

DA *OIKONOMIA* À DOXOLOGIA: A GLÓRIA COMO FUNDAMENTO DO PODER SOBERANO NA OBRA DE GIORGIO AGAMBEN

Francisco Bruno Pereira Diógenes¹

RESUMO: Este artigo pretende desenvolver e tornar claras algumas questões que envolvem o tema da *glória* dentro da obra de Giorgio Agamben, presente no contexto da sua chamada *genealogia teológica da economia e do governo*. Há, com efeito, um significado político a ser esclarecido acerca das doxologias, os ritos relativos à glorificação de Deus, relativamente à sua proximidade com as aclamações profanas, precisamente o objetivo das considerações ora apresentadas. Cumpre tomar consciência das raízes teológicas da filosofia política, no que consiste, justamente, no escopo da *genealogia teológica* proposta pelo filósofo; o que, a um só tempo, corresponde à necessidade de se reconhecerem os processos de secularização pelos quais passaram, ao longo da história, as diversas formas de pensamento e de intervenção na realidade, desde a filosofia até o âmbito da cultura, da mentalidade governamental à práxis política.

Palavras-chave: Glória. *Oikonomia*. Aclamações. Secularização.

ABSTRACT: This article aims to develop and clarify some issues that involve the theme of *glory* within the work of Giorgio Agamben, present in the context of its call *theological genealogy of the economy and government*. There is, in fact, a political significance to be clarified about the doxologys, the rites for the glorification of God, in relation to its proximity with the profane acclamations, precisely the purpose of the considerations herein presented. Must be aware of the theological roots of political philosophy, in which consists, precisely, in the scope of the *theological genealogy* proposal by the philosopher; which, at one time, corresponds to the need to recognize the processes of secularization they passed by, throughout history, the various forms of thought and intervention on reality, in the philosophy and in the context of culture, the mentality of government and political praxis.

Keywords: Glory. *Oikonomia*. Acclamations. Secularization.

INTRODUÇÃO

A intenção deste texto é desenvolver e tornar claras algumas questões que envolvem o tema da *glória* dentro da obra de Giorgio Agamben, presente no contexto da sua chamada

¹ Graduado em Filosofia pela universidade Estadual do Ceará – UECE, Mestre e Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC. Contato: diogenes.bruno@yahoo.com. Artigo recebido em 26/09/2019 e aceito em 25/10/2019.

genealogia teológica da economia e do governo, projeto anunciado pelo autor pela primeira vez em 2006², mas apresentado plenamente em 2007³. Por *glória* entenda-se “o canto de louvor que as criaturas devem a Deus”⁴ promovido pelas aclamações, ou seja, aquelas vocalizações coletivas que podem ser acompanhadas de gestos, com as quais as multidões e grupos humanos expressaram o consenso ou o descontentamento em determinados contextos ao longo da história.⁵ Há, com efeito, um significado político a ser esclarecido acerca das doxologias⁶, os ritos relativos à glorificação de Deus, relativamente à sua proximidade com as aclamações profanas, precisamente o objetivo das considerações ora apresentadas.

No âmbito religioso, a aclamação, à medida que é ritualizada nas liturgias, atua legitimando o poder divino, promovendo adesão a uma vontade e favorecendo os laços de afinidade, com a formação desse consenso.⁷ No mundo profano, estão presentes em cerimoniais políticos e em manifestações de massas, desde o seguimento de protocolos que simbolizam a tomada de posse em um cargo de poder, até as celebrações coletivas no âmbito da cultura dos povos. Observa-se aqui, portanto, sem dúvidas, uma fundamental proximidade entre os âmbitos divino e profano, de modo a se poder afirmar que “as aclamações são de certo modo um limiar de indiferença entre a política e a teologia. E, assim como as doxologias litúrgicas produzem e reforçam a glória de Deus, as aclamações profanas não são um ornamento do poder político, mas o fundam e o justificam”.⁸

Mas antes de adentrar no tema central deste artigo, é necessário discorrer sobre alguns pontos da obra agambeniana que servirão de pressupostos para o seu escopo. Um primeiro deles é encontrado em *Estado de exceção – Homo sacer II,1*⁹, obra de 2003. Nesse último livro, o autor defender que pode-se compreender o sistema jurídico do Ocidente, em síntese, como constituído por uma dupla estrutura, a qual é articulada por um elemento

² Em um ensaio intitulado *O que é um dispositivo?* que consta em *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Tradução de Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

³ Em *O Reino e a Glória*. Uma genealogia teológica da economia e do governo. *Homo sacer II, 2*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Editorial Boitempo, 2011.

