

O PODER SEM CONTEÚDO: a política como “*inoperatividade operativa*” em Giorgio Agamben

Ivan Lázaro Brito e Silva¹
Sandro Luiz Bazzanella²

Resumo: Este artigo tem como objetivo apresentar a política contemporânea a partir do conceito de “*inoperatividade operativa*” e a eficiência do poder; enquanto modo de fazer-se a si mesmo. Composto-se à medida que existe e coloca-se sobre sua própria efetividade e ação; analogamente à arte e genealogicamente referente à ritualística religiosa, oriunda do paradigma da *oikonomia*, perpassando conceitos que foram implementados na política contemporânea por meio de um arcabouço prévio originário do *corpus* teológico da Antiguidade tardia e Idade Média. Entender, assim, suas consequências na modernidade racionalista e no Iluminismo, que estruturou o paradigma de poder tipicamente Ocidental, como um esforço de construir um modo de vida em sintonia com as leis fundamentais.

Palavras-chaves: inoperatividade operativa, política, poder, liturgia, efetividade.

Abstract: This article aims to present contemporary politics from the concept of "operational inactivity" and the power efficiency; as a way of making itself. Self-made insofar is placed on its own effectiveness and action; analogously to art and genealogically related to religious ritual, coming from the *oikonomia* paradigm, passing concepts that have been implemented in contemporary politics through a previous framework originating from the theological corpus of late antiquity and the Middle Age. Understand, therefore, its consequences in the rationalist modernity and the Enlightenment, which structured the power paradigm typically Western, as an effort to build a way of life in tune with the underlying laws.

Key-words: inoperative operation, policy, power, liturgy, effectiveness.

Para o filósofo italiano Giorgio Agamben, a política equipara-se a arte, pelo fato de ambas serem modos de expressão que se sustentam a si próprios, nada há “*além*” de suas visibilidades, pois constituem um modo performativo de manipulação, de operatividade plástica, simbólica e meramente conceitual; a política é ritualística, celebração, discursividade que fundamenta sua eficiência, sua capacidade de manter-se e constituir-se (e destituir-se, mas ainda manter-se em potência), o que a deixa em pé de igualdade com a arte: uma representação que é autossustentável em sua pura constituição imagética, que

¹Mestrando em Filosofia. Universidade Federal do Piauí. E-mail: ivanlazaro.srn@gmail.com

² Dr. em Ciência Humanas. Universidade do Contestado – UNC. E-mail: sandroluizbazzanella@gmail.com

mesmo não sendo o “*real em vigência*”, efetiva-se em sua linguagem que não produz nada a não ser a si mesma.

Por sua vez “*a arte é em si própria constitutivamente política*”, considera Agamben, “*por ser uma operação que torna inoperativo e que contempla os sentidos e os gestos habituais dos homens e que, desta forma, os abre a um novo possível uso*” (AGAMBEN, 2008, p. 49). A arte expressa em sua multiplicidade de formas e possibilidades de fruição visões de mundo, que não requerem ação coordenada em torno de uma utopia, de uma causa verdadeira em torno da qual se estabeleçam exigências aos indivíduos em suas singularidades. Assim, a condição política da arte aponta para o humano como um ser sem obra, desprovido de finalidade a partir da qual deve submeter-se, e comprometer sua potencialidade, sua criatividade vital.

A potência da política é cerimonial e se conecta com o observador (e seus participantes) em sua gestualidade, tal como a arte, e assim, efetivam-se. A eficiência se dá em detrimento de um vazio, de uma operatividade - aqui no sentido estrito de produção, de operação, no sentido aristotélico de “*fazer a obra*”, da *tekné* - que é inoperativa por não desvelar nada: se produzir é desvelar, autoproduzir-se é não desvelar, é uma produção que não produz nada, mas que no ato de autoprodução acaba por tornar inoperativa a operatividade, como ato de negação da operatividade, daí o vazio da política, em comparação com a arte em sua ideia de desvelamento, em sua noção clássica de *poiesis* [*ποίησις*].

