma atividade de revelar o mistério divino, e não – como nas interpretações que veremos mais para frente – como uma atividade divina. A “relação entre *oikonomia* e mistério é evidente: trata-se de ser fiel ao encargo de anunciar o mistério da redenção que estava oculto na vontade de Deus e agora chega à sua realização.” (AGAMBEN, 2011, p. 37).

Ademais, Giorgio Agamben recupera outra evidência nos textos paulinos, nos quais o uso do termo grego é estritamente econômico. Paulo se refere aos membros da comunidade cristão, e até a si mesmo, com termos que constituem exclusivamente ao âmbito econômico da “administração doméstica” elabora por Aristóteles. Como, nos seguintes exemplos:

[...] *doulos* (“escravo”), *hypērētes*, *diakonos* (“criado”), *oikonomos* (“administrador”). O próprio Cristo (ainda que o nome seja sinônimo de soberano escatológico) é definido sempre com o termo que designa o dono do *oikos* (*kyrios*, em latim, *dominus*) e nunca com os termos mais diretamente políticos *anax* ou *archōn* [...] (AGAMBEN, 2011, p. 38).

No horizonte questionado, a comunidade cristã é relida em termos completamente econômicos. Os integrantes destas são interpretados, por Agamben, como os primeiros integrantes de uma comunidade totalmente tomada por conceitos domésticos e econômicos e, como consequência, se tornando “homens integralmente econômicos”

(AGAMBEN, 2011). Por mais que, em Paulo, o uso do termo tenha até certo ponto respeitado os limites da conceitualização da administração da casa de Aristóteles, sua repercussão na história cristã coloca em xeque toda a discussão aristotélica da contraposição da cidade (*polis*) e da casa (*oikia*).<sup>26</sup> A fixa conotação administrativa dada ao vocábulo *oikonomia* pelo cristianismo não está apenas nas passagens de Paulo, mas se apresenta no longo processo de encadeamento entre cidade e casa; política e economia. “Já a partir da idade helenística e depois, mais decididamente, na idade imperial, o vocabulário político e o vocabulário econômico entram em relação de recíproca contaminação [...]” (AGAMBEN, 2011, p. 38).

Como exemplos desse processo de mutação, Agamben recorre a teólogos que aceleram a contaminação *oikonômica*, tais como: Inácio de Antioquia, que na Epístola aos Efésios emprega três vezes o termo *oikonomia*, “em um contexto no qual as influências do vocabulário paulino são evidentes” (AGAMBEN, 2011, p. 39). Agamben o cita em Ef 18,2: “De fato, nosso Deus, Jesus, o Cristo, foi concebido por Maria segundo a *oikonomia* de Deus a partir da descendência de Davi, do Espírito Santo” (INÁCIO *apud* AGAMBEN, 2011, p. 39), no qual o termo pode ser entendido apenas como o sentido genérico de uma atividade ordenatória ou uma atividade voltada à vontade de Deus. Na citação, a *oikonomia* ainda não significa “encarnação”, mas assim como Paulo apenas uma economia divina. Agamben recorre a outra citação de Inácio que exprime claramente a relação administrativa do termo, em 6,1:

Quanto mais se vê o bispo calar, tanto mais se deve tratá-lo com reverência. Aquele que o dono de casa [*oikodespotēs*] envia para uma função relativa à administração da própria casa [*eis idian 23 oikonomian*], devemos recebê-lo como se fosse a mesma pessoa que o enviou. (INÁCIO *apud* AGAMBEN, 2011, p. 39).

Também em Justino, Agamben encontra em “*Diálogo com Trifão*” (de forma parecida com Inácio de Antioquia) o uso do termo próximo a doutrina paulina. Para isso, nos textos de Justino, podemos encontrar as seguintes traduções: “à economia de sua paixão”, “atividade que se cumpriu através de Maria”, “para cumprir a *oikonomia* que seu pai quis”, “*oikonomiai* dos grandes mistérios”. Neste último uso do termo talvez encontremos sua forma mais distinta, porém, ainda assim, Agamben não identifica

---

<sup>26</sup> “Exemplos significativos são o uso de *oikos* em 1Tm 3,15, em que a comunidade é definida como ‘casa [não ‘cidade’] de Deus [*oikos theou*]’, e de *oikodomē* e *oikodomeo* (termos referentes à construção da casa) no sentido ‘edificante’ de construção da comunidade (Ef 4,16; Rm 14,19; 1Cor 14,3; 2Cor 12,19).” (AGAMBEN, 2011, p. 39).

qualquer referência a um significado teológico concreto. “Economia do mistério” aqui era apenas “a atividade que realiza o mistério que havia sido anunciado tipologicamente no Antigo testamento.” (AGAMBEN, 2011, p.41). No segundo volume do diálogo, Agamben se refere a uma precisa citação de Justino:

“Como disse, certas *oikonomiai* dos grandes mistérios realizavam-se em cada uma dessas ações [*oikonomiai tines megalōn 24 mystērion en hekastēi tini toiautēi praxei apotelounto*]. Nas núpcias de Jacó, realizava-se certa *oikonomia* e predição” (JUSTINO *apud* AGAMBEN, 2011, p. 41).

Conjuntamente, Teófilo de Antioquia, bispo por volta de 170 d. C., recorre quatro vezes ao termo *oikonomia* apenas em sentidos genéricos econômicos e não em sentido teológico. Agamben ressalva que se deram três diferentes usos do termo: no primeiro, tratava-se de uma tarefa confiada por Deus; posteriormente, *oikonomia* foi posta em um sentido puramente retórico de “disposição de matéria”; e, por fim, no último, foi entendida como uma “disposição ordenada”. Segundo o Bispo: “A posição dos astros contém uma disposição [*oikonomian*] e uma ordem [*taxin*] dos homens justos e piedosos e dos que observam os mandamentos de Deus.” (TEÓFILO *apud* AGAMBEN, 2011, p. 42).

Em uma segunda instância, em “*Oração aos gregos*”, Agamben identifica o primeiro momento de aplicação do termo *oikonomia* para articular a tradição trinitária. Segundo ele, Taciano “translada para o âmbito teológico termos técnicos do vocabulário retórico” (AGAMBEN, 2011, p. 42), com a pura finalidade de articular metaforicamente Pai (Deus) e seu *Logos*. Ainda não sendo um caso especificamente teológico, Taciano encontra na extensão retórica do termo *oikonomia* uma explicação da existência divina no mundo imanente. Agamben confia sua hipótese nas seguintes citações:

Em relação ao *logos* divino:

O *logos*, tendo-se separado [*chōrēsas*], não em vão tornou-se a obra primogênita do Pai. Nós o conhecemos como princípio [*archēn*] do mundo. Ele chegou a ser por divisão ordenada, não por corte [*gegonen* de *kata merismon*, ou *kata apokopēn*]; na verdade, o que é cortado [*apotmēthen*] se separa do primeiro, em troca o que é compartilhado [*meristhen*], tendo recebido a distinção da *oikonomia* [*oikonomias tēn diairesin*], não torna necessário aquilo do qual foi tomado. (TACIANO *apud* AGAMBEN, 2011, p. 42-43).

Em paralelo com a retórica estoica:

Também eu falo, e vós ouvis. Mas eu que me dirijo a vós não fico vazio de logos pelo fato de o proferir; ao contrário, proferindo a voz [*proballomenos de tēn phōnēn*], proponho-me pôr em ordem a matéria que está desordenada em vós. (TACIANO *apud* AGAMBEN, 2011, p. 43).

Metaforicamente, ambas remetem ao um mesmo paradigma. Na instância terminológica da retórica, proferir um discurso ordenado, necessariamente, não afeta a unidade ou a potência do discurso. Não diferente, Taciano, apresenta que em seu lado teológico Deus não se separa de sua trindade, pois ela própria é necessária ao seu *logos*. Como consequência desse entrelaçamento de teologia e retórica, a trindade na teologia de Taciano passa a ser uma disposição ordenada de apenas um único discurso, portanto de um único Deus.

Giorgio Agamben também encontra em Atenágoras outra metáfora retórica da *oikonomia*. Ao decorrer da *Súplica em favor dos cristãos*, e ainda para conciliar a unidade com a trindade, Atenágoras usa um segundo termo (*diairesis*) relacionado com a disposição *oikonomica*. Em suas palavras: “reconhecem um Deus pai e um Deus filho e um Espírito Santo, e mostram tanto sua potência na unidade quanto sua disposição na ordem [*tem en tei taxei diairesis*]” (ATENÁGORAS *apud* AGAMBEN, 2011, p. 45). Nesta “disposição na ordem” Atenágoras, intuitivamente, estende o significado de *oikonomia* e *diairesis* à economia do governo angelical, assim expondo uma conciliação entre Pai, Filho e Espírito Santo através da mesma economia hierárquica celestial. O autor explica:

A articulação teológica do meu discurso não se limita a isso: nós também reconhecemos uma multidão [*plēthos*] de anjos e de assistentes [*leitourgōn*], que Deus criador e artesão [*poietēs kai dēmiurgos*] do cosmo distribuiu e ordenou, para que se ocupem dos elementos, das esferas celestes e da boa ordem do universo. (ATENÁGORAS *apud* AGAMBEN, 2011, p. 45).

Não obstante da faceta retórica da *oikonomia*, no tratado *Contra os Hereges* de Ireneu, Agamben encontra uma virada técnica do termo. Aqui, a forte utilização da palavra *oikonomia* apresenta uma tentativa de refutação dos sistemas gnósticos em relação ao paradigma trinitário. O que, principalmente, incomoda Ireneu é a constante multiplicação dos éons<sup>27</sup> divinos e uma proliferação de evangelhos capazes de

---

<sup>27</sup> Na dissertação elaborada por Leonardo Henrique Paciente na PUC-Campinas - intitulada: “O encontro do cristianismo com a cultura clássica: A questão Em Ireneu de Lião” (2016) - o conceito de “éons”, ao qual o teólogo de Lião empenha suas defesas, é encontrado como emanações que significavam “domínios,

“desconcertar a economia de Deus” (IRENEU *apud* AGAMBEN, 2011, p. 47). Agamben apresenta determinado descontentamento de Ireneu na seguinte citação:

[os diferentes modos em que essa fé é exposta não implicam] que se pense outro Deus diferente do criador deste mundo, como se ele não bastasse, outro Cristo ou outro Unigênito, mas se trata simplesmente do modo como [...] são expostas a ação e a economia de Deus [*tēn te pragmateian kai oikonomian tou Theou... ekdiēgeisthai*]. (IRENEU *apud* AGAMBEN, 2011, p. 47).

A proposta teológica de Ireneu é retirar o termo *oikonomia* do contexto gnóstico, convertendo-o no conceito estratégico central da unificação do paradigma trinitário. Para isso, o teólogo inverte a expressão paulina “economia do pleroma” (Ef 1, 10) para “cumprir, realizar a economia”. Assim, tornando impossível a teoria gnóstica de múltiplas economias e figuras divinas, através da afirmação de que a economia (compreendida por Paulo) foi realizada por completo pela figura histórica de Cristo. Agamben ressalva, que a economia desenvolvida aqui, transfigura-se em uma atividade de salvação que encontra na pessoa de Cristo o “percursor tipológico” (AGAMBEN, 2011). Ireneu desenvolve:

“O Logos do Pai veio na plenitude dos tempos, encarnando-se por amor ao homem, e toda a economia relativa ao homem foi realizada por Jesus Cristo, nosso senhor, único e idêntico, como confessam os apóstolos e como proclamam os profetas” (IRENEU *apud* AGAMBEN, 2011, p. 46)

Todavia é apenas em Hipólito e Tertuliano que Agamben irá identificar a virada definitiva que transforma o vocábulo doméstico da *oikonomia* no termo técnico teológico. A teologia de Hipólito e Tertuliano faz parte do contexto problemático em relação ao dogma trinitário. Confrontados por adversários como Práxeas e Noeto (que viam na divisão entre Pai e o Verbo um perigo do cristianismo recair no politeísmo), os teólogos procuravam uma forma de manter unido o dogma trinitário sem que esta excluísse qualquer realidade da trindade.

---

eternidades, eras ou domínios eternos; os éons são ao mesmo tempo, lugares, extensões de tempo e abstrações (com nomes como 'providência', 'inocorrutibilidade', 'vida eterna' etc)” (PACIENTE, 2016, p. 110). No mesmo contexto, o autor cita David Brakke, em “Los gnósticos” (2013), para uma melhor contextualização filosofia gnóstica: “os éons que compõem o Pleroma derivam do conhecimento ou do pensamento ou do seu intelecto em toda sua complexidade. Abarcam assim mesmo um âmbito espiritual, e equivalente ao mundo das formar ideias de Platão. Segundo este, o universo material no que vivemos é uma cópia imperfeita, porém muito boa, de um mundo espiritual de ideias ou formas ideias que constituem a única realidade - é dizer, imutável e eterna. Igualmente, para os gnósticos só a plenitude (Pleroma) que abarcam os éons é verdadeiramente real e eterna; o mundo material é uma imitação falida do pleroma e está destinado a perecer.” (BRAKKE *apud* PACIENTE, 2016, p. 92).

Mediante a este contexto, Hipólito concede um novo significado à tradução da palavra *oikonomia*. Ao invés de seguir a tradução da expressão no sentido estabelecido por Paulo<sup>28</sup>, Hipólito faz uma inversão do sintagma “economia do mistério” em “mistério da economia”. Para expressar essa inversão, Agamben recorre as seguintes citações:

Em quem é Deus senão em Jesus Cristo, logos do pai e mistério da economia [*tōi mystēriōi tēs oikonomias*]?

Dizer “em ti está Deus” mostra o mistério da economia, a saber, que o verbo se encarnou e se fez homem, que o pai era no filho e o filho no pai, e que o filho compartilhou a cidade dos homens. Devemos entender isto, irmãos: que realmente era esse logos o mistério da economia a partir do Espírito Santo e da Virgem, que o Filho havia levado a cumprimento [*apergasamenos*] para o Pai (HIPÓLITO *apud* AGAMBEN, 2011, p. 52).

O que antes, em Paulo, significava a atividade de revelação do mistério divino, ou, até mesmo, realização da palavra de Deus (“economia do mistério”), “*agora é essa mesma atividade personificada na figura do filho-verbo, que se torna um mistério [“mistério da economia”]*” (AGAMBEN, 2011, p. 52- 53). Neste cenário, *oikonomia* ainda mantêm seu significado econômico de práxis, ação ou atividade de Deus, entretanto a inversão possibilitou um deslocamento de valor à essa atividade. “*Não há uma economia do mistério, ou seja, uma atividade voltada para cumprir e revelar o mistério divino, mas misteriosa é a própria “pragmateia”, a própria práxis divina.*” (AGAMBEN, 2011, p. 53).

No mesmo momento conceitual, Tertuliano passa a enfrentar seus adversários tornando o termo *oikonomia* cada vez mais misterioso. Sua tática é apresentada pela tentativa de impossibilitar argumentos racionais e filosóficos sob a articulação trinitária. Reconhecido como um “antifilosófico” (AGAMBEN, 2011), e a fim de transformar o sentido *oikonomico* em um termo técnico teológico, mantêm o termo em sua forma grega e, em sua transliteração utiliza de elementos metalinguísticos. Agamben o cita em “*Adversus Praxean*”: “Os latinos esforçam-se por repetir ‘monarquia’, mas a *oikonomia* não a querem entender nem sequer os gregos” [*‘oikonomian’ intelligere nolunt etiam Graeci*]” (TERTULIANO *apud* AGAMBEN, 2011, p. 54). Não satisfeito, Tertuliano

---

<sup>28</sup> Como em Colossenses 1,24-25: “Regozijo-me agora no que padeço por vós, e na minha carne cumpro o resto das aflições de Cristo, pelo seu corpo, que é a igreja; Da qual eu estou feito ministro segundo a dispensação de Deus, que me foi concedida para convosco, para cumprir a palavra de Deus”, ou, também, em Efésios 3,9: “E demonstrar a todos qual seja a comunhão do mistério, que desde os séculos esteve oculto em Deus, que tudo criou por meio de Jesus Cristo”.

também decide seu embate através de outra inversão do sintagma paulino. De acordo com Agamben essa inversão ocorre da mesma “economia do mistério” para uma “*oikonomias sacramentum*” (AGAMBEN, 2011), investindo, a partir desta, uma rica gama de sentidos ambíguos no sintagma econômico. Nas palavras de Tertuliano:

Como se Deus, embora seja único, não fosse todas as coisas, porque tudo deriva da unidade, através da unidade da substância, e, contudo, não fosse salvaguardado o mistério da economia, que dispõe a unidade na trindade [*oikonomias sacramentum quae unitatem in trinitatem disponit*], ordenando em uma tríade Pai, Filho e Espírito, três, mas não por estado [*statu*] e sim por grau [*gradu*]; não por substância [*substantia*] e sim por forma [forma]; não por potência [*potestate*] e sim por espécie [*specie*]... (TERTULIANO *apud* AGAMBEN, 2011, p. 54).

Em vista disso, *oikonomia* invertida em seus sintagmas técnicos: *oikonomias sacramentum* e *mistério da economia*, “é agora a atividade - nisso realmente misteriosa – que articula em uma trindade e, ao mesmo tempo, mantém e “harmoniza” em unidade o ser divino” (AGAMBEN, 2011, p. 53). Giorgio Agamben argumenta que essa divisão pressuposta em uma conciliação fica mais evidente se percebemos a linguagem estoica emprestada por ambos os teólogos. Assim como Tertuliano, Hipólito faz uso da teoria filosófica de Crisipo acerca de uma alma unida por uma *dynamis* e dividida por uma multiplicidade dos modos de ser. Nas palavras de Hipólito:

Se quiser saber como se demonstra que Deus é uno, reconheça que dele só existe uma potência [*dynamis*]. Enquanto é segundo a potência, Deus é uno, enquanto é segundo a *oikonomia*, a manifestação é tríplice (HIPÓLITO *apud* AGAMBEN, 2011, p. 52).

E no vocábulo de Tertuliano:

As pessoas simples, para não dizer os ignorantes e os estúpidos, que são sempre a maior parte dos crentes, pelo fato de a mesma regra de fé [*ipsa regula fidei*] ter nos levado dos múltiplos deuses do mundo para o único e verdadeiro Deus, não compreendem que se deve crer em um único Deus, mas com sua *oikonomia*, e assustam-se porque presumem que a *oikonomia* significa pluralidade e a disposição [*dispositio*] da Trindade, uma divisão da unidade, enquanto, por sua vez, a unidade, extraindo de si mesma a Trindade, não é destruída por ela, mas administrada [*non destruat ab illa sed administretur*] (TERTULIANO *apud* AGAMBEN, 2011, p. 56).

Fundamental para a problemática é que ambos deslocam a questão acerca da unidade de Deus para a práxis divina. O dogma trinitário não coloca em questão o monoteísmo exatamente porque não divide o ser divino, mas apenas seu modo de agir. *Oikonomia* é a uma prática administrativo-gerencial e pragmática-retórica de uma única

realidade econômica. A solução que Hipólito e Tertuliano encontram para responder aos seus adversários, Noeto e Práxeas, é, na realidade, conceber a articulação trinitária como uma atividade doméstica, capaz de explicar a realidade de um único ser em três pessoas.

### **2.3 Ser e o Governo: o “mistério” de um governo sem nenhum fundamento do mundo imanente**

Hipólito e Tertuliano dividiam a mesma problemática de seus adversários, todos concordavam que a multiplicidade de pessoas divinas, cedo ou tarde, ocasionaria uma cisão do cristianismo no politeísmo. A proposta de reler o termo *oikonomia* como técnica estratégica da teologia é a fuga que ambos encontram para proteger o cristianismo e a processão teológica. É apenas escondendo a origem da *oikonomia* e esvaziando-a de seu sentido racional-filosófico através do “mistério”, que os dois teólogos são capazes de fundamentá-la como paradigma governamental. Contudo, como vimos ao analisar Aristóteles, *oikonomia* não tem nenhum fundamento político e muito menos é uma ciência de fato. Economia por si mesma não pode, de maneira alguma, dizer algo sobre o caráter ontológico, pois ela é apenas prática da disposição de ferramentas da casa. A insistência de que Deus é possuidor de apenas uma *dynamis* e múltiplo em sua economia desloca a separação trinitária do âmbito ontológico para a prática de um governo divino. Agamben complementa:

A cisão que se pretendia evitar a qualquer preço no plano do ser reaparece, contudo, como fratura entre Deus e sua ação, entre ontologia e práxis – porque distinguir a substância ou a natureza divina de sua economia equivale a separar em Deus o ser e o agir, a substância e a práxis. É esse o secreto dualismo que a doutrina da *oikonomia* insinuou no cristianismo, algo como um originário germe gnóstico, que não tem a ver tanto com a cisão entre duas figuras divinas, mas com aquela entre Deus e seu governo do mundo. (AGAMBEN, 2011, p. 67).

Com a intenção de ir mais a fundo nesta relação, Agamben recorre à teologia de Erik Peterson em “*O monoteísmo como um problema político*” (1935) na qual Peterson aponta brevemente no tratado pseudoaristotélico “*Do mundo*” a aproximação perfeita de paradigmas teológicos e políticos. Como sabemos, em Aristóteles o princípio de todo movimento da vida (muitas vezes interpretado como Deus) é compreendido como o

primeiro motor.<sup>29</sup> Contudo, na leitura de Peterson, este é comparado com o rei persa que governa o mundo de seu palácio, assim aproximando-o ao Deus trinitário de uma potência administrativa e de um soberano distante, que em seu Reino, governa o mundo afora. Agamben o cita:

Nesse caso, determinante para a imagem da monarquia divina não é a questão de haver um ou mais poderes [*Gewalten*], mas saber se Deus participa das potências [*Mächten*] que agem no cosmo. O autor quer dizer: Deus é o pressuposto pelo qual a potência (ele se serve, com terminologia estoica, do termo *dynamis*, porém entende a *kynesis* aristotélica) age no cosmo, mas, precisamente por isso, ele mesmo não é potência: *le roi règne, mais il ne gouverne pas* [o rei reina, mas não governa]. (PETERSON *apud* AGAMBEN, 2011, p. 85).

A fórmula de Peterson, “o rei reina, mas não governa”, é decisiva para a compreensão da teologia trinitária. Ao contrário de sua pretensão<sup>30</sup>, Peterson indica na obra Aristotélica a natureza governamental elaborada pelos primeiros teólogos da *oikonomia*. Podemos notar isso na passagem filosófica retomada por ele: sobre o problema da relação entre o bem e o mundo<sup>31</sup>, em 1075a:

Devemos também considerar de que modo a realidade do universo possui o bem e o ótimo: (a) se como algo separado<sup>32</sup> e em si e por si<sup>33</sup>, (b) ou como a ordem, (e) ou ainda em ambos os modos, como acontece com um exército. De fato, o bem do exército está na ordem, mas também está no

<sup>29</sup> No texto aristotélico em 1073a: “Portanto, do que foi dito, é evidente que existe uma substância imóvel, eternal e separada das coisas sensíveis. E também fica claro que essa substância não pode ter nenhuma grandeza, mas é sem partes e indivisível. (Ela, de fato, move por um tempo infinito, e nada do que é finito possui uma potência infinita; e, dado que toda grandeza ou é infinita ou é finita, pelas razões já apresentadas, ela não pode ter uma grandeza finita, mas também não pode ter uma grandeza infinita, porque não existe uma grandeza infinita.) Fica, ademais, claro que ela é impassível e inalterável: de fato, todos os outros movimentos são posteriores ao movimento local.” (ARISTOTELES, 2002, p. 567).

<sup>30</sup> Identificamos mais claramente a pretensão de Erik Peterson em seu debate sobre Teologia Econômica e Teologia Política, desenvolvida ao longo do conflito teórico com seu rival: Carl Schmitt. Compreendida no primeiro capítulo do livro “O reino e Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo” (2011) de Agamben. E também, no mestrado “*Oikonomia trinitária na obra de Giorgio Agamben: entre o Reino e a Glória, Opus Dei e Altíssima Pobreza*” (2019), de Mariana Pfister na PUC-Campinas, na qual seu primeiro capítulo se debruça sobre o polêmico embate. Em seu texto ela nos orienta: “Segundo Gabino Uríbarri a divergência entre Schmitt e Peterson não se dá pelas distintas interpretações históricas sobre o Império Romano, mas à concepção de ambos nas relações entre a esfera política e a teologia. Para o primeiro, há como uma transferência direta entre os conceitos da teologia para a política, para o segundo, esse movimento ocorre de forma contrária: da política à teologia. A Reichstheologie é um certo amálgama entre o Estado e a Igreja, algo que Peterson rejeita levantando sua voz contra uma legitimação teológica na ordem política – a teologia não poderia justificar uma publicidade política” (PFISTER, 2019, p. 37).

<sup>31</sup> Na passagem intitulada: “*O modo de ser do bem e do ótimo no universo e algumas dificuldades em que caem as doutrinas metafísicas dos pré-socráticos e dos platônicos*” (ARISTÓTELES, 1075a, Trad. 2002, 579).

<sup>32</sup> “Separado”, do grego: [*kechōrismenos*]

<sup>33</sup> “em si e por si”, [*kath' hauto*]

general; antes, mais neste do que naquela, porque o general não existe em virtude da ordem, mas a ordem em virtude do general. Todas as coisas estão de certo modo ordenadas em conjunto, mas nem todas do mesmo modo; peixes, aves e plantas; e o ordenamento não ocorre de modo que uma coisa não tenha relação com a outra, mas de modo a haver algo de comum. De fato, todas as coisas são coordenadas a um único fim. Assim, numa casa, aos homens livres não cabe agir ao acaso, pelo contrário, todas ou quase todas as suas ações são ordenadas, enquanto a ação dos escravos e dos animais, que agem ao acaso, pouco contribui para o bem comum, pois este é o princípio que constitui a natureza de cada um. Quero dizer que todas as coisas, necessariamente, tendem a distinguir-se, mas sob outros aspectos, todas tendem para o todo. (ARISTÓTELES, 1075a, Trad. 2002, p. 579).

É precisamente nessa relação entre transcendência e imanência que Aristóteles se mostra estritamente monárquico. Seu tratado sobre o bem e o ótimo deixa de legado à política e à teologia ocidental uma completa estrutura governamental justificada pelos primeiros teólogos da trindade. Não por engano, Giorgio Agamben chega a considerar um verdadeiro “*non-sense*” o suposto tratado Aristotélico. A elaboração da noção de *oikonomia* na *Metafísica - Livro X* de Aristóteles entra em completa contradição com a obra *Política*, que ampliava o horizonte democrático e público da cidade grega. Como vimos anteriormente, na administração de uma casa o princípio ordenatório manifesta-se de um governo único e soberano. Ao defender uma *oikonomia* global, os seres presentes no mundo tornam-se vivos e devedores por sua relação com o princípio primeiro. “Isso significa que, em última instância, o motor imóvel como archē transcendente e a ordem imanente (como physis) formam um sistema único bipolar” (AGAMBEN, 2011, p. 96 – 97), no qual, o mundo, ao ser comparado à casa, é administrado por um único princípio que se relaciona aos dois polos: imanente e transcendente; reino e governo.

No horizonte proposto, a interpretação do conceito “ordem” [*taxis*] na *Metafísica* de Aristóteles mostra-se primordial. O que no texto grego é simplificado pela comparação aos paradigmas do exército e da casa, na teologia se torna o núcleo significativo que “cede lugar ao seu deslocamento estratégico no cruzamento entre ontologia e política” (AGAMBEN, 2011, p. 97). Para tanto, *taxis* passa a ser o conceito basilar da política e da metafísica ocidental. Ao voltarmos a leitura de Aristóteles, este opõe o conceito ao que se mostra separado (*kechōrismenos*) ou por si mesmo (*kath' hauto*), assim, implicando a relação conjunta e recíproca da metafísica com a ordem imanente. O conceito na filosofia grega representa o deslocamento da categoria de substância à categoria da relação com o princípio primeiro (AGAMBEN, 2011). Não por acaso, nas traduções de Aristóteles

encontramos novamente o termo “dispositivo” relacionado com o conceito de “ordem”, em “O significado de disposição”:

Disposição significa o ordenamento das partes de uma coisa: ordenamento (a) segundo o lugar, (b) ou segundo a potência, (c) ou segundo a forma. Impõe-se, com efeito, que exista uma certa posição, como sugere a própria palavra disposição. (ARISTÓTELES, 1022b, Trad. 2002, p. 245).<sup>34</sup>

Apesar de que a ideia de providência divina não esteja no vocabulário Aristotélico, a estrutura (motor imóvel em relação ao cosmo) lega, a partir de Alexandre de Afrodísia, os fundamentos de um “regime divino do mundo como um sistema duplo, formado, de um lado, por uma *archē* transcendente e, de outro, por uma contribuição conjunta e imanente de ações e de causas segundas” (AGAMBEN, 2011, p. 99).

É em Tomás de Aquino que a estrutura aristotélica alcança seu grau mais extremo e teológico. Para Agamben, o que difere Tomás de outros teólogos medievais (como Boécio, Agostinho) é exatamente sua tentativa de transformar o conceito “ordem” em paradigma ontológico e teológico, e, para tanto, determinante da própria ideia de ser. Na Súmula tomista o conceito ordem recebe um significado duplo: “*Ordo* exprime, de um lado, a relação das criaturas com Deus (*ordo ad unum principium*) e, de outro, a relação das criaturas entre si (*ordo ad invicem*)” (AGAMBEN, 2011, p. 100). Com tal finalidade, é principalmente em seus comentários sobre a *Metafísica* de Aristóteles que podemos observar o projeto ontológico incluso nas propriedades do conceito “ordem”:

---

<sup>34</sup> É importante observar a similaridade atribuída por Heidegger aos termos “imposição” e “disposição”, no seminário apontado por Roberto Esposito, intitulado “*Das-Guestell*” de 1949 em Bremen. Não por acaso, em sua tradução norte americana, Andrew J. Mitchell traduz o título do ensaio para o termo “*Positionality*”, pois aqui, a posicionalidade de algo tem uma ligação direta com o significado clássico da noção de dispositivo. Levando em consideração que o texto heideggeriano, assim como o fragmento aristotélico, coloca como núcleo significativo das palavras dispositivo, aparato ou, em alemão, *Guestell* a própria compreensão de posição e ser posicionado. No texto de Heidegger: “Homens e mulheres devem se colocar em um serviço de trabalho. Eles são ordenados. Eles são atendidos por um posicionamento que coloca eles, ou seja, os comanda. [...] Posicionalidade posiciona. Ela mistura tudo em ordenabilidade. Ela colhe tudo o que está presente na ordenabilidade e é, portanto, a reunião dessa colheita [Raffens]. Posicionamento é uma pilhagem [Geraff]. Mas esta colheita nunca meramente acumula estoque. Muito mais, colhe o que é ordenado no circuito da ordenabilidade. Dentro do circuito, um posiciona o outro. Um leva o outro à frente, mas à frente e partir para a requisição.” (HEIDEGGER, 2012, p. 26-31, tradução nossa). “Men and women must place themselves in a work service. They are ordered. They are met by a positioning that places them, i.e., commandeers them. [...] Positionality positions. It wrests everything together into orderability. It reaps everything that presences into orderability and is thus the gathering of this reaping [Raffens]. Positionality is a plundering [Geraff]. But this reaping never merely piles up inventory. Much more, it reaps away what is ordered into the circuit of orderability. Within the circuit, the one positions the other. The one drives the other ahead, but ahead and away into requisitioning.”

[Aristóteles]<sup>35</sup> mostra que o universo tem tanto o bem separado quanto o bem da ordem [*bonum ordinis*] [...] Existe, de fato, um bem separado, que é o primeiro motor, do qual dependem o céu e toda a natureza, como de seu fim e bem desejável [...] E porque todas as coisas que têm um fim convêm em uma ordem com respeito a ele, acontece que nas partes do universo se encontra alguma ordem; e assim o universo tem tanto um bem separado quanto um bem da ordem. Tal como vemos em um exército... (TOMÁS *apud* AGAMBEN, 2011, p. 101).<sup>36</sup>

Em Tomás de Aquino, a proposta medieval explora ao extremo a face hierárquica colocada perante o primeiro motor e as causas segundas. Novamente aqui, o desequilíbrio de autoridade é estruturado pelas mesmas formulações do paradigma econômico da casa. Para isso, cada criatura imanente está disposta por Deus, e por isso, em relação com Deus, assim como o pai está em relação com os membros de sua casa e os dispõe de acordo com sua vontade singular:

Em uma casa ou família ordenada<sup>37</sup> encontram-se diversos graus, de tal forma que sob o chefe da família está, em primeiro lugar, o grau dos filhos, depois o dos servos e, por fim, o dos animais que servem à casa, como os cães e outros animais do gênero. Esses graus das criaturas referem-se de modo diferente à ordem da casa<sup>38</sup>, que é imposta pelo chefe da família que governa a casa<sup>39</sup> [...] E assim como, em uma família, a ordem é imposta através da lei e dos preceitos do chefe da família, que para cada um dos seres ordenados na casa é princípio de execução daquilo que diz respeito à ordem da casa, assim também a natureza nas coisas naturais é para cada criatura o princípio da execução do que lhe compete na ordem do universo. Assim como quem vive na casa<sup>40</sup> se inclina a algo através do preceito do chefe da família, assim também acontece com toda coisa natural através da própria natureza. (TOMÁS *apud* AGAMBEN, 2011, p. 101-102).<sup>41</sup>

---

<sup>35</sup> *Inclusão nossa.*

<sup>36</sup> Em Latim: “*Et circa hoc duo facit. Primo enim ostendit, quod universum habet bonum separatum, et bonum ordinis. [...] Est enim aliquod bonum separatum, quod est primum movens, ex quo dependet caelum et natura, sicut ex fine et bono appetibili, ut ostensum est. Et, quia omnia, quorum unum est, finis, oportet quod in ordine ad finem convenient, necesse est, quod in partibus universi ordo aliquis inveniatur; et sic universum habet et bonum separatum, et bonum ordinis.*” (TOMÁS, 1915, p 740).

<sup>37</sup> [*domo vel familia ordinata*]

<sup>38</sup> [*ad ordinem domus*]

<sup>39</sup> [*gubernatore domus*]

<sup>40</sup> [*domo*]

<sup>41</sup> Em Latim: “*In aliqua enim domo vel familia ordinata inveniuntur diversi gradus, sicut sub patrefamilias est primus gradus filiorum, alius autem gradus est servorum, tertius vero gradus est bestiarum, quae serviunt in domo, ut canes, et hujusmodi animalia. Hujusmodi enim gradus diversimode se habent ad ordinem domus, qui imponitur a patrefamilias gubernatore domus. [...] Sicut autem imponitur in familia ordo per legem et praeceptum patrefamilias, qui est principium unicuique ordinatorum in domo, exequendi e aquae pertinent ad ordinem domus, ita natura in rebus naturalibus est principium exequendi unicuique id quod competit sibi de ordine universi. Sicuti enim qui est in domo per praeceptum patrisfamilias ad aliquid inclinatur, ita aliqua res naturalis per naturam propriam.*” (TOMÁS, 1915, p. 741).