⁴ AGAMBEN, 2011, p. 237.

⁵ Cf. NASCIMENTO, Daniel. Aclamação político-governamental ou sobre a indignidade da política. In: *Umbrais de Giorgio Agamben: para onde nos conduz o homo sacer?* São Paulo: LiberArs, 2014, p. 95.

⁶ Se refere à oração de louvor indicada pela liturgia, aos hinos das missas, como o “Glória a Deus”, e o “Por Cristo, com Cristo e em Cristo...” com o qual se encerra a eucaristia e ao qual o povo responde “Amém”. (Cf. GERARDI, R. *Doxologia*. In: *LEXICON – Dicionário Teológico-Enciclopédico*. Tradução de João Paixão Neto e Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2003, p. 215)

⁷ Cf. NASCIMENTO, 2014, p. 96.

⁸ AGAMBEN, 2011, p. 251.

⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção – Homo sacer II,1*. Tradução de Iraci Poletti. São Paulo: Boitempo, 2005.

normativo e estritamente jurídico, de um lado, e um elemento anômico e metajurídico, de outro. A esses corresponderiam, respectivamente, uma *potestas* e uma *auctoritas*, dois elementos que a sua arqueologia filosófica extrai do direito romano; daqui, em suma, compreende-se que a norma (*potestas*) necessita da autoridade (*auctoritas*) para ser aplicada, assim como a autoridade precisa da norma para validar ou suspender.¹⁰ Semelhante correlação, na perspectiva do autor, revela uma lógica intrínseca e fundamental à esfera da soberania.

O rastro filológico seguido pelo filósofo mostra que *auctoritas* deriva do verbo *augeo*, que significa “fazer existir do próprio seio”, “produzir algo a partir de si mesmo”, e, mais ainda, “aperfeiçoar, acrescentar”. Embora aparentemente diferentes, ambos os significados coadunam-se, tendo em vista que o mundo greco-romano não conhecia a criação a partir do nada (*ex nihilo*), o que implica que todo ato de criação sempre se realize sobre alguma matéria informe ou ser imperfeito pré-existente, para que cresça e seja aperfeiçoado.¹¹ “Tudo se passa, então”, sintetiza o autor:

como se, para uma coisa poder existir no direito, fosse necessária uma relação entre dois elementos (ou dois sujeitos): aquele que é munido de *auctoritas* e aquele que toma a iniciativa do ato em sentido estrito. Se os dois elementos ou os dois sujeitos coincidirem, então o ato será perfeito. Se, ao contrário, houver entre eles uma distância ou uma ruptura, será necessário introduzir a *auctoritas* para que o ato seja válido.¹²

Assim, *auctoritas*, o poder de criação e de aperfeiçoamento, e *potestas*, o poder de execução das leis, embora claramente distintas, diz Agamben, formam um sistema binário, no qual uma força nada tem a ver com a outra, mas que traz à luz a própria natureza do direito; a qual não é original em relação às ações humanas, mas, antes, atua capturando-as (as ações) em um âmbito ulterior na medida em que devem sempre ser remetidas a um poder que as legitime.¹³

Outro ponto focal importante a esta exposição se refere à distinção, igualmente binária, entre Reino e Governo. Observável, por exemplo, no célebre lema “O rei reina, mas não governa”, proferido por Luis-Adolphe Thiers (1797-1877), político e escritor francês, com o intuito de expressar a limitação do poder do rei nos regimes modernos¹⁴, se tornou a histórica fórmula da monarquia parlamentar. Comenta-se que, já a partir da metade do século XVI, as

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 130.

¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 115-118.

¹² *Ibid.*, p. 118.

¹³ Cf. *Ibid.*, p. 119-121.