Com a arte a política é análoga, porém, com a ritualística religiosa é genealógica, na medida em que ambas – política e religião (diga-se teologia) –, na cultura moderna Ocidental típica, têm as matrizes em comum no paradigma da *oikonomia*, estabelecido na Antiguidade tardia e Idade Média³, e, no percurso dos primeiros séculos da era cristã que contribuíram para o estabelecimento dos pressupostos da teologia-política que percorre o pensamento e ação do mundo medieval, secularizados posteriormente na modernidade, e se volta novamente para o enigma da potência humana e divina, das capacidades

³Aristóteles é disseminado no período helenista, o que o torna lido e discutido nos primeiros textos teológicos cristãos, mas apenas na Antiguidade tardia é que os chamados “padres apologistas” vão de fato ganhar status de literatura obrigatória, fazendo assim com que Aristóteles entre pela janela da cristandade. Será esquecido em parte na Idade Média, mas sua literatura filosófica ainda é extremamente necessária.

econômicas das duas forças em questão – no âmbito celestial e secular. Para entender esse vazio dentro do paradigma teológico-político da *oikonomia*, e em paralelo a isso, compreender o paradigma, Agamben evoca a imagem-símbolo da *hetoimasia* da entronização, a “*fixação do trono*” de Deus, citado na Bíblia traduzida como a representação máxima do poder divino, e bastante reproduzido na arte cristã como o “*trono vazio*”. O trono está fixado, pronto para receber seu senhor, mas este trono simboliza unicamente o poder divino, não o próprio Deus, ou o senhor; o trono é o símbolo do poder – mas não de realeza meramente, alerta Agamben. A *hetoimasia* [ἑτοιμασία] é a substantivação do verbo *heitomos*, que quer dizer preparar, fixar, estabelecer. O trono vazio representado na Bíblia e posteriormente na arte cristã é o poder já estabelecido, e o motivo pelo qual Deus (ou o senhor de tal trono) não está sentado nele é que o trono é puramente sinal de glorificação: *a glória é o poder em si, a glorificação é a potência do poder estabelecido, que é representado visualmente no vazio de um trono*, logo, o poder se apresenta no paradigma político-teológico como algo desprovido de conteúdo, e novamente evidenciando seu vazio, mas desta vez na ausência de uma figura que ocupa o trono; o rei é um personagem ausente no exercício do poder (Agamben apresenta o fato de que o “*Rei reina, mas não governa*”). O trono está vazio, pois na *oikonomia* da santíssima Trindade, o governo do mundo, a administrabilidade do mundo, sua condição ministerial, reside nas duas pessoas da Trindade, com função operativa, administrativa. Assim, Deus reina, mas não governa: o poder é autossustentável, está – como na glória divina do trono – desde sempre estabelecido e sempre estará independente de quem ocupe o trono. O poder pode ser considerado aqui como sinônimo de política e a política como glorificação, glória enquanto potência humana de afirmação, negação, ou mesmo paralização da máquina antropológica, oikonômica, governamental⁴:

Nos sécs. XIV-XVI, as questões jurídicas foram adquirindo urgência e importância na medida em que tinha que dar conta de conflitos entre diversos soberanos políticos e entre o poder político e o eclesiástico. Os próprios conflitos induziam a dar maior consideração ao papel decisivo da vontade dos governantes na constituição da lei. Os problemas jurídicos

⁴ ABBÀ, Giuseppe. **História Crítica da Filosofia Moral**. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2011.

interessavam não só às faculdades de direito, mas também e cada vez mais aos mestres de teologia, tanto em de um recíproco contágio entre as duas faculdades (teologia e direito) como em razão da prevalência de interesses práticos por parte dos próprios teólogos. (ABBÀ, 2011, pp. 129-130)

Debater jurisprudência na Idade Média envolvia teologia, considerando que leis envolviam esferas de ação humanas e divinas, então não bastava apenas discutir, por exemplo, quem tem direito a tais ou tais coisas, ou quem pode fazer tais e tais atos, em termos simplesmente constitucionais como conhecemos hoje – no campo do estritamente formal como prescreve a lei -, mas era preciso também ter em consideração nos debates, as concepções e perspectivas judaico-cristãs em que estava alicerçado o catolicismo romano como movimento de institucionalização do cristianismo, bem como os debates e as leituras religiosas. Os códigos legislativos eram acima de tudo permeados por uma “*prosa do mundo*”, eram códigos que estabeleciam mais do que regras formais, visavam domar o comportamento dos indivíduos, eram morais, e deveriam compartilhar as leis verticalmente do Céu para a Terra⁵.