É partindo deste horizonte que a aporia teológica dos primeiros padres, analisada nos tópicos anteriores, mostra-se cada vez mais significativa. Levando em consideração a duplicidade da ordem imanente podemos afirmar que o “perfeito edifício teocêntrico” reside precisamente na dupla disposição *oikonomica*. Isto é, em sua teologia, o “único conteúdo da ordem transcendente é a ordem imanente, mas o sentido da ordem imanente não é nada mais que sua relação com o fim transcendente” (AGAMBEN, 2011, p. 102). Na perspectiva de Giorgio Agamben, Tomás de Aquino esvazia de sentido o conceito de “ordem”, em outras palavras, ele excede seu próprio signo deslocando-se do contexto imanente para a metafísica, assim possibilitando os binômios reino e governo, ser e práxis, transcendência e imanência, a fim de garantir, no plano conceitual, suporte à existência de uma efetiva relação hierárquica.<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> Agamben associa o termo ordem ao termo assinatura: “A assinatura ‘ordem’ produz, portanto, um deslocamento do lugar eminente da ontologia da categoria da substância para aquelas da relação e da práxis, que constitui talvez a contribuição mais importante que o pensamento medieval fez à ontologia” (AGAMBEN, 2011, p. 103). Ainda, assinatura ganha significado próprio na obra do autor. Trabalharemos a questão futuramente, agregando a este texto o debate que ele faz no livro *Signatura Rerum*.

### 3. Teologia Política Medieval: Secularização, Binidade e Vicariedade

Podemos encontrar uma análise detalhada do poder soberano, estabelecido tanto na política quanto na teologia medieval, na obra do historiador Ernst Kantorowicz. Em seu livro “*Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*” (1998) o autor se empenha em decodificar não apenas os manuscritos anônimos do clérigo normando, mas também faz frente vital para o conhecimento desta maquinação ambivalente, caracterizada por nossos autores como Teologia Política. Para tanto, em seu capítulo “A realeza centrada no governo: ‘*corpus mysticum*’”, encontramos a operação plena do poder soberano medieval, curiosamente, também baseada no modelo patriarcal, imanente na estrutura *oikonomica* aristotélica.

Para o historiador, as infinitas faces da relação entre Igreja e Estado ocasionaram em todos os séculos da Idade Média um aparato de troca constante de elementos religiosos com elementos seculares. Assim, saturando uma inter-relação a tal ponto que Kantorowicz passa a referir à Igreja como o “protótipo perfeito de uma monarquia absoluta e racional sobre uma base mística” (KANTOROWICZ, 1998, p. 125) e ao Estado como “uma quase Igreja ou uma corporação mística em uma base racional” (KANTOROWICZ, 1998, p. 125). O intelectual aponta detalhadamente os discursos que impuseram às comunidades da baixa Idade Média um modelo eclesiástico e um protótipo espiritual intitulado *corpus mysticum* da Igreja cristã. Em seu texto, essa doutrina corporativa da Igreja Romana é sintetizada pela frase lapidar do papa Bonifácio VIII. Cita Kantorowicz:

Instados pela fé somos obrigados a crer em uma única santa Igreja, Católica e também Apostólica [...], sem a qual não há salvação nem remissão dos pecados [...], que representa um único corpo místico, cuja cabeça é Cristo e a cabeça de Cristo é Deus. (BONIFÁCIO *apud* KANTOROWICZ, 1998, p. 126).

Na bula papal “*Unam sanctam*”, na qual a frase reside, Bonifácio VIII superenfatizava a tradição hierárquica da funcionalidade dos corpos estatais e da Igreja. Segundo Kantorowicz, o papa preocupava-se em manter a supremacia da comunidade mundial do *corpus mysticum Christi* sobre o caráter econômico das instituições políticas. O conceito *corpus Christi* como referência à Igreja retomava a São Paulo<sup>43</sup>, mas a expressão *corpus mysticum* não era encontrada em nenhuma antiga tradição bíblica. *corpus mysticum* apenas ganhou importância no contexto problemático da época

---

<sup>43</sup> “Sobre a metáfora de São Paulo, ver 1 Cor 12, 12. 27, 6,15; Ef 4,4. 16. 25 e 5,30; 12, 19” (KANTOROWICZ, 1998, p. 392).

carolíngia quando os debates sobre a Eucaristia ganharam relevo. Kantorowicz demonstra que Ratramnus, preocupado em sustentar a Eucaristia junto com Pascásio Radbert, “sugeriu que o corpo no qual Cristo havia sofrido, era seu ‘corpo próprio e verdadeiro’ [...], ao passo que a Eucaristia era seu *corpus mysticum*.” (KANTOROWICZ, 1998, p. 126). Neste horizonte, *corpus mysticum* não possuía nenhum envolvimento como significado de corpo da Igreja, nem mesmo a uma unidade comunitária. Foi apenas por volta do século XII, em reação às doutrinas de Berengário de Tours e aos ensinamentos heréticos, que a Igreja viu necessidade em enfatizar o fato de que a Eucaristia marcava a presença física real do Cristo humano e do Cristo Divino. E para isso, passando a intitular o pão consagrado como *corpus verum*, *corpus naturale* ou apenas como *corpus Christi*, e, gradualmente, invertendo a noção de *corpus mysticum* para o sentido de uma Igreja como corpo organizado. Em suma, conclui Kantorowicz que:

a expressão “corpo místico”, que originalmente tivera um significado litúrgico ou sacramental, assumiu uma conotação de conteúdo sociológico. Foi nesse novo sentido sociológico que, finalmente, Bonifácio VIII definiu a Igreja como “um corpo místico cuja cabeça é Cristo”. (KANTOROWICZ, 1998, p. 127).

O debate proposto, entre as doutrinas *corpus verum* e *corpus Christi* inaugurou, de acordo com Kantorowicz, a secularização da Igreja medieval, glorificando simultaneamente o corpo jurídico e econômico, ao qual a *Ecclesia militans* se apoiava. Aqui, o *corpus mysticum* “vinculava o edifício do organismo visível da Igreja à esfera litúrgica anterior” (KANTOROWICZ, 1998, p. 128). O sentido que esta nova designação toma é exatamente o mesmo que as organizações seculares da época, isto é, ao mesmo tempo em que a Igreja se consolidava-se como corpo místico de Cristo, o setor imperial proclama-se como o “santo Império”. É por volta deste século XII, que ambas as organizações, seculares e eclesiásticas, indicam suas ambições à mesma direção mística da Glória.<sup>44</sup> Ademais, da inter-relação secular, Kantorowicz nos indica que foi a partir

---

<sup>44</sup> É válido considerar a dimensão da glória constada acima nos mesmos moldes examinados no livro: “Giorgio Agamben’s *Homo Sacer* Series: A Critical Introduction and Guide”, de Colby Dickinson. Ao analisar os estudos de Derrida acerca do poder soberano, Dickinson afirma a existência de uma fundamental tautologia capaz de legitimar aquilo que jamais poderia ser realmente legítimo. Para ambos os autores, Derrida e Agamben, a realidade do poder, aqui Teológico Político, traz vida a uma gama de conceitos esvaziados de significado. No caso trabalhado por Kantorowicz, a dimensão da glória não escapa a estes meios. Glorificação (e por isso, também, ordem) é aquilo que movimenta a legitimação do poder Teológico e Político, e, circularmente, é aquilo que é exigido pelo mesmo poder Teológico e Político. Em torno disso, essa mesma circularidade é construída exclusivamente pelo ato da obediência, queremos dizer, a glória deste poder Teológico Político é glorificada porque ela mesma é considerada gloriosa (DICKINSON, 2022). Para tanto, a legitimação de uma ordem teológico-política não se faz por meios legítimos, mas através da pura e abstrata autoridade. Nas palavras de Colby Dickinson: “Dos ritos imperiais romanos às liturgias mitológicas da Igreja, a qual se inspira nos seus precursores romanos, espelhando suas práticas

deste ponto que os teólogos e canonistas passaram a distinguir dois “corpos distintos do Senhor”: um *corpus verum* individual, na hóstia, e um *corpus mysticum*, coletivo e suprapessoal - distinção essa muito bem entendida por Gregório de Bérghamo, ao qual Kantorowicz cita: “Um é o corpo que é o sacramento, outro, do qual ele é o sacramento [...] Um corpo de Cristo que é ele mesmo e um outro corpo do qual ele é a cabeça.” (BÉRGAMO *apud* KANTOROWICZ, 1998, p. 128). Seria, portanto, neste mesmo contexto que as bases precedentes para a formulação dos “dois corpos do Rei” teorizada pelo normando anônimo e estudada por Kantorowicz floresceu.

É, também, neste exato momento que Kantorowicz ressalta que as “doutrinas da estrutura corporativa e orgânica da sociedade” voltam a apresentar um papel central no palco político ocidental. Principalmente com a influência de Tomás de Aquino, que comparava o *corpus mysticum* ao corpo natural humano, o padrão orgânico passa a fornecer a norma interpretativa do dogma *corpus mysticum*:

Tal como a Igreja como um todo é chamada de um corpo místico por sua similaridade com o corpo natural do homem e pela diversidade de ações correspondente à diversidade dos membros, assim Cristo é chamado de “cabeça” da Igreja [...] (TOMÁS *apud* KANTOROWICZ, 1998, p. 130).

Não faltava conhecimento a Tomás de Aquino sobre a esfera sacramental do *corpus mysticum*. Porém, o teólogo não referencia a liturgia da hóstia consagrada, assim realizando uma verdadeira interpretação política de ambos os corpos de Cristo (o verdadeiro e o místico). De acordo com Kantorowicz, em diversas ocasiões da obra de Tomás de Aquino o “corpo verdadeiro” não remetia ao pão eucarístico mas, sim, ao ser individual de Cristo, que se tornava sociologicamente o modelo organizacional do corpo místico, supraindividual e coletivo da Igreja. Contudo, o desenvolvimento do termo *corpus mysticum* se aprofundava ainda mais na Teologia Política eclesiástica. Tomás de

---

ritualísticas, podemos estar corretos ao concluir da análise genealógica de Agamben que a glória soberana se manifesta como aquilo que é entregue a Deus ao mesmo tempo em que é o que emana do divino. Isto oferece à Igreja uma narrativa autolegitimadora para sua própria existência e para o exercício do poder soberano. Se esta conclusão tem algum mérito, também não deve ser restrita à Igreja. Esta conclusão posiciona a mesma dinâmica que repousa, também, no coração de todas as instituições políticas, culturais, sociais e econômicas, assim como cada uma se mantém como um aparato que procura capturar e controlar o ser de alguma forma através das ordens que impõem à humanidade” (DICKINSON, 2022, p. 105 -106, tradução nossa). “From Roman imperial rites to mythological liturgies within the Church that draw from and mirror their Roman forerunners, we might be correct to conclude from Agamben’s genealogical analysis that sovereign glory becomes manifest as that which is rendered to God at the same time as it is what emanates from the divine. This offers the Church a self-legitimizing narrative for its own existence and its exercise of sovereign power. If this conclusion has any merit, it should not be restricted to the Church either. This conclusion posits the same dynamics that lie at the heart of all political, cultural, social and economic institutions as well, as each maintains itself as an apparatus seeking to capture and control being in some way through the orders they impose upon humanity”.

Aquino frequentemente utilizava o termo não apenas para se referir ao corpo de Cristo, mas também como *corpus Ecclesiae mysticum* (“corpo místico da Igreja”), assim inaugurando a corporação mística não só de Cristo, mas, agora, da própria Igreja. É através desta mudança, que o teólogo portava a corporação eclesiástica para mais perto do sentido jurídico de sua época. Com tal intuito, esse deslocamento linguístico significava “mais um passo rumo a permitir que a instituição corporativa clerical do *corpus ecclesiae iuridicum* coincidissem com o *corpus ecclesiae mysticum* e, com isso, ‘secularizasse’ a noção de ‘corpo místico’” (KANTOROWICZ, 1998, p. 130). Não obstante, o último elo sacramental que ligava a palavra corpo - *corpus mysticum* - ao sacrifício consagrado, foi cortado por Tomás de Aquino, quando este cunhou a substituição de *corpus mysticum* à *persona mystica*. “Pode-se dizer que a cabeça e membros, em conjunto, são como uma única pessoa mística” (TOMÁS *apud* KANTOROWICZ, 1998, p. 131). Em seus textos, a materialidade corporal necessária na Eucarística era abandonada e trocada pela abstração jurídica de “pessoa mística”, que em sua forma plena era uma reminiscência sinônima de *persona repraesentata* ou *ficta* da teorização jurídica, base da política medieval.<sup>45</sup>

Segundo Kantorowicz, determinada transformação conceitual ganha vigor em círculos teológicos ligados ao papa Bonifácio VIII. Comprovação que Kantorowicz encontra nos panfletários de orientação papista, possibilitando-o afirmar que quanto “mais tardio os seus escritos, mais a Igreja aparecia como um ‘Governo Cristão’” (KANTOROWICZ, 1998, p. 131). Ainda assim, a noção de *corpus mysticum* na medida em que era secularizada de seu âmbito litúrgico, também era usada como um meio de glorificar a posição papal e a hierarquia eclesiástica, possibilitando, assim, encontrar todos aqueles elementos transformados, em sua última forma, no governo soberano orientado pela Igreja. Kantorowicz cita:

Tal como todos os membros do corpo natural reportam-se à cabeça, assim também todos os fiéis do corpo místico da Igreja reportam-se à cabeça da Igreja, o Pontífice Romano (SCHILDITZ *apud* KANTOROWICZ, 1998, p. 131).

De outra perspectiva, Kantorowicz aponta que o próprio Estado secular fazia o caminho oposto da Igreja, isto é, produzia uma glorificação secular quase que nos mesmos

---

<sup>45</sup> “Ver Gierke, *Gen. R.*, III, 246 ss, sobre o desenvolvimento geral; também G. de Lagarde, *Ockham et son temps* (Paris, 1942), 116 ss, sobre *a persona representata*. Ver também o comentário de Le Bras, ‘Le droit romain’ (n.10), 249, em relação ao *corpus mysticum* político, que ele chama de “um concept [...] que l’on en venait à classer dans l’album des personnes juridiques’.” (KANTOROWICZ, 1998, p. 393).

moldes da religiosa. Conforme sua tese, os teóricos do Estado secular não pouparam nenhum esforço para se apropriar do vocabulário do Direito Romano e das Teologias medievais. Como consequência, a transformação produzida na Igreja do conceito *corpus mysticum* não ficou de lado de suas apropriações. Exemplo disso seria “a literatura panfletária da Questão das Investiduras, quando um autor imperial advogou *unum corpus reipublicae* para completar *unum corpus ecclesiae*” (KANTOROWICZ, 1998, p. 133). Ou, principalmente, quando no século XIII Vicente de Beauvais fez proveito da noção de *corpus reipublicae mysticum* para referenciar-se ao corpo político estatal. Desta maneira, Vicente demonstrava claramente uma vontade do governo medieval de transferir certos valores transcendentais à noção do Estado secular.

É posterior à interpretação de Tomás de Aquino que o termo *corpus mysticum* é alvo de interesse dos advogados. Foi principalmente através desses agentes seculares que a noção passa a “amalgamar-se” com outros conceitos da área que remetiam a uma pessoa jurídica ou à uma corporação, tais como: *corpus fictum*, *corpus imaginatum*, *corpus repraesentatum*. Assim, igualmente aos teólogos que distinguiam o *corpus verum* do *corpus mysticum*, a jurisprudência medieval fazia a distinção entre os corpos tangíveis e individuais, de um lado, e os corpos corporativos e fictícios, do outro. Por tal desenvolvimento, não era raro os juristas fazerem uso do termo “corpo místico” em suas defesas. Como comprovação, Kantorowicz perpassa por juristas como Antonius de Rosellis ou Baldus, os quais aplicavam uma filosofia social fundida com noções agostinianas e aristotélicas para enumerar as diversas formas de um *corpus mysticum*.

Baldus, por exemplo, definia *populus*, o povo, como um corpo místico. Afirmava que *populus* não era meramente a soma de indivíduos de uma comunidade, mas ‘homens agregados em um único corpo místico’ (*hominum collection in unum corpus mysticum*), homens constituindo *quoddam corpus intellectuale*, um corpo ou corporação a ser captado apenas intelectualmente, uma vez que não era um corpo real ou material. (KANTOROWICZ, 1998, p. 135).

Por sua vez, Kantorowicz apresenta que o corpo místico do povo que Baldus defendia era o equivalente à noção de governo, e, na linguagem de Tomás de Aquino, de qualquer *multitudo ordinata*. Neste caso, o Estado e outros agregamentos políticos - tomados pela influência de Tomás de Aquino, e, por isso, também de Aristóteles -, eram compreendidos como resultado de uma razão natural, o que remetia às instituições com fins morais e códigos de condutas. Em outra contribuição do século XII, o filósofo belga, Godofredo de Fontaines, recolocava perfeitamente o corpo místico na integridade do sistema Aristotélico. Kantorowicz compreende que a premissa de Fontaines justificava

uma participação natural do homem a um necessário corpo místico que representava a comunidade humana.

Ou seja, [para Fontaines] o homem é, “por natureza”, um animal social; como *animal sociale*, contudo o homem também é, “por natureza” – não “pela graça” -, parte de algum corpo místico, algum coletivo ou agregado social, que Dante, um pouco mais tarde, definiria simplesmente como “humanidade” ou *humana civilitas*, enquanto outros poderiam definir conforme fosse necessário, no sentido de *populus, civilitas, regnum* ou como alguma comunidade e corporação social, cujos fins fossem “morais” *per se*. (KANTOROWICZ, 1998, p. 135, modificação nossa).

É por esse caminho que os juristas, ao discutirem, principalmente, a inalienabilidade da propriedade fiscal, fizeram o uso de metáforas familiares, como a do casamento do monarca com seu reino; ou, até mesmo, do monarca com o *corpus mysticum* de seu Estado. Por tal contexto, Kantorowicz propõe como exemplo comum da transferência destas metáforas ao ambiente político-legal, o ano de 1300, especificamente quando Cino de Pistóia comenta o Código de Justiniano. Neste caso, Cino de Pistóia, comentando a medida do poder atribuído a um imperador eleito, argumenta que considerou a aceitação da eleição como um contrato ou consentimento intelectual similar ao matrimônio corporal. Segundo o próprio Cino de Pistóia, tal comparação “entre o matrimônio corporal e o matrimônio intelectual é boa: pois tal como o marido é chamado defensor de sua esposa [...] assim também o imperador é o defensor dessa *respublica*.” (CINO *apud* KANTOROWICZ, 1998, p. 136). Kantorowicz aponta que é entre o ano de 1312 e de 1314 que os comentários de Cino, ao mesmo tempo em que estão sendo escritos, são repetidos e usados literalmente por outros teóricos do Estado secular. Entre os citados por Kantorowicz estão: Alberico de Rosate, acompanhado de um jurista italiano do círculo interno do imperador Henrique VII, e, principalmente, Lucas de Penna.

Lucas de Penna foi um jurista napolitano que durante o século XIV desenvolveu comentários e argumentos jurídicos. Kantorowicz expõe o comentário do jurisconsulto em relação à lei de “Ocupação de terra deserta” que exercia sua função sobre terras pertencente ao patrimônio do príncipe e ao fisco. No comentário de Lucas de Penna o autor já iniciava seus argumentos com uma citação do poema épico Farsália referindo Catão como o “pai da Cidade [de Roma] e marido da Cidade [‘*urbi pater urbique maritus*’]” (LUCANO [*Pharsalia*, II, 388] *apud* KANTOROWICZ, 1998, p. 137). Posterior a isso, Kantorowicz identifica o seguinte comentário:

Existe um casamento moral e político contraído entre o Príncipe e a *respublica*. Da mesma forma, tal como há um casamento espiritual e divino contraído entre uma igreja e seu prelado, assim também há um

casamento temporal e terrestre contraído entre o Príncipe e o Estado. E tal como a igreja está no prelado e o prelado na igreja [...], assim também está o Príncipe no Estado e o Estado no Príncipe. (LUCAS DE PENNA *apud* KANTOROWICZ, 1998, p. 137).

Podemos notar nitidamente que para Lucas de Penna, o príncipe, através de um *matrimonium morale et politicum* tornava-se, sem sombras de dúvidas, o *maritus reipublicae*. Para consolidar sua tese, herdada de Cino de Pistóia, o jurista fazia referência direta à relação bispo e Igreja. Assim, chegando a escrever, quase que palavra por palavra, uma passagem do *Decretum* de Graciano: “O Bispo está na Igreja e a Igreja no Bispo”. Não obstante, o jurista percorria seu argumento em uma exegese política de Efésios 5 na qual abusava defensivamente dos versículos que representavam o homem como a cabeça da mulher, e a mulher como o corpo do homem (KANTOROWICZ, 1998)<sup>46</sup>. Assim, fazendo a central analogia: “Da mesma maneira, o Príncipe é a cabeça do reino e o reino o corpo do Príncipe”. Não se dando por satisfeito, Lucas de Penna aproveitou para arquitetar as bases da corporação mística secular a partir da máxima:

E tal como os homens estão reunidos espiritualmente no corpo espiritual, cuja cabeça é Cristo [...], assim também estão os homens reunidos moral e politicamente na *respublica*, que é o corpo cuja cabeça é o Príncipe. (LUCAS DE PENNA *apud* KANTOROWICZ, 1998, p. 137).

Não só, como Kantorowicz aponta, pode-se notar a matriz aristotélica da estrutura Estatal sendo interpretada como um corpo político e moral, mas, também, captamos os mesmos princípios elaborados no dogma da *oikonomia*. Isto é, de maneira obscura, os princípios de um governo centralizado na figura soberana do Pai perduraram em uma extensa história dos conceitos, tanto no Estado secular - marcado pela determinação analogamente mística das leis – como, também, na Igreja eclesial – responsável pela imparcial construção sistemática de conceitos governamentais. Lucas de Penna, com seu método “*quid pro quo*”, fazia a equiparação entre Príncipe e Bispo, noivos do reino e da diocese, como também, entre Príncipe e Cristo. Seu principal intuito era arquitetar uma lei que delimitava a inalienabilidade da propriedade fiscal. Para tanto, o jurista, considerando o fisco como dote nupcial, explicava que o marido (no caso o Príncipe) era autorizado apenas a usar o fisco de maneira que não alienasse a propriedade de sua esposa (no caso o corpo místico do Estado).

---

<sup>46</sup> Em Efésio 5, 22-25: "Vós, mulheres, sujeitai-vos a vossos maridos, como ao Senhor; /Porque o marido é a cabeça da mulher, como também Cristo é a cabeça da igreja, sendo ele próprio o salvador do corpo. /De sorte que, assim como a igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres sejam em tudo sujeitas a seus maridos. /Vós, maridos, amai vossas mulheres, como também Cristo amou a igreja, e a si mesmo se entregou por ela."

Dessa forma, a venerável imagem *sponsus* e *sponsa*, Cristo e sua Igreja, era transferida da esfera espiritual para a secular e adaptada à necessidade do jurista de definir as relações entre Príncipe e Estado – um Estado que, como corpo místico ou político, era uma entidade por si mesma, independente do rei e dotada de propriedade que não era do rei. (KANTOROWICZ, 1998, p. 138).

Consequente a pesquisa descritiva de Kantorowicz, Giorgio Agamben e Roberto Esposito cristalizam um estudo crítico das relações de poder que desativaram a comunidade pública (realizada no livro 1 da *Política* de Aristóteles) e reelaboram uma estrutura política nas bases de uma monarquia da vontade soberana. A reelaboração do ambiente político em um ambiente familiar e administrativo de uma casa-mundo é o princípio legitimador de qualquer noção de governamentalidade e, por isso, é o princípio e a raiz de todos os dispositivos de controle da linguagem Teológico Política.

### 3.1 Binidade e tradição do poder vicário

Preocupado com o funcionamento da linguagem da teologia na política Roberto Esposito, recorre a Ernst Kantorowicz para representar e analisar a característica dupla da governamentalidade medieval. O que interessa Esposito é o distinto exame do historiador perante a representação trinitária do livro “*officia*” composto em Winchester no século XI. No livro em questão, a trindade foi representada apenas por duas pessoas divinas e, mais distinto ainda, seria o fato de que as imagens do Pai e Filho seriam idênticas umas às outras.

A terceira pessoa aparece, quase de relance, nas feições de uma pomba pousada na coroa da Virgem com o Menino nos braços. Isso significa que o Filho aparece duas vezes, na primeira como adulto, de maneira completamente especular ao Pai, e na segunda como criança, no colo da Mãe. (ESPOSITO, 2019, p. 66).

Kantorowicz, por sua vez, defende que as representações indicam duas tradições distintas. A primeira delas, intitulada por “Binidade”, que pretende demonstrar a substancialidade conjunta de Cristo e Deus. E a segunda, com o acréscimo do Espírito Santo, representado pela pomba, diz respeito ao dogma ortodoxo trinitário, vinculado à uma duplicidade da natureza de Cristo (humana e divina).

Ao final de seu ensaio, Kantorowicz, identifica outra pintura, do século IX, em um manuscrito anglo-saxão. “Na referida pintura - destinada a representar o salmo 2,7 [...] -, aparece o Pai segurando nos braços um Filho de idade indefinida, não mais criança, porém não adulto ainda.” (ESPOSITO, 2019, p. 67). A pintura é definida novamente por uma representação da tradição da Binidade, e ainda mais misteriosa, é caracterizada pela falta de representação da geração materna do filho.

O que chama tanta atenção de Esposito a esses ensaios é a relação contínua das pinturas com as obras posteriores de Kantorowicz. Assim, possibilitando uma visão mais completa à teoria histórica da passagem política à teológica – que, posteriormente, seria denominada como Teologia Política<sup>47</sup>. Podemos ver claramente no texto de Esposito a confluência e continuidade paradigmática de ambas as noções, teológicas e políticas:

A identificação do Pai com o Filho – reproduzida no ícone do imperador Frederico II como *Pater et Filius Iustitiae*, mas já diversamente codificada na última fase do direito romano – constitui o dispositivo teórico por meio do qual os monarcas puderam, ainda em vida, nomear reis os próprios filhos, duplicando, ou desdobrando, a pessoa soberana. (ESPOSITO, 2019, p. 67).

É perante este contexto que Kantorowicz direciona seus esforços na questionável e problemática “secularização”. Nas investigações de Roberto Esposito, o historiador parece fazer o percurso de toda sua obra entorno da sacralização do poder secular. Conforme já se dispôs acima, Kantorowicz está convencido de que a secularização como separação da linguagem teológica do governo humano não aconteceu. Para ele “não se encontram indícios desta ‘secularização’ no século XII. O que ocorreu não foi uma secularização da esfera espiritual, mas, antes uma espiritualização ou uma santificação da esfera secular” (KANTOROWICZ *apud* ESPOSITO, 2019, p. 68). Dessa maneira, é possível ver os efeitos dessa relação do secular com o teológico em toda a forma de vida dos representantes das respectivas esferas, como o próprio Esposito coloca: assim “como o imperador usava sandálias pontificais e paramentos sacerdotais, também o papa apreciava enfeitar sua tiara com uma coroa dourada, vestindo púrpura imperial.” (ESPOSITO, 2019, p. 69).

Contudo, o que faz a teoria histórica de Kantorowicz se destacar, não é apenas ele estar atento à relação recíproca da Teologia com a Política, mas, também, sua leitura comprovativa da inclinação destas ao governo monárquico. Como exemplo deste processo, Esposito aponta para a cerimônia de unção dos reis, “interpretada pelos autores partidários do papa como sinal da subordinação dos reis ao pontífice, acabava transferindo aos primeiros as prerrogativas salvíficas do segundo [...]” (ESPOSITO, 2019, p. 69). E, também, ao exemplo da categoria de pátria, no ensaio de Kantorowicz intitulado “*Morrer pela pátria*” (1950-1951), que, de acordo com Esposito, “passa do significado antigo de

---

<sup>47</sup> É imprescindível expor aqui que Kantorowicz já tinha entrado em contato com as discussões alemãs em relação à Teologia Econômica e Teologia Política, polemizada pelo teólogo Erik Peterson e o jurista Carl Schmitt. Esposito ressalva que o primeiro contato do historiador com tais questões ocorreu em 1955 em seu texto “*Os mistérios do Estado*”, no qual Kantorowicz cita - e assim deixando claro seu conhecimento - o ensaio de George La Piana, de nome “*Teologia Política*” - presente no livro “*A interpretação da história*” (1943), que em continuidade explora a discussão alemã referida.

cidade de proveniência àquele ultraterreno, de pátria celeste, para depois, transmutar-se de novo na imagem mística de um território nacional pelo qual é justo dar a vida” (ESPOSITO, 2019, p. 70).

Em ambos os exemplos, podemos ver um movimento de apropriação da teologia pelas categorias políticas. Assim, assumindo uma pretensão transferencial<sup>48</sup> de determinada reserva simbólica teológica, que permitiu a associação direta de poder político com poder divino, descartando, portanto, a necessidade de qualquer mediação eclesial direta.

Na raiz do movimento exposto, Esposito coloca a analogia de Kantorowicz em relação ao soberano secular e à figura de Cristo: “assim como este possui duas naturezas, humana e divina, aquele possui dois corpos, o primeiro natural e mortal e o segundo político e imortal” (ESPOSITO, 2019, p. 70). Na visão de Roberto Esposito, essa dualidade simétrica – ligada aos estudos das representações trinitárias de Kantorowicz – se deve à um entrelaçamento fundamental da teologia política entre corpo e o termo “pessoa”, mais tarde, na obra de Esposito, caracterizado como um “dispositivo da pessoa”. No percurso histórico, a analogia Cristo-soberano primeiramente é apresentada na história como um “*corpus mysticum*” transferindo a expressão dominante de Cristo ao organismo da Igreja e conjuntamente traduzindo desta para a comunidade política envolvida. Porém, posteriormente, na demarcação da diferença entre rei individual e governo “adequava-se melhor o termo, que também remontava à teologia cristã e ao direito romano, “*pessoa*” (ESPOSITO, 2019, p. 71). Retomando Tomás de Aquino, Esposito nos lembra que o próprio teria referido à Igreja não como um *corpus mysticum*, mas como uma *persona mystica*, elaborando, então, um vocábulo técnico teológico que representava a pessoa abstraída de corpo e, para isso, formulada de uma realidade que incluía um conjunto de pessoas e corporações. A formulação dessa categoria técnica permitia não só o rei exercer as funções de duas pessoas (como em Baldo, Consilia III. 159, n. 6, fol. 45)<sup>49</sup> como, também, tratar um grupo de indivíduos como apenas um, ou fazer distinções de pessoa jurídica e pessoa natural.

---

<sup>48</sup> Para referir à essa transferência teológica Roberto Esposito faz uso de um termo francês “*transfert*”, indicado pelo tradutor brasileiro Henrique Burigo como: “‘transferência’ (tanto no sentido financeiro quanto no psicanalítico, como tradução do alemão *Übertragung*)” (BURIGO *apud* ESPOSITO, 2019, p. 271).

<sup>49</sup> “O rei exerce as funções de duas pessoas [*loco duarum personarum res fungitur*]” (BALDO *apud* ESPOSITO, 2019, p. 71).

Para Esposito, a vantagem mais espantosa desta semântica era que a categoria de pessoa abria possibilidade de o ser humano ultrapassar seus limites físicos e singulares. Assim, a pessoa definida “podia projetar-se não só no espaço, mas também no tempo, tornando possível uma transmissão hereditária capaz de evitar qualquer vacância de poder” (ESPOSITO, 2019, p. 71). Portanto, deixando cada vez mais claro as representações da trindade em formato de “Binidade”. O pai governante, ao ser identificado através da pessoa com seu filho, possibilita a hereditariedade de um corpo jurídico político que se perpetuava ao longo de sua linhagem familiar.

Assim, realizando na continuidade da dinastia o comentário justinianiano, segundo o qual pai e filho são uma única pessoa conforme a função do direito, o indivíduo acabava coincidindo com a espécie inteira e a comunidade resumia-se na pontualidade de uma só pessoa. (ESPOSITO, 2019, p. 72).

Kantorowicz, nesta duplicidade teológica política, apresenta os primeiros pressupostos para a formulação de uma hierarquização semântica dos corpos. Como “por exemplo, durante a revolução, o Parlamento inglês reuniu o exército em nome do corpo político do rei Carlos I contra seu corpo natural, o qual podia ser executado sem ultrajar o primeiro”<sup>50</sup> (ESPOSITO, 2019, p. 72). De acordo com Roberto Esposito, a teoria inglesa dos dois corpos do rei reconduzia à semântica cristológica vista por Kantorowicz nas representações binárias da Encarnação. No desenho de Winchester, Filho e Pai são postos similarmente, pois na teoria da Encarnação Filho “inclui a própria natureza humana na divina” (ESPOSITO, 2019, p. 73). E na teoria medieval do poder soberano, o rei subordina seu corpo natural, ao corpo político perpétuo e divino.

### **3.2. “Christus Vincit, Christus Regnat, Christus Imperat”: sobre a constituição do poder vicário**

Seguindo as reconstruções expostas, é também na teoria de Giorgio Agamben que encontramos esses mesmos elementos sobre a forma da Teologia Política. Em um estudo sobre as “*laudes reginae*” publicado em 1946, Kantorowicz procura reconstruir a história de uma aclamação, difundida a partir do século VIII na Europa, “em particular uma ladainha ou *laetania*, que começa com a fórmula “*Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat* [Cristo vence, cristo reina, Cristo impera]” (AGAMBEN, 2011, p. 208). O que Agamben marca como particular e interessante de tal aclamação é que nela consta

---

<sup>50</sup> Esposito refere sobre a Revolução Puritana entre 1641 e 1649, travada por parlamentares contra o absolutismo de Carlos I. Em seu último ano, com a vitória dos parlamentares, Carlos I é decapitado.

a união da figura divina com os nomes santos, os pontífices e, até mesmo, os imperadores.