¹⁴ Que consta em um seu artigo do jornal *Le National* de 1830. (Cf. FOCAULT, 2009, p. 114)

duas noções se separaram para inserir-se em um sistema binário que opunha direito e deveres, teoria e prática, constituição e conservação do poder.¹⁵

Para Agamben, distinguir Reino e Governo significa, em uma palavra, reconhecer a cisão existente entre “Ser” e “Práxis”. Dito de outro modo, significa que a concepção de uma práxis, na Modernidade, não se fundamenta em uma ontologia da qual se extrairiam axiomas para a ação. Com essa perspectiva, os modernos contrapuseram-se, assim, à cosmovisão clássica, pela qual restaria simplesmente impensável distinguir entre ser e práxis – como em Aristóteles, para quem o motor imóvel movia as esferas celestes sem a necessidade de uma vontade especial ou atividade particular voltada para o mundo. Mas eis que a interpretação agambeniana acerca da metafísica aristotélica diz que o filósofo de Estagira, sem que tivesse a intenção, foi quem deixou de herança à política ocidental o paradigma bipartido do governo divino do mundo, na medida em que seu pensamento concebe um princípio transcendente e uma disposição imanente de ações que atuam em conjunto; ou seja, já a partir de Aristóteles poder-se-ia dizer, portanto, que “o rei reina, mas não governa”.¹⁶

Isso pode ser observado, por exemplo, com a noção de “ordem” (no latim *ordo*, no grego, *taxis*), que Aristóteles utiliza para expressar genericamente a relação entre as coisas. A passagem mais interessante, aqui, é aquela com a qual o filósofo grego procura resolver o problema da cisão estrutural da sua metafísica, cujo objeto primordial, o motor imóvel, vale lembrar, move as esferas celestes estando em um plano separado delas. Trata-se de 1075a do livro *L* (convencionalmente chamado de Teologia aristotélica), quando o filósofo grego lança a questão acerca do modo como o bem está na natureza do universo, se separado ou em si mesmo. Diz Aristóteles: “Devemos também considerar de que modo a realidade do universo possui o bem e o ótimo; (a) se como algo separado e em si e por si, (b) ou como a ordem, (c) ou ainda em ambos os modos”.¹⁷ Assim, com o intuito de manter unidas as figuras dessa ontologia, *ordem (taxis)* serve de dispositivo que articula a substância separada do motor imóvel e o próprio ser, Deus e o mundo, transcendência e imanência, definindo uma relação entre ambas as instâncias. *Ordem* se refere, portanto, ao modo como uma substância separada do mundo atua ao mesmo tempo imanentemente a esse mesmo mundo, compreensão que desloca o escopo

¹⁵ Cf. SENELLART, 2006, p. 40-41.

¹⁶ Cf. AGAMBEN, 2011, p. 103.

¹⁷ ARISTÓTELES, 2002, p. 579.

da ontologia da categoria da *substância* para uma categoria da *relação* e, ademais, de uma práxis.¹⁸

Desde o início se trataria de uma práxis que não decorre diretamente do ser, mas que com ele mantém relação, isto é, está em questão um gerenciamento ou uma economia que age, separado e articuladamente, configurando justamente um sistema ou, na concepção agambeniana, uma “máquina”. E um paradigma dessa articulação seria a noção grega de *oikonomia*, o que marcaria um terceiro pressuposto ora apresentado antes do desenvolvimento maior deste trabalho. *Oikonomia* em seu contexto original referia-se a uma normatização relativa ao âmbito privado, isto é, àquele *locus* que os gregos antigos conheciam por *oikos*, um “lar”; campo, portanto, oposto àquele da *pólis*, a “cidade”.

Mais tarde na história, o termo foi utilizado pelos Padres da Igreja para a fundamentação da questão da Trindade das figuras divina: em suma, a primeira formulação do dogma trinitário cristão foi apresentada como um dispositivo “econômico”¹⁹; com a doutrina da “*oikonomia* trinitária”, os Padres tinham a intenção de explicar a providência divina face à tripartição do Deus cristão (Pai, Filho e Espírito), de modo a fugir das acusações de que as três figuras poderiam ensejar um princípio politeísta, portanto, pagão, no cristianismo, posto que cindiria o ser de Deus.