Dessa forma, a jurisprudência e as bases políticas do paradigma da *oikonomia* que deram origem ao contemporâneo, “*todos os conceitos da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados*”, afirma Carl Schmitt, e prossegue: “*no qual é certo não somente por razão de evolução histórica, enquanto foram transferidos da teologia para a teoria do Estado, convertendo-se, por exemplo, o Deus onipotente em legislador todo-poderoso, sem também por razão de sua estrutura sistemática*” (SCHMITT, 2009, p. 37)⁶, aproveitando-se de um vasto e amplo leque conceitual que envolve uma metafísica do poder, da vida, da organização do cosmos, do poder administrativo de Deus e seu séquito de anjos; os legisladores racionalistas do Iluminismo que nos legaram conceitos como liberdade inviolável, e a insubmissão ao um déspota, desenvolveram essa esfera de relações políticas com base no teísmo, em uma metafísica naturalista do direito inviolável, onde o

⁵ “A figura de filosofia moral que vamos considerar é um produto original da teologia cristã. Com isso não se quer dizer que o ensinamento bíblico e cristão exija essa figura de pensamento moral; a doutrina cristã é independente de qualquer elaboração teológica ou filosófica. O que se quer dizer é que tal figura de moral é produto da razão teológica, isto é, da razão aos seus próprios conceitos e argumentos a fim de desenvolver um discurso humano sobre Deus, sobre o mundo e sobre o homem que seja congruente com os enunciados da revelação divina e, de algum modo, que satisfaça as suas próprias demandas”. In: ABBÀ, op. Cit., p. 127.

⁶ SCHMITT, Carl. **Teología y Política**. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

milagre (intervenção direta da divindade) não mais seria aceito (SCHMITT, 2009), por exemplo.

Genealogicamente os aspectos políticos contemporâneos são litúrgicos por trazerem em si uma conceituação que fundamenta um formalismo prático ritualístico, funcionando então no processo de feitura de si mesmo enquanto processo gestual, aparente, performativo; reproduzindo em situação visual as leis transcendentais que entendem como necessárias: *“enquanto não se dirige a um fim particular, mas deriva, como efeito concomitante, de uma lei e de uma economia geral, o ato de governo representa uma zona de indiscernibilidade entre o geral e o particular, entre o calculado e o não querido. Essa é sua ‘economia’”* (AGAMBEN, 2011, p. 158)⁷. Basicamente é problemática no que diz respeito, a ação individual e das criaturas quando pensada dentro de sua relação com uma lei absoluta estabelecida pelo criador, o que significa que agir é agir dentro da medida do possível, obedecendo às regras supremas estabelecidas por Deus em sua regência; daí uma *oikonomia*, uma administração do Cosmos por um deus agente que tem sob seu comando (direto ou indireto?) criaturas agentes e passivas.

O ato político, a ação do poder, constitui-se precisamente disso: leis que regem de modo geral e que possuem aplicabilidade em situações particulares; em uma ritualística que obedece a essas regras como modo de tornar eficiente tais regras circunscritas e justificadas em uma perspectiva transcendental. Existem as *“causas primeiras”*, da ordem superior no plano divino, e as *“causas segundas”* do plano mundano, humano, das criaturas. A política e a liturgia religiosa são os rituais, os meios pelos quais as causas primeiras se fazem no plano das criaturas, daí então o sacerdócio que tem similaridade com o juiz (ou legislador): aquele que segue à risca os ritos com o intuito de cumprir e trazer as causas primeiras. O agente político (seja o governante ou governado) obedece a essas normas e mantém em perfeita harmonia a *oikonomia* universal. *“A ontologia dos atos de governo é vicária, no sentido em que, no interior do paradigma econômico, todo poder tem caráter vicarial, faz as vezes de um outro. Isso significa que não há uma ‘substância’, mas apenas uma ‘economia’ do poder”* (AGAMBEN, 2011, p. 158)⁸.