Sobre determinada aclamação, Agamben desenvolve:

Após ter invocado três vezes Cristo vencedor, o louvor passa à repetida fórmula aclamatória *exaudi* [atende] e aclama primeiro o pontífice e depois o imperador com uma fórmula do tipo *vita* (“*Leoni summo pontifici et universali pape vita/ Carolo excellentissimo et a deo coronato atque magno et pacifico regi Francorum et Longobardorum ac Patricio Romanorum vita et victoria* [Vida a Leão, sumo pontífice e papa universal, vida e vitória a Carlos, excelentíssimo e coroado por Deus como magno e pacífico rei dos francos e dos longobardos e patricio dos romanos]”). (AGAMBEN, 2011, p. 208).

Posterior isso, segue uma longa lista de nomes santos e angelicais, seguindo, inesperadamente, aos funcionários e ao exército imperial: “*omnibus iudicibus vel cuncto exercitui Francorum vita et victoria* [vida e vitória a todos os juízes e ao exército dos francos]” (AGAMBEN, 2011, p. 208). Subsequente, é apresentado três vezes, o Hino de três partes “Cristo vence, Cristo Reina e Cristo impera”, continuado por series de aclamações cristológicas e militares:

“*Rex regum, gloria nostra, fortitudo nostra, victoria nostra, arma nostra invictissima, murus noster inexpugnabilis*” [Rei dos reis, nossa glória, nossa fortaleza, nossa vitória, nossa arma vitoriosíssima, nosso muro inexpugnável] (AGAMBEN, 2011, p. 209).

Por fim, com uma curiosa inferência à binidade dogmática discutida em Esposito, identificamos doxologias e elogios à segunda pessoa da Trindade. Finalizada pelo vocábulo *Christe eleison* e das aclamações de fechamento cerimonial apresentadas aos imperadores romanos: “*Feliciter feliciter feliciter, tempora bona habeas, multos annos* [Felizmente, felizmente, felizmente, que tenhas bons tempos e muitos anos]” (AGAMBEN, 2011, 209).

Giorgio Agamben ressalva que a aclamação aqui em questão apenas é totalmente entendida se a colocarmos ao lado do contexto elaborado por Kantorowicz como “teologia política carolíngia”. Ela é caracterizada a partir de Pepino como uma realza bíblica que, pelos ritos, faz a união da vontade divina com o governo monárquico. Para tanto, as aclamações:

“representam um dos primeiros e mais notáveis exemplos da nova tendência para uma teocracia hierárquica. Nesse canto, cuja composição é fruto de uma técnica artística refinada, a ordem das autoridades mundanas, tanto seculares quanto eclesiásticas, e a dos intercessores celestes refletem e fundam uma à outra” (KANTOROWICZ *apud* AGAMBEN, 2011, p. 209).

Sem dúvida, contudo, quando Kantorowicz comenta as *Laudes* na liturgia romana podemos notar diversos elementos de aclamações pagãs. As cerimônias jurídicas imperiais da Roma pagã tinham, neste sentido, sido transvaloradas para o serviço bíblico.

Quaisquer que fossem os empréstimos da linguagem da corte à litúrgica, a expressão do cerimonial imperial foi-se cristalizando à medida que sua terminologia se impregnava do espírito eclesiástico. A fórmula utilizada na corte para despedir os dignitários (*Ite missa est* [ide, acabou]) adquiriu um tom mais solene na medida em que correspondia às palavras que anunciavam o fim da missa. Da mesma maneira, a transposição da forma invocatória *Exaudi Caesar* [Atende-nos, César] em *Exaudi Christe* [Atende-nos, Cristo] correspondia ao deslocamento do *hic et nunc* [aqui e agora] para uma ordem transcendente, fora do tempo e do movimento. (KANTOROWICZ *apud* AGAMBEN, 2011, p. 210).

Como consequência deste processo, as laudes, agora, com sentido totalmente integrado ao cristão, também passaram a fazer parte de rituais de coroação imperial. No Natal do ano 800, as laudes fazem parte de um papel técnico jurídico fundamental para a coroação de Carlos Magno (AGAMBEN, 2011). Agamben, sublinhando a preocupação de Kantorowicz, cita:

[Sem dúvida,] na grande missa após a coroação, o canto de louvor evocava inevitavelmente a ideia de que a Igreja não só aclamava, confirmava e reconhecia o novo soberano, mas além disso, por sua intercessão, os céus expressavam seu consentimento ao novo *a Deo coronatus* [por Deus coroado]. O canto implicava que o novo rei era aclamado pelo coro dos anjos e dos santos e, ao mesmo tempo, pelo próprio Cristo, que, na qualidade de vencedor, rei e imperador, reconhecia no novo *christus*, no ungido pela Igreja, seu par na soberania. (KANTOROWICZ *apud* AGAMBEN, 2011, p. 210).

Kantorowicz, no entanto, procura deixar claro que as aclamações aqui em questão não possuíam valores constitutivos, mas apenas de reconhecimento. Do “ponto de vista jurídico, a aclamação litúrgica não trazia nenhum elemento e nenhum poder substancial que o rei já não tivesse recebido por sua eleição e consagração [...] (KANTOROWICZ *apud* AGAMBEN, 2011, p. 211). Kantorowicz não abre margem em sua interpretação para dizer que as aclamações eram reconhecimento ou consenso do povo. As “*laudes*” eram cantadas pelo clero, não pelo povo” (KANTOROWICZ *apud* AGAMBEN, 2011, p. 211). Porém, Agamben identifica uma exceção na valorização jurídica das aclamações. Segundo ele, apesar de Kantorowicz fazer uma intensa diferenciação de valor entre aclamações do clero e do povo, ao descrevê-las o historiador chega perto de compreender uma teoria jurídico constitucional das aclamações. Agamben cita:

Tratava-se de um evento excepcional sob todos os aspectos, e por isso também foi extraordinário o seu cerimonial [...] Apesar da imprecisão das fontes, parece que nele se podem distinguir duas aclamações diferentes:

a primeira emanava do povo e a segunda, da Igreja. O problema consiste em estabelecer, a partir das duas fontes principais, se é ou não possível distinguir, de um lado, as aclamações dos “fiéis romanos”, que, mal o pontífice pôs a coroa sobre a cabeça de Carlos Magno, gritaram: “*Karolo piissimo Augusto a Deo coronato magno et pacifico imperatori vita et victoria*”, e, de outro lado, o canto de louvor propriamente dito, em que o clero reiterou a aclamação [...] o grito dos romanos e os louvores que o seguiram imediatamente parecem ter se confundido em uma só explosão vocal, e seria vão pretender distinguir nesse fragor qual das duas aclamações teve um efeito jurídico constitutivo. (KANTOROWICZ *apud* AGAMBEN, 2011, p. 212).

O que essas aclamações vinculam é o espaço e o tempo da teologia política. Para Agamben, assim como o livro “Os dois corpos do rei: um estudo sobre a teologia medieval” (1998) tentava reconstruir a história de um corpo místico do rei e um mito estatal, também, nas histórias das aclamações, era possível encontrar a operação da ideologia imperial (AGAMBEN, 2011). Comprovação desta era ressurgimento de louvores e liturgias de coroação na década de 1920. De acordo com Agamben, Pio XI, sem romper relações com o regime fascista de Mussolini, replicou, em uma missa solene, uma nova versão do canto *Christus vincit ... regnat... imperat*. “A partir daquele momento, [...] o louvor passou dos fiéis aos militantes fascistas, que se serviram dele, entre outras ocasiões, durante a Guerra Civil espanhola” (AGAMBEN, 2011, p. 212). Posterior a isso, Agamben indica que em 1929 o ministério fascista da educação também incluiu as *laudes regiae* em uma coletânea de cantos patrióticos.<sup>51</sup> Deixando claramente exposto que as aclamações faziam parte de uma “estratégia emotiva [*emotionalism*] própria do regime fascista”. (KANTOROWICZ *apud* AGAMBEN, 2011, p. 212-213).

### 3.3 *Generes Vices*: “fazer as vezes” da vontade divina

Neste horizonte, os moldes da liturgia carolíngia são, em representatividade, a estrutura teórica que possibilitou a vontade do governo projetar-se além de seus limites temporais e espaciais. Assim, como Roberto Esposito indica, a liturgia em questão possuía o poder de legitimar uma realidade ou uma “pessoa” a ultrapassar seus limites individuais. Era com esta mesma finalidade que se estruturavam as monarquias vicárias. Aqui, tanto o imperador quanto o papa eram “definidos como *vicarius Christi* [vigário de Cristo] ou *vicarius Dei* [vigário de Deus]” (AGAMBEN, 2011, p. 154). Retomando Paulo

---

<sup>51</sup> “Regi nostro Victorio Dei gratia feliciter regnante pax, vita et salus perpetua; Duci Benito Mussolini italicae gentis gloriae pax, vita et salus perpetua” [Paz, vida e a saúde perpétua ao nosso rei Vitório, felizmente reinante por graça de Deus. Paz, vida e saúde perpétua ao duce Benito Mussolini da glória do povo italiano]. (AGAMBEN, 2011, p. 212).

em 1Cor 24-28, Agamben afirma com clareza que Cristo sujeitando em si o poder divino “restituirá o Reino de Deus” e, para isso, “age e governa, por assim dizer, em nome do Pai” (AGAMBEN, 2011, p. 155). Tal como Esposito, Agamben contempla que toda a “*potestas vicária*” foi representada pelo paradigma trinitário do Pai com o Filho, em que todo ato do segundo é ordenado pela vontade do primeiro.

No livro “*De regimine principum*”, Tomás de Aquino identifica Augusto com o poder vicário de Cristo, escrevendo que o monarca era o verdadeiro senhor do mundo. Justificando, por isso, seu principado como “um ‘fazer as vezes da monarquia de Cristo’ (*quas quidem vices monarchiae post Christi veri domini nativitatem gessit August*)” (AGAMBEN, 2011, p. 156). Assim como, em Kantorowicz em “*O mistério do Estado*”:

[...] o Anônimo normando escreve que “o rei é Deus e Cristo, mas por graça [...] Também aquele que, por natureza, é Deus e Cristo, age através de seu vicário, pelo qual são exercidas suas funções [*per quem vices suas exequitur*]”. Mas também Cristo, que é Deus por natureza, age de certo modo por graça. “porque, segundo sua natureza humana, é deificado e santificado pelo Pai” (AGAMBEN, 2011, p. 156).

Consumando as teorias de Kantorowicz, Agamben propõe que a estrutura originária do poder soberano reside na vicariedade, e que, em consequência a isso, consiste necessariamente em um “*genere vices*” [fazer as vezes de], [fazer as funções de]. Portanto, a dúplice estrutura da linguagem teológico-política adquire como significado nuclear uma economia hierárquica da vontade divina. Em seu domínio nenhuma figura de ser é posicionada ao mundo sem nenhum fundamento, mas, pelo contrário, é disposta em sua relação com a trindade divina. Pode-se dizer que toda legitimação do poder soberano medieval residiu pela noção da “*generes vices*”. Não existe, portanto, nenhuma substância ou fundamento do poder soberano medieval, mas apenas a estrutura vicária articulada pela vontade do *corpus mysticum*: “Não existe nenhuma substância do poder, mas só ‘economia’, só ‘governo’.” (AGAMBEN, 2011, p.156). Existe apenas autolegitimação explorada através de uma obediência hierarquizada na própria ontologia política medieval.

#### 4. Dispositivo e Pessoa

De saída, o que aparece ao fim de nossa análise acerca do governo dos homens é uma concepção ontológica que possibilitou a formulação de um poder político sem que sua própria substância tenha algum fundamento real no mundo imanente. Corpo místico, ou pessoa mística é, em seu mais alto grau governamental, tanto a finalidade dos governos monárquicos e soberanos quanto a sua própria legitimação (DICKINSON, 2022). A função do que entendemos como dispositivo, isto é, a função da *oikonomia* não é apenas a separação de ser e práxis, ontologia e o ato governamental de Deus, mas é o que possibilitou articular, também, uma ontologia do ato governamental (ESPOSITO, 2019).

Para Roberto Esposito, a passagem chave para a compreensão destes elementos acima é a figura do mistério da encarnação. O dogma trinitário faz a conciliação das diversas pessoas - Deus, Espírito Santo e Cristo - em uma única substância. No entanto, resultante desta mesma união, Cristo passa a apresentar em si duas naturezas e estados substancialmente distintos (ESPOSITO, 2012). O que chama atenção de Esposito é a existência de um elemento qualificador entre as naturezas. Resultante do fato de uma natureza ser divina e outra humana, a pessoa de Cristo é constituída por uma ordem hierárquica que dispõe<sup>52</sup>, portanto, uma natureza subordinada ao domínio da outra. Com tal efeito, essa relação é o modelo substancial que gera e qualifica no humano as composições distintas de alma divina e corpo profano. Essas referências ficam mais claras quando Esposito recorre à Santo Agostinho no livro “Da Trindade”, no qual Agostinho distingue corpo e alma em sua relação com seu posicionamento diante de Deus. Aqui, o corpo ainda é entendido como criação do divino, contudo, em todo caso, ele é a parte do homem que mais se distancia de seu Criador (ESPOSITO, 2012). Na passagem de Agostinho, que distingue o “Homem interior” do “Homem exterior”, podemos ver essa qualificação de naturezas claramente. Em seu texto:

Tudo o que temos na alma em comum com o animal dizemos com razão que pertence ao homem exterior. O homem exterior não é apenas definido pelo seu corpo, mas também por certa manifestação de vida que confere vigor a todas as articulações e sentidos corporais, instrumentos esses da percepção do mundo exterior. E quando as imagens percebidas pelos sentidos e fixadas na memória são revistas mediante a recordação, elas também referem-se ao homem exterior. Em todos esses pontos não estamos distantes dos animais, a não ser pela atitude natural de nosso corpo: eles são curvados para o chão, nós somos eretos. Esse privilégio é uma advertência daquele que nos criou, no sentido de que não nos assemelhemos aos animais em nossa parte superior, que é a alma, pois

---

<sup>52</sup> Mais preciso ao texto de Esposito: “*disposizione*”, como o dispositivo em Foucault, a *oikonomia* em Agamben ou até mesmo a *Gestell* em Heidegger.

deles nos diferenciamos pelo corpo ereto. Não que projetemos nossa alma na consecução das coisas que estão colocadas no lugar mais alto entre os corpos. Desejar o repouso da vontade em tais realidades é ainda rebaixar a alma. Mas assim como o corpo tem possibilidade natural, por estar ereto, de olhar para os corpos colocados nas maiores alturas, isto é, para os do céu; do mesmo modo a alma, substância espiritual, deve elevar-se ao mais sublime da ordem espiritual, inspirada não pela soberba, mas por um piedoso amor pela justiça. (AGOSTINHO, 1995, p. 219) (A Trindade, XII, 1)

Mantendo em mente essa qualificação das duas naturezas, aqui, também, a pessoa humana é constituída de tal forma que um de seus elementos é subordinado ao outro. Nesse sentido, Esposito ressalta que é por esse caminho que Agostinho é capaz de desumanizar e humanizar as necessidades humanas de acordo com sua perspectiva teológica. Pois, sublinhando ainda mais o diagnóstico foucaultiano acerca dos dispositivos de poder, a formação de sujeitos só se torna possível através de determinados processos de obediência e sujeição (ESPOSITO, 2012). É precisamente nesta finalidade que habita o papel da “pessoa” humana, ou seja, a noção de pessoa divide o ser humano em distintas naturezas e estados que formulam uma subjetividade por um processo tanto de hierarquização quanto de sujeição.

Enfim, quais são os caminhos percorridos pelo pensamento sobre a noção de pessoa? E quais relações este denominado dispositivo da pessoa tem com as origens teóricas da *oikonomia* e *Gestell*? Levando em conta os elementos da linguagem teológica abordada acima, Esposito se aproxima de uma resposta mais detalhada ao que concerne uma genealogia do pensamento sobre o governo dos homens.

#### **4.1. Por uma genealogia do pensamento teológico da noção de pessoa**

É em Tertuliano que Esposito encontra a primeira vinculação do termo pessoa à linguagem teológica. Em seu tratado *Adversus praxeam*, Tertuliano já entendia os significados dramáticos de “*personagens*”, os usos literários da época e os gramaticais como em expressões: *in persona e ex sua persona*, principalmente referidas ao Pai e ao Filho do dogma trinitário (ESPOSITO, 2019, p. 107). No entanto, a relação mais opaca entre seus comentadores seria aquela referente à operação do termo na linguagem teológica e na jurisprudência. Isto ocorre principalmente porque seus comentários chegaram apenas a entender o termo como uma conjugação de Tertuliano sobre a dualidade e a unidade. Para tanto, é apenas pela compreensão do termo pessoa como um dispositivo que podemos percebê-lo como um *terminus technicus* da linguagem teológica

que consiste em subordinar ontologicamente pela divisão das substâncias (ESPOSITO, 2019, p.108). Isto ocorre como na investigação que Esposito apresentou no item anterior, isto é, da união trinitária de três pessoas em uma e da divisão de Cristo em duas substâncias qualificativamente distintas. O autor completa:

Em ambos os casos, a exigência a que ela responde é a de articular uma unidade mediante uma divisão, como mais tarde se exprimirá Gregório de Nazianzo, percorrendo até o fim o caminho aberto de maneira genial por Tertuliano: as pessoas – que Gregório também chama de “hipóstase” – “são divididas sem divisão, se assim posso dizer, e estão unidas na divisão” (*ORATIO XXXIX. 11 apud ESPOSITO, 2019, p. 108*).

Também, mais próximo de nossa posição interpretativa seria a função “marginal”, nas palavras de Esposito, que Tertuliano reserva à terceira pessoa da trindade: o Espírito Santo. Embora este esteja relacionado ao modo de ser divino, ele é apresentado ao mesmo tempo dentro e fora da realidade problemática do dogma trinitário. Seu encargo foi empregado por Tertuliano apenas como uma solução interpretativa ao problema da *oikonomia* teológica e ao da relação entre Pai e Filho, representada na Binidade de Winchester, e abordado por nós no capítulo anterior. O Espírito Santo, portanto, se torna apenas o intermediário de duas pessoas e “o proclamador (*predicator*) de uma única monarquia, mas também o intérprete (*interpretator*) da economia” (TERTULIANO, XXX. 5 *apud ESPOSITO, 2019, p. 109*).

O que leva Tertuliano a desenvolver essa interpretação é, novamente, o enfrentamento das teorias agnósticas que procuravam explicar o dogma trinitário. Assim como vimos em Hipólito no tratado *Contra Noetum*, Tertuliano se alinhava com a interpretação que defendia uma única substância compartilhada por distintas pessoas. É por tais motivos que Roberto Esposito adere, também, à mesma leitura que Agamben faz do teólogo. Ou seja, que Tertuliano mobiliza a articulação entre ser e práxis, ontologia e economia para justificar a mesma operação dada no dogma da *oikonomia* que, por razões políticas, pressupunha os dois elementos centrais do governo medieval: autoridade suprema e administração dos homens. Segundo Esposito, são exatamente esses elementos que possibilitam Tertuliano explicar o dogma trinitário em comparação ao sistema monárquico. Em seu próprio texto:

Se então aquele que detém a monarquia tem um filho, a monarquia não é dividida ou deixa de existir, se também o filho se torna participante dela; mas continua a pertencer antes de tudo àquele a partir do qual é comunicada ao filho, e por isso, visto que permanece sua, é monarquia até mesmo aquela que é mantida por duas pessoas estreitamente unidas (TERTULIANO *apud ESPOSITO, 2019, p. 110-111*).

O teólogo continua:

Logo, se mesmo a monarquia divina é administrada por meio de tantas legiões e exércitos de anjos (...) não deixa por isso de pertencer a um só e, conseqüentemente, de ser uma monarquia, pelo fato de ser administrada por meio de milhares de poderes (TERTULIANO *apud* ESPOSITO, 2019, p. 111).

O que chama atenção na composição de Tertuliano é a conexão que a articulação Pai e Filho fazem entre a *oikonomia* estudada em Agamben e o dispositivo da pessoa. Tertuliano não apenas se empenha em justificar a relação das múltiplas pessoas com o governo monárquico, mas, também, insiste no fato “que a distinção entre os Dois não é uma forma de ‘separação’ (*divisio*), mas, precisamente de acordo com o novo vocabulário econômico, de ‘disposição’ (*dispositio*) ou ‘distribuição’ (*distributivo*).” (ESPOSITO, 2019, p. 112). Precisamente neste fato, implica-se sua interpretação da encarnação de Cristo. Aqui, Deus torna-se Pai apenas quando, e somente quando, decide gerar o Filho. No caso, o Filho é gerado “do mesmo modo que o broto é gerado da raiz, [...] sem jamais se separar dele” (ESPOSITO, 2019, p. 111), sem jamais se separar do Pai. Nesta perspectiva, Esposito sublinha que esta disposição não pode deixar de significar as mesmas dependências hierárquicas vistas em Agamben. Ao retomar os textos de Tertuliano, podemos ver a confirmação interpretativa de Esposito:

“o Pai é diverso do Filho, pois é maior que o Filho, porque um é aquele que gera e um é aquele que é gerado, porque um é aquele que manda e um é aquele que é mandado, porque um é aquele que cria e um é aquele através do qual se dá a criação” (TERTULIANO *apud* ESPOSITO, 2019, p. 112).

É neste sentido, que podemos notar aquela relação patriarcal que analisamos sobre a Teologia Política medieval. Isto é, as mesmas estruturas codependentes de autoridade suprema e obediência. Porém, é na medida em que Tertuliano assegura “que o Pai é de fato a substância integral, enquanto o Filho é uma derivação e uma porção do todo” (TERTULIANO *apud* ESPOSITO, 2019, p. 112) que podemos perceber a função do dispositivo da pessoa. Ou seja, a função da obediência e subordinação imanente à própria experiência ontológica tornando-se, então, as “articulações internas de um mesmo elemento que faz de uma das duas partes o instrumento operativo da outra” (ESPOSITO, 2019, p. 112). Na defesa de sua tese, Esposito elege especialmente uma citação de Tertuliano que representa e condensa os resultados das articulações acima. Ao comentar o Salmo sobre o retorno de todo poder temporal do Filho ao Pai, Tertuliano afirma:

a monarquia “permanece inalterada na sua essência, embora seja introduzida uma trindade, a tal ponto que deve ser restituída ao Pai pelo Filho, de acordo com o que escreve o Apóstolo sobre o fim último, ‘quando ele entregará o Reino a Deus e Pai’. Pois ele deve reinar ‘até que Deus tenha colocado os seus inimigos sob seus pés’” (TERTULIANO *apud* ESPOSITO, 2019, p. 112)

Curiosamente, este Salmo foi o qual Winchester utilizou para representar a binidade em *officia*. Como visto anteriormente, a representação é uma clara referência às duas naturezas de Cristo: uma espelhada na imagem do pai e uma como uma criança no colo de sua mãe. À vista disso, essa leitura possibilitou a Esposito a afirmação de que em Tertuliano Cristo é aquele que sujeita o mundo à sua própria glória, no entanto, por um período, sujeita a si mesmo ao senhorio de sua criação. Também, Cristo sendo aquele que sujeita e gera a pessoa humana, somente pode dispor desta ação se, e apenas se, sujeita a si a aquele que o dispõe ao mundo. Na continuação do Salmo interpretada por Esposito:

que diz: ‘Senta-te à minha direita, até que eu tenha feito a todos os teus inimigos o escabelo para teus pés’ – quando então todas as coisas estarão sujeitas a ele, exceto aquele que sujeitou a ele todas as coisas, para que Deus possa ser tudo em tudo (TERTULIANO *apud* ESPOSITO, 2019, p. 113)

As consequências de que seguiu os comentários de Tertuliano expostos acima vão além da leitura genealógica de Giorgio Agamben. Além de sua tentativa de impossibilitar os argumentos racionais e filosóficos acerca da trindade, Tertuliano engendra, à sua moda, a passagem teórica da fórmula “*una substantia, três personae*” à fórmula cristológica de “*una persona, duae substantiae*”. Ambigualmente, na primeira fórmula a noção de pessoa era o que articulava e mantinha uma única substância em diversas pessoas, contudo, a partir de Tertuliano pessoa, também, passa a ser o próprio espaço em que se efetua a distinção de diversas substâncias em uma única pessoa. Consequentemente, da mesma maneira que em Pai e Filho há uma distribuição econômica de autoridade e obediência, na pessoa de Cristo, há uma articulação de dois elementos que se diferem em questão de autoridade e obediência. (ESPOSITO, 2019, p. 113).

Nos textos de Roberto Esposito o autor que reelabora e desenvolve melhor a perspectiva de Tertuliano é Agostinho. Na leitura de Esposito, a maneira que Agostinho procura conjugar a fórmula “*una substantia, três personae*” é associá-la à uma espécie de imaturidade da língua humana e, em certo sentido, à uma impossibilidade mística de comunicar a existência da trindade além da noção de pessoas. Tudo isso, como vemos no volume nove da trindade:

Se, entretanto, nos perguntamos o que são estes três, teremos de reconhecer que nossa linguagem humana é demasiadamente pobre para responder de modo conveniente. Dizemos que são “três pessoas” não para exprimir aquela realidade, mas para não ficar sem dizer nada (AGOSTINHO *apud* ESPOSITO, 2019, p. 121).

No horizonte proposto, Agostinho exploraria de maneira mais sofisticada a relação das fórmulas “*una substantia, três personae*” e “*una persona, duae substantiae*”. Tal como Esposito analisa em Tertuliano, podemos eleger como linha guia os comentários de Agostinho ao Salmo sobre a entrega do Reino por parte de Cristo ao Pai. Aqui, também notamos as mesmas relações que, no vocábulo foucaultiano, remetem à operação da superposição de subjetivação e sujeição. Entre seus capítulos 8 – 10 do livro sobre a Trindade, Agostinho investe no fim da mediação de Cristo entre Deus e os Homens. De tal maneira que fica clara a transposição das fórmulas acima:

Contemplaremos, pois, a Deus Pai, Filho e Espírito Santo, quando o mediador de Deus e dos homens, o homem Cristo Jesus, entregar o Reino a Deus Pai (1Tm 2,15). Então não mais rogará por nós, como nosso mediador e sacerdote, o Filho de Deus e Filho do Homem. Mas quanto a ele, enquanto sacerdote que é — revestido da forma de servo por nossa causa — está sujeito àquele que tudo lhe submeteu e a quem tudo submete. Desse modo, como Deus, mantém-nos sujeitos a ele. E enquanto sacerdote, submete-se a ele conosco (1Cor 15,24-28). Por isso, sendo o Filho, Deus e Homem, com uma essência como Deus, e outra como homem, é como homem, no Filho, mais diferente na essência que o Filho, no Pai. Assim como a carne com relação à minha alma: é maior a diferença na substância entre minha carne e minha alma, embora existentes em um só homem, do que a alma de outro homem com relação à minha (AGOSTINHO, 1995, p. 38) (A Trindade, I, 10).

O que está em questão na passagem é a dupla relação entre a fórmula da trindade e as fórmulas cristológicas. Agostinho, por sua vez, faz a perfeita sistematização desta relação. Ao mesmo tempo que ele conduz a mesma estrutura hierárquica, disposta na *oikonomia*, às duas distintas naturezas de Cristo, ele, também, atribui os elementos da encarnação de Cristo à dualidade humana. Alma e corpo não são apenas substancialmente distintos, mas a alma possui tal primazia à parte corpórea que chega ao ponto de ser colocada como seu pleno oposto. Na leitura que Esposito faz de Agostinho, o instrumento responsável pela queda é necessariamente o conjunto dos desejos corpóreos que são característicos da parte animal do humano. Com essa finalidade, a tendência humana de suprir às próprias necessidades passa a ser definida em Agostinho como uma doença (ESPOSITO, 2019). Não que seu texto adotasse as concepções platônicas do corpo como prisão da alma, mas o problema da primazia se constituiria por sua relação posicional com Deus. É somente a natureza espiritual da alma que entra em contato com Deus. Como

vimos em seu texto do livro XII da Trindade, nossa parte superior, a alma, confere vitalidade e subsistência ao corpo, razão pela qual não somos curvados para o chão como os animais, mas eretos e mais dispostos a perceber e “olhar para os corpos colocados nas maiores alturas, isto é, para os do céu” (AGOSTINHO, 1995, p. 219) (A Trindade, XII, 1).

Segundo Esposito, é provavelmente em uma carta do ano 411 que Agostinho faz a associação dos elementos acima como uma técnica teológico-política. Em seus escritos, o teólogo também associa a estrutura operatória da relação entre alma e corpo com a estrutura econômica que Deus faz do homem na figura de Cristo (ESPOSITO, 2019). Como Esposito cita: “Pois assim como na unidade da pessoa a alma usa o corpo para ser homem, assim, na unidade da pessoa, Deus usa o homem para ser Cristo”<sup>53</sup> (AGOSTINHO *apud* ESPOSITO, 2019, p. 122, *tradução nossa*). Além do fato que o dispositivo da pessoa seja apresentado como o operador semântico de uma fórmula à outra, o que se coloca em questão na passagem é a associação decisiva do vínculo: alma e corpo, com a união econômica de Deus e o homem. As consequências desta associação correspondem à sucessão da relação de soberania de uma das partes sobre a outra. O que preocupa Esposito é a distinção de fundo presente em ambas as relações, isto é, aquela distinção entre pessoa divina e pessoa humana. Em todos os casos, Deus, alma ou pessoa divina concedem vitalidade e subjetividade às suas partes pertencentes, no entanto, apenas pelo fato que seu significado implique sempre em obediência e subordinação.

É pelo quadro teórico da carta de 411 que Esposito faz uma releitura do tratado *De civitate Dei*. No entender de Esposito, o livro “torna evidente a passagem direta do plano antropológico da relação entre alma e corpo para aquele, metafísico, do conflito entre os princípios opostos que disputam o destino do homem” (ESPOSITO, 2019, p. 123). Concordante com a leitura de Esposito, é possível notar claramente a articulação dos elementos postos em evidência em uma passagem do livro XIV, no capítulo XV sobre a “Justiça da sanção infligida aos primeiros homens devido à sua desobediência”. Em Agostinho, encontra-se:

Deus legislador — que o tinha criado, que o tinha feito à sua imagem, que o tinha posto a presidir a todos os restantes seres animados, que o tinha colocado no Paraíso, que o tinha cumulado de saúde e de todos os bens, que não o tinha sobrecarregado com preceitos numerosos, pesados ou difíceis mas apenas com um tão simples e tão breve para garantir uma salutar obediência (com o qual lembrava a esta criatura — de quem mais não esperava que um serviço livre — que Ele é que era o Senhor) — este Deus foi desprezado pelo homem. A consequência foi uma justa

---

<sup>53</sup> Como citado por Esposito em latim: “Nam sicut in unitate personae anima utitur corpore, ut homo sit: ita in unitate personae Deus utitur homine, ut Christus si

condenação. E essa condenação foi tal que o homem, — que mesmo na sua carne seria espiritual caso guardasse o mandamento — tornou carnal o próprio espírito e ele, que, devido à sua soberba, em si mesmo tinha posto as suas complacências, a si mesmo foi entregue pela justiça de Deus. Em vez, porém, de se tornar senhor de si próprio e de adquirir a liberdade que desejava, entrou em discórdia consigo mesmo e sofreu uma dura e miserável servidão às ordens daquele a quem, ao pecar, obedecera. De livre vontade morreu no seu espírito — contra vontade morreu no seu corpo. Desertou da vida eterna e foi condenado à morte eterna — a não ser que desta seja libertado pela graça (AGOSTINHO, 2000, p. 1283).

Na lógica de Agostinho, é pela traição a Deus e pela desobediência que a carne corpórea se dá na existência. Para ele, a “carne sofre sempre algo, que lhe impede de ser submetida” (AGOSTINHO *apud* ESPOSITO, 2019, p. 123). O que assistimos na obra de Agostinho é um confronto sendo introduzido dentro da própria experiência humana. É preciso dominar a si mesmo, ou melhor, a nossa parte carnal, para podermos nos submeter à palavra divina. No contexto de seu livro sobre a cidade de Deus, a cidade terrena é fundada por Caim, ela “nasce da ruptura da unidade divina por uma humanidade que pretende substituí-la” (ESPOSITO, 2019, p. 124). Para Agostinho, a verdadeira operação da teologia mostra-se como a tentativa de conquistar, através da obediência, uma vontade unitária que é representada pela vontade de Deus. Em sua origem:

[...] Adão derivava o próprio ser da unidade com Deus, em uma condição na qual também alma e corpo formavam uma unidade. Esta integração nascia da perfeita obediência do corpo à alma e do homem a Deus. Depois, veio a rebelião, visando afirmar uma unidade humana como alternativa ao *Unus* divino. A essa primeira violação metafísica, segue-se, a ruptura também da união entre alma e corpo e a revolta deste último contra o próprio princípio formador. (ESPOSITO, 2019, p. 124).

Tendo abandonado a sua obediência, o homem se entrega à guerra do corpo contra a alma, da vontade humana contra a vontade divina. Apenas pela mediação de Cristo que o homem é capaz de reconciliar sua guerra interna e suas partes distintas. Para Agostinho, Cristo é o único salvador capaz de recompor o que Deus rompeu e, assim, preservar a unidade, o *Unus*. Segundo Esposito, determinado projeto salvífico é apresentado pelo “dispositivo econômico”, na linguagem de Agamben, na *oikonomia* da glória. Ao meio das caóticas e sanguinárias tentativas de unificação da cidade romana – que para Agostinho, exprime repetitivamente o pecado de Caim – ergue-se a unidade da Igreja como representante do *Unus* divino.

#### 4.2. Pessoas e o pensamento filosófico

### i) Thomas Hobbes

Em um primeiro momento, o autor moderno que atravessa esse nexos teológico-jurídico da era medieval à política da modernidade é Thomas Hobbes. De acordo com Roberto Esposito, quando Hobbes se preocupa sobre a corporação humana ele se aproxima da linguagem teológica política estudada em Kantorowicz. Principalmente em sua defesa que, por fazer parte de um Estado, o homem era possuidor de um corpo social e outro natural. Contudo, Hobbes se distância da teologia política medieval, que equiparava Estado ao corpo humano e identificava a soberania à cabeça orgânica (ESPOSITO, 2019), pelo desenvolvimento técnico que ele faz da categoria da pessoa. Por mais que no escrito “*Elementos da lei natural e política*” Hobbes faça um uso dos elementos organicistas de corpo político, ele denomina a soberania da união apenas à noção de pessoa: “Tal união é o que os homens atualmente denominam *polis*, isto é, cidade; a qual se pode definir como uma multidão de homens, unidos como uma pessoa por um poder comum, para a paz, defesa e benefício comuns” (HOBBS *apud* ESPOSITO, 2019, p. 137). Pessoa, neste sentido, prevalece diante das considerações corpóreas, para tanto, se equiparando, em termos teológicos, muito mais à uma soberania da alma, ao em vez de uma soberania voltada à cabeça de um *corpus mysticum*. Aqui, o dispositivo de pessoa em Hobbes consiste em uma ruptura da leitura em relação a unidade substancial de Deus, para se tornar uma “construção linguística que visa tornar possível a ordem política” (ESPOSITO, 2019, p. 136).