Assim, para convencer aqueles que se opunham à leitura tripartite da natureza do Criador, os primeiros Padres argumentavam que Deus é *uno quanto ao ser e à substância, mas é tríplice quanto ao modo que administra a sua vida e o mundo*; dessa forma é que, através de Cristo, o Espírito encarnado, Ele administra a história dos homens. O que não significa de modo algum que perca a sua unidade, pois, assim como um pai delega e confia ao filho funções importantes dentro do lar, sem perder por isso sua autoridade, Deus confia ao seu Filho a gerência do lar dos homens, seu *oikos*; a Ele confia, portanto, a economia do seu Reino.²⁰

Nesse horizonte, a cisão entre Reino e Governo, segundo Agamben, já poderia ser observada em contexto anterior e original em relação à Modernidade, justamente os primeiros séculos em que se desenvolveu a teologia cristã, quando os Padres procuraram resolver o problema da Trindade nesses termos. Nessa direção, eis que o autor vislumbra o advento de um modelo de poder como governo e “gestão eficaz” a partir de uma origem teológica, o que

¹⁸ Cf. AGAMBEN, 2011, p.94-99.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 13-14.

²⁰ Cf. *Id.*, 2009, p. 36.

justifica o seu auspício de “mostrar de que maneira o dispositivo da *oikonomia* trinitária pode constituir um laboratório privilegiado para observar o funcionamento e a articulação [...] da máquina governamental”.²¹

Munidos dessas considerações iniciais é possível trabalhar a complexidade daquilo que Agamben chamou “arqueologia da glória”, no sentido de compreender a função que a *glória* cumpre na constituição do poder político-governamental. Seguir-se-ão duas seções que têm como base alguns capítulos da obra em que o tema deste artigo encontra desenvolvimento, a saber *O Reino e a Glória – Homo sacer II,4*.

OIKONOMIA, GLÓRIA E AS ACLAMAÇÕES POLÍTICO-GOVERNAMENTAIS

Já na advertência de *O reino e a glória*, Agamben comenta que a sua pesquisa arqueogenológica iniciada com *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*²², cujos primeiros resultados sobre aquilo que chamou de “máquina governamental” aparecem na dupla estrutural *auctoritas* e *potestas*, categorias centrais do seu *Estado de exceção*, encontram um desenlace decisivo com a ulterior perspectiva que se dá na articulação entre Reino e Governo, noções centrais do seu *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo – Homo sacer II,4*. Espera-se que até aqui esses apontamentos tenham restado claros.

Ocorre que dessa última tensão bipolar decorre uma outra, a qual o autor confessa não ter levado em consideração de início, qual seja, aquela entre *oikonomia* e Glória, isto é, “entre o poder como governo e gestão eficaz e o poder como realeza cerimonial e litúrgica”.²³ Segundo o filósofo italiano, esses aspectos e a sua relação foram negligenciados por estudiosos situados desde a filosofia e da ciência políticas até a história das liturgias do poder, passando por autores como Erik Peterson (1890-1960), Ernest Kantorowicz²⁴ (1895-1963), Andreas Alföldi (1895-1981) e Ernst Schramm (1894-1970). Na verdade, as pesquisas destes três últimos já mostraram que entre o teológico e o político não há uma relação unívoca, mas uma de duplo sentido,

²¹ AGAMBEN, 2011, p. 9.

²² AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*. O poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

²³ *Id.*, 2011, p. 10.

²⁴ Historiador alemão especialista em arte e política medievais, autor de importantes estudos como *Os dois corpos do rei: um estudo sobre a teologia política medieval* (1957) e *Laudes regiae: um estudo em aclamações litúrgicas e adoração governante moderna* (1946). Esta última obra destaca a importância das aclamações para os regimes fascistas do século XX, posto que eram utilizadas na estratégia política de mobilizar as emoções das massas e direcioná-las a seu talante; o conluio com o âmbito teológico tem exemplo nas *laudes regiae*, uma aclamação utilizada pela Igreja galo-francesa no século VIII e revivida em nova versão por Pio XI, pontífice na década de 20 do século passado, tornando-se uma aclamação popular do regime de Mussolini, chegando a ser vinculada à educação pelo ministério fascista. (Cf. AGAMBEN, 2011, p. 208)

contudo, segundo Agamben, restou ausente a investigação do *locus* em que essa bilateralidade tem maior evidência. A esse referido âmbito corresponde, precisamente, a *glória*.²⁵