⁷ AGAMBEN, Giorgio. **O Reino e a Glória**. São Paulo: Boitempo, 2011.

⁸ AGAMBEN, Giorgio. **O Reino e a Glória**. São Paulo: Boitempo, 2011.

Retomando a questão do Iluminismo, nas experiências democráticas contemporâneas, pode-se conjecturar que essa matriz ontológica do poder foi estabelecida de modo paradigmático com o racionalismo francês que fecundou o pensamento dos revolucionários de 1789, inaugurando de fato a democracia republicana, pautada nos direitos invioláveis de todos os cidadãos (a liberdade e a igualdade) como “*causas segundas*” e na vontade geral do povo, como “*causa primeira*”. Agamben então localiza na obra “*Do contrato social*” de Jean-Jacques Rousseau em 1762, o argumento que demonstra como “*as noções de *volonté générale* e *volonté particulière* é toda a máquina governamental da providência que se transfere do campo teológico para o político*” (AGAMBEN, 2011, p. 295)⁹, e influencia inegavelmente as discussões teológico-jurídicas de uma *oikonomia* universal de Deus, seus anjos ministeriais, suas criaturas que são agentes e ao mesmo tempo vivem sobre leis gerais pré-estabelecidas pela vontade do criador. A influência vem diretamente das leituras que Rousseau faz do teólogo francês Malebranche:

Assim como, no paradigma providencial, providência geral e providência especial não estão em contraste nem representam uma divisão da única vontade divina, e assim como, em Malebranche, as causas ocasionais nada mais são que a realização particular da vontade geral de Deus, assim também, em Rousseau, o governo ou poder executivo tem a pretensão de coincidir com a soberania das leis, das quais, no entanto, se distingue como emanação e realização sua nos particulares. (AGAMBEN, 2011, p. 297)

Há, então, uma transferência de termos e conceitos do Cosmos teológico para o mecanismo político governamental moderno, e do mesmo modo como alguns problemas de ajustes entre vontade divina e vontade particular (humana) havia nos grandes debates e teses teológicas, nos debates políticos esses mesmos problemas de articulação vão surgir girando em torno de eixos de uma ontologia em comum: potência soberana/governo, vontade geral/vontade particular, poder legislativo/poder executivo e principalmente: *ordinatio/executio*, providência/destino, Reino/Governo.

Os governos modernos estão centrados, entretanto, na *executio*, onde as fundamentações teológicas generalizantes e universais se reduzem a uma atividade meramente de execução, de atividade prática, performativa, cujas intensões estão focadas

⁹ Idem.

mais constitutivamente nos modos formais e rituais, o problema é que as leis gerais totalizantes herdadas do paradigma teológico, quando secularizadas e trazidas para a democracia, reduziram-se a meros sistemas de execução: “isso fez com que a reflexão política moderna se extraviasse por detrás de abstrações e mitologemas vazios como a Lei, a vontade geral e a soberania popular, deixando sem resposta precisamente o problema político decisivo” (AGAMBEN, 2011, p. 299). Sob tais pressupostos, o ponto incisivo em Agamben é afirmação:

De fato, essa história nada mais é do que o progressivo vir à luz da substancial não verdade do primado do poder legislativo e da consequente irreduzibilidade do governo a simples execução. Se hoje assistimos ao domínio arrasador do governo e da economia sobre uma soberania popular esvaziada de qualquer sentido, isso significa talvez que as democracias ocidentais estejam pagando as consequências políticas de uma herança teológica que, por intermédio de Rousseau, assumiram sem se dar conta (AGMABEN, 2011, p. 299)