Através de uma pequena etimologia, no livro *Leviatã*, Hobbes encontra o significado de pessoa na palavra grega *πρόσωπον* como *rostro*, e na palavra latina *person* como *disfarce* ou *aparência exterior* de um homem que atua em um teatro. (HOBBS, 2003). Consequente, de acordo com a etimologia do autor, seu sentido teatral foi transferido para significar, também, qualquer representante de qualquer palavra ou ação nos tribunais. Neste sentido:

[...] uma *pessoa* é o mesmo que um *ator*, tanto no palco como no convívio comum. E *personificar* é *atuar*, ou *representar* a si mesmo ou a outro; e daquele que representa outro diz-se que é portador da sua pessoa, ou que atua em seu nome (sentido usado por Cícero quando diz: *Unus sustineo três Personas; Mei, Adversarii, et Judicis* – Sou portador de três pessoas; eu mesmo, o meu adversário e o juiz). Recebe designações diversas, conforme as ocasiões: *representante, mandatário, lugar-tenente, vigário, advogado, delegado, procurador, ator* e outras semelhantes. (HOBBS, 2003, p. 138).

Logo, personificação ou representação exigiria uma relação entre duas identidades: o ator, como aquele que performa o ato; e o autor, como aquele que é dono

[*dominus*] e responsável pelo ato. “Nesses casos a pessoa é o *ator*, e aquele a quem pertencem as suas palavras e ações é o AUTOR [...]” (HOBBS, 2003, p. 138). De tal modo que o domínio do autor é aquele domínio da autoridade e o domínio da pessoa é o da ação feita por comissão ou licença de uma autoridade. Por tal finalidade, o autor faz um pacto com o ator para representar suas palavras de autoridade.

É por tal interpretação do dispositivo da pessoa que Hobbes passa a romper aquele nexos teológico entre Trindade e Encarnação de Cristo de Agostinho. Em continuação ao seu capítulo “Das pessoas, autores e coisas personificadas”, no *Leviatã*, ele sustenta que Deus por sua soberania e autoridade pode, da mesma forma que os atores e autores teatrais, ser personificado. Como foi por Moisés<sup>54</sup>, Cristo e pelo Espírito Santo. Em suas palavras:

O verdadeiro Deus pode ser personificado, conforme efetivamente foi, primeiro por *Moisés*, que governou os israelitas (que não eram o seu povo, e sim o povo de Deus), não em seu próprio nome, com *Hoc dicit Moses*, mas em nome de Deus, com *Hoc dicit Dominus*. Em segundo lugar pelo Filho do Homem, o Seu próprio Filho, nosso Abençoado Salvador *Jesus Cristo*, que veio para submeter os judeus e induzir todas as nações a entrar no reino do seu Pai, não em seu próprio nome, mas como enviado por seu Pai. Em terceiro lugar pelo Espírito Santo, ou confortador, que falava e atuava nos apóstolos. Esse Espírito Santo era um confortador que não veio por si mesmo, mas foi enviado pelos outros dois e provinha de \*ambos no dia de Pentecostes\*. (HOBBS, 2003, p. 141).

Neste campo semântico, Cristo não mais compartilha da substância de Deus, mas é apenas um mero representante da essência Divina. Apesar deste distanciamento, Hobbes não rompeu com os elementos formulados no interior da disputa trinitária. Para Esposito, a estrutura hobbesiana deixa ainda mais evidente o nexos hierárquico da “intransigente defesa da unicidade divina” (ESPOSITO, 2019, p. 140). Ainda pode-se ver seus elementos atuantes na teoria de Hobbes, quando ele, em seu livro “Do cidadão”, faz uso de passagens bíblicas para defender suas teorias do direito de governo. Citando Romanos 13, 1-2 e 1 Pedro 2, 13-15: o autor conclui:

*‘Toda a alma esteja sujeita às potestades superiores; porque não há potestade que não venha de Deus; e as potestades que há, foram ordenadas por Deus. Por isso quem resiste à potestade resiste à ordenação de Deus; e os que resistem trarão sobre si mesmos a*

---

<sup>54</sup> Esposito ressalva que a adição de Moisés ao lado da Tríade divina é uma verdadeira incongruência da teoria de Thomas Hobbes. A adição, no mínimo singular, da figura de Moisés faz parte de um longo debate do autor do *Leviatã* com os escritos da “mais importante polêmica religiosa da segunda metade do século XVII” (ESPOSITO, 2019, p. 138) na Inglaterra. Segundo Esposito, diante desse tema, pensadores como Locke, Leibniz, S. Nye, W. Sherlock, R. South se posicionaram criticamente à posição não ortodoxa de Hobbes em seu embate trinitário.

*condenação.*’ Assim, como os poderes que existiam na época de São Paulo eram ordenados por Deus, e naquele tempo todos os reis exigiam de seus súditos absoluta e completa obediência, segue-se que esse seu poder era ordenado de Deus. Ainda, 1 Pedro 2, 13-15: ‘*Sujeitai-vos, pois, a toda a ordenação hu mana por amor do Senhor: quer ao rei como superior; quer aos governadores, como por ele enviados para castigo dos malfeitores, e para louvor dos que fazem o bem. Porque assim é a vontade de Deus.*’ (HOBBS, 1998, p. 177).

Pois, em suma, é nas palavras de Deus e em sua substância onde a autoridade do rei se apresenta melhor definida. (HOBBS, 1998). Por tais vias, assim como Moisés, Cristo e o Espírito Santo não compartilham da mesma essência divina de Deus, pois somente o representam, os representantes estatais não possuem o mesmo poder soberano do Estado, mas apenas personificam determinado poder em seus atos estatais (Esposito, 2019). Mais agravado que os representantes do Estado, seria a separação dos súditos que pactuaram com o poder do *Leviatã*. Conforme Esposito, o pacto social de Hobbes institui a entidade humano ao estado de direito, dando assim uma personalidade jurídica aos súditos. No entanto, ele as destitui, pois absorve as personalidades de seus súditos para a formação da pessoa soberana (ESPOSITO, 2019). Articulando, de certa maneira, as mesmas vias inclusivas e exclusivas enraizadas na noção dos dispositivos de poder. Nos livros “*Leviatã*” e “Do cidadão”, Hobbes explica:

Uma multidão de homens torna-se *uma* pessoa quando é representada por um homem ou por uma pessoa, de modo que se torne tal com o consenso de cada particular que compõe a multidão. De fato, é a *unidade* do representante, não a *unidade* do representado, que torna *uma* a pessoa, e é o representante que assume a parte da pessoa e de uma pessoa somente; a *unidade* em uma multidão não pode ser entendida de outro modo. (HOBBS *apud* ESPOSITO, 2019, p. 140).

Respectivamente, na passagem “O que é uma sociedade civil”:

A união assim feita diz-se uma cidade, ou uma sociedade civil, ou ainda uma pessoa civil: pois, quando de todos os homens há uma só vontade, esta deve ser considerada como uma pessoa, e pela palavra *uma* deve ser conhecida e distinguir-se de todos os particulares, por ter ela seus próprios direitos e propriedades. Por isso, nenhum cidadão isolado, nem todos eles reunidos (se excetuarmos aquele cuja vontade aparece pela vontade de todos), deve ser considerado como sendo a cidade. Uma cidade, portanto, assim como a definimos, é uma pessoa cuja vontade, pelo pacto de muitos homens, há de ser recebida como sendo a vontade de todos eles; de modo que ela possa utilizar todo o poder e as faculdades de cada pessoa particular, para a preservação da paz e a defesa comum. (HOBBS, 1998, p. 97).

Neste horizonte, o representante inclui o homem como autor do estado de direito, mas, ao representar o papel de soberano, exclui a autoridade dos homens, tornando-se o

ator dos homens civis e o autor do Estado civil. De maneira antinômica, para Esposito, essa é a constituição completa da figura jurídica da *autorização*. Os súditos autorizam toda e qualquer ação do soberano que os representa, e este último faz de sua vontade a vontade de seus súditos. Nessa razão, a relação entre ator e autor, súdito e soberano, ainda permanece nos mesmos moldes pensados das diversas formas da relação: subjetivação e sujeição. É a partir destes moldes que pessoa em Hobbes é ainda entendida por Esposito no campo dos dispositivos. É ao articular a semântica das palavras *autorização*, *autor* e *autoridade* que Hobbes legitima a transferência do poder do Autor para as mãos do Ator, sem a qual, não existiria a representatividade da pessoa soberana. Um exemplo deste processo reside na lógica personalista dos guardiões e curadores, nos escritos de Hobbes:

De maneira semelhante, as crianças, os débeis e os loucos, que não têm o uso da razão, podem ser personificados por guardiões ou curadores, mas não podem ser autores (durante esse tempo) de nenhuma ação praticada por eles, a não ser que (quando tiverem recobrado o uso da razão) venham a considerar razoável essa ação. Porém, enquanto durar a loucura aquele que tem o direito de os governar pode conferir autoridade ao guardião. Mas também isto só pode ter lugar num Estado civil, porque antes desse estado não há domínio de pessoas (HOBBS, 2003, p. 140).

Nas linhas acima, personificação é o dispositivo central que abre portas para uma desqualificação ou qualificação das vidas humanas. Da mesma maneira que as crianças, os débeis e os loucos são suscetíveis a perderem sua pessoa jurídica por não serem considerados razoáveis em suas ações, assim, também, outros grupos minoritários, ou até mesmo, qualquer outra vida humana está exposta a esse tipo de desqualificação. De certa forma, nessa passagem hobbesiana a operatividade nuclear do personalismo e da noção de pessoa se apresenta claramente. Isto é, o dispositivo da pessoa em diversas linhas é uma mesma possibilidade inclusiva da exclusão.

## ii) John Locke

Na tradição filosófica, o autor que repete novamente esse mecanismo, mas de forma mais drástica, seria John Locke. No “*Ensaio sobre o entendimento humano*” (2010), a definição de pessoa em Locke priva a noção do estatuto substancial presente em Hobbes, mas faz isso para vinculá-la ao interior de uma relação de consciência própria. No entender de Esposito, Locke reformula “a ideia agostiniana de uma mente distendida no fluxo do tempo, ainda que despojada da margem transcendental e reconduzida a um âmbito inteiramente terreno” (ESPOSITO, 2019, p. 142). Essa reformulação se deve ao

fato de que, para Locke, a identidade pessoal é distinta daquela identidade do homem como uma espécie animal. O animal, neste caso, consistiria ao estudo substancial de uma união de partículas participadas em um mesmo corpo contínuo e comum. Não distante, estaria o homem-animal, que “nada mais é do que a comunhão da mesma vida contínua através das partículas contínuas e transitórias da matéria, que numa sucessão estão unidas na vitalidade ao mesmo corpo organizado” (LOCKE, 2010, p. 438). Apesar disto, não seriam essas características que consistiriam a identidade pessoal, mas esta última é entendida por uma certa continuidade de uma mesma consciência no tempo. Para Locke, se a identidade do homem se resumir a um corpo organizado, como nos animais, seria difícil pensar como sendo ‘um mesmo homem’ um embrião ou, também, um adulto que ao mesmo tempo seja louco e racional. É nestes processos lógicos que habita a proximidade e, ao mesmo tempo, o distanciamento entre Locke e Hobbes (ESPOSITO, 2019). Aqui, também, o dispositivo de pessoa carrega aquela mesma característica excludente capaz de qualificar e desqualificar a identidade jurídica da pessoa. Na teoria de Locke, a identidade da pessoa representa a separação entre uma identidade do homem pensante contra uma identidade do homem-animal. Em suas próprias palavras:

trata-se de um ser inteligente pensante, que possui raciocínio e reflexão, e que se pode pensar a si próprio como o mesmo ser pensante em diferentes tempos e espaços; é-lhe possível fazer isto devido apenas a essa consciência que é inseparável do pensamento e, pelo que me parece, é essencial para este, sendo impossível para qualquer um compreender sem *aprender* que consegue compreender [...] Porque, uma vez que a consciência acompanha sempre o pensamento e é o que faz com que cada um seja ele próprio e, é somente nisto que consiste a identidade pessoal, ou seja, a singularidade de um ser racional; e até onde esta consciência retroceder, em direção a uma ação ou pensamento passado, aí chega a identidade dessa pessoa; é o mesmo eu agora e no passado, e é por esse mesmo eu em conjunto com o eu do presente, que agora reflecte acerca do passado, que essa ação foi realizada. (LOCKE, 2010, p.443).

Para Esposito, é aqui que reside a importância do nome próprio como o elo que possibilita vincular ações, pensamentos e palavras à um mesmo indivíduo. “Sendo tanto o elemento de identificação de si quanto o de diferenciação do outro, o nome é precisamente o protocolo mediante o qual cada um se percebe como pessoa” (ESPOSITO, 2019, p. 143). Na mesma medida que a tradição escolástica, ao em vez do ser humano ser próprio de uma união entre alma e corpo, em Locke, ele é a junção de um nome próprio pessoal e de um corpo contínuo e organizado. Neste sentido, enquanto em Hobbes o dispositivo era elaborado através das disputas teológicas trinitárias, em Locke, pessoa originava-se no mesmo tom que as discussões acerca da vertente da Ressurreição e do

Juízo (ESPOSITO, 2019). Essa discussão teológica é, para Esposito, a questão de fundo de todo o capítulo XXVII do “*O ensaio do entendimento humano*” (2010) de Locke, pois este capítulo foi acrescentado em sua segunda edição justamente para tentar responder às controvérsias teológicas da Inglaterra de 1690. Para isso, o pensamento de Locke rodeava as mesmas produções intelectuais teológicas que procuravam responder à questão: a saber se “uma pessoa seria a mesma no momento da ressurreição, embora se encontre em um corpo que não é exatamente o mesmo, na estrutura ou nas partes, que aquele que possuía neste mundo” (LOCKE *apud* ESPOSITO, 2019, p. 144). No entanto, a problemática para Locke diz menos respeito à Teologia do que sua consequência à identidade pessoal, pois, segundo Esposito, “se admitimos que a pessoa, após a morte, pode encarnar-se em um corpo que não era o seu, isso significa que é isenta de qualquer substrato substancial e que, por essa razão, pode associar-se, dada a ocasião, tanto a um como a outro” (ESPOSITO, 2019, p. 144).

No horizonte proposto, o argumento de Esposito introduz a perspectiva de Locke mais problemática e perigosa. Tal questão, também, compartilhava seu campo teórico com os debates, igualmente teológicos, sobre a transmigração de almas. Chegando por intermédio de Cudworth e seu grupo de filósofos nomeados como platônicos de Cambridge, Esposito relata que no mesmo período, uma discussão em relação à duas gêmeas siamesas e o questionamento sobre suas almas alcançaram o interesse de Locke. Sobre tais problemáticas, o que entrava em questão era novamente o saber de quantas almas possuíam as gêmeas, ou até mesmo, quantos corpos poderiam ser considerados pertencentes às respectivas gêmeas. O que Locke, segundo Esposito, “retirava daí era a superstição definitiva da simetria, ainda presente no direito romano, e reiterada de outro modo pela concepção cristã, entre pessoa e indivíduo humano” (ESPOSITO, 2019, p. 145). Em ambos os casos, como vimos com Kantorowicz, uma divisão era constituída: entre pessoa artificial e homem natural; ou, entre corpo mortal e alma imortal. Para tanto, na construção lógico e teológica de Locke se abria a possibilidade de imaginar um único homem encarnado por duas pessoas ou uma mesma pessoa partilhada por dois homens distintos. Neste sentido, é possível afirmar que Locke libera totalmente o dispositivo da pessoa de um princípio corpóreo, portanto, apenas o atribuindo à uma condição de atribuição lógico-teológica, isto é: para alguém possuir o título da identidade pessoal é preciso provar, antes de tudo para si mesmo (ESPOSITO, 2019), ser a mesma consciência racional em um período temporal.

Pode-se afirmar que a base para esta formulação estaria um passo adiante da categoria medieval de pessoa *ficta*. Seu elemento decisivo estaria na possibilidade de atribuir (“*to attribute*” ou “*to impute*”, do verbo grego *Kategorien*) à um indivíduo a responsabilidade de uma ação através dos juízos de culpa e inocência. Tal juízo poderia ser formulado virtualmente pelo próprio indivíduo ou, até mesmo, por um outro que se colocasse em uma posição de “*júri*” da pessoa jurídica do indivíduo em questão. Para isto, a categoria transbordaria do âmbito ético ao jurídico, no qual o tribunal deveria, por tal razão, “averiguar se o homem presente diante da corte é a mesma pessoa que cometeu um determinado ato e se está informado de suas consequências” (ESPOSITO, 2019, p. 146). Como se pode ver, é nessa lógica de atribuição de culpa e consciência que encontramos a suspensa relação de fundo entre vida biológica e objeto de direito. Na leitura de Esposito ao texto “*Defence of Mr. Locke’s Opinion concerning Personal Identity*”, a noção de pessoa em Locke se torna o nexos forense que transforma o agente moral em um sujeito de lei e, ao mesmo tempo, objeto de recompensa e punição - o que retoma, segundo Esposito, tal como o fizeram Hobbes e os primeiros teólogos do cristianismo, o nexos de subjetivação e sujeição. Aqui, o dispositivo da pessoa reencontra sua categoria fundante à sujeição, isto é, aquela da indistinção e da vida exposta à atribuição e imputação jurídica que qualifica ou desqualifica a identidade pessoal do indivíduo de acordo com sua condição *justificável*, “sujeita a um juízo inapelável que o transcende” (ESPOSITO, 2019, p. 148).

Não por acaso, a consciência no nexos lógico do *Tratado sobre o entendimento humano* (2010), se principia como algo a ser apropriado, ou como uma propriedade fundamental ao homem. “Visto que é pela consciência que possui dos pensamentos e acções do presente que o *eu* é agora para *si próprio*, e assim será o mesmo *eu* na medida em que a mesma consciência se possa alargar a acções passadas e futuras” (LOCKE, 2010, p. 444 – 445). A atribuição tem, por isso, o significado da necessidade de prestar contas de si – como uma *accountability* – e, em conjunto, ela significa uma certificação jurídica e econômica da posse e da propriedade de si mesmo. O *eu*, do qual Locke tanto se preocupa, toma para si a responsabilidade de ser propriedade de si mesmo. Assim, em uma clara aproximação à teologia agostiniana, somente quem dominar a si e seus próprios atos terá a cidadania e, neste caso, a identidade pessoal. Aqui também vemos os mesmos elementos - a memória, a responsabilidade e a apropriação - se sobreporem em um mesmo dispositivo Teológico, político e econômico da percepção de si como pessoa. Com este

fim, “o tema da apropriação adquire um relevo ontológico, se não também metafísico, intimamente ligado ao vocabulário da pessoa” (ESPOSITO, 2019, p. 148). Para Esposito, isso deságua na articulação total de uma ordem política totalmente fundada na redução do comum aos domínios da propriedade. Nesse intento, o próprio Locke descreve essa relação, no seu Tratado:

Ainda que a terra e todas as criaturas inferiores pertençam em comum a todos os homens, *cada um guarda a propriedade de sua própria pessoa*; sobre esta ninguém tem qualquer direito, exceto ela. Podemos dizer que o trabalho de seu corpo e a obra produzida por suas mãos são propriedade sua. Sempre que ele tira um objeto do estado em que a natureza o colocou e deixou, mistura nisso o seu trabalho e a isso acrescenta algo que lhe pertence, por isso o tornando sua propriedade. Ao remover este objeto do estado comum em que a natureza o colocou, através do seu trabalho adiciona-lhe algo que excluiu o direito comum dos outros homens. Sendo este trabalho uma propriedade inquestionável do trabalhador, nenhum homem, exceto ele, pode ter o direito ao que o trabalho lhe acrescentou, pelo menos quando o que resta é suficiente aos outros, em quantidade e em qualidade (LOCKE, 1994, p. 98)<sup>55</sup>.

Ou, em continuidade:

Tudo isso evidencia que, embora as coisas da natureza sejam dadas em comum, *o homem, sendo senhor de si mesmo e proprietário de sua própria pessoa e das ações de seu trabalho, tem ainda em si a justificação principal da propriedade*; e aquilo que compôs a maior parte do que ele aplicou para o sustento ou o conforto de sua existência, à medida que as invenções e as artes aperfeiçoaram as condições de vida, era absolutamente sua propriedade, não pertencendo em comum aos outros. (LOCKE, 1994, p. 108)<sup>56</sup>.

Em concordância com a teoria, tomar posse de si corresponde a tomar posse de seus bens, de tal forma, que entendemos a própria experiência de si através de uma condição de apropriar aquilo que a natureza direciona ao mundo comum. “A pessoa moral – sujeito de direito – corresponde uma pessoa-corpo, objeto de posse não diverso da coisa possuída e consumida” (ESPOSITO, 2019, p. 149). A partir deste momento, mais que do que *Ser* trata-se de *Ter*, de possuir e apropriar-se de algo comum ao mundo. É neste caso que Esposito compreende que a noção de propriedade, tanto como a noção de posse, emana do domínio da pessoa perante o corpo comum. E que essa bipolaridade, portanto, retoma aquela cisão entre Reino e Governo, Ser e práxis do dispositivo *oikonomico*, no qual uma parte é proprietária e a outra propriedade; ou, uma parte subordina e a outra é subordinada.

<sup>55</sup> Grifo nosso. No texto de Esposito (2019): “*has a Property in his own Person*”.

<sup>56</sup> Grifo nosso. Novamente, no texto de Esposito (2019): “*Proprietor of his own Person*”.

### iii) Immanuel Kant

Por sua vez, o autor que aprofunda essa relação entre pessoa e coisa ao centro de sua teoria de Direito, seria Immanuel Kant. Na leitura de Esposito, Kant acentua o vocabulário de atribuição e imputação jurídica lockeniano para conduzi-la ao âmbito da formulação de seu imperativo categórico e de sua moral. Na perspectiva kantiana, pessoa se torna definida pelo sujeito cujas ações são passivas de imputações e, neste sentido, personalidade moral se torna exclusivamente a liberdade deste determinado sujeito submetido às leis morais a que ele se dispõe a obedecer (KANT, 2013). É na condição à qual o próprio sujeito submete sua liberdade moral à lei moral, que Roberto Esposito encontra uma característica complicação lógica, não só contida na leitura kantiana, mas, também, intrínseca à toda condição do dispositivo de pessoa. O próprio Kant identifica tal dificuldade lógica, ao anunciar:

Eu, enquanto legislador que decreta a lei penal, não posso ser a mesma pessoa que, enquanto súdito, é punida segundo a lei; pois enquanto tal, a saber, como criminoso, não posso ter um voto na legislação (o legislador é santo). Portanto, quando formulo uma lei penal contra mim enquanto criminoso, é a razão pura jurídico-legisladora em mim (*homo noumenon*) que me submete à lei penal, enquanto uma das pessoas capazes de cometer crimes, portanto enquanto uma pessoa (*homo phaenomenon*) em conjunto com todas as outras, em uma associação civil. Em outras palavras: não é o povo (cada indivíduo do mesmo) quem dita a condenação à morte, mas o tribunal (a justiça pública), portanto um outro distinto do criminoso (KANT, 2013, p. 121).

Podemos ver, assim como Esposito, que a estratégia da formulação jurídica se mostra, desta forma, mais uma vez nas mesmas prerrogativas lógicas da *oikonomia* e da constituição dos dois corpos do rei, estudados em Agamben e Kantorowicz. Com o intuito de unir em uma mesma lógica teológica moral, Kant divide o sujeito em duas ordens distintas e opostas: “aquela, inteligível, dos fins e aquela, sensível, das causas eficientes: enquanto na primeira, a liberdade coincide plenamente com a lei, na segunda, tende regularmente a divergir dela.” (ESPOSITO, 2019, p. 150)<sup>57</sup>. Com isso, é neste sentido

---

<sup>57</sup> É proveitoso para entender as figuras *homo phaenomenon* e *homo noumenon* aproximar determinada citação de Esposito a luz de uma outra de Kant, isto é, transcreve-se: “Ora, o homem enquanto ser natural dotado de razão (*homo phaenomenon*) é determinável pela sua razão, enquanto causa, para ações no mundo sensível e aqui não entra ainda em consideração o conceito de uma obrigação. Este mesmo homem, porém, segundo sua personalidade, isto é, pensado como ser dotado de liberdade interna (*homo noumenon*), é considerado um ser capaz de obrigação e, certamente, para consigo mesmo (a humanidade em sua pessoa); de modo que o homem (considerado em duplo significado) pode reconhecer um dever para consigo mesmo, sem cair em contradição (porque o conceito de homem não é pensado em um único e mesmo sentido).” (KANT, 2013, p. 195).

que podemos encontrar a constituição da estrutura de sujeito e sujeição como, também, estrutura do imperativo da *Metafísica dos costumes* (2013). Ou seja, em seu texto, o *homo phaenomenon*, enquanto pessoa de desejo, deve se submeter à razão jurídica e legisladora do *homo noumenon*, isto somente se o homem de moral e ao mesmo tempo delinquente, reconhece dentro de si estes dois movimentos antinômicos da sociedade jurídica kantiana. Enquanto em Locke, nos explica Esposito, tratava-se de uma hipótese da encarnação de duas pessoas distintas em um mesmo homem em estados temporalmente diversos – como nos casos de um homem louco que antes de o ser, era possuidor de razão – em Kant o homem é uma constante separação de duas personalidades opostas, “uma [parte] objeto de juízo por parte da outra” (ESPOSITO, 2019, p. 151). Portanto, na medida em que Kant anuncia essa dificuldade jurídica, ele próprio procura justificar uma superimposição que as unifica. Em sua leitura, a dinâmica da relação interna do *homo phaenomenon* e do *homo noumenon* funda toda a base teórica dos princípios metafísicos da doutrina do direito. Em uma curiosa aproximação com a teologia agostiniana, a formulação dessa relação se mostra constantemente em relação à um eu, sujeito de desejo, e um outro, sujeito de direito. Nesses princípios, Kant articula sua justificação:

Para que a razão não caia em contradição consigo mesma, é preciso uma explicação sobre a dupla personalidade, com a qual o homem, que se acusa e se julga na consciência moral, tem de pensar a si mesmo; sobre este duplo eu mesmo, que, de um lado, deve tremer perante as barras de uma corte de justiça, que é todavia confiado a ele próprio, mas, de outro lado, também deve ter às suas mãos o ofício de juiz enquanto autoridade inata. Eu, o acusador e todavia também o acusado, sou um e o mesmo homem (*numero idem*), mas enquanto sujeito da legislação moral, proveniente do conceito de liberdade, em que o homem está submetido a uma lei que ele dá a si mesmo (*homo noumenon*), deve ser considerado como diferente do homem sensível dotado de razão (*specie diversus*), mas apenas do ponto de vista prático – pois não há nenhuma teoria sobre a relação causal do inteligível com o sensível – e essa diferença específica é aquela das faculdades do homem (das superiores e inferiores), que o caracterizam. O primeiro é o acusador, contra quem é consentido um defensor jurídico do acusado (seu advogado). Após a conclusão dos autos o juiz interior, enquanto pessoa dotada de poder, profere a sentença sobre a felicidade ou a miséria, como consequências morais do ato; nesta qualidade nós não podemos mais, pela nossa razão, indagar o poder deste juiz (enquanto senhor do mundo), mas apenas venerar seu incondicionado *iubeo* ou *veto* (KANT, 2013, p. 212).

Nesse aspecto, *homo phaenomenon* e do *homo noumenon*, encarnando na identidade pessoal uma dualidade entre *homo spiritualis* e *homo carnalis* (WOLFF, 1983), passa a ser situado no núcleo da própria natureza humana. Todavia, o aprofundamento kantiano não se limita nessa ambiguidade, pois para ele essa dinâmica é

a referência direta da relação entre pessoa e objeto. Neste sentido, o autor se torna capaz de especificar que não intuía referir-se a “uma dupla personalidade (*doppelte Persönlichkeit*), porque somente o eu, o ‘eu penso e intuo’, é a pessoa, enquanto o eu do objeto, que por mim é intuído, é, como os demais objetos fora de mim, a coisa (*Sache*)”. (KANT *apud* ESPOSITO, 2019, p. 151).

De acordo com Esposito, é possível perceber essa mesma lógica na preocupação do autor sobre o direito das relações domésticas. Na leitura de Kant, a qualificação da identidade pessoal apenas é possível a seres humanos providos de deveres e direitos jurídicos, ou seja, apenas aqueles com capacidade jurídica. Pessoa, nesta leitura, é somente aquela capaz, em razão de sua liberdade, de atribuir deveres e direitos a si mesma. Kant prossegue:

Não pode haver no Estado nenhum homem sem qualquer dignidade, pois ao menos a de cidadão ele tem; a não ser que por meio de seu próprio *crime* ele se torne, embora mantido vivo, um mero instrumento do arbítrio de um outro (do Estado ou de outro cidadão). Quem está nesta última situação (o que só pode ocorrer por meio de um julgamento e do direito), é um *escravo* (*servus in sensu stricto*) e pertence à *propriedade* (*dominium*) de um outro que, por isso, é não apenas seu senhor (*herus*), mas também seu *proprietário* (*dominus*), podendo aliená-lo como uma coisa, usá-lo conforme lhe aprouver (ainda que não para fins vergonhosos) e *utilizar-se* (dispor) *de suas forças*, não incluídos sua vida e os membros de seu corpo. (KANT, 2013, p. 117).

Na argumentação do filósofo, o então “tornar-se escravo” faz linha direta e necessária com a noção de pessoa. No caso, um cidadão pode ser julgado por seu crime e, se é “mantido vivo”, por meio de um julgamento perde, assim, a possibilidade de sua pessoa jurídica e, em consequência, se torna propriedade instrumental do arbítrio do outro. O que, entretanto, no entender de Kant não possibilita o proprietário usar do escravo para “fins vergonhosos”, e nem concebe direito sobre a vida deste último. Na origem desta organização, Esposito encontra uma intrínseca relação com aquela que, originariamente, Kant comenta sobre a relação do homem consigo mesmo. Esposito cita:

Um homem pode muito bem ser senhor de si mesmo (*sui iuris*), mas não proprietário de *si mesmo* (*sui domminus*) (não pode dispor de si mesmo como quiser), e com maior razão em relação aos outros homens, pois ele é responsável pela humanidade que reside em sua própria pessoa. (KANT *apud* ESPOSITO, 2019, p. 153).

De acordo com Esposito, Kant, então, promove uma sutil diferenciação entre uso e abuso da propriedade. Isto é, o proprietário tem direito de usar da propriedade, mas não como bem quiser ou abusivamente, apenas usá-la de maneira digna, sem destituí-la de

seu valor de humanidade. Curioso, apesar de tudo, é o argumento de passagem que Kant utiliza para construir uma melhor compreensão: segundo ele, como exemplo, podemos pensar em uma propriedade compartilhada por dois proprietários<sup>58</sup>, que podem ser caracterizados como donos plenos de uma mesma coisa “desde que sejam possuidores comuns daquilo que pertence unicamente a *um* como o seu” (KANT, 2013, p. 71). Essa lógica relembra a condição humana denominada pela relação entre o *homo phaenomenon* e o *homo noumenon*, na qual o homem de moral na sociedade se dá pelo compartilhamento mútuo entres esses dois movimentos opostos de uma propriedade – ou coisa - que pode ser entendida como a sua própria vida.

Aqui, a questão central se refere à distinção entre pessoa, objeto e vida humana. Sem poder resolver ou até mesmo responder a tais distinções, Kant procura argumentar o sentido de uma resposta na formulação da categoria jurídica de “direito pessoal de natureza” ou, também, “direito pessoal de tipo real”. “Se ‘direito real’ é aquele sobre uma coisa e ‘direito pessoal’ o poder de determinar o comportamento de outra pessoa, exigindo dela um dado serviço, o direito pessoal de natureza real é um misto dos dois” (ESPOSITO, 2019, p. 153), que diz respeito ao direito de posse de um objeto como uma coisa para ser usado como uma pessoa (KANT, 2013).

Neste direito, o meu e o seu são o meu e o seu domésticos, e as relações, nesse estado, são as relações de uma comunidade de seres livres que, por influência mútua (da pessoa de um sobre o outro) sob o princípio da liberdade externa (causalidade), constitui uma sociedade de membros de um todo (pessoas numa comunidade) que se chama comunidade doméstica (KANT, 2013, p. 75).

Na linha compreendida da comunidade doméstica, a proposta kantiana complica ainda mais a distinção entre pessoa e coisa. Para Esposito, o raciocínio kantiano intensifica a tal ponto a questão que chega a minar a própria enunciabilidade jurídica entre pessoa e coisa para um “pré-direito ou um metadireito” (ESPOSITO, 2019, p.153). Na teoria de Kant, o modo de aquisição desse *estado de direito pessoal de natureza* não se dá nem pelo meio de um feito (*facto*) e nem por intermédio de contrato (*pacto*), “mas por um direito que está além de todo direito real e pessoal, a saber, o direito da humanidade em nossa própria pessoa, do qual se segue uma lei permissiva natural graças à qual tal

---

<sup>58</sup> No texto subsequente de Kant: “Isso acontece se, dos assim chamados coproprietários (condomíni), a um competir apenas a posse completa sem uso, e ao outro o uso todo da coisa juntamente com a posse, aquele primeiro (*dominus directus*) só impondo a este (*dominus utilis*), portanto, a condição restritiva de uma prestação permanente, sem com isso limitar seu uso.” (KANT, 2013, p. 71).

aquisição nos é possível” (KANT, 2013, p. 75). Nessa articulação lexical, Kant introduz, mais uma vez, um elemento teológico em sua tese, isto é, aquele investigado por Agamben acerca do mistério e do obscurecimento da distinção entre pessoa e coisa.