Nesse direcionamento, emergem interrogações a respeito da razão de a Glória ser necessária ao poder espiritual, com as suas doxologias e todas as suas liturgias, tendo em vista que o poder, todo poder, na verdade, pressupõe já uma força que antecede o seu momento cerimonial. Ademais, os estudiosos teriam se furtado de perguntar por aquilo que subjaz à própria relação entre a economia e Glória;²⁶ assim, no limite, não se trata de perguntar “o que é a glória?” ou “o que é o poder?”, mas qual seria o motivo de o poder “imobilizar-se [...] na glória, ele que é essencialmente operatividade e *oikonomia*?”²⁷

Um dos temas essenciais para a investigação sobre a relação entre economia e glória se refere às aclamações; com efeito, por aclamações compreendam-se, por exemplo, os aplausos ou as exclamações de conquista, de aprovação ou desaprovação, que podem ser acompanhados de gestos específicos, como a mão direita erguida, aberta ou em punho fechado, com as quais os grupos humanos sempre interagiram socialmente em determinados contextos ao longo da história. No contexto da Antiguidade pagã, multidões manifestavam-se dessa forma dirigindo-se a atletas, atores, magistrados e ao próprio imperador, de forma cerimonial e solene. Na verdade, é trivial perceber que ainda hoje as aclamações fazem parte da cultura humana coletiva, talvez universalmente considerada, o que sem dúvida se relaciona com a investigação ora apresentada; no que aqui mais interessa, trata-se, com Agamben, de compreender as aclamações profanas na sua relação com o âmbito religioso, isto é, em outras palavras, de observá-las no interstício entre teologia e política no qual se situam, no sentido de compreender em que medida elas comporiam uma simples estética do poder ou, ao contrário, se agiriam verdadeiramente fundamentando esse mesmo poder.

Para a pesquisa acerca da importância dessas expressões para os aludidos campos, a referência inicial do filósofo italiano é Peterson, no seu *Heis Theos: Epigraphische, formgeschichtliche und religiongeschichtliche Untersuchungen* [“Um Deus: investigações sobre epigrafia, história da forma e história da religião”], obra de 1926, a partir da qual o filósofo italiano ilustra a definição do que é uma aclamação, comentando que:

²⁵ Cf. AGAMBEN, 2011, p. 213.

²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 10.

²⁷ *Ibid.*, p. 215.

A aclamação podia ter várias formas, que Peterson examina pormenorizadamente: votos de vitória (*nika, vincas*), de vida e fecundidade (*vivas, floreas, zes, felicissime*), de longa vida (*polla ta ete, eis aionas, de nostris annis augeat tibi Iuppiter annos*), de força e salvação (*valeas, dii te nobis praestent, te salvo salvi et securi sumus*), invocação e prece (*kyrie, kyrie sozon, kyrie eleeson*), aprovação e aplauso (*axios, dignum et iustum est, fiat, amen*). As aclamações eram muitas vezes repetidas e, às vezes, moduladas.²⁸

Nesse horizonte, aquilo para o que primeiramente Agamben chama a atenção diz respeito ao significado jurídico que as aclamações comportavam, isto é, ao seu valor, por exemplo, no direito público romano. Sabe-se, especialmente a partir de Theodor Mommsen, que era por meio delas que, na época republicana (510 – 27 a.C.), um comandante vitorioso recebia da suas tropas o título de *imperator*, e, na época imperial (27 a.C – 284 d.C.), o de *Caesar*. Neste último período, os senadores utilizavam as aclamações como meio de atribuir a um comunicado do imperador o valor de decisão, enquanto que o próprio voto individual poderia ser substituído por aclamações, no caso dos comícios. Segundo Agamben, seria exatamente a esse valor jurídico que Peterson daria ênfase no sentido de estabelecer um vínculo fundamental entre direito e liturgia. A aclamações, segundo o teólogo, serviriam de meio pelo qual as liturgias recebem uma verdadeira fundamentação jurídica; a *leitourgia*, “cerimônia pública”, a exemplo da eucaristia (o sacramento central dos cristãos, o cerne da vida cristã e a experiência fundamental da Igreja²⁹), seria elevada pela aclamação *dignum et iustum est*, a qual, respondida pelo povo, constituiria a expressão de uma sua forma de consenso (do povo).³⁰

Uma segunda referência utilizada por Agamben, nesse mesmo contexto, é Carl Schmitt, o qual, apenas um ano após Peterson publicar o seu *Heis Theos...*, escreveu *Referendo e proposta de lei de iniciativa popular* (1927)³¹, onde o jurista se refere ao livro do teólogo a respeito do significado político das aclamações. Nesse texto, Schmitt vincula as aclamações à democracia direta, opondo a votação secreta do indivíduo, característica das democracias contemporâneas, às manifestações do povo reunido, o qual, este sim, expressaria a democracia de forma pura.³² Para Schmitt, a votação individual, que à época não pressupunha nenhum tipo de debate público, era justamente o que anulava a potência política da reunião popular, com

²⁸ AGAMBEN, 2011, p. 187.