Há então um esvaziamento significativo dos valores absolutos, enquanto substantivamente colocados como engendrados e que teriam seu ponto no mundo secular através da *executio*, nos ritos litúrgicos: sem essa substantivação tudo passa a ser a sequencia gestual, uma inoperatividade operativa novamente evidente, onde o poder político faz-se a si próprio sem o ordenamento cosmológico da *oikonomia* teológica, mas puramente no contexto de suas ações regulares que na modernidade passam ser determinadas pela economia política, substituída na contemporaneidade pela “política econômica”. Estas questões nos remetem a retomar a questão do aspecto vicarial do político, onde o juiz ou legislador herda a posição central do sacerdote na cultura da economia teológica, e sua atividade inoperativa é operativizada na eficiência litúrgica.

A palavra liturgia deriva do grego *leitourgia*, que deriva da junção da palavra *laos*, “povo”, e *ergon*, “obra”, assim, liturgia é uma “obra pública”. A liturgia era o rito de culto público aos deuses na Grécia antiga, onde todos os cidadãos participavam não apenas em presença, mas no preparo de toda a obra, com tributos; o que explica o termo completo de uma “obra pública”: todo o povo contribui ativamente com tudo, o resultado final é o produto de um trabalho coletivo. A palavra não tem caráter puramente religioso, como

definição de uma atividade de devoção separada de um arranjo cultural maior, como no caso da vida nas cidades-estados gregas; trata-se acima de tudo de uma palavra de conotação “política”, na medida em que os ritos públicos eram atividades cívicas, enquanto acontecimento era relevante para a comunidade pública. Em Roma, a liturgia ganha ares mais completos de civismo, onde o culto aos ancestrais no lar e o culto público aos deuses e ao imperador mobiliza toda a população em exaltação e glorificação às deidades.

As funções públicas eram dotadas de caráter cívico como contribuição para manutenção da cidade e do império. O cristianismo ao assimilar e sacralizar, as festas, os rituais, a simbologia do mundo grego antigo em sua ritualística, a liturgia entra para o idioma grego, e torna-se a metáfora de adoração a Deus e a Jesus Cristo¹⁰ na figura de sacerdote supremo do culto. Porém, com a passagem para a cultura romana, a liturgia passa a ser o rito de adoração verdadeiramente pública, pelo fato de já ter surgido nos textos cristãos em grego a forte referência à liturgia grega. O *munus*, o *officium* e o *ministerium*¹¹ eram as terminologias romanas para as diferentes dimensões do mundo cívico na organização da vida pública, termos que entraram na liturgia cristã pela diluição desta nos ritos públicos romanos quando se torna a religião oficial do império¹². Sobre o *munus*:

Certamente, nos primeiros séculos vários termos concorrem na tradução do grego *leitourgia* e, mais em geral, servem para designar a função que este exprimia. Antes de tudo, o termo que indicava a liturgia política no Império Romano: *munus*. Porque, no vocabulário político jurídico romano, *munus* correspondia perfeitamente a *leitourgia*, as fontes profanas falam indiferentemente de *munera decurionum*, *curialium*, *gladiatorium*, *annonarium*, *militiae*. (AGAMBEN, 2013, p. 65).

¹⁰ Um momento importante na história do termo *leitourgia* é aquele que os rabinos alexandrinos realizam a tradução da Bíblia para o grego e escolhem o verbo *leitourgeō* (com frequência unido a *leitourgia*) para traduzir o hebraico *šeret* toda vez que esse termo, que significa genericamente “servir”, é usado em sentido cultural. A partir de seu primeiro aparecimento em referência às funções sacerdotais de Arão, no qual *leitourgeō* é usado absolutamente (“*en tōi leitourgein*”: Ex 28,35), o termo é usado com frequência em combinação técnica com *leitourgia* para indicar o culto na “tenda do senhor” (“*leitourgein tēn leitourgian [...] en tēi skēnēi*”: Nm 8,22, referido aos levitas; “*leitourgein tas leitourgias tēs skēnēs kyriou*”: Nm 16,9). (AGAMBEN, 2013, p. 3)

¹¹ AGAMBEN, Giorgio. **Opus Dei**: An Archeology of Duty. Stanford, CA: Stanford University Press, 2013.