Aliás, na medida em que vai se aprofundando em sua teoria, seu vocabulário intensifica-se continuamente a caminho da mesma linguagem doméstica que nos deparamos no percurso de nossa pesquisa. Ao ver de Esposito, essa leitura do texto de Kant se comprova principalmente no caso designado como “direito conjugal”. Nesta formulação jurídica, vemos um deslizamento no sentido de uma superposição entre pessoa e coisa (ESPOSITO, 2019). Isto porque, dentre as relações domésticas sobre as quais o direito kantiano procura englobar, a relação entre marido e mulher denunciam uma desigualdade dupla. Neste caso, a mulher para Kant, está tanto subordinada ao marido em forma de objeto por um pacto jurídico, como, também, está subordinada ao homem devido à sua natureza. Pode-se ver tais afirmações no texto *Kantiana* das seguintes maneiras: i) em relação ao pacto jurídico que permite a superposição de pessoa e coisa:

A uma mulher, uma criança, um criado e, em geral, uma outra pessoa, posso denominar como meus não porque agora os comande como pertencentes à minha comunidade doméstica ou os tenha sob meu domínio, em meu poder e minha posse, mas se, ainda que se tenham subtraído à coerção e que, portanto, não os possua (empiricamente), eu puder dizer que os possuo por minha simples vontade enquanto existirem em qualquer lugar e em qualquer momento, portanto, de modo meramente jurídico. Eles pertencem ao meu haver, pois, somente se, e na medida em que, posso fazer esta última afirmação (KANT, 2013, p. 53).

ii) Também em relação ao pacto jurídico, mas como o próprio Esposito cita:

(...) quando digo: “minha esposa, a minha mulher”, isto significa uma relação particular, vale dizer, uma relação jurídica do possuidor com um objeto (ainda que este seja uma pessoa) como uma *coisa*. A posse (*física*) é, pois, a condição da possibilidade do *uso* [*manipulativo*] de um objeto como de uma coisa, embora este objeto sob outro aspecto deva ser tratado ao mesmo tempo como uma pessoa (KANT *apud* ESPOSITO, 2019, P. 154).

iii) Em relação a natureza própria da mulher e sua necessidade de obediência capaz de sobrepor sua pessoa jurídica:

Se por isso a questão consiste em saber se é contraditório à igualdade dos cônjuges enquanto tal quando a lei dos homens diz, em relação à mulher, que ele deve ser seu senhor (ele a parte que comanda, ela a parte que obedece), então esta lei não pode ser vista como contraditória com a igualdade natural de um casal humano se essa dominação tem como fundamento apenas a superioridade natural da capacidade do homem

sobre a mulher na efetivação do interesse comum da comunidade doméstica, e o direito ao comando nisso fundado – direito que, por isso mesmo, pode ser derivado do dever da unidade e da igualdade em vista do fim (KANT, 2013, p. 78 – 79).

Todas essas formulações jurídicas levam Kant não só ao mesmo âmbito Teológico econômico e político do dogma *oikonomico* como, também, o conduz a estruturar conceitualizações que demonstram, em primeira mão, toda a tonalidade do dispositivo da noção de pessoa. Comprovação desta pode ser analisada na teorização da possibilidade da subtração legal de um dos cônjuges à total posse do outro. Em suas próprias palavras: “que esse direito pessoal seja ao mesmo tempo de tipo real funda-se no fato de que, se um dos cônjuges se separar ou se oferecer para a posse de um outro, o outro está sempre e incontestavelmente autorizado a restituí-lo em seu poder como uma coisa” (KANT, 2013, p. 77 – 78). Ao ver de Esposito, essa hipótese jurídica é resultado da clara insistência por parte de Kant de, ao reconhecer a “incongruência, lógica e ética, da redução do corpo a puro objeto de consumo” (ESPOSITO, 2019, p. 155), não desfazer o vínculo determinante entre pessoa e coisa. Mas, ao contrário, duplicar tal vínculo ao ponto de transformar a personalização “resultado da despersonalização do outro, com o requisito de que também a primeira pessoa seja despersonalizada pela segunda” (ESPOSITO, 2019, p. 155). Como vemos em Kant, ainda em relação ao assunto sobre o direito dos cônjuges:

Nesse ato um ser humano se converte a si mesmo em coisa, o que contradiz o direito da humanidade em sua própria pessoa. Isso só é possível sob a única condição de que, quando uma pessoa é adquirida por outra como coisa, esta, por sua vez, adquire aquela reciprocamente; pois assim se recupera a si mesma de novo e restabelece sua personalidade. (KANT, 2013, p. 78).

Nessa perspectiva, podemos observar a conexão entre soberano e pessoa de modo estritamente transparente. “A relação de senhorio do marido sobre a mulher, dos progenitores sobre os filhos e do senhor sobre o servo não somente não é percebida por Kant como contraditória com o princípio de igualdade, mas é, ao contrário, dele derivada” (ESPOSITO, 2019, p. 156). Do mesmo modo, a dupla forma que o direito pessoal real toma não é capaz de resolver o nexos entre subjetivação e sujeição, longe disso, ela deriva deste mesmo pressuposto, mas ofuscada pela sua relação “recíproca” e certamente misteriosa. Nesses aspectos, pode se dizer que Kant mostra uma certa regressão (ESPOSITO, 2019), principalmente, no que diz respeito sobre os efeitos jurídicos na tradição contratualista. Na leitura kantiana sobre esta última, a pessoa soberana não

poderia ter nenhuma posse privada, já que ela teria “o direito de comando sobre o povo (o de atribuir a cada um o seu), ao qual pertencem todas as coisas exteriores (*divisim*)” (KANT, 2013, p. 112). Esse nexos, para Kant, entre não possuidor de nada além de si mesmo e, ao mesmo tempo, possuidor de tudo que é dos outros resolveria, portanto, qualquer possibilidade de corrupção ou de expropriação da propriedade civil<sup>59</sup>. Fato pelo qual Kant insistentemente procurou defender pela divisão entre propriedade e senhorio, em seu texto: “O povo, como multidão de súditos, também lhe pertence (é seu povo), mas não como proprietário (segundo o direito real), e sim como detentor supremo do poder (segundo o direito pessoal)” (KANT, 2013, p. 112). O que, na leitura de Esposito, não impunha qualquer impedimento ou retenção da figura soberana como uma pessoa absoluta, “titular de todo direito e isenta de qualquer obrigação perante os súditos [...] definida não apenas como irresistível, mas até mesmo como ‘imperscrutável” (ESPOSITO, 2019, p. 156). Mas, novamente, pelo contrário garantia toda possibilidade e direito de sua posição assimétrica e hierárquica sobre seus súditos.

Do ponto de vista de Esposito, essa relação entre súdito e poder soberano no discurso de Kant é estritamente de viés teológico-político. O que justificaria o fator imperscrutável da pessoa soberana, isto é: “o súdito não deve raciocinar ativamente sobre essa origem, como sobre um direito duvidoso no que se refere à obediência que lhe deve (*ius controversum*)” (KANT, 2013, p. 109). Isto porque, Kant continua:

dado que o povo, para julgar com força de lei sobre o poder supremo do Estado (*summum imperium*), tem já de ser considerado unido sob uma vontade universalmente legisladora, então ele não pode nem deve julgar de nenhum outro modo que não aquele pretendido pelo atual chefe de Estado (*summus imperans*). – Se um contrato efetivo de subordinação a este (*pactum subiectionis civilis*) surgiu primeira e originariamente como um fato, ou se a violência foi anterior e a lei só veio depois, ou ainda se ela deveria ter aparecido nessa ordem, tudo isso são sofismas completamente sem importância para o povo que já está sob a lei civil, mas que ainda assim ameaçam perigosamente o Estado. (KANT, 2013, p. 109).

O preceito teológico que se mostra presente neste trecho seria a mesma condição de autoridade paulina em Romanos 13: 1, segundo a qual: “Todo homem esteja sujeito às

---

<sup>59</sup> Curioso e, talvez, resultando de um problema intrínseco que não pretendemos explorar nesse trabalho seria que essa mesma preocupação sobre uma expropriação da propriedade civil foi o que, originalmente, movimentou os esforços de Lucas de Penna em se apropriar do conhecimento teológico de sua época para defender um segundo corpo do rei que se sobrepunha e sujeitava qualquer tentativa de apropriação - por parte do corpo físico deste mesmo rei - da propriedade do fisco. Levando, portanto, Penna a considerar os mesmos elementos e justificativas misteriosas - no vocábulo de Kant, “naturais” - sobre uma soberania real e inapropriável em sua lei de “Ocupação de terra deserta”. Ver em Kantorowicz, p. 137.

autoridades superiores; porque não há autoridade que não proceda de Deus; e as autoridades que existem foram por ele instituídas” [Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω, οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ, αἱ δὲ ἰούσαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσὶν] (BÍBLIA, 2023). Neste horizonte, se do ponto de vista prático uma lei se apresenta tão sagrada e inviolável, ela deve ser “representada como se não tivesse de proceder de homens, mas de algum legislador supremo e irrepreensível” (KANT, 2013, p. 109). E é esse significado que Kant atribui à passagem bíblica: não como fundamento histórico, mas como um princípio prático da razão, ou seja, “o soberano tem, para com os seus súditos, somente direitos e nenhum dever, tanto que estes não podem, em nenhum caso, opor-lhe resistência” (ESPOSITO, 2019, p. 157). “De modo que aquele que se opõe à autoridade resiste à ordenação de Deus; e os que resistem trarão sobre si mesmos condenação” [ὥστε ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ τῆ τοῦ θεοῦ διαταγῆ ἀνθέστηκεν, οἱ δὲ ἀνθεστηκότες ἑαυτοῖς κρίμα λήμψονται] (BÍBLIA, 2023). A condenação como exclusão total da pessoa jurídica daquele que se opõe a tal autoridade supera a punição da morte, pois condena eternamente o sujeito à uma condição abjeta de coisa. Quem resistisse à autoridade soberana não seria apenas executado, mas expulso do recinto da lei (*exlex*) e abandonado pelo direito de pessoa civil. Em consequência, a resistência à soberania em Kant é considerada como um delito que permanece eterno e que jamais pode ser expiado (*crimen immortale, inexpiabile*), semelhante àquele pecado do qual os teólogos dizem não poder jamais ser perdoado, nem neste mundo, nem no outro” (KANT *apud* ESPOSITO, 2019, p. 157). Ou seja, uma ofensa tanto teológica, quanto filosófica e jurídica.

#### iv) Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Consequente, ao ver de Esposito é exatamente na relação indébita de pessoa e coisa que Hegel passa a contestar a teoria kantiana dos direitos pessoais de natureza real (ESPOSITO, 2019). No entender de Hegel, a divisão do direito em direito real e direito pessoal, bem como as demais classificações, tem por fim apenas dar uma superficial ordem à desorganizada matéria em questão (HEGEL, 1997). Aqui, o que Esposito aponta seria a capacidade de Hegel de entrever dentro da constituição de Kant a divisão romana entre pessoa *sui iuris* e pessoa *alieni iuris*, assim, como consequência, esvaecendo a matéria do direito para um regime de coisas. Nesta perspectiva, enquanto na matriz romana o direito pessoal requeria um determinado *status* social – o do *pater* – para denominar o homem uma pessoa. “Em Kant, os direitos pessoais são aqueles que têm

origem num contrato pelo qual eu dou ou forneço qualquer coisa: é o *jus ad rem* do direito romano, que provém de uma *obligatio* (HEGEL, 1997, p. 62). Na leitura de Esposito, contra essa corrente de determinação e coação romana, Hegel procurou estender a categoria da pessoa a todos os seres humanos através do imperativo ético: “sê uma pessoa e respeita os outros como pessoas” (HEGEL, 1997, p. 40).

Todavia, para Esposito as coisas não parecem se resolver com a universalização. Aqui, o horizonte se complica “tanto no que concerne à relação com o direito romano quanto, mais ainda, no que se refere às consequências para a conceitualização da categoria de pessoa” (ESPOSITO, 2019, p. 158). Em sua leitura, Esposito ressalta que a polêmica hegeliana contra o *ius* romano não exclui totalmente o vocabulário conceitual deste, mas em diversas medidas se mostra mediado pelo texto de Heineccius: *Elementa iuris civilis* [Elementos de direito civil]. Isso ocorre pois, como assentimos acima, o que o filósofo se oporia na categoria de pessoa romana seria apenas a inclusão de seres humanos sem qualquer estatuto ou capacidade jurídica – se tornando, por isso, associáveis a coisas - ao seu cânone conceitual. Pode-se ver tal hipótese de leitura, principalmente ao que concerne o direito romano da vida privada, ou seja, nas palavras de Hegel, segundo “a determinação não justa e não ética do direito romano, os filhos eram *coisas* para o pai e ele estava, portanto, na posse jurídica de seus filhos (...) Aqui se dava, portanto, uma unificação, totalmente injusta, aliás, das duas determinações de coisa e não-coisa”<sup>60</sup> (HEGEL *apud* ESPOSITO, 2019, p. 158). No que para a teoria de direito de Hegel se mostraria estritamente diverso, já que o autor procurava romper com a distinção entre *persona* e *homo*. Assim, “cada homem, sem distinção de proveniência ou condição, é, enquanto tal, pessoa” (ESPOSITO, 2019, p. 158). Para tanto, é apenas necessária sua qualidade natural de homem para conferir total personalidade jurídica que, por tal qualidade, não exclua qualquer existência humana, independentemente de sua condição. No texto de Hegel:

Cumpra à cultura, ao pensamento como consciência do indivíduo na forma do universal, que eu seja concebido como uma pessoa universal, termo em que todos estão compreendidos como idênticos. Deste modo, o homem vale porque é homem, não porque seja judeu, católico, protestante, alemão ou italiano. (HEGEL, 1997, p. 185).

---

<sup>60</sup> Na tradução brasileira: “uma cláusula injusta e imoral do direito romano, os filhos, não obstante a relação objetiva do amor (que, aliás, tinha de ser enfraquecida por essa injustiça), eram para o pai uma união (mas antijurídica) dos dois caracteres da coisa e da não-coisa” (HEGEL, 1997, p. 45).

Para Esposito, contudo, a defesa universalista de Hegel ainda não aparenta se desvincular da lógica teológica do dispositivo da pessoa. Por mais que Hegel não tenha, assim como Kant, considerado as outras pessoas entre as propriedades e bens legais, sua teoria do direito, por sua vez, ainda permanece no âmbito jurídico de um governo sobre as relações constitutivas do direito e da propriedade. “É como se, na perspectiva hegeliana, os cidadãos devessem ser todos *patres* – tornados tais pela posse de *res* utilizáveis, trocáveis ou alienáveis” (ESPOSITO, 2019, p. 159), isso porque, para Esposito, a personalidade jurídica ainda coincide totalmente com a capacidade de patrimônio do proprietário. Assim, no horizonte hegeliano, o único relacionamento entre pessoas jurídicas a ser considerado seria aquele por meio da propriedade. Em suas próprias palavras:

A pessoa que se diferencia de si se relaciona com outra pessoa e ambas só como proprietárias existem uma para a outra; a identidade delas, que existe em si (virtual), adquire a existência pelo trânsito da propriedade de uma para outra, com mútuo consentimento e permanência do comum direito. Assim se obtém o contrato (HEGEL, 1997, p. 42).

Porém, as coisas ainda não se resolvem totalmente, na perspectiva de Roberto Esposito: se Hegel estaria distante das concepções kantianas, então, ainda mais distante estaria da teoria de Locke. No âmbito jurídico sobre sociedade civil e Estado político Esposito vê a manifestação do trânsito entre propriedade e pessoa jurídica da concepção hegeliana de certa forma como um freio àquela concepção entre individualismo e propriedade em Locke. Isto ocorre devido ao fato de não só a propriedade definir a personalidade, mas por compreender esta última a ponto de situá-la em seu próprio horizonte de sentido (ESPOSITO, 2019). Vemos esta relação mais claramente no parágrafo 45 na secção sobre o Direito abstrato:

Há alguma coisa que o Eu tem submetida ao seu poder exterior. Isso constitui a posse; e o que constitui o interesse particular dela reside nisso de o Eu se apoderar de alguma coisa para a satisfação das suas exigências, dos seus desejos e do seu livre-arbítrio. Mas é aquele aspecto pelo qual Eu, como vontade livre, me torno objetivo para mim mesmo na posse e, portanto, pela primeira vez real, é esse aspecto que constitui o que há naquilo de verídico e jurídico, a definição da propriedade (HEGEL, 1997, p. 46 – 47).

É, todavia, em uma circular reviravolta da lógica hegeliana que Esposito entrevê que a respectiva delimitação da relação da propriedade com a personalidade acaba confirmando sobretudo a própria centralidade da noção posse, uma vez que uma pessoa é ela mesma o resultado da mais completa das apropriações, vale dizer, a de si mesmo”

(ESPOSITO, 2019, p. 159). Neste horizonte, a capacidade jurídica da pessoa passa novamente à condição na qual faz perdurar a máxima: somente através da posse de si mesmo é que alguém é capaz de se tornar uma pessoa de direito. Essa leitura inserida ao contexto do dispositivo da pessoa e sua forma de operação pode ser lida ao lado do parágrafo 57:

Na existência imediata que nele se manifesta, o homem é um ser natural, exterior ao seu conceito; só pela plenitude do seu corpo e do seu espírito, pela conscientização de si como livre, é que o homem entra na posse de si e se torna a propriedade de si mesmo por oposição a outrem. A possessão é aqui, por outro lado e inversamente, o ato de o homem realizar aquilo que é como conceito (como possibilidade, faculdade, disposição), ato pelo qual é ao mesmo tempo dado como seu e como objeto separado da simples consciência de si e, portanto, suscetível de receber a forma da coisa (HEGEL, 1997, p. 55).

É partindo deste horizonte que na leitura hegeliana sobre a possessão, que pode ser definida como: “por um lado, o ato corporal e imediato de apropriar-se, e, por outro, o fabrico ou, enfim, a simples assinatura” (HEGEL, 1997, p. 53), Esposito percebe Hegel distinguir entre dois tipos de apropriação: “uma, externa, das coisas possuídas como patrimônio e a outra, interna à pessoa mesma, dos próprios elementos corporais e intelectuais, tais como a vida, os membros, as ideias, os talentos, as convicções religiosas (ESPOSITO, 2019, p. 159 – 160). No caso em questão, vemos uma clara distinção de tratamento dos respectivos tipos de apropriação já que em relação ao primeiro temos uma apropriação plena e de livre posse, e, no entanto, no segundo tipo temos uma restrição ligada em certo grau de inalienabilidade<sup>61</sup> do bem apropriado. Mas que ao ver de Esposito,

---

<sup>61</sup> Percebe-se tal afirmação em ênfase com o paragrafo 66, isto é: “São, portanto, inalienáveis e imprescritíveis, como os respectivos direitos, os bens ou, antes, as determinações substanciais que constituem a minha própria pessoa e a essência universal da minha consciência de mim, como sejam a minha personalidade em geral, a liberdade universal do meu querer, a minha moralidade objetiva, a minha religião” (HEGEL, 1997, p. 63). E, conjuntamente, na nota deste mesmo parágrafo: “O que o espírito é como conceito e em si, também o deve ser em existência e para si (ser, portanto, uma pessoa, capaz de propriedade, ter uma moralidade objetiva e uma religião). Esta Idéia é ela própria o seu conceito (como causa de si - quer dizer: como causa livre - é aquilo cuja natureza só pode ser concebida como existente) (Espinoza, Ética, I). Tal conceito, que é somente para si e que, num regresso contínuo da imediateidade a si mesmo, é o que é, cria a possibilidade da oposição entre aquilo que ele é apenas em si e o que é quando não para si (§ 57Q), e inversamente entre o que é para si e o que é quando não em si (na vontade do mal), bem como a possibilidade de alienação da personalidade e do seu ser substancial, quer esta alienação se produza de um modo inconsciente, quer explícito. Exemplos de alienação da personalidade são a escravatura, a propriedade corporal, a incapacidade de ser proprietário ou de dispor livremente da sua propriedade. A alienação da racionalidade inteligente, da moralidade subjetiva e objetiva, da religião aparece na superstição, na autoridade e nos plenos poderes que eu concedo a outrem para determinar e prescrever as ações que devo realizar (como quando alguém se obriga expressamente a roubar, a matar ou a qualquer outro crime) ou para me ditar o que é o meu dever de consciência, a verdade religiosa, etc. O direito a uma tal inalienabilidade é imprescindível, pois o ato por que me aproprio da minha personalidade e da sua substancial essência e me torno pessoa jurídica responsável, ser moral e religioso, suprime todas aquelas condições de extrinsecidade que só essa extrinsecidade tornava suscetíveis de serem possuídas por

essa distinção não deixa de reiterar o fato em que ambas as relações da pessoa com a propriedade dizem respeito às categorias de apropriação e posse, principalmente ao que se refere como posse de si mesmo.

Nessas prerrogativas, Hegel passa a se situar sobre uma linha limítrofe, nas palavras de Esposito: “ao longo de uma faixa de superposição, entre direito patrimonial romano e individualismo possessivo moderno” (ESPOSITO, 2019, p. 160), cada um dos lados penetrando e alterando os limites conceituais do outro. Na leitura de Esposito, essa dinâmica jurídica se permite possível devido ao fato de Hegel se mover em dois planos de “auto constituição do espírito” (ESPOSITO, 2019, p. 160). Como vimos acima, se do lado do direito abstrato, o paradigma da propriedade e da pessoa da forma à única via das relações humanas, do ponto de vista hegeliano sobre a sociedade civil vemos o quadro teórico se formar de maneira distinta. Para Esposito, Hegel percebe perfeitamente que o dispositivo da pessoa em questão divide a subjetividade em duas partes: não apenas em uma repartição do indivíduo perante outros, mas, também, de um indivíduo cortado em si mesmo. Como que no caso da crítica hegeliana sobre Kant, isto é, como que toda relação envolvente do dispositivo retomasse os mesmos problemas éticos políticos em questão da relação entre *homo noumenon* e *homo phaenomenon*. Pode-se ver determinada precisão teórica na passagem do parágrafo 35 sobre a personalidade:

A personalidade só começa quando o sujeito tem consciência de si, não como de um eu simplesmente concreto e de qualquer maneira determinado, mas sim de um eu puramente abstrato e no qual toda limitação e valor concretos são negados e invalidados. É assim que na personalidade existe o conhecimento de si como de um objeto exterior mas elevado pelo pensamento à infinitude simples e, portanto, puramente idêntico a ela. Não têm os indivíduos e os povos personalidade enquanto não alcançam este pensamento e este puro saber de si. O espírito que em si e para si exige distingue-se do espírito fenomênico por isso, na determinação em que o último só é consciência de si segundo a vontade natural e suas contrariedades extrínsecas (Fenomenologia do espírito, p. 101, ed. 1807, e Enciclopédia das idéias filosóficas, § 334a), o primeiro se apreende a si mesmo, eu abstrato e livre, como objeto e como fim, e é, portanto, uma pessoa. (HEGEL, 1997, p. 79).

---

outrem. Com esta supressão da extrínsecidade, desaparece a condição de tempo e todas as razões provindas do meu consentimento e abandono anterior. Este regresso de mim mesmo a mim mesmo que me restitui a existência como Idéia, como pessoa jurídica e moral, suprime a anterior situação e a injustiça que eu e outro tínhamos cometido contra o meu conceito e a minha razão ao tratarmos e deixarmos tratar como algo de extrínseco a existência infinita da consciência de si. Este regresso a mim revela a contradição que havia em ter dado a outros a posse da minha moralidade, da minha religião, coisas que, embora alguma vez eu não as tenha possuído, são, desde que as possuo, essencialmente minhas e não extrínsecas” (HEGEL, 1997, p. 63 – 65).

Na leitura de Roberto Esposito, é nesse sentido que podemos encontrar o nexos formalizado da pessoa achatado à realidade da coisa, estabelecido no *ius romano* e, seguindo a crítica hegeliana, admitido por uma tradição jurídica que chega à teoria kantiana. Ao menos nessa perspectiva, se é a coisa, com sua realidade achatada à propriedade, que estabelece toda a pavimentação das relações jurídicas entre pessoas, então para Esposito – relembrando a forma lógica da *Fenomenologia*: “o universal, fragmentando nos átomos dos indivíduos absolutamente múltiplos, esse espírito morto, é uma *igualdade* em que *todos* valem como *cada um*, como *pessoas*” (HEGEL *apud* ESPOSITO, 2019, p. 161) - isso significaria que todas as relações traduzidas à noção de pessoa estariam reificadas e lincadas aos mesmos princípios da lógica apresentada. Aqui, ao em vez de diferenciar as pessoas das coisas, a operação desliza na perfeita indistinção entre pessoa e coisa; subjetividade e sujeição. Seria, portanto, neste exato ponto de intersecção que a categoria romana de pessoa perderia o contato com a vida individual e universal. Aqui, o sistema romano é associado por Hegel a uma dilaceração dúbia do isolamento do indivíduo e a absolutez de um poder sem limites. De modo que, longe de “conciliar a lógica do interesse particular com a do interesse geral” (ESPOSITO 2019, p. 162), a noção de pessoa atribui ao princípio do “Um” traços absolutos de uma dualidade capaz de colocar um princípio contra os moldes do outro. Seria por esse caminho que Esposito passaria a interpretar a afirmação hegeliana de que “designar um indivíduo como *pessoa* é expressão de desdém” (HEGEL *apud* ESPOSITO, 2019, p. 162).

Não obstante, Esposito mostra que, resultante de seus passos dialéticos, o conceito de pessoa é recuperado em outro plano do discurso hegeliano: este, agora desconstruído de seu efeito de cisão, é integrado à outra ordem de argumentos. Nessa nova etapa da investigação, pessoa “enche-se de seiva vital nas instituições da sociedade civil, como família e a associação, interconectadas no círculo, ainda mais articulado, do Estado” (ESPOSITO, 2019, p. 162). O que, para Esposito, faz a categoria de pessoa perder seu vínculo característico da relação entre proprietário e coisa que mantinha, por este motivo, todo o terreno do direito privado. Neste horizonte, pessoa se trataria da personalidade própria do Estado, entendida pelos termos da *Fenomenologia do Espírito* como o fim último do processo da realização deste Espírito. Para Esposito, diferentemente de Hobbes – que, como vimos, também remontou o conceito de Estado aos termos da noção de pessoa – Hegel procurou derivar a categoria de soberania não mais à escolha pactual e da autorização estatal, mas procurou enfatizar o elemento de autonomia como núcleo de sua

concepção. Nessa hipótese jurídica, a pessoa, dentro dos termos estatais, não remeteria á uma representação como em Hobbes ou a uma função interna, mas como a figura soberana em sua presença física. No caso, Esposito remeteria essa interpretação as últimas passagens da seção dos *Princípios*, não sem lembrar que essas passagens estariam à mercê de diversas interpretações, principalmente, acerca do tom e das mudanças em sentidos políticos de sua obra. Segue o trecho selecionado por Esposito:

A personalidade e a subjetividade em geral, que, como infinitas, se referem a si mesmas, só possuem verdade ou, pelo menos, verdade imediata, como pessoas, como sujeitos que existem para si. Ora, o que existe para si é necessariamente um. A personalidade do Estado só é real como pessoa: o monarca. A personalidade exprime o conceito como tal; a pessoa contém, ao mesmo tempo, a realidade dele. Ora, o conceito só é idéia e verdade com o caráter de realidade. A chamada pessoa moral - sociedade, comuna, família -, por mais concreta que seja, só tem personalidade como momento, de uma maneira abstrata. Não atinge, portanto, a verdade da sua existência. (HEGEL, 1997, p. 255 – 256).

Apesar de que, como muito bem sabemos, Hegel acentue os elementos absolutistas em sua obra por questões políticas, Esposito não descarta a conclusão que, com a inclusão da noção de pessoa em seu sistema filosófico jurídico, Hegel confere ao seu discurso uma visível tonalidade teológico-política. Por sua vez, essa se mostra presente justamente a partir dos próprios termos do dispositivo da pessoa. O que, em certo sentido se contrapõe a todo o quadro exposto anteriormente. Como o próprio autor coloca:

Para sanar a cisão entre homem e pessoa, enfim, em vez de fazer de cada homem uma pessoa, como chega a anunciar contra o direito de matriz romana, Hegel reserva a personalidade concreta da decisão a um só homem, isolado do resto do povo que ainda assim representa (ESPOSITO, 2019, p. 163).

Aliás, ainda neste mesmo ponto de vista, Esposito aponta para evidente aproximação do autor à Hobbes, na medida em que desenvolve no monarca uma dimensão naturalista capaz de abstraí-lo de qualquer conteúdo e destiná-lo ao poder de decisão: “que suprime todas as particularidades [...], interrompe a ponderação dos argumentos pró e contra [...] e os decide com um: *eu quero*, e dá início a toda ação e realidade” (HEGEL *apud* ESPOSITO, 2019, P. 164). O que já muito antes nos permite entrever a comparação deste “*eu quero*”, desta vontade com a prova ontológica da existência divina, que partilha em seu ser o absoluto do monarca em questão. Não distante das últimas concepções do dispositivo de pessoa Hegel logo vê sua motivação se alinhando as concepções teológicas anteriores, como aquela desmascarada por Agamben sobre a realidade mística e o sombreamento de suas funções. Como no texto de Esposito percebe-

se com certa facilidade: A motivação apresentada por Hegel para justificar o deslizamento semântico do terreno jurídico para o teológico-político é a de que, enquanto o intelecto procede por nexos causais de tipo dedutivo, o conceito do monarca não pode ser deduzido, pois “*tem início simplesmente em si mesmo. [...]*” (ESPOSITO, 2019, p. 164). Portanto, retomando no fundo as mesmas operações apologéticas dos primeiros padres cristãos, sobre os quais faziam uso de uma economia fundada no mistério para legitimar um governo presente na terra com poderes de outro mundo.

#### 4.4 Pessoa: entre o dever-ser (Sollen) e o ser (Sein)

Nas linhas de nossa pesquisa, o que parece preocupar Esposito é, na mesma medida, também o que Agamben procurou identificar no decorrer de sua investigação crítica, isso é, a cisão jurídica e ontológica do Ser: tanto na teológica divisão do *ser* e da *práxis*, como na divisão ética e jurídica de Kant, interpretada por Heidegger na “*Introdução a Metafísica*” (1999) pela divisão dos polos do *ser* (*Sein*) e do *dever ser* (*Sollen*)<sup>62</sup>. Essa contração do ser para Agamben se compreende como uma própria ontologia do comando, como se toda forma imperativa da ética se conceituasse na lógica apresentada pelo “*generes vices*”. Neste horizonte, vemos o imperativo kantiano tomar forma e pressupor uma ontologia basilar da operação ética, pois esse se refere não ao mundo como ele é, mas ao mundo como ele *deve ser*. Significativo para nossa interpretação seria que Agamben coloca o imperativo no centro da própria forma verbal do direito e da religião, como ele mesmo explica:

Não apenas as leis das XII Tábuas (*sacer esto, parricidas esto, aeterna auctoritas esto* [seja santo, seja parricida, seja autoridade eterna]) e as fórmulas dos negócios jurídicos (*emptor esto, heres esto* [seja comprador, seja herdeiro]) estão no imperativo, mas também o juramento, talvez o mais antigo dos institutos jurídico-religiosos, implica um verbo no imperativo (*martys estō Zeus, istō Zeus* [Zeus seja testemunha, Zeus veja]). E é supérfluo recordar que, nas religiões monoteístas, Deus é um ser que fala no imperativo e ao qual se retorna, no culto e nas orações, no mesmo modo verbal (AGAMBEN, 2013, p. 123,124).

---

<sup>62</sup> Nas palavras de Heidegger: “Ficou explicado, que o Dever Ser aparece como contraposição ao Ser, logo que esse se determina como ideia. Ora, com tal determinação, o pensar, entendido como Logos enunciativo e predicativo {*dialegethai*}, entra a desempenhar um papel decisivo e normativo. E tão logo, nos tempos modernos, esse pensar, enquanto razão independente e posta em si mesma, predomina, prepara-se a constituição propriamente dita da distinção entre Ser e Dever Ser. Um processo, que se completa com Kant. Para ele o ente é a natureza no sentido do que se pode determinar e se determina no pensamento físico-matemático. A natureza, determinada pela razão e como razão, se contrapõe o imperativo categórico. Muitas vezes o próprio Kant o chama o Dever Ser e o faz, enquanto o imperativo se refere ao simplesmente ente no sentido de natureza instintiva” (HEIDEGGER, 1999, p. 216).

Existe, portanto, um verdadeiro distanciamento ontológico no pensamento ocidental, do qual, para Agamben: o juramento, o comando e a oração compõem sua forma exemplar. Essa ontologia por sempre se referir ao dever ser e não ao ser de fato se formula com caráter performativo que se opõe continuamente à ontologia indicativa do ser. Para isso, o “dever-ser não é, nesse sentido, um conceito jurídico ou religioso que se alcança de fora do ser: ele implica e define uma ontologia, que se afirma progressivamente e se põe historicamente como a ontologia da modernidade” (AGAMBEN, 2014, p. 122 - 123 da edição de 2013). À vista disto, não seria estranho considerarmos que o dispositivo da pessoa está no centro desta discussão. Em fato, o paradigma que Agamben investiga encontra sua aporia a luz das mesmas questões abordadas em Esposito, ou seja, a operação das duas ontologias concentra-se também em sua última obra ética: a “*Metafísica dos costumes*” (2013).

Trata-se, aqui, de olhar para a relação entre ser e dever ser como a mesma via interpretativa de toda a conceitualização dos dois corpos políticos: um metafísico e outro fenomênico. Se do ponto de vista litúrgico vemos o ofício do sacerdote e o “hábito operativo” como garantia da religação do homem com Deus, em Kant o dever se apresenta como “a necessidade de agir por puro respeito à lei” (KANT *apud* AGAMBEN, 2013, p. 117). Kant mantém a ligação entre homem e lei (aqui equiparada à relação entre homem e Deus) precisamente pelas noções de dever e respeito. Ele encontra no dever um dispositivo tão obscuro quanto sua justificativa do *estado de direito pessoal de natureza*<sup>63</sup> - colocada em Esposito como “pré-direito ou um metadireito” (ESPOSITO, 2019, p.153) -, estamos falando sobre o conceito de “respeito”.