²⁹ Cf. GERARDI, R. In: LEXICON – *Dicionário Teológico-Enciclopédico*. Tradução de João Paixão Neto e Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2003, p. 264-265.

³⁰ AGAMBEN, *op. cit.*, p. 188-189.

³¹ Posteriormente retomado em *Teoria da constituição* (1928). (Cf. AGAMBEN, 2011, p. 276) Daniel Nascimento (2014, p. 96) informa que na versão espanhola (SCHMITT, Carl. *Teoría de la constitución*. Versión española de Francisco Ayala. Madrid: Alianza, 1996) o texto consta entre as páginas 100 e 238-244.

³² Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 189.

seus gritos de aprovação ou desaprovação; neutralizava o núcleo da própria democracia, isto é, o “fenômeno democrático originário” que permitia ao povo exercer sua verdadeira função enquanto povo, cuja forma imediata de expressão da vontade seria a aclamação. O povo, para Schmitt, no texto em questão, não pode se reduzir a uma “autoridade permanente”, cuja força não está na capacidade de tratar de determinados assuntos dentro de uma regulação, pois a sua “vontade de existência política” supera a esfera da formalidade e da normalização. Nos grandes Estados modernos, a aclamação como manifestação necessária da vida do povo sofreu a transformação e manifesta-se como *opinião pública*³³: “A opinião pública é a forma moderna da aclamação”.³⁴

Com Agamben, tem-se que entre Peterson e Schmitt há uma certa e clara continuidade; se, para o primeiro, as aclamações e as doxologias serviam para exprimir um caráter jurídico do povo cristão, para o segundo, as aclamações expressavam pura e imediatamente o poder constituinte do povo. O que Schmitt faz é apenas transferir a tese de Peterson do âmbito religioso para o âmbito profano, de modo, além do mais, a radicalizar essa perspectiva ao universalizá-la e eternizá-la em relação às comunidades políticas: “Não há nenhuma Democracia, nem nenhum Estado, sem opinião pública, assim como não há nenhum Estado sem aclamação”³⁵, diz Schmitt. A estratégia do jurista nazista ao desenvolver a tese do teólogo cristão, segundo Agamben, é se fazer passar por um teórico da democracia direta e bater de frente com a democracia liberal vigente na Alemanha à época da República de Weimar. Na interpretação do filósofo italiano: “Assim como os fiéis que pronunciam as fórmulas doxológicas estão presentes na liturgia ao lado dos anjos, também a aclamação do povo em sua imediata presença é o contrário da prática liberal do voto secreto, que despoja o sujeito soberano de seu poder constituinte”³⁶

Desta feita, segundo Agamben, à luz do texto de Peterson importa destacar, em suma, que para além de a presença das aclamações na liturgia cristã indicar uma original proximidade com o mundo pagão (o que é reconhecido por Peterson), esse “elemento doxológico-aclamatório” deve ser compreendido como algo que detém o estatuto de fundamento jurídico daquilo que define o caráter propriamente público, portanto, político, das cerimônias cristãs;

³³ SCHMITT, 1996, p. 99-100.

³⁴ Tradução livre de: “*La opinión pública es la forma moderna de la aclamación*”. (*Ibid.*, p. 241)

³⁵ Tradução livre de: “*No hay ninguna Democracia, ni ningún Estado, sin opinión pública, como no hay ningún Estado sin aclamación*”. (*Ibid.*, p. 241)

³⁶ AGAMBEN, 2011, p. 190.