¹² Ofícios de decurião, de curião, de gladiador, de anonário, de militar (tradução das expressões em latim).

Quanto ao *ministerium*: na *oikonomia* universal teológica a cosmologia funciona como uma “máquina providencial”¹³, onde o ordenamento de tudo obedece a uma “ordem superior” que não se contradiz nem interfere “conscientemente” no “ordenamento inferior”, mas tudo funciona em harmonia perfeita; baseada na descrição que está na obra “*Metafísica*” de Aristóteles, e que nessa variante cristã derivada dessa explanação aristotélica Deus ganhará o *status* de “motor imóvel” do qual emana todo o ordenamento cósmico, influenciando por sua vontade a criação (as coisas inferiores); a cosmologia cristã retira o aspecto espontâneo da visão naturalista de Aristóteles e rearranja-a em termos de governo: o cosmos é ordenado por vontade de Deus que a executa por intermédio superior dos seus anjos (a isso Agamben chama de “angeologia e burocracia”¹⁴) e no ordenamento inferior por seus *ministros*, os homens que medeiam no ordenamento inferior a vontade divina em meio à vida humana, e como as “coisas terrenas” são reflexo perfeito das “coisas celestiais”, a Igreja e o Estado seriam imagens visíveis - ou pelo menos deveriam ser - da coorte celeste que possui seu contingente de anjos e na terra o grupo de ministros: sacerdotes e delegados do poder secular. *Ministerium* é corruptela de *munus*: o *mysterium* é o arcano da eficácia do poder divino em seu rito e seu autor é o *ministerium*. No mais, afirma Agamben¹⁵:

O termo latino que parecia destinado a designar por excelência a função litúrgica é, porém, ao início, *ministerium*. Não somente é com esse termo (ao lado de *minister* e *ministrare*) que Jerônimo traduz na Vulgata o termo *leitourgia* na Epístola aos Hebreus e no corpus paulino, mas ele também o usa para traduzir *diakonia* (por exemplo, em Ef 4,12; 2Cor 6,3; Rm 11,13). E que isso devia refletir um uso antigo é provado pela tradução latina da carta de Clemente aos coríntios, que os estudiosos fazem remontar ao século II. (AGAMBEN, 2013, p. 66)

E o *officium*, que vai ser de fato o termo que mais problematizará essa questão litúrgica¹⁶, é nele que Agamben foca a problemática maior da relação entre *munus* e *ministerium*, no sentido original resume-se:

¹³ AGAMBEN, Giorgio. **O Reino e a Glória**: Uma Arqueologia Teológica da Economia e do Governo: Homo sacer, II, 2. São Paulo: Boitempo, 2011. pp. 125-159.

¹⁴ Idem, pp. 161-184.

¹⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Opus Dei**: An Archeology of Duty. Stanford, CA: Stanford University Press, 2013.

¹⁶ AGAMBEN, Giorgio. **Opus Dei**: An Archeology of Duty. Stanford, CA: Stanford University Press, 2013.

O *officium* não é uma obrigação jurídica ou moral nem uma pura e simples necessidade natural: é o comportamento que se espera entre pessoas que são ligadas por uma relação socialmente codificada, mas cuja cogência é bastante vaga e indeterminada para poder ser exposta – ainda que de modo derrisório – mesmo para um comportamento que o senso comum considerava evidentemente ofensivo do pudor. (AGAMBEN, 2013, p. 72)

Esse aspecto litúrgico é o ponto fulcral da ideia de inoperatividade operativa, é nesse aspecto que a performatividade se mostra como a potência do poder político contemporâneo. Agamben localiza sua raiz etimológica na obra “Dos Deveres” (*De Officiis*) de Cícero. Interessado em transpor vocábulos importantes da filosofia grega para o latim, tais como, os tradicionais tratados sobre a vida, bem-estar, virtudes etc; acabou por proporcionar interpretar *officium* por “dever”, ou seja, acabou por dar um novo sentido muito mais próximo das virtudes cívicas e morais do cristianismo.