Neste ponto, até mesmo Kant, demonstra Agamben, se preocupou em se prevenir de objeções futuras contra esse misterioso sentimento, Agamben o cita: “A mim pode-se objetivar [...] que com a palavra ‘respeito’ tento refugiar-me em um sentimento obscuro, ao invés de esclarecer o problema fazendo apelo a um conceito da razão” (KANT *apud* AGAMBEN, 2013, p. 118). Por essa leitura, portanto, o conceito de respeito foi o dispositivo misterioso que legitimou tanto a dívida do homem com a sua humanidade encontrada em seu lado jurídico-legislador do *homo noumenon*, quanto, também, unificou

---

<sup>63</sup> Importante lembrar a misteriosa ligação que compôs a legitimação do *estado de direito pessoal de natureza*, ou seja, aquela ligação que não se deu nem por um pacto social e nem por feito jurídico, mas por um direito que está além de todo direito real e pessoal, a saber, o direito da humanidade em nossa própria pessoa, do qual se segue uma lei permissiva natural graças à qual tal aquisição nos é possível” (KANT, 2013, p. 75).

o próprio vínculo do *religere* do homem à lei imperativa. Foi nesse sentido, contudo, que Agamben procurou demonstrar que as explicações racionais com que Kant formulou em sua nota de prevenção se mostram tão obscuras (senão ainda mais obscuras) quanto o próprio sentimento. Na continuação do texto de Kant, podemos ver as seguintes considerações:

Aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da subordinação da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é que se chama respeito, de modo que se deve ver o efeito da lei sobre o sujeito e não a sua causa. [...] O objecto do respeito é portanto simplesmente a lei, quero dizer aquela lei que nos impomos a nós mesmos, e no entanto como necessária em si. Como lei que é, estamos-lhe subordinados, sem termos que consultar o amor-próprio; mas como lei que nós nos impomos a nós mesmos, é ela, uma consequência da nossa vontade e tem, de um lado, analogia com o temor, e, do outro, com a inclinação. // Todo o respeito por uma pessoa é propriamente só respeito pela lei (lei da rectidão, etc), da qual essa pessoa nos dá o exemplo. Porque consideramos também o alargamento dos nossos talentos como um dever, representamo-nos igualmente numa pessoa de talento por assim dizer o exemplo duma lei (a de nos tornarmos semelhantes a ela por meio do exercício), e é isso que constitui o nosso respeito. Todo o chamado interesse moral consiste simplesmente no respeito pela lei. (KANT, 2007, p. 32).

Por sua vez, essas prerrogativas nos mostram que o sentimento de respeito não concerne às inclinações fenomênicas, isto é, respectivas do *homo phaenomenon* e, por isso, implicadas pelo “‘sentimento súbito’ (ou patológico)” (AGAMBEN, 2013, p. 118), mas mostram que o sentimento de respeito é - assim como Agamben indica em sua leitura da *Crítica da razão prática* - um produto que a razão monta de si mesma. Consequentemente, respeito, na construção kantiana, é um resultado de um princípio intelectual e “significa”, como ele mesmo comenta, “a consciência da subordinação da minha vontade a uma lei” (KANT, 2007, p. 32). Esse sentimento, portanto, sempre se refere à própria lei e uma conformidade que deve se tornar o único motivo da submissão (AGAMBEN, 2013).

É na *Crítica da Razão Pura* (2001) que Kant se empenha em justificar um melhor conteúdo ao sentimento da submissão. Segundo Agamben, Kant não encontra outra forma ao respeito senão aquela negativa da humilhação. Como ele mesmo cita: “O efeito dessa lei sobre o sentimento é simplesmente uma humilhação, que, portanto, conhecemos certamente a priori, mas na qual não podemos conhecer a força da lei pura prática como motivo, mas apenas a resistência aos motivos da sensibilidade” (KANT *apud*

AGAMBEN, 2013, p. 120). O respeito, dessa forma, não contém em si nenhum prazer (KANT, 2001) mas, antes, contém a pura negação deste último, tornando-se, pois, o que resta quando todas as inclinações naturais e patológicas são dominadas e excluídas como motores da ação humana. E, nesse sentido, a “ação realizada unicamente por respeito à lei chama-se, assim, ‘dever’” (AGAMBEN, 2013, p. 120). Como Kant mesmo escreve na *Crítica*:

A consciência de uma sujeição livre da vontade à lei, ligada, todavia, a uma coerção inevitável que é afeita a todas as inclinações, mas só mediante a própria razão, é o respeito da lei [...]. A ação que, segundo essa lei, com exclusão de todos os motivos determinantes, é objetivamente prática, chama-se dever; o qual, por essa exclusão, contém em seu conceito um *constrangimento* prático, isto é, uma determinação das ações, ainda quanto mal *volentieri* ele traga (KANT *apud* AGAMBEN, 2013, P. 121).

Não é surpresa, portanto, para Agamben de que o sentimento seja formulado de maneira totalmente obscura, pois, assim como os primeiros padres da Igreja cristã, vemos um esforço consideravelmente grande de esconder o fato de que, no fim, todo conteúdo da ideia de obediência e de dever é nulo, vazio e fictício. Se, como vimos com Esposito na *Metafísica dos costumes*, o súdito não deve raciocinar ativamente sobre a origem do poder soberano (sobre o poder de lei), pois este se mostra “*imperscrutável*” [*unerforschliche Ursprung*], aqui, também, o sentimento de respeito e reciprocamente o dever apresentam-se impenetráveis [*unergründlich*] à razão especulativa. Isto porque seu conteúdo não é nada mais do que uma sujeição e obediência ao governo da lei. “Como sentimento vazio ou de grau zero, o respeito não é senão a sombra que o dever – isto é, que a coerção diante do comando da lei – projeta sobre o sujeito” (AGAMBEN, 2013, p. 121).

Estratégias teóricas como estas não eram novas para Kant. O que parece inesperado, em Agamben, seria o efeito que essa leitura teria sobre a obra kantiana, isto é, se compreendemos a ética kantiana dentro dos paradigmas do dispositivo da pessoa é possível imaginar que o interesse de Kant salvaguardou, em certos aspectos, a dicotomia entre o ser e o dever ser acima de outras perspectivas éticas. Um exemplo disso estaria na análise que Agamben desenvolve sobre o desdobramento ético de Kant acerca da moralidade dialética dos fins e dos meios. Como sabemos, é comumente atribuído à Kant a tentativa de conceber uma moralidade que fugisse dos usuais entendimentos da relação entre finalidade e meio (AGAMBEN, 2018), no entanto, na leitura de Agamben, é factível identificar elementos que possibilitariam a Kant se desprender do contexto dos

dispositivos, mas que, confrontados com o entendimento das disposições humanas, sofrem um significativo recuo teórico de suas categorias.

Esse foi o caso de quando Kant procurou levar às últimas consequências a “ideia de um ‘fim em si mesmo’ (*Zweck an sich selbst*) e vinculando-a à ideia de um ‘fim último’ (*Endzweck*)”<sup>64</sup> (AGAMBEN, 2018, p. 71). Segundo Agamben, pode-se encontrar na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (2007) uma esfera da moral em que o princípio da finalidade é capaz de ser considerado incondicionalmente. Este princípio seria nada mais que a própria noção de um “fim em si mesmo”, Agamben cita:

"Um ser humano e geralmente todo ser racional," ele escreve na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, "existe como um fim em si mesmo [*als Zweck an sich selbst*], não apenas como um meio para o uso discricionário desta ou daquela vontade." Assim como em toda vez que o que está em questão é um problema de ordem ética, na realidade trata-se de garantir um princípio diretor para a ação humana: sem a ideia de um fim em si mesmo, em fato, "nada de absolutamente valoroso poderia ser encontrado," e como tudo seria por acaso, não haveria para a razão "nenhum princípio prático supremo" (Ak 4:428)<sup>65</sup> (AGAMBEN, 2018, p. 72).

O fundamento deste princípio seria que toda a natureza racional existe como um fim em si mesmo. E, por esse motivo, o homem, enquanto ser racional, existe não apenas como um meio para uma vontade arbitrária, mas como um próprio fim. Nessa perspectiva de Kant, todos os seres cuja ação e a existência dependem da natureza possuem valores relativos como meios e, por esse motivo, podem ser chamados de coisas. Enquanto, ao mesmo tempo, os seres racionais são chamados de pessoas, porque suas ações e sua existência são determinadas como um fim em si mesmo (*als Zweck an sich selbst*). Kant prossegue:

Se, pois, deve haver um princípio prático supremo e um imperativo categórico no que respeita à vontade humana, então tem de ser tal que, da representação daquilo que é necessariamente um fim para toda a gente, porque é fim em si mesmo, faça um princípio objectivo da vontade, que possa por conseguinte servir de lei prática universal. O fundamento deste princípio é: *A natureza racional existe como fim em si*. [...] O imperativo prático será pois o seguinte: *Age 'de tal maneira que uses a humanidade,*

<sup>64</sup> Todas as citações do livro *Karman* (2018) de Agamben serão de autoria nossa, suas versões originais à edição em inglês estarão em nota de rodapé. “the idea of an “end in itself” (*Zweck an sich selbst*) and linking it with that of a “final end” (*Endzweck*)”.

<sup>65</sup> ““A human being and generally every rational being,” he writes in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, ‘exists as an end in itself [*als Zweck an sich selbst*], not merely as a means for the discretionary use for this or that will.’ Just like every time what is in question is a problematic of an ethical order, in reality it is a matter of guaranteeing a directive principle for human action: without the idea of an end in itself, in fact, ‘nothing whatsoever of absolute worth could be found,’ and since everything would be by chance, there would be for reason ‘no supreme practical principle’ (Ak 4:428).”

*tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca // simplesmente como meio.* (KANT, 2007, p. 69).

Em sequência, Agamben relata que, estritamente ligado a esse “fim em si mesmo” estaria ligado à noção de um “fim último”. Isso poderia ser atestado na *Crítica do Juízo*. Agamben se debruça sobre a seguinte afirmação: “Se ‘um fim último é aquele fim que não necessita de nenhum outro como condição de sua possibilidade’ (§84), o único ser que pode ser pensado como ‘propósito último da natureza, em referência ao qual todas as outras coisas constituem um sistema de fins’ (§83) é o ser humano como ser moral”<sup>66</sup> (AGAMBEN, 2018, p. 72). Nessa leitura, o ser humano, enquanto ser racional e moral, faz coincidir “fim em si mesmo” e “fim último”, Kant continua: “do ser humano... como ser moral, não se pode mais perguntar por que (*quem in finem*) ele existe. Sua existência tem em si mesma o mais alto fim ao qual, na medida do possível, ele pode subjugar toda a natureza (§84)”<sup>67</sup> (KANT *apud* AGAMBEN, 2018, p. 72).

Para Agamben, a presença das duas expressões “fim em si mesmo” e “mais alto fim” para classificar o ser humano é uma comprovação de que, no caso do ser humano, uma expressão é pressuposta à outra e vice-versa, o que lhes assegura um mesmo significado teórico. Agamben confia sua preposição ao § 82 da *Crítica ao juízo* onde o próprio Kant infere a pressuposição dos termos. Segundo ele, dizer que o fim da existência de um ser é ele próprio significa que este fim não é qualquer finalidade (um mero fim [*Zweck*]), mas um fim último [*Endzweck*]. Para tanto, a compreensão das duas expressões implica uma certa circularidade, pois dizer que algo tem seu fim em si mesmo é, reciprocamente, dizer que seu fim último está em sua própria existência. Isto pois, “se tivesse um fim subsequente, deixaria de ser um fim em si mesmo; por outro lado, um fim último, na medida em que não pode ser condicionado por outro fim, deve necessariamente ter seu próprio fim em si mesmo.” (AGAMBEN, 2018, p. 73).

A estratégia de Kant de articular em círculos “fim último” e “fim em si mesmo” se mostrou insuficiente e não deixou de ser alvo de críticas. Schopenhauer mesmo foi um de seus críticos, apontando que a opção de Kant, da existência em si mesma, seria

---

<sup>66</sup> “If ‘a final end is that end which needs no other as condition of its possibility’ (§84), the only being that can be thought as ‘ultimate purpose of nature, in reference to which all other things constitute a system of ends’ (§83) is the human being as a moral being.”

<sup>67</sup> “of the human being . . . as a moral being it can no longer be asked why (*quem in finem*) he exists. His existence has in itself the highest end to which, as far as is in his power, he can subject the whole of nature”

problemática, pois como ser “amigo em si mesmo” ou “inimigo em si mesmo”? Agamben cita Schopenhauer:

Ser um fim significa ser desejado [*gewollt sein*] ... Qualquer fim está apenas em relação a uma vontade, cujo seu fim é seu motivo direto. Somente nesta relação é que o conceito de 'fim' tem sentido, e 'fim' perde esse sentido assim que é arrancado dessa relação. No entanto, esta relação essencial a ele exclui necessariamente qualquer 'em si mesmo'.<sup>68</sup> (SCHOPENHAUER *apud* AGAMBEN, 2018, p. 73)

Agamben não adere, no entanto, a tal crítica. Sublinha que a hipótese de Schopenhauer teria origem na tese lógica de que meio e fim seriam estritamente subsequentes e complementares. Agamben parece estar convicto, no entanto, que Kant já tinha conhecimento do vínculo que une fim e meio em um único aparato. Ressalta que é bem provável que Kant procurava neutralizá-lo com sua estratégia. A questão estaria muito mais na eficácia da estratégia de Kant do que em sua composição lógica. Por exemplo, se “a ideia de um ‘tio em si mesmo’ conseguir romper o relacionamento de parentesco no qual se supõe atuar” (AGAMBEN, 2018, p. 73 - 74), então Kant teria alcançado seu objetivo de neutralizar o aparato moral entre fins e meios.

Na própria *Crítica do juízo*, Kant já tinha recorrido à essa estratégia teórica. Para Agamben, em sua conclusão sobre a análise do belo, Kant teria chegado próximo de uma emancipação das noções de “fim” e “meio” na esfera estética. “Ele havia concluído a análise do belo com a célebre — e igualmente contraditória — definição de beleza como ‘forma de finalidade de um objeto na medida em que é percebido nele sem nenhuma representação de um propósito’ (*Crítica do Juízo*, §17)”<sup>69</sup> (AGAMBEN, 2018, p. 74). Nessa primeira parte do livro, Kant parece estar bem mais resolvido com sua emancipação do que na parte moral do tratado.

Agamben escreverá:

Contra a ideia kantiana de um fim em si mesmo, foi justamente objetado que ela efetivamente resulta em uma "introversão do telos", que permite resolver toda relação de fim em uma relação consigo mesmo (Spaemann, p. 53). Em conformidade com a interpretação freudiana do narcisismo como introversão da libido,

<sup>68</sup> “To be an end means to be willed [*gewollt sein*]. . . . Any end is only in relationship to a will, the end of which, i.e., the direct motive of which, it is. Only in this relation does the concept of ‘end’ have a sense, and ‘end’ loses this sense as soon as it is torn out of this relationship. However, this relation essential to it necessarily excludes any ‘in itself’”.

<sup>69</sup> “He had concluded the analytic of the beautiful with the celebrated—and every bit as contradictory—definition of beauty as ‘form of purposiveness of an object insofar as it is perceived in it without any representation of a purpose’ (*Critique of Judgment*, §17)”.

o ser humano que tem seu fim em si mesmo se encontra, exatamente como Narciso, na impossibilidade de se alcançar. Na *Metafísica dos Costumes*, Kant, de fato, definiu o fim como "um objeto da vontade livre de um ser racional, através da representação do qual este último é determinado a uma ação para trazer esse objeto" (Ak 6:381). Um sujeito que — como Narciso com seu desejo — tivesse introjetado seu próprio fim em si mesmo, então se encontraria confrontado com a tarefa impossível de ter que se determinar por meio de autorrepresentação, a fim de se produzir.<sup>70</sup> (AGAMBEN, 2018, p. 74)

Kant, não desatento à problemática, não deixou de notar que ao definir o homem como fim em si o situou em uma ausência de sentido. De acordo com essa leitura de Agamben, a ideia de uma finalidade em si mesma se torna, na realidade, uma finalidade à qual não há meios possíveis, literalmente, uma finalidade sem meios é uma hipótese de tal maneira radical quando pensamos em meios sem um fim determinado. “É a condição de paralisia de toda ação que Kafka resumiu em um de seus cadernos octavos, em seu estilo usual drástico, na fórmula: ‘há um objetivo, mas não um caminho’”<sup>71</sup> (AGAMBEN, 2018, p. 74). O que importa a Agamben, é a formulação da ideia de um fim em si mesmo, ou, mais precisamente, de um homem sem caminho, radical ponto de questionamento da própria ideia de finalidade. Para o pensador italiano, Kant poderia ter desenvolvido, nesse pequeno confronto com a conjuntura de meio e finalidade, uma intersecção crítica de toda moralidade de dever, o que não aconteceu, diante da revogação do caráter humano em relação à sua finalidade. Ao invés de dar um passo além da finalidade e do meio, Kant recorre à ideia teológica de um fim capaz de tornar tudo um meio para uma finalidade última e absoluta. Agamben explica:

Ao conceber o ser humano, como ser moral, não apenas como um fim em si mesmo, mas também como o fim último da criação, ele reintroduziu o aparato de meio-fim que talvez inicialmente pretendesse questionar. "Sem o ser humano", ele escreve, "a cadeia de propósitos mutuamente subordinados não estaria completa quanto à sua base. Somente no ser humano, e somente nele como sujeito da moralidade, encontramos uma legislação incondicionada em relação aos fins, que portanto sozinha o

---

<sup>70</sup> “Against the Kantian idea of an end in itself it has been justly objected that it actually works out an “introversion of the telos,” which permits him to resolve every relation of end into a relation with self (Spaemann, p. 53). In conformity with the Freudian interpretation of narcissism as introversion of the libido, the human being who has his end in himself finds himself, exactly like Narcissus, in the impossibility of reaching himself. In the *Metaphysics of Morals*, Kant had in fact defined the end as “an object of free will of a rational being, through the representation of which the latter is determined to an action to bring that object about” (Ak 6:381). A subject who—like Narcissus with his desire—had introjected his own end into himself, would then find himself confronted with the impossible task of having to determine himself by means of self-representation, in order to produce himself.”

<sup>71</sup> “It is the condition of paralysis of all action that Kafka summarized in one of his octavo notebooks, in his usual drastic way, in the formula: ‘there is an aim, but not a way’”.

torna capaz de ser um fim último, ao qual toda a natureza é teleologicamente subordinada" (Crítica do Juízo, §84)<sup>72</sup>. (AGAMBEN, 2018, p. 75)

Para Agamben, não poderíamos ver com mais força a afirmação de uma teologia ética (*Ethikotheologie*). Assim como Schopenhauer havia denunciado ao comparar a teoria de Kant com o decálogo, podemos ver Kant fazer a perfeita garantia de uma hierarquia entre meios e fins ao instigar o ser humano como seu ponto central. Essa determinação, por fim, coincide com o triunfo definitivo na teoria kantiana da finalidade sobre a ação (AGAMBEN, 2018) e, talvez, se for possível alargar a hipótese de Agamben, o triunfo definitivo do dispositivo sobre uma outra perspectiva além da linguagem teológico política. Cabe perguntar como se poderia articular a noção de pessoa em uma ontologia jurídica a partir da hipótese de um homem que contém seu fim em si mesmo. Nesse sentido, o questionamento radical das noções de meio e finalidade seria muito bem capaz de desorientar a maquinação que faz “ser” em “dever ser” ou subjetivação em sujeição. Isso não ocorreu, no entanto, em Kant, pois, o dispositivo da pessoa não se mostraria uma ameaça, visto que pessoa, ali, é exatamente o resultado da linguagem hierárquica.

---

<sup>72</sup> By conceiving the human being, as moral being, not only as an end in itself but also as the final end of creation, he reintroduced the means-end apparatus that he had perhaps at first intended to call into question. “Without the human being,” he writes, “the chain of mutually subordinated purposes would not be complete as regards its ground. Only in the human being, and only in him as subject of morality, do we meet with unconditioned legislation in respect of ends, which therefore alone renders him capable of being a final end, to which the whole of nature is teleologically subordinated (Critique of Judgment, §84).”

## Passagem: Teologia econômica: entre a dívida, a culpa e o dever

Significativo à nossa pesquisa seria a posição que Agamben e Esposito colocam à origem etimológica de todo o sentimento por detrás dessa leitura teológica política. Ao recuperar as páginas da *Genealogia da moral* (2009) de Nietzsche, Agamben relembra a evocação do termo dever na segunda dissertação do texto, este ligado ao propósito da culpa [*Schuld*] que é reconduzido à compreensão de dívida e, novamente, à binária relação de credor e devedor. Nesta perspectiva, a palavra alemã *Schuld/Schulden*, tomando o significado dubio de culpa e dívida em Nietzsche, é recuperada por Elettra Stimilli pela etimologia da palavra *skulan* da língua goda, de onde deriva-se, também, “o alemão *sollen* e o inglês *Shall*, todos os verbos que indicam uma obrigação material e moral, um “dever”<sup>73</sup> (STIMILLI, 2019, p. 123). Originalmente, comenta Stimilli (2019), a palavra indicava algo que é devido ou uma vinculativa obrigação. Foi apenas posteriormente que, no alemão, seu uso começou a aparecer em contextos econômicos. Assim como no “*Dicionário de conceitos e sociedade indo-europeus*” (2016), Benveniste observa:

Por si só, o *skulan* e seus derivados não poderiam especificar a dívida monetária; para especificar isto foi necessário tomar emprestado a palavra “dívida” do irlandês. Parece, então, que o vocabulário gótico não foi suficientemente evoluído para expressar as noções de dinheiro, empréstimo [loan] e empréstimo [borrowing] no seu contexto jurídico<sup>74</sup> (BENVENISTE, 2016, p. 149).

No caso deste “dever monetário” vemos a palavra goda interconectada na especial expressão “*dulgis skulans*”. Como em “Lucas VII, 41 *twai dulgis skulans wesun dulgahaitjin sumamma: δύο χρεοφειλέται ἦσαν δανειστῆ τινι*, literalmente ‘havia dois devedores para um credor’<sup>75</sup> (BENVENISTE, 2016, p. 149). Para expressar sobre aqueles que se encontravam em estado de dívida monetária, a palavra *skulans*, nos mostra Benveniste (2016), não era suficiente, mas era necessário que a noção fosse determinada pelo empréstimo linguístico do *dulgis*. Aqui, a forma emprestada *dulgis* é relacionada a um grupo de termos importantes para o irlandês: como o termo “*dliged* ‘a lei, o direito que um tem sobre alguém’ e o verbo *dligim* ‘para ter legalmente, ter direito sobre alguém,

<sup>73</sup> Tradução nossa, na edição em inglês: “Etymologically it derives from the ancient Gothic skulan, from which also comes the German *sollen* and the English *shall*, all verbs that indicate a material and moral obligation, a ‘duty.’”

<sup>74</sup> Tradução nossa, na tradução inglesa: “By itself skulan and its derivatives could not specify money debt; in order to specify this it was necessary to borrow the word for “debt” from Irish. It seems, then, that the Gothic vocabulary was not sufficiently evolved to express the notions of money, loan, and borrowing in their legal context”.

<sup>75</sup> “Thus in Luke VII, 41 *twai dulgis skulans wesun dulgahaitjin sumamma: δύο χρεοφειλέται ἦσαν δανειστῆ τινι*, literally ‘there were two debtors to one creditor’”.

sobre algo”<sup>76</sup> (BENVENISTE, 2016, p. 149). Nesse sentido, esse contexto estaria diretamente ligado, também àquele neotestamentário da palavra grega *opheĩlōma*. Na leitura de Benveniste, *skulans* poderia ser tomado como a tradução germânica da palavra *opheĩlō* “no sentido de ‘ser devedor’ e o mesmo verbo *opheĩlō* quando serve para expressar no grego dos Evangelhos ‘ter um dever, impor uma regra moral a si mesmo’”<sup>77</sup> (BENVENISTE, 2016, p. 148- 149), adquirindo, ao mesmo tempo, o sentido moral de “culpa” e “pecado” (STIMILLI, 2019).

Para nossa pesquisa, essa investigação demonstra que o verbo *skulans* e suas respectivas derivações *Schuld/Schulden* - usadas em Kant e em Nietzsche – avizinham-se em um tríplice concepção de significado: de *dívida* (ou, dever monetário), de dever moral e de culpa. Como Stimilli (2019) percebe, isso certamente não se distancia das relações de poder que dedicamos ao estudo da Teologia Política. O notável fator, de certa maneira poético, de que a expressão de dívida careceu de um componente emprestado do Celta e do Irlandês para cumprir propriamente sua função, remarca a linha canônica capaz de unificar esse tríplice de significado em apenas um único contexto. Isto é, em todos os três casos - no sentido moral de dever, no teológico de culpa e o econômico de dívida - a mesma implícita relação de poder se constituiu em governo.

Aqui, a palavra *skulans* não apenas pôde traduzir o latim, como o faz Benveniste, *opheĩlō*, como, também, a expressão *dulgis skulans* se mostrou capaz de ser associada à mesma prática representada pela figura arcaica da lei romana denominado como *nexum*. Assim como Marcel Mauss (2003) se preocupou, o contrato mais antigo do direito romano, o *nexum*, ganha nitidez teórica ao ser aproximado às relações de troca, dádiva e dívida do direito germânico. Por mais que o trabalho de Maus em seu “*Ensaio sobre a dádiva*” (2003) se ocupou muito mais sobre a relação do *nexum* romano com a categoria de *wadium* germânica (como ele próprio encontrou na pesquisa de Paul Huvelin), os dados em nossa investigação não deixam de ser significativos. Principalmente se considerarmos o fato que na própria ocasião do *nexum* a relação “mágica” ou “religiosa, como Mauss à lê, retêm em sua função aquela antiga relação do domínio de uma pessoa

---

<sup>76</sup> “*dliged* ‘the law, the right which one has over somebody’ and the verb *dligim* ‘to have legally, to have the right over somebody, over something’”.

<sup>77</sup> “*opheĩlō* in the sense of ‘being a debtor’ and the same verb *opheĩlō* when it serves to express in the Greek of the Gospels ‘to have a duty, to impose a moral rule on oneself’”.

sobre a outra. Pode-se ver essa relação na sessão sobre a separação do direito romano em pessoal e real em Mauss:

O contratante é, em primeiro lugar, *réus*- é antes de tudo o homem que recebeu a *res* de outrem, tornando-se assim seu *réus*, isto é, o indivíduo que está ligado a ele pela coisa mesma, ou seja, por seu espírito. A etimologia já foi proposta e com freqüência eliminada como não tendo nenhum sentido. No entanto, ela possui um, muito nítido. De fato, como observou Hirn, *réus* é originariamente um genitivo em os de *res*, e substitui *rei-jos*. Trata-se do homem que é possuído pela coisa [...] Desse ponto de vista, todas as teorias do "quase-delito", origem do contrato, do *nexum* e da *actio*, são um pouco mais esclarecidas. O simples fato de ter a coisa coloca o *accipiens* num estado incerto de quase culpabilidade (*damnatus*, *nexus*, *aere obaeratus*), de inferioridade espiritual, de desigualdade moral (*magister*, *minister*) perante o fornecedor (*tradens*). (MAUSS, 2003, p. 273 - 274).

Nessa investigação o *nexum* romano é reconduzido a um nó inalienável que liga, de uma ponta à outra, a pessoa que dá e fornece [*tradens*] aquela que recebe [*accipiens*] e, por esse sentido, deve. Como se vê acima, o que constitui tal nó é a coisa mesma que transferiu [*tradita*] de um para o outro o simbolismo prenhe das virtudes pessoais do fornecedor (ESPOSITO, 2019). Reside aí a operação levada ao extremo do dispositivo da pessoa que, em sua inclinação, exige (em forma de uma *obligatus*) o *accipiens* em restituir o bem adquirido e, também, o ameaça no período que ainda não tiver saldado sua dívida. Como culpado, o devedor corre o risco de tornar-se bem apropriável daquele que o forneceu o bem emprestado. “Enquanto o contrato não tiver sido concluído, ele é como o perdedor de uma aposta, o segundo da disputa; assim, ele perde mais do que possa ter empenhado, mais do que deverá pagar” (MAUSS *apud* ESPOSITO, 2019, p. 174). O que o contrato, aceito em uma espécie de mútua troca, pede é em realidade a liberdade do *accipiens*. Essa, ultrapassando o valor da coisa adquirida, é penhorado à pessoa doadora. Além dessa obrigação vemos, associado ao pensamento jurídico-filosófico, o *nexum* situado na superposição entre pessoa e coisa. Isto é, “aquele que recebe a coisa, dando a si mesmo como garantia, é também *damnatus*, até que seja liberado, ou *res*” (ESPOSITO, 2019, p. 174- 175). Finaliza-se, portanto, em uma única operação jurídica todo o arcabouço entre dever-ser, dívida e culpa, arqueologicamente derivados do genitivo *-réus* como, literalmente, “*possuídos pela coisa*”.

Nessa luz etimológica, Esposito confirma que a fórmula do *nexum* adquire “um novo valor protojurídico” (ESPOSITO, 2019, p. 175). Nessa cena, a relação jurídica do *nexum* passa a ser entendida como o instituto capaz de colocar legitimamente o devedor

em forma material como propriedade do credor. Aos olhos de Esposito, essa prática foi difundida na histórica ocidental principalmente:

[...] por volta do século V, quando a queda monarquia determinou um forte endividamento dos plebeus perante os nobres [...]. Com base em uma antiga lei das XII Tábuas, o *addictus* ou *ductus*, como era definido o devedor insolvente submetido ao juízo do magistrado, tinha sessenta dias para restituir o débito ou encontrar um *vindex* capaz de representá-lo. Na ausência de tais condições, e após ter sido exposto por três vezes no mercado público, era abandonado à vingança do credor que, adquirida a posse de seu corpo, podia dar-lhe a morte ou vendê-lo como escravo do outro lado do Tibre. (ESPOSITO, 2019, p. 175).

Sobre essas condições, se o contrato dizia respeito à dois ou mais credores, seria possível cogitar uma divisão de fragmentos do corpo do devedor em questão, levando em consideração de que cada credor teria direito a uma parte da vida/corpo do devedor. Nesse caso, Esposito relata que tal preceito levou diferentes interpretações, como as que consideraram a legislação em sentido metafórico do patrimônio representado pelo corpo do *ductus*. Ou, como a interpretação do “grande jurista francês Raymond Théodore Troplong” (ESPOSITO, 2019, p. 173), que contestou as interpretações eufemistas que reduziam a intensidade literal das *partes secanto*. Troplong, no caso, recorria às testemunhas da época para defender que a legislação seguia literalmente à legislação em questão: usando um testemunho de Quintiliano, “*corpus inter creditores dividi licuit (Instit. Orat. III. 6)*, e outro de Tertuliano, dizendo que *indicatos in partes secari a creditoribus leges erant (Apolog. IV. 9)*” (ESPOSITO, 2019, p. 176).

Todavia, Esposito não parece ligar a essa oscilação interpretativa à tendência moderna de aplicar ao direito romano valores de nossa civilização. O que o comentário de Troplong representa é a contiguidade de uma relação de poder que coloca em seu centro a superposição de corpo e patrimônio material. Não por acaso, como nos mostra Esposito, em 1848 Troplong reserva um extenso volume em seu comentário ao Código Civil napoleônico à instituição jurídica da *contrainte par corps* [A prisão por dívidas]<sup>78</sup>. Nesse mesmo texto, Troplong demonstra um sério lamento de que a lei francesa de 1832 se limitou a reduzir a potencialidade da *contrainte par corps*, afirmando que esta última era a “garantia necessária do credor e baluarte da propriedade privada” (ESPOSITO, 2019, p. 173). Contudo, para Esposito, a tonalidade do tratado de Troplong já se mostrava

---

<sup>78</sup> Vale dizer, assim como Esposito citou, que a “prisão por dívida não paga, incorporada em 1865 também ao Código italiano com o nome de ‘prisão pessoal’ [*arresto personale*]” (ESPOSITO, 2019, p. 173), esteve em vigor no Brasil até, recentemente, ser abolida pela promulgação da constituição de 1988.

sinistra desde suas primeiras frases: “*La contrainte par corps est la plus extreme rigueur du droit civil, de même que la peine de mort est le dernier degré de la sévérité pénale*” (ESPOSITO, 2019, p. 173) [A *contrainte par corps* é o rigor mais extremo do direito civil, assim como a pena de morte é o último grau de severidade penal]. Essa preposição, propondo uma perigosa ligação entre execução pessoal e pena de morte, retoma para Esposito, o juízo no *Pro Quinctio* de Cícero: “segundo o qual quem é sujeito à *bonorum venditio*, isto é, à perda de todos os bens, é ‘excluído do número dos vivos, mas, se isto é possível, exilado até mesmo entre os mortos’ (*ios non modo ex numero vivorum exturbatur, sed, si fieri potest, infra etiam mortos amandatur*) (XV. 49)” (ESPOSITO, 2019, p. 173 -174).

Para esse horizonte, a genealogia de Troplong se inicia, de acordo com Esposito, contestando a tese de que o homem livre na Roma antiga não pode decair na condição de escravo. A leitura de Troplong sobre a instituição do *nexum* mostra uma linearidade intrínseca, por mais que diferente, com a condição escravocrata de Roma. Para comprovar essa hipótese, Esposito (2019) ressalta a prática daqueles que vendiam a si mesmo que, de acordo com suas necessidades, normalmente escondiam seu estatuto de pessoas livres, se apresentando para o *dominus* já na condição de servos. Apenas desta forma a transição de servidão para o *dominus* era legítima perante a lei. “Naturalmente, a passagem de uma condição a outra – da liberdade à servidão e vice-versa – não só é possível como também frequente, por meio dos institutos, prescritos para esse fim, da *manumissio* e da *mancipatio*.” (ESPOSITO, 2019, p. 178).

Tem-se, portanto, uma condição de difícil atribuição incidida até mesmo no estatuto do *nexum* (ESPOSITO, 2019). O *venales*, como Esposito deriva aqueles que se vendiam, era colocado na atribuição de servo, mas seu ato não era considerado de um servo, já que era realizado por uma suposta via de liberdade. Nesse caso, Esposito passa a confirmar que seria possível considerar que os *venales* compartilhavam de uma situação análoga à do escravo, mas, no entanto, em uma diferença ainda mais obscura e indeterminada. Isto é, enquanto o *status* do *servus* era reconhecido como servidão a todos, o *nexus* era apenas considerado servo perante seu credor e, somente enquanto não tivera saldado sua dívida (ESPOSITO, 2019). Além do fato de que, seu senhor não podia vendê-lo, como no caso do *servus*, pois era o único com poder de usufruir de sua posse. Ele, o *dominus*, comenta Esposito, deveria alimentar o *nexus* com uma libra diária de trigo, mas, no entanto, não era impedido de mantê-lo em cativeiro e submetê-lo a torturas.

Consequentemente, aquele que se vendia ocupava uma categoria de certa forma superior, ou ao menos distinta, da categoria do *servus*. Esposito atesta essa afirmação como por exemplo na definição de Varrão: “*liber qui suas operas in servitute[m] pro pecunia quam debebat, dum solveret, nexus vocatur* (Ling. Lat. VII. 105)” (ESPOSITO, 2019, p. 179), que se apercebe pela diferencia referencial que se faz na semântica da expressão “*in servitute[m]*” em contraponto com o direto significado do termo *servus*. Essa associação se dá também no caso com “o *filius in potestate* do pai ou a *uxor* nas mãos do marido” (ESPOSITO, 2019, p. 179), que continuavam sendo pessoas livres, mas que podiam ser reduzidas à condição de coisa pelo *dominus* da casa. De todo caso, todas as ocasiões diziam respeito a um estado de servidão [*in servitute[m]*], mas que não se traduz totalmente a servidão do escravo sem liberdade de direito.