precisamente, a sua liturgia (*leitourgia* que, de *laos*, “povo”, significa “prestação pública”). O caso do *amen*, a aclamação por excelência da liturgia cristã que, nessa perspectiva, é uma aclamação em sentido verdadeiramente técnico-jurídico, é central a esse respeito, posto que é por ele, segundo Peterson, que a multidão (*ochlos*) se constitui como povo (*laos*) e que é igualmente assim que se configura o caráter litúrgico, ou seja, público, da missa. Cerimônias aquelas que se configuram como prestação pública somente quando o povo se reúne na *ekklesia*, na “comunidade”.³⁷ Diz Peterson:

O *laos* que toma parte da *eucaristia* é *laos* apenas na medida em que tem uma capacidade jurídica. [...] Se os atos jurídicos do *laos* nos tempos mais antigos se limitavam apenas ao direito de aclamação, isso não muda nada o fato de que se pode falar, em sentido originário, de um *populus* (*laos*) ou de uma *ekklesia* apenas ali onde há, para um povo, a possibilidade de exercer uma atividade jurídica.³⁸

Nesse quadro, as cerimônias são também objeto de estudo de um intelectual como Andreas Alföldi, outra fonte de Agamben para a compreensão do poder no seu aspecto cerimonial e litúrgico. Alföldi trata de reconstruir a introdução da “adoração” (*prokynesis*) nos rituais imperiais romanos, tais como o gesto suplicante de cair de joelhos diante de um poderoso; ou o beijo na face (*salutatio*) usado como uma “saudação” que, em seguida, deveria ser seguida do cair de joelhos, o que significa que a saudação transformava-se em uma adoração. Nesse sentido, esse estudioso ressalta justamente as transformações que os costumes e insígnias sofreram ao logo do tempo, a exemplo das vestimentas imperiais romanas que passaram da simples toga a uma veste especial para os cortejos triunfais e, posteriormente, ao uniforme militar; a exemplo também da coroa de louros que transformou-se aos poucos em atributo técnico, sendo depois substituída pela coroa de metal, ao que tudo indica nunca tendo sido utilizada como veste. É interessante destacar que as pesquisas de Alföldi acerca das formas e símbolos das cerimônias dos imperadores romanos, elaborados a partir do final do período republicano, mostram que nas suas realizações havia certamente uma confluência de tradições diversas, mas que o cerimonial era de fato essencialmente de cunho teológico, definindo por esse viés a relação entre os soberanos e os súditos em Roma.³⁹

O mais decisivo para Agamben é, novamente, evidenciar o significado técnico-jurídico desses “cerimoniais” e das transformações que se realizaram, posto que, ao contrário do que

³⁷ Cf. AGAMBEN, 2011, p. 193-194.

³⁸ PETERSON *apud* AGAMBEN, *op. cit.*, p. 193.

³⁹ Cf. *Ibid.*, p.194-195.

comumente possa parecer, o que está em questão não é uma simples pompa que expressaria o desejo dos poderosos de se distinguirem dos súditos, mas de uma aspecto constitutivo do poder soberano, a saber, o seu caráter imediatamente performativo⁴⁰. A esse respeito, aliás, “cerimonial” seria um dos vagos termos para os quais os autores recorreram com o intuito de definir essa esfera do poder, diz o filósofo italiano; juntamente com meras referências a “insígnias ou sinais de domínio” ou “símbolos do poder ou do Estado”. Antes, seria necessário compreender o significado de um “símbolo” quando se reconhece que determinado objeto se transformou em um “símbolo de poder”, tal como uma vestimenta em Roma ou a coroa de uma monarquia medieval.⁴¹ Com isto se abre o caminho mais exato para a compreensão das aclamações e insígnias constitutivas, não simplesmente simbólicas, da soberania, a partir do que Agamben define como “glória”, acerca da qual cabe uma *arqueologia*.⁴²

SOBRE A ARQUEOLOGIA DA GLÓRIA

Antes de tudo, vale lembrar que *gloria* surge na Vulgata de Jerônimo como a tradução da palavra *doxa*⁴³, a qual, por sua vez, é a tradução da Septuaginta para *kabod*. Ocorre que a tradução não deixa o significado do termo original hebraico (*kabod*) intacto; de um termo que servia para designar a presença de Deus, significando algo externo à divindade, ele se transforma em algo relativo à economia das relações intratrinitárias, como se verá logo mais. Isso marca, portanto, uma relação constitutiva entre *doxa* e *oikonomia*. Nesse sentido, o autor compreende que aquilo que a teologia cristã havia feito ao cindir ser e ação, o que significa