Esse foi o sentido que dado a leitura de Cícero e que mais se propalou no Ocidente, “se o *officium* é o que torna governável a vida dos homens, as virtudes são o dispositivo que permite a esse governo atuar”, explica Agamben, e esse *officium* vai ser cristianizado mais programaticamente na obra de [santo] Ambrósio, quando escreve alguns textos epistolares sobre a boa conduta de vida e a postura pública dos sacerdotes da Igreja, bem como descrições valorativas de suas funções dentro da economia teológica eclesial – já romanizada em seu tempo -, escrito com significativa semelhança em relação ao estilo e tática de Cícero aos termos em grego. Ambrósio segue o roteiro: “1) transferir para a Igreja e cristianizar o conceito de *officium*; 2) *officium* traduz leitourgia e não somente *kathēkon*; 3) ele remete àquela esfera da operatividade” (AGAMBEN, 2013, p. 78).

Sendo *kathēkon* o correspondente em grego que Cícero achou por bem traduzir por *officium*, que pode significar “aquilo que é oportuno a ser feito”, no ponto 3 Ambrósio operacionaliza o termo em latim de matriz ciceroniana e do substantivo *officium* aceita-se como *efficere*, o verbo, que por sua vez vai aceitar-se a variante *efficium*, que logo vira *effectus*: o *officium* é a substantivação como uma virtude exigida socialmente, sua “feitura” é o *efficere*, a ação que leva ao cumprimento do *officium* e por fim o *effectus*, a consequência em ato puro diferente ao mesmo tempo paralelo ao *officium*, o *effectus* se

confunde com o *officium* nos textos de Ambrósio, pois o *effectus* redunda como *officium*, essa ambiguidade se dá pela diferença objetiva entre a escrita de Cícero¹⁷ e de Ambrósio, quando este último, Ambrósio, converte o sacerdócio como função pública que evoca não apenas a atuação correta nos espaços sociais de circulação, mas acrescenta o fator divino, quando o *munus*, o *ministerium* e *officium* são agora parte de uma compartimentação em uma *oikonomia* político-teológica¹⁸:

O *effectus* divino é determinado pelo ministério humano e este pelo *effectus* divino. Sua unidade efetual é o *officium-efficium*. Isso significa, porém, que o *officium* institui entre ser e praxe uma relação circular, pela qual o ser do sacerdote define sua praxe e esta, por sua vez, define o ser. No *officium*, ontologia e praxe tornam-se indecidíveis: o sacerdote deve ser o que é e é o que deve ser. (AGAMBEN, 2013, p. 81)

O paradigma político-teológico contemporâneo é, dessa forma, vicarial como dito anteriormente, pelo fato de que na sua genealogia com a função do vigário (sacerdote da Igreja de Cristo), sua efetividade se dá propriamente e unicamente na sua gestualidade ritual, na obediência às normas públicas que inicialmente em Cícero pretendiam cumprir o “*bom senso*” comportamental romano de uma vida virtuosa, mas que foi apreendida pelo formalismo moralista da vida sacerdotal cristão da Igreja Católica imperial, e como paradigma de efetividade de um *munus*, por meio de um *ministerium* que tinha como obrigação um *officium*, que em seu *effectus* divino justificava a ação por meio do bom cumprimento do *officium*: “*O que resta é, como vimos, um paradigma ético paradoxal, no qual o nexa entre o sujeito e sua ação se rompe e ao mesmo tempo se reconstitui num plano diverso*”, conclui Agamben, “*um agir que consiste inteiramente em sua irreduzível efetualidade e cujos efeitos não são, todavia, verdadeiramente imputáveis ao sujeito que lhes põe em ser*” (AGAMBEN, 2013, p. 82).