Para isso, pode-se concluir que esse estado - se podemos chamar, de “servidão voluntária” - é em algum grau superior àquele denominado pela servidão obrigatória do *servus*. Mas que se olhado por outra perspectiva, vemos que essa condição pode ser tão mortal quanto a segunda. Esposito relembando, dessa maneira, a tese de Troplong comenta que talvez a condição seja até menos de níveis inferiores à do *servus*. Vê-se isso em Quintiliano quando esse cita o caso de um *addictus* que após a morte de seu senhor requiere o direito de ser liberado, mas, ao contrário dos *servus* da casa, recebe um parecer negativo a sua liberdade. (ESPOSITO, 2019). Nessa leitura, o *addictus* não pode ser liberto como os *servus*, pois ele mesmo não ocupa uma posição de igual nível de direito. Sua posição de direito é livre, mas *in mancipio*. Mesmo por ocasião da morte do *dominus* se sua dívida não for quitada, esse não pode retomar sua posição de homem livre. Seu cativo “é mais resistente que a morte – alheia, mas sua também, -, uma vez que até mesmo após o decesso o credor tem o direito de manter em sequestro o seu cadáver, negando-lhe justa sepultura: *poena extra mortem manet*” (ESPOSITO, 2019, p. 180). Esposito relata, que seu corpo é colocado ao chão e seus restos mortais são espalhados para lhe negar a integridade, assim, tornando-se em um perpétuo *damnatio memoriae*.

Semelhante, mas de maneira mais condenatória estaria a condição do devedor inadimplente, que se nomeia como uma morte civil, mas em realidade apresenta uma morte em vida. Essa, “realizada na esquina do Comício, entre a Cúria e o Cárcere – tem todas as características de um rito fúnebre, que conclui com o acusado sendo levado acorrentado para o cárcere privado” (ESPOSITO, 2019, p. 180). Essa prática era legítima não apenas nas instituições de direito como também pela própria Igreja cristã, vê-se isso

nos escritos do santo Ambrósio - na época, anterior de sua eleição à bispo de Milão, quando era governador consular da Ligúria e Emília – Esposito cita:

Capturai vosso devedor e, para que não possa fugir, levai-o para vossa casa, trancafiái-o em um cubículo, vós que sois mais duros que os carrascos, pois aquele que prendeis não é mais retido pela prisão e o exator já o absolve. Após a morte a prisão libera os réus, vós, porém, aprisionai-os novamente! O defunto está livre da severidade das leis, mas vós, detende-o! (*De Tobia* X. 36-37) (AMBRÓSIO *apud* ESPOSITO, 2019, p.180).

Respectivo papel da Teologia Política, principalmente, representado pela noção de pessoa, de determinar culpa [*Schuld*] ao devedor perante o credor e, ao mesmo tempo, impor-lhe um ofício [*officio*], uma obrigação [*Sollen*] é retomado por Esposito na obra nietzschiana. Sobretudo quando Nietzsche, na *Genealogia da Moral*, encontra o entrecruzamento entre o sentimento de culpa e dever na relação entre credor e devedor. Em nenhum outro caso, vemos a proximidade dos termos tão claramente postos e explicados em uma mesma esfera política. Como o próprio Nietzsche compõe:

O devedor, para infundir confiança em sua promessa de restituição, para garantir a seriedade e a santidade de sua promessa, para reforçar na consciência a restituição como dever e obrigação, por meio de um contrato empenha ao credor, para o caso de não pagar, algo que ainda "possua", sobre o qual ainda tenha poder, como seu corpo, sua mulher, sua liberdade ou mesmo sua vida (ou, em certas circunstâncias religiosas, sua bem aventurança, a salvação de sua alma, e por fim até a paz no túmulo: assim era no Egito, onde o cadáver do devedor nem sequer no túmulo encontrava sossego diante do credor - mas é certo que para os egípcios essa paz era algo especial) (NIETZSCHE, 2009, p. 49).

É estranho, por isso, ver que Agamben não tenha atentado para essa aproximação do conceito de dever à palavra dívida, principalmente pelo fato da precisa etimologia da palavra *skulans* do godo atentar agudamente a todos os detalhes de seu comentário às obras de Nietzsche e Schopenhauer. No contexto agambeniano, as três dissertações contidas na *Genealogia* deixaram escapar a importância do conceito de “dever” por si mesmo, o que foi aprofundado apenas em fragmentos que acompanharam o restante da obra, proporcionando a Agamben a seguinte leitura: “O problema: *Deve!* Uma inclinação que não consegue dar fundamento a si mesma, similar nisso ao instinto sexual, não cairia sob a condenação dos instintos, mas seria, ao contrário, o critério de valor e o juiz” (NIETZSCHE *apud* AGAMBEN, 2013, p. 94).

Nesse horizonte, foi apenas no mestre de Nietzsche, Schopenhauer, que Agamben reconhece uma genealogia propriamente dita da noção de dever. No escrito “*Sobre o*

*fundamento da moral*” (2004), e como Agamben (2015) descreve, sob a rubrica “*Sobre a forma imperativa da ética kantiana*”, lemos que o teor da ética em forma imperativa – como por exemplo: a doutrina dos deveres [*Pflicht*], o julgar o valor moral enquanto violação ou cumprimento e a noção de obrigação [*Sollen*] – provêm, de forma irrefutável para Schopenhauer da teologia e, respectivamente, do Decálogo (SCHOPENHAUER, 2004). Para Schopenhauer, a constituição do imperativo kantiano apresenta-se em sua gênese como a forma sub-repticiamente de um imperativo teológico. Como se essa primeira fosse construída entorno de uma escondida “teologia moral” e inferida como resultado de um comando absoluto.

No entanto, o que realmente atrai Agamben ao texto de Schopenhauer seria o fato de que, uma vez alinhado com a leitura teológico política, o autor alemão pôde ler a definição do conceito de dever à luz da simbologia metafísica da frase: “*necessidade de uma ação*”. O imperativo moral se traduz, portanto, como uma carência de ação com respeito à lei: aquele que possui um dever (aquele que deve), obrigatoriamente, necessita agir segundo a lei ou o contrato. Desmascarado, “o dever significa uma ação que deve acontecer por obediência em relação a uma lei” (SCHOPENHAUER, 2004, p. 42). A saber, na leitura de Schopenhauer, a compreensão moral de Kant e de qualquer imperativo moral da interpretação: “necessidade de uma ação por respeito diante da lei”, não significa outra coisa senão a necessidade de uma ação por obrigação diante de uma lei. “O sintagma ‘necessidade de uma ação’ não é outro, segundo Schopenhauer, senão a transcrição ‘artificialmente escondida e um tanto forçada’ da palavra ‘deve’ (*soll*), que, como tal, remete à língua do Decálogo” (AGAMBEN, 2013, p. 96).

Esse lado conceitual da noção de dever não se mostra distante daquele apontado por Esposito sobre o *nexum* romano com a expressão “*in servitute*”. Assim como o filho está em servidão ao pai, a tal ponto de que é necessário agir segundo a lei do pai, também, o *addictus* está servindo o contrato de seu *dominus* ao ponto de, necessariamente, respeitar e agir de maneira que esteja de acordo com seu contrato de devedor. Este é o núcleo terminológico que Esposito entrevê na sutileza do termo *in servitute* de Varão: em ambas as ocasiões as pessoas são livres, mas em servidão à relação soberana da dívida e do sangue, diferentemente daquelas caracterizadas como *servus*. O que se percebe, portanto, seria não apenas a dominação de uma pessoa sobre a outra, mas, em conjunto, uma certa *operatividade* deste domínio.

Essa disposição jurídica e operativa ocorre, também, na dimensão teológica. Como Agamben entrevê com Francisco Suárez, o problema assume uma característica central para a formação da noção de religião. Vejamos, como exemplo, o tratamento da palavra *religio* na *Summa*: Tomás, ao fazer uma introdutória análise etimológica da palavra, inicia-se em Isidoro e Cícero com a definição de *relegere*, como se lê: “o religioso tira a sua denominação, no dizer de Cícero, de *reler*, porque repassa no espírito, e como que relê as cousas pertencentes ao culto divino.” (TOMÁS, 2016, p. 2237) [*religiosus, ut ait Cicero, a religione appellatus, qui retractat et tanquam relegit ea quae ad cultum divinum pertinent*]<sup>79</sup> e a complementa com a definição de Agostinho do *religare*, em suas palavras:

Embora também se possa entender que a religião é assim chamada, porque devemos *reeleger* a Deus que perdemos pela nossa negligência, como diz Agostinho; – ou podemos ainda entendê-la como derivada de *religar*; donde o dizer Agostinho: A religião nos *religie* ao Deus único, e onipotente. (TOMÁS, 2016, p. 2237). [“*Quamvis etiam possit intelligi religio ex hoc dicta quod Deum reeligere debemus, quem amiseramus negligentes, sicut Augustinus dicit, X de Civ. Dei. Vel potest intelligi religio a religando dicta, unde Augustinus dicit, in libro de vera Relig., religet nos religio uni omnipotenti Deo.*”]<sup>80</sup>

Nos dois casos, para Agamben, a religião designa uma relação exclusiva do homem com Deus, como ele mesmo cita: “‘*religio ordinat hominem solum ad Deum*’ [‘a religião ordena o ser humano somente a Deus’]” (TOMÁS *apud* AGAMBEN, 2013, P. 107). Todavia, é ao entrelaçar essas determinadas noções com as relações essenciais de virtude e dever que Agamben percebe Tomás gerenciar todos os elementos em uma mesma armação teológica. Ao se perguntar se a religião seria uma virtude, Tomás retoma às fórmulas aristotélicas de que virtude “torna bom quem a tem e torna boa a sua obra” (TOMÁS, 2016, p. 2239) [*virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit*]<sup>81</sup>, e, portanto, toda ação boa caracteriza-se como algo da virtude. Ora, Tomás continua, se “pagar o devido é obra por natureza boa” (TOMÁS, 2016, p. 2239) [*reddere debitum alicui habet rationem boni*]<sup>82</sup>, então, “pertencendo à religião prestar as honras devidas a alguém, que é Deus, é manifesto que ela é uma virtude.” (TOMÁS, 2016, p.

<sup>79</sup> Tomás de Aquino, II-II, qu. 81, art. 1.

<sup>80</sup> Tomás de Aquino, II-II, qu. 81, art. 1.

<sup>81</sup> Tomás de Aquino, II-II, qu. 81, art. 2.

<sup>82</sup> Tomás de Aquino, II-II, qu. 81, art. 2..

2239) [*Cum igitur ad religionem pertineat reddere honorem debitum alicui, scilicet Deo, manifestum est quod religio virtus est*].<sup>83</sup>

Apesar de reservarmos para outro momento a extensão da questão sobre o termo virtude, é possível entrever nas linhas da *Summa* um diálogo assíduo entre a teologia tomista e a teoria “secular” da dívida. Quase como se houvesse uma correspondência direta com a leitura de Troplong, Tomás de Aquino retoma uma justificativa de grande proveito para compreender a mudança eufemista do termo usado por Varão “*in servitute*”. No artigo 2, conjuntamente com a definição de religião como “render aquilo que é devido à Deus”, Tomás responde à penúltima objeção de sua tese. O texto segue a ideia de que virtude necessita de uma vontade livre e não uma obrigação como aquela que caracteriza o serviço religioso do homem à Deus. Significante por isso, seria o uso da mesma expressão “*quae servitute*” para definir o culto religioso. No texto integral:

Toda virtude consiste na vontade livre, sendo por isso chamada hábito eletivo ou voluntário. Ora, como se disse, à religião pertence a latría, que implica uma certa servitude. Logo, a religião não é uma virtude (TOMÁS, 2016, p. 2239). [*Praeterea, omnis virtus in libera voluntate consistit, unde dicitur habitus electivus, vel voluntarius. Sed sicut dictum est, ad religionem pertinet latría, quae servitute quandam importat. Ergo religio non est virtus.*]<sup>84</sup>

Não menos intrigante estaria a resposta de Tomás à questão, sobre a qual pode-se ver novamente a expressão, mas na forma conjunta de um serviço que é devido a Deus [*debitum servitute*]:

Também o servo pode pagar voluntariamente ao senhor o que lhe deve; e assim faz da necessidade, virtude, pagando de livre vontade o que deve. E, do mesmo modo, servir a Deus, como devemos, pode ser ato de virtude, enquanto que voluntariamente o fazemos. (TOMÁS, 2016, p. 2239). [*Ad secundum dicendum quod etiam servus potest voluntarie domino suo exhibere quod debet, et sic facit de necessitate virtutem, debitum voluntarie reddens. Et similiter etiam exhibere Deo debitam servitute potest esse actus virtutis, secundum quod homo voluntarie hoc facit.*]<sup>85</sup>

Esse singular paradigma pode ser compreendido na chave da hipótese de Agamben (2013) de que Tomás constituiu o modelo do “dever de virtude”, assim como Kant constituiu o modelo do “dever de respeito”. Nesse âmbito, cujo único sentido e finalidade é uma dívida (que forçosamente faz coincidir *ser* com o seu *dever-ser*, com seu

<sup>83</sup> Tomás de Aquino, II-II, qu. 81, art. 2.

<sup>84</sup> Tomás de Aquino, II-II, qu. 81, art. 2.

<sup>85</sup> Tomás de Aquino, II-II, qu. 81, art. 2.

fazer), o hábito da virtude e do respeito constituem a forma operativa da dívida. Isto é, em ambos os casos é necessário agir de maneira virtuosa perante aqueles a quem devemos, pode-se dizer que somos *servus* na medida em que agimos *in servitute*: ou seja, respeitamos e honramos nossos credores. Acima de tudo, ressalta Agamben, “o conceito de *debitum*, que em Tomás mal era formado, torna-se a definição formal da religião” (AGAMBEN, 2013, p. 109) e, de forma análoga, o núcleo em torno do qual gira todo o mecanismo da Teologia Política. Seja em sua faceta secular do âmbito econômico ou jurídico, seja em sua faceta teológica, vemos uma ontologia se formar, uma ontologia que se distancia da experiência factual do próprio ser e denomina este último através de seus efeitos, de suas ações, de sua *efetualidade*. Para tal maneira, *in servitute* (estar em servidão) - assim como, o devoto [*devotio*] dos artigos seguintes de Tomás - não nos parece distante daquela ontologia carente de uma operação e de um *officium*, *de uma forma* para se estabelecer na realidade.

## 5. Operatividade - Comunidade: notas sobre a ambivalência de *munus* e *officium*

É seriamente relevante denominar os estudos que nos couberam aqui como “ontologia da operatividade”<sup>86</sup>. O fato de que, para Agamben, toda a semântica do débito, da culpa e do dever se implicam em uma exigência de ação segundo determinados paradigmas - como, por exemplo, aqueles do respeito, da virtude ou da devoção – nos diz agudamente em que posição Agamben se coloca em seu diagnóstico teológico-político e, certamente, colabora para entender como a sua relação com Esposito se concatena. Nessa medida, não seria prudente classificar a relação de ambos os autores de maneira simples. Agamben e Esposito compõem um cenário conceitual de extrema complexidade e que não foi apenas constituído em suas obras, mas existiu e continua a existir de algum modo ao redor das filosofias continentais e suas delimitações políticas. Para isso, o embate teórico entre os dois autores pode ser extremamente importante para desenvolver uma nova perspectiva de visões sobre as relações políticas que ambos estudam.

Um dos pontos teóricos que ganham riqueza analítica diz respeito exatamente à essa visão da “ontologia da operatividade” e seu desenvolver nos estudos socio-etimológicos da palavra “dívida”. Para Agamben, a problemática estaria centralizada no fato de como a modernidade forjou uma definitiva ontologia, política, economia e até mesmo ética nos paradigmas operativos da linguagem do comando. Contudo, o diagnóstico agambeniano demonstra uma armação tão sagaz e enredada que podemos pensar que o próprio autor perde a clareza de perspectiva de superação. Esse impasse é visivelmente posto por Antônio Negri em sua resenha crítica “O sacro dilema do inoperoso em Giorgio Agamben” (2012). No entender de Negri, Agamben se afastou demasiadamente de qualquer solução à sua arqueologia, se movendo, “ao contrário, contra todo humanismo, contra toda possibilidade de ação, contra toda esperança de revolução” (NEGRI, 2012), assim, orientando seu projeto para um niilismo radical que dificulta vermos qualquer possibilidade de vida perante as condições da operatividade.

Independente se a hipótese de Negri é correta ou de alguma maneira reduz a leitura de Agamben, podemos dizer que é nesse claro dilema que a relação da obra de Agamben com a de Esposito se faz relevante. Agamben pode muito bem, como coloca Daniel Nascimento (2014), não estar convencido de que possuímos capacidade de alterar o sentido da linguagem usada pelos nossos antepassados (NASCIMENTO, 2014). Mas,

---

<sup>86</sup> Termo usado por Daniel Arruda Nascimento, desenvolvido sobre a genealogia em “Opus Dei” de Agamben no artigo “A ontologia da operatividade na obra de Giorgio Agamben” (2018).

ao mesmo tempo, ao ser colocado ao lado da genealogia de Esposito, parece haver aspectos que poderiam ser levados em consideração que, bem provavelmente, conduziriam a leitura de Agamben a uma posição menos niilista. No entanto, é evidente que a preocupação de Agamben é apenas com a operatividade e não se retém em fazer uma panorâmica das relações etimológicas da época, mas sim em explicar através da genealogia que lhe interessa o lugar que a operatividade ocupa ainda hoje na teologia e na jurisdição secular. Apesar disso, a preocupação de Agamben não nos impede de pensar de maneira mais arqueológica a efetualidade do termo *officium*. Se reconduzimos a pesquisa com Benveniste e Esposito veremos que existem traços e relações que certamente escaparam da genealogia agambeniana. Estamos falando das concepções latinas indo-europeias dos termos *officium* e *munus*. No horizonte de ambos os termos, Agamben parece não opor qualquer resistência da assimilação do significado de *munus* ao significado de *officium*. De fato, ambos são apresentados como sinônimos de uma mesma operação, isto é, a tradução da *leitourgia* grega. Embora essa associação do termo à tradução não seja errada, vemos em Esposito que as coisas se constituem de forma mais complexa e desafiadora para os dois termos.

### 5.1. A genealogia do *officium* em *Opus Dei*

#### i) Cícero

O termo *officium*, assumido por Agamben como a tradução latina do termo grego *leitourgia*, é implicado na obra de Cícero intitulada *De Officiis* (1913) como seu momento inaugural. No tratado, Cícero procurou traduzir o conceito histórico “*kathekon*” em uma tentativa de constituir um vocabulário filosófico latino próprio, como ele mesmo coloca: “Assim como eu, para o meu próprio aprimoramento, sempre combinei estudos de grego e latim” [*ut ipse ad meam utilitatem semper cum Graecis Latina coniunxi*] (CÍCERO, *De off.*, 1,1)<sup>87</sup>. No entanto, a fórmula apresentada pelo autor não se mostra totalmente segura. Como Agamben demonstra, ambos os termos - seja o grego *kathekon* ou o latino *officium* - não são habitualmente vinculados aos temas de uma moral per se. Isto ocorre porque ambos estão distantes de qualquer temática de classificação entre bem e mal. Como Agamben cita, o próprio Cícero os declara fora de qualquer classificação deste tipo: “Não se deve incluir o ofício nem entre os bens nem entre os males [*officium nec in bonis*

<sup>87</sup> Tradução nossa, partindo da edição bilingue (latim – inglês) de Walter Miller.

*ponamus nec in mali]*” (CÍCERO *apud* AGAMBEN, 2013, p. 75). Neste caso, *o tratado* “De officiis”, se tratava majoritariamente sobre o que é conveniente fazer segundo as circunstâncias presentes e não remete a nenhum meio jurídico, mas sobretudo diz respeito à forma de agir segundo a condição social de quem age. Seu uso na “língua corrente significa ‘o que é conveniente, oportuno’” (AGAMBEN, 2013, p. 75).

Retomando Diógenes Laércio, Agamben traça a primeira aparição de *kathekon* na linguagem filosófica em Zenão, que define o termo como “uma ação que possuiu uma razão plausível [*eulogon [...] apologismon*], como o ser consequente na vida, que se aplica também às plantas e os animais; os *kathekonta* concernem de fato também a tais seres” (ZENÃO *apud* AGAMBEN, 2013, p. 75-76). O ponto de definição dos estoicos estaria no fato de que eles distinguem do *kathekon* o que denominava como *katorthoma*: a ação reta, isto é, de acordo com o bem, conforme a virtude e por isso, dita como: *teleion kathekon*. Já os modestos *Kathekontas*, segunda Agamben, implicados na simples conveniência das circunstâncias, se denominavam “*médios*” (mesas). As ações dos *kathekonta* se localizavam nem ao lado das ações retas e nem das más, mas se situavam entre os dois polos da moral, como Agamben cita: “Das ações, algumas são retas (*katorthomata*), outras são erradas (*hamartemata*), outras não são nem uma coisa nem outra” (ESTOBEU *apud* AGAMBEN, 2013, p. 76). De maneira parecida, Cícero faz a leitura das duas formas *katorthomata* e *kathekon*:

Pois tanto é chamado um certo *officium* intermediário quanto um *officium* perfeito. Vamos chamar de *officium* perfeito, eu acredito, aquele que os gregos chamam de *κατορθωμα*, mas eles chamam de *officium* comum *καθηκον*! E eles o definem assim, para que definam como *officium* perfeito aquilo que é reto; enquanto chamam de *officium* intermediário aquilo cuja razão pode ser razoavelmente explicada pelo motivo pelo qual foi feito.<sup>88</sup> [*Nam et medium quoddam officium dicitur et perfectum. Perfectum officium rectum, opinor, vocemus, quoniam Graeci κατορθωμα, hoc autem commune officium καθηκον vocant. ! Atque ea sic definiunt, ut, rectum quod sit, id officium perfectum esse definiant; medium autem officium id esse dicunt, quod cur factum sit, ratio probabilis reddi possit*] (*De officiis* 1.3.8.).

Ademais, para deixar em evidência essa diferença entre *kathekon* e *katorthoma*, Agamben elege uma passagem de Cícero no texto “Paradoxo dos Estoicos”. De acordo com Agamben, Cícero imagina uma situação em que o *gubernator* em negligência aos seus deveres deixa naufragar seu navio. Se pensamos essa situação considerando a perspectiva do *katorthoma* a culpa do piloto acontece independentemente do conteúdo

---

<sup>88</sup> Nossa tradução.

que o navio carregava. Mas se vemos a situação em relação com a perspectiva do *kathekon*, a culpa pode variar dependendo das condições do acidente, por exemplo, se o navio estivesse carregando ouro a culpa seria maior do que se estivesse carregando palha. Agamben continua com Cícero:

“*Ergo in gubernando*”, escreverá Cícero retomando o exemplo no *De finibus*, “*nihil, in officio plurimo interest quo in genere peccetur. Et si in ipsa gubernatione neglegentia est navis eversa, maius est peccatum in auro quam in palea*” [“Portanto, se no ato de navegar não importa o gênero da falta cometida, no desempenho do ofício ele importa muito. Mas também na própria navegação, se o navio naufragar por negligência, a violação será maior se a carga for de ouro do que se for de palha”] (CÍCERO *apud* AGAMBEN, 2013, 76-77).

O divisor de águas na passagem entre *kathekon* e as regras de incorreto e correto é central para a leitura agambeniana. Aqui, o ato de navegar ou faltar com os devidos deveres importa menos ao *officium* (como tradução de *kathekon*) do que os efeitos circunstanciais da ação tomada.

Para Agamben, seria por esta relação, que foge dos limites morais de uma ação má e boa, que Cícero estabelece toda a ambientação do tratado “*De Officiis*”. Isto é, *kathekon* se traduz, independentemente de sua coerência linguística, em *officium* na medida em que diz respeito às circunstâncias das ações e de seus respectivos efeitos, mais do que a posição que essas ações ocupam moralmente. Mais significativo ainda para a leitura de Agamben, seria o fato de que alguns etimólogos empenhados no tema reconduzem seus estudos de *officium* ao verbo *efficere*, pois o fato de se tratar de uma ação eficaz realizada em comunhão à condição social era decisivo ao entendimento do termo. Vemos claramente essa posição na citação de Agamben:

“*officium dicitur ab efficiendo, ab eo quo quaeritur in eo, quid efficere unumquemque conveniat pro condicione personae*” [“*officium* se diz daquilo que deve ser efetuado por quem é solicitado a fazê-lo, ou que alguém acha conveniente efetuar em favor de sua condição pessoal”] (DONATO *apud* AGAMBEN, 2013, p. 78).

Porém, a amplitude da compreensão do termo *officium* era tão ampla que ainda gera debates e dúvidas de sua aplicação na sociedade. Seja como Ático, que não se convenceu da tradução completamente; seja com os estudiosos modernos do tratado *De officiis* que se concentravam em fontes gregas<sup>89</sup> para assinalar o texto aos eventos políticos atuais; ou até mesmo entre as etimologias modernas, que assinalavam a raiz de

<sup>89</sup> Com o tratado de Panécio *Peri tou kathekontos* [Sobre o dever].

*officium* à hipotética ideia de um *opificium* “o fato de realizar uma obra” (AGAMBEN, 2013, p. 77). Aqui, a única segurança que se pode ter sobre a tradução de *kathekon* para *officium* foi a do próprio Cícero, como Agamben mesmo a lê: “*quod de inscriptione quaeris, non dubito quin kathēkon officium sit*” [‘quanto ao que perguntas sobre a inscrição, não tenho dúvida que *kathēkon* seja *officium*’]” (CÍCERO *apud* AGAMBEN, 2013, p. 77).

Para tanto, Agamben advoga que a aplicação do termo era tão ampla que Cícero não via problema em defender no início de seu tratado que nenhuma esfera da vida poderia se mostrar isenta do próprio *officium*: “nem a atinente a questões públicas, a questões privadas a questões florenses ou a questões domésticas, nem quando por conta própria agimos, nem quando te associas aos outros, pode estar isento do dever”<sup>90</sup> [*neque publici neque privatis neque forensibus neque domesticis in rebus, neque si tecum agas quid, neque si cum alterum contrahas vacare officio potest*] (CÍCERO, *De off.*, 1,4). É nesse sentido que Agamben passa a ler Plauto, quando este menciona não apenas um *officium* de escrivão [*officium scribae*], mas, também, um *officium* das crianças [*puerile officium*], um *officium* das prostitutas oposto ao *officium* das matronas (“*non matronarum officium est sed meretricium*”) e, até mesmo, um *officium* dos vilões ou caluniadores [“*improbi viri officium*” ou “*calumniatoris officium*”].<sup>91</sup> Portanto, a natureza do *officium*, para Agamben, se dá e se trata de um comportamento que se espera do sujeito de acordo com sua posição na sociedade. Esse comportamento não corresponde a uma obrigação ou um dever em pleno sentido, não se restringe a isso, podendo configurar-se como uma obrigação ou um dever de acordo com situação.

Na leitura de Agamben, esse seria o caso dos fenômenos sociais da noção de *observantia* e da *adsectatio*, que, para ele, designavam a conduta esperada do cliente perante seu patrono. Esse fenômeno, bem provavelmente, também, concentrado entorno da noção de hospitalidade, se dava em três distintas formas, argumenta Agamben, a “*salutatio*”:

que não era uma saudação, mas a visita de homenagem do cliente à casa do patrono. Nem todos os *salutatores* eram admitidos na intimidade da casa do patrão: muitos eram recepcionados somente no *atrium*, para receber, quando o *nomenclator* chamava seu nome, a *sportula*. A propósito da *salutatio*, uma fonte nos informa que, embora fosse considerada a maneira mais baixa de *officium* (*officium minimum*), ela

<sup>90</sup> Tradução nossa.

<sup>91</sup> Referencias do próprio Agamben: “Plauto, *Cas.*, 585”.

podia ser feita (*effici*) de modo a cair nas graças do patrono. (AGAMBEN, 2013, p. 78)

Em segundo lugar, a *deductio*:

que designava o ato de acompanhar (*deducere*) o patrono de sua casa ao foro (e eventualmente, se se desejava ser particularmente obsequioso, do foro à casa no caminho de volta). Tratava-se de um *officium* importante, porque o prestígio do patrono dependia também do número de acompanhantes (“*deductorum officium maius est quam saluatorum*” [“o ofício dos acompanhantes é maior que o dos visitantes”]) (AGAMBEN, 2013, p. 78).

E, por fim, a *adsectatio* “que compreendia a *salutatio* e a *deductio*, mas não se limitava como elas a uma ocasião específica, e sim consistia no assegurar ao patrono uma espécie de corte permanente” (AGAMBEN, 2013, p. 78).

Esses exemplos qualificavam o que Cícero pretendia constituir como *officium*, isto é, além de demonstrarem que *officium* excedia qualquer pretensão jurídica<sup>92</sup>, moral ou natural, eles caracterizavam *officium* como um comportamento esperado de pessoas ligadas por uma relação social formal e codificada. Para Agamben, tratava-se de uma questão de coerência social, sobre a qual a pessoa afirmava sua posição ou, talvez, sua própria identidade comportamental dentro da sociedade. *Officium*, por sua vez, pode ser visto como aquela ação que faz o vilão ser vilão, o cônsul ser cônsul ou o bispo ser bispo.

Neste cenário, Agamben se depara com a questão central ao nosso problema. Digamos, o *officium* tal como Cícero o compreendeu, concerne em parte aos preceitos “com os quais se pode dar forma ao uso da vida em todos os seus aspectos [*in omnis partis usus vitae conformari possit*]”<sup>93</sup> (CÍCERO *apud* AGAMBEN, 2013, p. 81), de modo que esse preceito se ocupa, como Cícero mesmo coloca, com: “[...] a instituição da vida comum [*magis ad institutionem vitae communis spectare videntur*]”<sup>94</sup> (CÍCERO *apud* AGAMBEN, 2013, p. 81). Essas expressões – instituir a vida comum e dar forma ao uso da vida – tem um valor muito significativo na formulação do *officium* na obra de Cícero.

---

<sup>92</sup> Em outro exemplo, mas desta vez catalogado ao âmbito jurídico, Agamben encontra no *Digesta*, o *officium* formalmente posto distante de um dever contratual e dessa forma afastado de uma norma jurídica em si. Aqui, diferente da *obligatio* jurídica, o *officium* era derivado de um estado e de uma condição. Como o próprio Agamben lê: “Assim como o dar um bem em comodato depende da vontade e do *officium* antes do que da necessidade [*necessitas*], assim também decidir a modalidade e o fim do comodato cabe àquele que atribui o benefício, todavia, quando o ato foi realizado e o bem foi consignado em comodato, então para impedir que se ponha retroativamente termo ao comodato e se retome o bem antes do tempo não está tanto o *officium*, mas a obrigação contratada entre o dar e o receber [*non officium tantum impedit, sed et suscepta obligatio inter dandum accipiendumque*] ([D. 13. 6. 17. 3.] *apud* AGAMBEN, 2013, p.81).”

<sup>93</sup> *De off.* 1,7.

<sup>94</sup> *De off.* 1,7.

Não é por menos que na leitura de Agamben (interessado em procurar não apenas a genealogia do *officium*, mas de uma ontologia operativa) as expressões são postas como valores antropológicos e não apenas morais ou jurídicos. De acordo com ele, a estratégia de Cícero fica clara quando Cícero se ocupa em descrever o modo de vida dos animais em oposição ao modo de vida do homem. No texto, de forma que o animal é posto como aquele com poucos sentidos, incapaz de perceber o passado e o futuro, e adaptável ao presente e ao que lhe é próximo (*De off.* 1,11.), já o homem:

que é dotado de razão, capta as conexões entre as coisas [*consequentia*], vê suas causas e não ignora os precursores e os antecedentes e, comparando as semelhanças e coligando às coisas presentes as futuras, vê facilmente todo o curso da vida e prepara as coisas necessárias para conduzir a própria vida [*facile totius vitae cursum videt ad eamque degendam praeparat res necessarias*].<sup>95</sup> (CÍCERO *apud* AGAMBEN, 2013, 82).

Eis, novamente, o paradigma de constituição ontológica baseado em dar forma ao homem. Como nos autores analisados nos capítulos anteriores, opondo racionalidade contra animalidade, Cícero dá um dos principais passos para sua tese sobre a constituição do homem. Com tal razão, o que estava em questão na formulação do *officium*, segundo Agamben, era constituir um sentido capaz de “‘conduzir a vida’ (*vitam degere*), ‘governar as coisas’ (*rem gerere*) [...] ‘dar forma ao uso da vida’ (*usum vitae conformare*) e do ‘instituir a vida’ (*vitam instituere*)” (AGAMBEN, 2013, p. 82). Nessa leitura, se o homem não simplesmente fazia uso da vida como os animais, mas a conduzia, governava, instituía e lhe dava forma, então o paradigma do *officium*, era o que possibilitava a própria existência do homem enquanto tal. Para Agamben, *officium* em toda sua potência instituinte foi a noção fundante de toda percepção do homem como si mesmo, ou seja, como seres de *officium*.

## ii) Ambrósio

Três séculos depois, compõe Agamben, o arcebispo Ambrósio retoma a estratégia ciceroniana de maneira surpreendentemente mimética. Para Agamben os tratados de Ambrósio, que em um primeiro momento se diziam ser articulado por pura “coincidência” e “acaso” em relação à noção de *officium*, é construído por inteiro entorno da mesma estrutura estratégica de Cícero. Relevante à pesquisa, seria lembrar que antes mesmo de

---

<sup>95</sup> *De off.* 1,11.

se comprometer com seus textos Ambrósio já se demonstrava atento e conhecedor da tradução de Cícero, isto pois não poderia lhe faltar conhecimento já que o arcebispo tinha chegado ao sacerdócio em aulas de tribunais e pela administração pública, como o próprio Agamben cita: “*raptus de tribunalibus atque administrationis infulis ad sacerdotium*” (AMBRÓSIO *apud* AGAMBEN, 2013, p. 84 – 85) [mudança dos tribunais e administrações para o sacerdócio]. Para Agamben, a concepção de *officium* no evangelho de Ambrósio tratava-se de traduzir e transferir a teoria secular ciceroniana para a língua canônica da teologia. Mas ao mesmo tempo o autor, como quem brincasse com seus leitores, dava o crédito de sua obra à uma, quase, intervenção do Espírito Santo:

Enquanto justamente hoje lia o Evangelho, o Espírito Santo, quase como quisesse me exortar a escrever sobre esse assunto [*quasi adhortaretur ad scribendum*], me fez cair a vista em uma passagem que confirma que também com relação a nós se pode falar de *officium* [*qua confirmaremur etiam in nobis officium dici posse*]. (AMBRÓSIO *apud* AGAMBEN, 2013, p. 85)

E, ao mesmo tempo, fazia uma leve indicação em suas entrelinhas de que faria assim como Cícero o fez: ou seja, assim como Cícero orientava seu filho, ele, o sacerdote, se dirigia aos seus “filhos do Evangelho”. Como Agamben o cita: “*sicut Tullius ad erudiendum filium, ita ego quoque ad vos informandos filios meos [...] quos in evangelio genui*” [‘Como Túlio (se dirigiu) ao filho a ser ensinado, assim também eu (me dirijo) a vós, filhos meus, a serdes formados [...] os quais gerei no evangelho’]” (AMBRÓSIO *apud* AGAMBEN, 2013, p. 85).

Nesse horizonte, a leitura que possibilitava Ambrósio fazer a transferência do termo do âmbito secular ao âmbito teológico dizia respeito a passagem do Evangelho Lc 1,23, sobre a qual residia os termos centrais do tratado ciceroniano, estamos falando da “*leitourgia*” grega e a forma do *officium* como “*officii eius*” (referindo as funções sacerdotais de Zacarias)<sup>96</sup>. E, para além da Escritura, o sacerdote retomava etimologicamente Donato que compunha *officium* originariamente constituído pela noção de *efficere*. Neste ponto, *officium* dizia respeito à *efficere* “visto que se diz *officium* a partir de efetuar” (AGAMBEN, 2013, p. 85). Já quando Ambrósio retomava autores como Isidoro, Sicardo ou Durando, procurava mostrar – assim como Cícero – que a fórmula “*quia unusquisque debet efficere suum officium*”, não significava “cada um deve fazer

---

<sup>96</sup> Na citação de Agamben: “*leitourgia: ut impleti sunt dies officii eius* [quando se completaram os dias do seu ofício]” (AGAMBEN, 2013, p. 85).

seu dever’, mas antes ‘cada um deve tornar efetiva sua condição social’” (AGAMBEN, 2013, p. 85).

Essa interpretação teológica do tratado de Cícero apareceu aos seus leitores modernos de forma completamente servil ao tratado secular, repetitivo e sem qualquer originalidade ou criatividade (AGAMBEN, 2013), mas, como demonstra Agamben, na realidade eclesiástica de Ambrósio, sua obra cumpria totalmente seu papel de introduzir a estrutura do *officium* na Igreja cristã. É nesse contexto que Ambrósio procurou seguir à risca argumento por argumento de Cícero, mas substituindo seus exemplos seculares por exemplos abordados na Sagrada Escritura. Na leitura agambeniana do tratado de Ambrósio, os eventos da história dos hebreus substituiriam os eventos históricos pagãos e “Abraão, Moisés, Davi, Salomão e Jacó tomam na argumentação o lugar de Atílio Régulo, Catão, Pompeu, Cipião, Filipe da Macedônia e Tibério Graco. Bastante estreito é o entrelaç” (AGAMBEN, 2013, p. 86). Desse modo, os dois tratados estariam afóra de repetições desconexas, mas abrangeriam momentos políticos e de constituição terminológica de duas distantes frentes (a secular e a teológica), mas que, contudo, mecanizavam pontualmente uma mesma tradução terminológica na carta magna da experiência ontológica do (dever-)ser.

## 5.2. A etimologia de *munus* retomada em Esposito

Preocupado com as modalidades comuniais, comunitárias e comunicativas que se constituíram entorno dos elementos econômicos e operativos da história ocidental, Roberto Esposito reencontra um novo ângulo metodológico para abordar a temática do dever. Esse ângulo, talvez mais etimológico do que genealógico, se preocupou em delimitar e recuperar a concepção de *munus* e seu uso social singular em relação às outras relações da sociedade antiga e medieval - dentre elas a própria concepção de *officium*.

Seu texto inicia-se com uma agravante afirmação: de que a noção de comunidade no vocabulário filosófico e político contemporâneo não se mostrou devidamente traduzida em sua concepção histórica, mas, pelo contrário, foi dita por uma linguagem distorcida, que até mesmo perverteu os seus conteúdos (ESPOSITO, 2019). De fato, seria “justamente essa redução a ‘objeto’ do discurso filosófico-político que submete a comunidade a uma linguagem conceitual que a deforma no exato momento em que tenta nomeá-la” (ESPOSITO, 2019, p. 7-8). Em sua hipótese, as premissas filosóficas

reduziram o pensamento comunitário aos limites de uma propriedade subjetiva que reúne seus sujeitos através de um atributo qualificador. Os sujeitos dessa comunidade são, por sua vez, mais sujeitos que uma simples identidade singular. Eles não são “quaisquer um”, mas sujeitos unidos por uma entidade superior. Assim, se refletimos com Esposito sobre o dado central dessa concepção de comunidade, concluiremos que a questão dessa distorção reside no fato de que o “comum” da comunidade foi traduzido exatamente como seu contrário, isto é, foi perversamente traduzido como “próprio”. Denunciando esta inversão, ele escreverá: “é comum aquilo que une em uma única identidade a propriedade – étnica, territorial, espiritual – de cada um de seus membros” (ESPOSITO, 2019, p. 9).

O caminho comprovativo da hipótese de que comum se opõe a qualquer sobreposição da noção de *proprium* corresponde realmente à etimologia da palavra. Na recuperação de Esposito: em “todas as línguas neolatinas, mas não só, ‘comum’ (*commun, comum, common, kommun*) é aquilo que não é próprio, que começa lá onde o próprio acaba” (ESPOSITO, 2019, p. 10). De acordo com Esposito, comum pertence a múltiplas pessoas e, dessa maneira, ele é “público” em contraposição ao que é “privado”. Ele, contrastando o que é particular, é “coletivo”. Para tanto, é passando por esse significado – também, indicado por Esposito no grego *koinós* e no gótico *gemein* – que o termo latino *communitas* vem a derivar-se de um outro significado de maior complexidade. Isto é, a palavra comum também compartilha os traços linguísticos e sociais do termo latino *munus* (arc. *moinus, moenus*). O que, conseqüentemente, na concepção de Esposito, oscilaria o significado de comum em três concepções não homogêneas: estamos falando das relações de *onus, officium* e *donum*. Ao que parece *munus* ao conceituar a composição de comunidade, extrapola aquele primeiro significado marcado pela justaposição de público e privado. Como Esposito coloca em latim: “*munus dicitur tum de privatis, tum de Publicis*” (ESPOSITO, 2019, p. 10-11) [“*munus* diz respeito tanto a assuntos privados quanto a assuntos públicos”]<sup>97</sup> e, isso tudo, em direção a uma distinta área conceitual que se compõe pela própria ideia de “dever”.

Contudo, o que distancia a etimologia do *munus* de Esposito com a genealogia do *officium* proposta em Agamben é que, além do fato de que a especificidade do *munus* não se reduz à composição medieval do *officium*, ela possuiu como efeito não apenas a obrigação, o ofício, o cargo, o emprego ou a função, mas ela alinha com essa cosmologia

---

<sup>97</sup> Tradução nossa.

do dever, também, a composição do “dom” [*donum*]. Nessa etapa, o dom em que *munus* compreende possui caráter de obrigação, implícito na raiz *mei-* da palavra. O que para Benveniste, denotava “um cargo honorífico implicando uma obrigação de reciprocidade”<sup>98</sup> (BENVENISTE, 2016, p. 61), uma mutualidade (*mutuus*). Por essa composição, Esposito completa a relação, originalmente estranha, das três palavras (*onus, officium e donum*): “uma vez que alguém aceitou o *munus*, tem a obrigação (*onus*) de retribuí-lo na forma de bens ou de serviços (*officium*). (ESPOSITO, 2019, p. 11). Aqui, por mais que o próprio *donum*, como Esposito demonstra com Benveniste e Mauss, já possuía em sua raiz *do-* uma conotação de obrigação, de um “contra-dom”, é especificamente na relação de *munus* composto em seus três termos que vemos a intensidade de um dom imperativo. Para Esposito, o *munus* dá um tom de obrigação ao *donum* de tal intensidade que modifica e reconfigura a biunivocidade do doador com o donatário, que passa a indicar o dom que se dá a quem do dom que recebe (ESPOSITO, 2019). Ele projeta-se apenas ao dar, ele é um dom de determinada especificidade que não implica a aquisição de propriedade, mas perda e subtração. Como Esposito mesmo coloca: “O *munus* é a obrigação que se assumiu diante do outro e que pede por uma adequada desobrigação” (ESPOSITO, 2019, p. 12), mas que ainda assim não deixa de prevalecer sua reciprocidade, sua mutualidade.

Conforme Esposito, essa etimologia possibilita explorar de maneiras diferentes aquela primeira significância de *communitas* e sua bipolaridade entre público e privado. Afinal, qual seria a coisa (*res*) comum que os membros de uma comunidade dividem? Esposito argumenta que os dicionários latinos nos advertem que mesmo não sendo um significado atestado, aquilo que os membros da comunidade dividem através do *munus* é essencialmente não uma propriedade, mas um débito. O sentido de *communis* originalmente seria “aquele que divide uma carga (um cargo, um encargo)” (ESPOSITO, 2019, p. 13). Ou, mais precisamente, “aquele que tem *munia* em comum”<sup>99</sup> (BENVENISTE, 2016, p. 69). Originalmente, comunidade se traduz como uma carência, uma dívida que denuncia a condição comunitária por uma subtração. Para Esposito, tal dívida não se constitui por um dever permeado pelo sentido que diz “você me deve algo”, mas tem o sentido de “eu te devo algo”.

<sup>98</sup> Tradução nossa da edição inglesa, no original: ‘an honorific post implying an obligation to reciprocate.’

<sup>99</sup> “‘he who has *munia* in common”.

É por esta perspectiva que tornamos possível abranger uma não tão conhecida característica da comunidade, isto é: “se *communis* é aquele ao qual compete o desempenho de um ofício – ou uma concessão de uma graça -, ao contrário, *immunis dictur qui nullo fungitur officio* (P.F., 127. 7), e pode, por isso permanecer *ingratus*” (ESPOSITO, 2019, p. 13). Enquanto aquele que está em comunidade se vincula ao sacrifício comunitário, aquele que está imune pode manter sua propriedade através de um *dispensatio*. Por *ingratus* diz-se, “aquele que falha em retribuir adequadamente um benefício recebido”<sup>100</sup>(BENVENISTE, 2016, p. 69). E, para tanto, aquele que está além ou fora da comunidade mesma.

### 5.3. Ensaio sobre a complexidade da relação socioetimológica entre *munus* e *officium*

Em nenhum dos casos vemos que a relação entre as duas investigações se dê de modo integral. Na verdade, em muitas ocasiões Esposito e Agamben parecem estar falando de perspectivas totalmente diversas. E de fato estão. Mas em razão de compartilharem um mesmo cânone linguístico, um novo horizonte de investigação é despertado. Enquanto Agamben se compromete com a compreensão genealógica do *officium* e seus efeitos na ética moderna, Esposito se interessa em escavar as origens da noção de comunidade através do termo latino *munus*. É, por esse motivo, seguro concluir que o foco central da discussão de fundo de suas pesquisas sobre o *officium* e o *munus* é a compreensão de diversos ângulos de nada menos que a própria noção de *dever* e de *dívida*. Assim compreendido, dever e dívida se constituem como relações de uma mesma tonalidade de poder que é mais bem retratada pelo desenvolvimento dos termos investigados por ambos os autores. Desatar esse nó teórico não é tarefa simples.

Nessa etapa, é imprescindível retomar a concepção de *leitourgia*. Se, como Agamben afirmava, *munus* no Império Romano indicava perfeitamente em seu vocabulário jurídico a tradução do termo grego *leitourgia* e, assim como este último, distinguido entre “*munera personalia, munera patrimonii et munnere mixta* [ofícios pessoais, ofícios patrimoniais, ofícios mistos]” (AGAMBEN, 2013, p. 73), então *leitourgia* corresponde, na Grécia, a uma “obra pública”, “um cuidado das coisas comuns”

---

<sup>100</sup> “that is to say, one who fails to make due return for a received benefit”.

[*tōn koinōn epimeleian*] e um dever que a cidade impõe aos possuidores de renda de prover prestações de interesse comum. Tais como a:

organização dos ginásios e dos jogos gímnicos (*gymnasiarchia*) à preparação de um coro para as festas da cidade (*chorēgia*, a exemplo dos coros trágicos para as Dionisíacas), da aquisição de cereais e óleos (*sitēgia*) a armar e comandar uma trirreme (*triērarchia*) em caso de guerra, de dirigir a representação da cidade nos jogos olímpicos ou délficos (*architheōria*) ao adiantamento que os quinze cidadãos mais ricos deviam pagar à cidade sobre as taxas de todos os cidadãos tributáveis (*proeisfora*) (AGAMBEN, 2013, p. 13).

Cada cidadão, “liturgiza, seja com o próprio corpo, seja com as próprias substâncias”, *‘tois sōmasi kai tais ousiais leitourgēsai’*” (AGAMBEN, 2013, p. 13). Cada cidadão opera um cuidado da comunidade em uma liturgia. A atividade enquanto *munus* é, conforme Agamben, extremamente onerosa [*onus*], ao ponto em que alguns cidadãos “(chamados assim *diadrasipolitai*, ‘cidadãos latentes’)” (AGAMBEN, 2013, p. 13), procuravam se subtrair da liturgia pública, como, na linguagem arcaica, os “*ingratus*” e os “*immūnis*” em contraposição aos “*mūnis*” e os “*gratus*”.

É, portanto, sobre essa condição da *leitourgia*, que Aristóteles mesmo “coloca-se assim em guarda contra o hábito, típico das democracias, de deferências aos rendimentos dos ricos e de ‘prestar custosas e inúteis liturgias, como as coregias, as lampadarquias e outras desse gênero’” (AGAMBEN, 2013, p. 14). Propunha, assim, que as democracias cuidassem do envolvimento dos ricos na comunidade, em seu próprio texto:

Nos regimes democráticos, devem tratar-se os ricos com deferência, evitando repartir as suas propriedades e os seus rendimentos, ao contrário do que se insinua de uma forma imperceptível em alguns regimes. Há também toda a vantagem em impedi-los de se envolverem, mesmo se eles o desejam, em empreendimentos públicos dispendiosos e supérfluos, tais como organizações de coros, estafetas de archotes, e outras actividades do mesmo género. (ARISTÓTELES, 1998, 395).

Porém, posterior às propostas políticas que faz à comunidade, Aristóteles também tratou *leitourgia* não apenas na esfera pública e social, mas também dentro da esfera privada e natural. Sobretudo, quando usava *leitourgia* no sentido da idade adequada para reproduzir, como se *leitourgia* também fosse uma forma de “serviço público para a procriação dos filhos” (*leitourgein [...] pros tecnopoian*)” (ARISTÓTELES *apud* AGAMBEN, 2013, p. 14).

Nesse caso, o uso do termo era utilizado para fazer referências técnicas para prestações que nada tinham de políticas ou públicas. De fato, o significado etimológico

que dividia *leitourgia* em *laos* [povo] e *ergon* [obra] para designar *leitourgia* como “obra pública” era enfraquecido. Aqui, a referência ao “público” tornava-se sempre primária e estendida para usos de modo jocosos (Agamben, 2013). Vê-se essa estrutura, também e principalmente quando Aristóteles evoca “as liturgias” das prostitutas (AGAMBEN, 2013). Esse modo de utilizar o termo era acompanhado de ironias e sarcasmos acentuados, e que, no caso, se não tornava *leitourgia* alheia de seu “significado do elemento público (*lēitos*)” (HERMANN *apud* AGAMBEN, 2013, p. 14), certamente a tornava estranha ao significado político originário.

Por essa leitura de Aristóteles, notam-se duas conotações atribuídas à liturgia que podem ser pensadas de maneiras diversas. Na primeira, *leitourgia* adere à conotação não tanto homogênea sobre aquela pessoa que “nutre (cf. em comparação com o latim *alo*) o povo”<sup>101</sup> (BENVENISTE, 2016, p. 381), sobre aquele que presta o *dom público devido*. A liturgia como *munus* é presentificada como dádiva, como aquele “dom-a-ser-dado” (ESPOSITO, 2019, p.14), porque a ela se deve reciprocidade e não se pode não dar. Em outra acepção, *leitourgia* é compreendida em sua aproximação mais umbilical com aquele *officium* traduzido em Cícero, *leitourgia* como aquilo “que deve ser efetuado por quem é solicitado a fazê-lo, ou que alguém acha conveniente efetuar em favor de sua condição pessoal”<sup>102</sup> (DONATO *apud* AGAMBEN, 2013, p. 78), uma operação que constitui forma ao uso da vida [*usum vitae conformare*] e efetualidade de uma função sobre a própria vida. Forma e função que, de maneira ao menos curiosa, possibilitou a Cícero determinar “um *officium* das prostitutas oposto àquele das matronas (*non matronarum officium est sed meretricium* [‘não é dever das matronas, mas das meretrizes’]” (AGAMBEN, 2013, p. 78) e, em conjunto, também possibilitou a Aristóteles evocar “‘as liturgias’ de uma prostituta” (AGAMBEN, 2013, p. 14) e apresentar liturgia como “o aleitamento dos filhotes pela mãe” (AGAMBEN, 2013, p. 14).

Entretanto, não se sabe em que momento o significado de liturgia enquanto dom público foi sobreposto por liturgia como função, mas é notável, nas duas obras que assim como a concepção de comum foi reduzida à ficção de uma propriedade, a concepção de *munus* nos parece sobreposta, no âmbito político, ao significado do *officium*. Nesse ponto, portanto, Agamben aparenta ter compreendido a necessidade de uma genealogia do

<sup>101</sup> “he who nourishes (cf. Latin *alo*) the people.”

<sup>102</sup> Em latim, como Agamben citou: “*officium dicitur ab efficiendo, ab eo quo quaeritur in eo, quid efficere unumquemque conveniat pro conditione personae*”

termo. Mas o que aconteceu com a função do “dom” na *leitourgia* grega? Em que ponto da história a significância de *munus* perdeu tonalidade? Certamente, como vimos no modo grego da *leitourgia*, “*munus* não é redutível a uma exigência formal de reciprocidade” (DARDOT E LAVAL, 2017), tão menos é conduzido apenas por uma efetualidade, mas ao mesmo tempo, enquanto ele próprio é retomado em Cícero ou em Ambrósio por Agamben, já não vemos nenhuma relevância significativa perante o *officium*. Tanto Ambrósio, quanto Cícero, compreendem *munus* quase como um sinônimo de *officium*. Essa problemática já havia sido denunciada por Esposito, mas não em relação à etimologia do termo *munus*. Neste horizonte, *munus* foi tão perversamente reduzido e modificado quanto a própria noção de *communitas*. Só uma arqueologia de sua sobreposição seria devidamente adequada para compor a relação entre *donum* – *munus* – *officium*.<sup>103</sup>

O termo *leitourgia* como um exercício posto em prática por aquele que deve ao povo [*laos*] e ao público [*leitos*], exemplifica não apenas a relação entre os termos *officium* e *munus*, mas também, a perspectiva de ambos os autores. Enquanto na genealogia de Agamben a *leitourgia* atingia sua máxima significativa com o aproveitamento do uso “antifrástico” do termo na Roma Imperial<sup>104</sup>, através da arqueologia etimológica de Esposito é possível observar dentro do próprio exercício da *leitourgia* uma função vital do *munus* capaz de reorientar a constituição de dívida pública. Todavia, ambos se moldam na *leitourgia* como um exercício tanto comunitário

---

<sup>103</sup> Determinada investigação não compete à atual dissertação, mas isso não impediria um esforço de direcionamento. Isto é, o campo de escavação dessa relação, possivelmente, reside na finalidade econômica aderida na utilização do termo. Um exemplo disso estaria no próprio Cícero: o caráter utilitário e efetual de sua tradução compõe a noção de *officium* de tal maneira que o dever implícito ao *officium* se assemelha a um dever de lucro e preservação. É possível ver essa estrutura na concepção dada por Agamben em relação a *adsectatio*. A saudação [*salutatio*] e o acompanhar [*deductio*], funções apreendidas na *adsectatio*, formulam um cenário não distante do cenário de hospitalidade do *munus*. Mas ao contrário do que entendemos com o cenário do “hóspede” em Benveniste e Mauss, o cenário da *adsectatio* - visto pela lente da tradução de Cícero - de forma alguma compete uma dádiva, mas sim apenas um cálculo, um render reputação e prestígio, um render *identidade por ter propriedade*.

<sup>104</sup> Como ele mesmo aborda: “O sistema das liturgias (*munera* em latim) atinge sua máxima difusão na Roma Imperial a partir do século III d.C. Do momento em que o cristianismo se torna, por assim dizer, a religião do Estado, um particular interesse conquista o problema da isenção dos clérigos da obrigação das prestações públicas. Já Constantino estabelecera que ‘aqueles que proviam o mistério do culto divino [*divini cultui ministeria impendunt*], isto é, aqueles que eram chamados de clérigos, deviam ser de todo isentados de toda prestação pública [*ab omnibus omnino muneribus excusentur*]’. Apesar de, como prova um sucessivo decreto constantino que proíbe os *decuriões* de fazerem parte do clero, essa isenção implicar o risco de que pessoas abastadas se fizessem clérigos para escapar de *munera* onerosas, o privilégio, embora com outras limitações, foi mantido. Isso prova que o sacerdócio era visto de qualquer modo como um serviço público e essa pode ser uma das razões que levarão, no âmbito do cristianismo de língua grega, à especialização em sentido cultural do termo *leitourgia*.” (AGAMBEN, 2013, p. 15).

desapropriador, como, também, operativo e apropriador. Ao considerar tais horizontes, até que ponto a tensão entre Agamben e Esposito se sustentaria?

Seguramente, apenas até os limites de suas metodologias. Agamben e Esposito, permanecem em um mesmo cânone teórico apenas na medida em que suas genealogias compartilham um mesmo interesse de leitura política. Assim como, Esposito não atentou em seu texto à instabilidade de *munus* derivado da concepção de *communitas*, Agamben não deu realce a uma perspectiva comunitária do termo. Em ambos os autores, a preocupação de desvendar e compreender determinados dispositivos de poder contemporâneos prevaleceu, conseqüentemente, deixando em aberto um campo arqueológico a ser escavado.

## Considerações finais

Michel Foucault foi o autor de fundo da discussão de todo o percurso investigativo da presente pesquisa. Sua metodologia, incontornável para os estudos de Giorgio Agamben e Roberto Esposito, estruturou toda a base da relação dos dois filósofos. Ademais, não seria incorreto afirmar, que a análise e a interpretação de seus conceitos - com enfoque no conceito de *dispositivo* - tenha gerado grande contribuição no âmbito da Teologia Política como disciplina, isto é, gerado contribuição aos estudos que se empenham em analisar a política e a teologia como fontes de uma mesma linguagem. O fundo basilar que a discussão sobre o significado do termo dispositivo gerou - seja, como *religião positiva* na análise de Jean Hyppolite ou na concepção de *Gestell* heideggeriana - pode ser considerado um dos pilares que sustentou a discussão teológico-política nos tempos atuais. Não é por menos que a própria discussão uniu nas mesmas linhas textuais, genealogia, crítica fenomenológica e etimologia conceitual.

Nesse horizonte, a contribuição de Agamben em conciliar todas essas categorias metodológicas em uma única raiz é de grande importância. A forma com que os primeiros padres da Igreja católica se debruçaram sobre a *oikonomia* não só representa o *modus operante* da Igreja de sua época como, também, a estrutura nevrálgica da linguagem política ocidental. Nesses termos, *oikonomia* supera sua própria aparição e concede, para a análise crítica, embasamento lógico nos estudos de toda a tradição do pensamento humano. Pense-se, como exemplo: sua estrutura sobre a constituição dos governos soberanos como misteriosa pode ser identificada tanto naquela concepção de *corpus mysticum* que Bonifácio VIII compunha da Igreja medieval, quanto na noção de respeito à lei imperativa que Kant procurava sustentar. Nos dois casos, não só vemos uma atividade ética (legislativa) que dispõe pessoa perante lei soberana, como, também, é possível analisar um subterfúgio teórico que procura sustentar um poder insustentável. Para isso, não seria incorreto delimitar que através do obscurecimento de suas categorias conceituais, ambos legitimaram uma força sobre-humana com, essencialmente, fundamentos místicos e misteriosos.

Decerto, o historiador que mais aparenta demonstrar a perspectiva crítica desses mesmos mecanismos ocidentais foi Kantorowicz. Em sua leitura pode-se ver, ao longo de um período histórico, os elementos de constituição de um poder não mais típico da linguagem teológica, mas constitutivamente ingerido pela cultura secular. Aqui, Estado e

Igreja misturam de tal modo suas linguagens que não vemos problema algum nas delimitações (usadas ao longo do texto) de denominar Estado como secular ou Igreja de eclesiástica. Na verdade, tais delimitações até nos ajudam a compreender melhor a posição que essas duas esferas tomaram para si. Talvez, no contexto que Kantorowicz propõe, não seria diferente e, de maneira alguma estranho, denominar um Estado eclesiástico e uma Igreja secular, afinal, a *oikonomia* já estava em vigor em ambas as instâncias. Na investigação de Kantorowicz, tanto a Igreja quanto o Estado do medievo se sustentam em vínculo direto com o poder vicário característico dos núcleos familiares do âmbito privado.

O resultado dessa troca constante de papel pode ser atestado na noção de pessoa. No caso, o conceito foi exposto a uma narrativa tão dúbia que fica difícil saber em que período seu núcleo significativo foi formado. Seria com Tertuliano nas defesas do dogma trinitário? Se sim, que razão teria Tomás de Aquino em aprofundar seu significado com uma doutrina personalista da Igreja? E qual seria a origem conceitual do termo no direito medieval? A resposta que nos parece mais plausível seria que a concepção de pessoa, em qualquer período histórico, mostra-se como uma eterna reatualização de seus conceitos. Nos cenários estudados, esses conceitos seriam continuamente formados em duas não tão distintas linguagens, a da teologia e da política. Aqui, além de sua estrutura se manter a mesma nos diversos autores da tradição, ela também constitui um vínculo entre experiência ontológica e ética imperativa. Vê-se essas estruturas não apenas em autores da idade média, mas também em modernos como em Hobbes, Locke, Kant e Hegel. De alguma maneira, todos reelaboram, reestruturam e releem a concepção de pessoa com uma linguagem teológica e jurídica, sem exceção alguma, todos procuram estruturar uma experiência de si disposta por um dever, por um soberano. Aqui, a ontologia diria mais sobre o *deve ser* do que do próprio *ser*.

Em consequência, a completude desse cenário nos leva à nervura da questão teológico-política como uma união da linguagem ocidental em 3 primordiais conceitos. Fala-se de dívida, culpa e dever. Não apenas toda a discussão feita até agora implicou, de alguma forma, essas três palavras, mas é através delas que os dispositivos – como a *oikonomia* e a noção de pessoa – se reatualizaram religiosamente durante a história. Se *oikonomia* foi a estrutura sobre a qual fundou-se base para analisar e ler os teóricos seculares e eclesiásticos, e pessoa foi o princípio fundante para entender a ontologia de trás das teses jurídicas e teológicas, então, os três conceitos acima constituem a relação

que possibilita a leitura dos dispositivos de poder de nossa época. Não seria por menos que a conceitualização do termo gótico *skulans* deriva de seu significado às três concepções. Dever, culpa e dívida estão unidas na medida em que constituem uma mesma linguagem do domínio de uma pessoa sobre a outra, de uma lei sobre a vida e de um dever sobre o próprio ser.

Eis, contudo, o ponto de obscurecimento da relação entre Esposito e Agamben. Ao longo de toda a dissertação pôde-se ver a conceitualização da comunidade humana se resumindo a uma comunidade dominada, isto é, uma comunidade dominada, conceitualmente, pela linguagem teológico-política que subverte ser em dever, religião em culpa e comunidade em dívida. No entanto, o que seria possível desativar sabendo de seu funcionamento? Agamben e Esposito parecem não dividir a perspectiva de seus diagnósticos mas, pelo contrário, divergem de uma maneira pouco convencional. Ao menos no que concerne à propositura de um caminho ético, os dois divergem entre si. Enquanto Agamben se mostra preocupado em extinguir o vínculo do ser com o direito contemporâneo, propondo procurar uma solução de inoperatividade, Esposito quer inverter o rumo tomado pela Teologia Política, ao permanecer na linguagem da dívida comunitária de forma a vitalizar os mecanismos desta teologia.

A investigação sobre a comunidade seria o núcleo chave para compreender quais os caminhos a tomar, a partir de ambos os diagnósticos. O termo se mostrou efetivo contra as operações maquinárias dos dispositivos de poder. Como se constatou, no decorrer da pesquisa, as relações de poder sempre estão de alguma maneira ligadas à denominação de comum. Seja para controlá-la em nome de uma soberania extraterrena, seja para constituir uma ontologia própria ou para extraí-la de sua realidade, a comunidade sempre se mostrou alvo das investidas soberanas. Afinal, quem controla e delimita o que é comum para todos não teria maior possibilidade de domínio sobre todos?

Foi esse horizonte que a pesquisa procurou demonstrar com o estudo das noções de *officium* e *múnus*. As duas noções latinas não estão distantes da concepção de comunidade. De fato, elas constituem a própria base do que entendemos por comunidade. Não precisaríamos ir longe para repensar essas questões. Foi esse o intuito de colocar Agamben e Esposito em diálogo. Apesar de suas diferenças, ambos se dedicam à compreensão do poder soberano e a pensar seriamente em saídas ao seu modelo opressivo. É aqui que a comunidade se desenha como resposta para a desativação da moldura teológico-política atual.

O intercruzamento dos dois autores que se produziu nesta pesquisa, no entanto, não somente abriu caminho para novas perspectivas de entendimento de suas obras como também novos questionamentos. Tal panorama dá espaço para novas pesquisas interessadas na Teologia Política. Os conteúdos investigados nesta dissertação estão longe de ser esgotados ou, até mesmo, concluídos. Ainda há muito por fazer. Se, aqui, procurou-se descobrir esse campo de escavação, e, espera-se, com algum sucesso, ele ainda persiste em grande medida soterrado, motivo para o empreendimento de tantas outras pesquisas em curso ou a serem desempenhadas sobre a temática.

## Referências Bibliográficas:

AGAMBEN, Giorgio. **O reino e a Glória**. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. **O que é o contemporâneo?:** e outros ensaios. Chapecó - Sc: Argos, 2009.

\_\_\_\_\_. **Opus Dei:** arqueologia do ofício. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. **Karman:** a brief treatise on action, guilt and gesture. Stanford: Stanford University Press, 2018.

ARISTÓTELES. **Política**. Lisboa: Vega Universidade, 1998.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

AGOSTINHO. **A Trindade**. Lisboa: Assírio & Alvim, 1995.

AGOSTINHO. **A CIDADE DE DEUS**. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2000. VOLUME II (Livro IX a X V).

BARSALINI, Glauco; CARVALHO, Ricardo Geraldo de. Hōs me e o sentido da carne: um olhar sobre o homo sacer contemporâneo. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 1, n. 48, p. 70-81, jan./jun. 2018.

BARSALINI, Glauco. PFISTER, Mariana. **ENTRE O REINO E GOVERNO:** uma existência para além do direito positivo e da propriedade. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 60, n. 11, p. 940-956, set./dez. 2020.

BENVENISTE, Émile. **O Vocabulário Das Instituições Indo-Européias:** II. poder, direito, religião. Trad. Denise Bottmann. Campinas: Unicamp, 1995. v.2.

BENVENISTE, Émile. **Dictionary of Indo-European Concepts and Society**. Chigaco: Hau Books, 2016.

CÍCERO, Marcus Tullius. **On Duties (De Officiis)**. Cambridge: Harvard University Press, 1913. Trad. Walter Miller.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **Comum:** ensaio sobre a revolução no século xxi. São Paulo: Boitempo, 2017.

DICKINSON, Colby. **Giorgio Agamben's Homo Sacer Series:** a critical introduction and guide. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2022.

ESPOSITO, Roberto. **Termos da Política**: comunidade, imunidade e biopolítica. Curitiba: Editora Ufpr, 2017.

\_\_\_\_\_. **COMMUNITAS**: The origin and destiny of community. Stanford, CA: Stanford University Press, 2010.

\_\_\_\_\_. **Immunitas**: the protection and negation of life. Cambridge: Polity Press, 2011.

\_\_\_\_\_. **Immunitas**: a proteção e a negação da vida. Belo horizonte: UFMG. 2023.

\_\_\_\_\_. **Dois**: a máquina da teologia política e o lugar do pensamento. Belo Horizonte: UFMG. 2019.

\_\_\_\_\_. **Terceira Pessoa**: Política da vida e filosofia do impessoal. Belo Horizonte: UFMG. 2021

\_\_\_\_\_. The “Dispositif” of the person. **Law, Culture and The Humanities**, [S.L.], v. 8, n. 1, p. 17-30, 24 jan. 2012.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LOCKE, John. **Ensaio sobre o entendimento humano**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

PFISTER, Mariana. **Oikonomia trinitária na obra de Giorgio Agamben**: entre o reino e a glória, opus dei e altíssima pobreza. 2019. Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

SCHMITT, C. **Political Theology**. Chicago: University of Chicago Press, 2005

STIMILLI, Elettra. **Debt and Guilt**: a political philosophy. Londres: Bloomsbury Publishing, 2019.

TOMÁS de Aquino. **Suma Teológica**. Campinas: Ecclesiae, 2016. Trad. Alexandre Correa.

Sancti Thomae Aquinatis, in **Metaphysicam Aristotelis Commentaria**, Marietti, Taurini 1926.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1979.

HYPPOLITE, Jean. **Introducción a- la filosofía de la historia de Hegel**. Buenos Aires: Ediciones Calden, 1970.

HEIDEGGER, Martin. **Bremen and Freiburg Lectures: insight into that which is and basic principles of thinking**. Bloomington: Indiana University Press, 2012. Traduzido por: Andrew J. Mitchell.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

HEGEL, G. W. F. **Princípios da Filosofia do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Heidegger Urgente: introdução a um novo pensar**. Campinas: Três Estrelas, 2013.

KANTOROWICZ, Ernst. **Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KANT, Immanuel. **Metafísica dos costumes**. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas**. Tradução de Paulo Neves In: Sociologia e antropologia. São Paulo: Cosac Naify, p. 183-294. 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NEGRI, Antonio. O sacro dilema do inoperoso em Giorgio Agamben. **Ihu.Unisinos**, out. 2012. URL: <https://www.ihu.unisinos.br/noticias/514128-o-sacro-dilema-do-inoperoso-em-georgio-agamben-artigo-de-antonio-negri>

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o fundamento da moral**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.