¹⁷ Se o problema da Igreja primitiva era conciliar uma dignidade espiritual (a posse dos carismas) com a execução de uma função jurídico-burocrática e a celebração do *mysterium* divino com o cumprimento de um *ministerium* humano, o conceito ciceroniano de *officium*, que não designava um princípio ético absoluto, mas um “dever em situação” [...] fornecia um modelo coerente para fazer coincidir na medida do possível os dois aspectos. (AGAMBEN, 2013, pp. 81-82) In: AGAMBEN, Giorgio. Op. Cit.

¹⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Opus Dei: An Archeology of Duty**. Stanford, CA: Stanford University Press, 2013.

Ou seja, enquanto envolve uma economia política que pressupõe uma dimensão além do agir mundano, agir e ser não significa necessariamente uma imputação de culpa por atos do indivíduo, ao mesmo tempo em que paradoxalmente como a *effectus* divino (a efetividade do poder de Deus) se dá por meio do *officium* do ministro sacerdotal (como a “*causae instrumentalis*” de Tomás de Aquino), há de fato uma dependência do agir e do ser sacerdote. Quando no esvaziamento dessa relação transcendental com um plano de intervenções divinas para apenas o plano da mundaneidade, a efetividade agora – na política contemporânea – se dá na pura ação dos cidadãos das modernas democracias, na aparência visual, nos ritos públicos de glorificação (ou demonstração de glória) como simbolismo do poder agora puramente imanente, um poder sem conteúdo, inoperativamente operativo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O poder exige o aspecto glorificante por sua eficácia ou a eficácia é que glorifica o poder? A eficiência – ou eficácia – no linguajar político contemporâneo define-se simplesmente pelo resultado final de uma ação, de uma escolha posta em prática pelos governantes, “se medida tal e tal” feita “de tal ou tal modo” dará frutos e resultados esperados, cuja satisfação se dá por um cálculo utilitarista pautada no arcano econômico do custo-benefício em larga escala do bem-estar do povo; tendo por consequência que considerar perdas aceitáveis e os ganhos possíveis – perdas que precisam acontecer e ganhos que não se sabe se virão.

O questionamento da glorificação do poder – sua pompa e prestação de honras e respeito – se dá na insatisfação popular nas democracias contemporâneas, mas ao tomar nas mãos as rédeas do poder, como mostrou a Revolução Francesa, a medida dessa insatisfação de fato não de mostra na orquestração do poder em sua ritualística visual: sem rei temos o chefe de estado, sem a vontade de Deus temos a vontade geral da nação, sem as insígnias reais permanecem, entretanto, as fâmulas políticas dos homens e mulheres que construíram o novo poder no século XVIII; nisso se dá o vazio substantivo onde todos os vocábulos metafísicos ontológicos tornam-se ontologia imanente, cuja operatividade

inoperativa se expõe com mais força no fato de que as mãos humanas as fizeram e isso foi reconhecido como legítimo. O poder é glorificação, pois na transição do poder divino substantivo *desvelador* para o humano vazio *auto-desvelador*, a glorificação daqueles que mantém o poder pelo seu mero uso “oficial”, a eficácia é, pois, o próprio poder, não seu produto; é sua causa e efeito, simultaneamente, como na antropogênese sem “obra” de Aristóteles. A glória do poder é a feitura de si mesmo.

REFERENCIAS

ABBÀ, Giuseppe. **História Crítica da Filosofia Moral**. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2011.

AGAMBEN, Giorgio. Arte, Inoperatividade, Política. In: AGAMBEN, Giorgio. MARRAMAO, Giacomo. RANCIÈRE, Jacques. SLOTERDIJK, Peter. **Crítica do Contemporâneo**: Política. Porto, Portugal: Fundação Serralves, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. **O Reino e a Glória**: Uma Arqueologia Teológica da Economia e do Governo: Homo sacer, II, 2. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Opus Dei**: Arqueologia do Ofício: Homo sacer, II, 5. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **Opus Dei**: An Archeology Of Duty. Stanford, CA: Stanford University Press, 2013.