⁴⁰ A certa altura do sétimo capítulo de *O Reino e a Glória*, Agamben (2011, p. 200-201) se reporta à *teoria dos atos de fala* de John Austin (1911-1960), aquele que propôs a distinção entre “atos linguísticos” *performativos* e “atos linguísticos” *constatativos*, a partir da qual concebia a própria linguagem, de modo geral, como uma ação; posto que, pela linguagem, além de se poder descrever um estado de coisas expressos por “enunciações constatativas”, também se pode executar (se “performar”, *to perform*) uma ação através de “enunciações performativas”. Com efeito, sobre as enunciações performativas não se pode dizer se são verdadeiras ou falsas segundo critérios de significação, mas apenas se são bem ou malsucedidas segundo algumas condições gerais. Nesse horizonte, o que distingue o ato performativo do constatativo é a força que caracteriza o primeiro, a sua “força ilocutória”. Ocorre que o uso da linguagem implica no uso tanto de aspectos constatativos quanto performativos, razão pela qual uma teoria da linguagem demanda uma teoria geral da ação, a partir da qual o performativo, compreendido como “ato ilocutório”, encontra sua sistematização maior na obra de Austin. (Cf. PENCO, Carlo. *Introdução à filosofia da linguagem*. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 152-163.)

⁴¹ Cf. AGAMBEN, 2011, p. 196

⁴² *Ibid.*, p. 203.

⁴³ É sabido que a *doxa*, para os gregos antigos, significava “opinião”, denotando algo como uma “suposição”, mas também denotava “fama”, isto é, tinha a ver com o modo como algo aparece, o que de todo modo lhe designava um sentido subjetivo. Ocorre que quando a Septuaginta utiliza o vocábulo para traduzir *kabod* constrói-se um sentido objetivo absoluto, relativo à realidade de Deus, à sua manifestação na história da salvação desde a criação até a segunda vinda de Cristo ao mundo. (Cf. GERARDI, R. *Doxologia*. In: *LEXICON* – Dicionário Teológico-Enciclopédico. Tradução de João Paixão Neto e Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2003, p. 215)

opor *theologia* e *oikonomia*, mas relacionando dialeticamente substância e pluralidade divinas, a concepção de “glória de Deus” (*doxa theou*) define, igual e ulteriormente, a relação entre Pai e Filho⁴⁴, de modo que “A economia trinitária é constitutivamente uma economia da glória”.⁴⁵ Senão, vejamos a seguir.

O exemplo maior dessa relação seria a passagem do evangelho de João 17:1-5: “Pai, chegou a hora. Glorifica [*doxason*] teu filho para que o filho te glorifique [*doxasei*] [...] Eu te glorifiquei sobre a terra, cumprindo a obra que me encarregaste de fazer. Agora, pai, glorifica-me junto de ti com a glória que eu tinha junto a ti antes que o mundo estivesse contigo.”⁴⁶; aqui, diz Agamben, se pode observar perfeitamente a circularidade da economia em questão, posto que a obra realizada de Jesus não é senão a glorificação do Pai. Isso significa que a economia da salvação (a obra) se identifica com a economia da glória (a glorificação), a qual também implica na realização da glorificação do Filho pelo Pai, fechando-se um verdadeiro “círculo doxológico”. Mas eis que em João os homens também incluem-se na economia da glória dirigida ao Pai, no caso, em 17:10 e 17:22, respectivamente: “Tudo aquilo que é teu é meu, e tudo o que é meu é teu, e eu fui glorificado [*dedoxasmai*] neles.”⁴⁷; “Eu lhe dei a glória”⁴⁸; o que induz a compreender que a glorificação entre figuras divinas se articula fundamentalmente com a glorificação entre homens e Deus.⁴⁹

De todo modo, para o filósofo italiano, o significado da glória para a teologia cristã também diz respeito à tentativa de conciliar a fratura fundamental da estrutura binária construída pela sua concepção de divindade; é por ela que trindade imanente (relativa à relação entre as três figuras divinas) e a trindade econômica (pela qual o mundo é governado), isto é, o ser de deus e sua práxis salvífica, se relacionam movimentando-se na articulação que as une. Assim, pode-se compreender, por exemplo, a relação da eucaristia com as doxologias, onde observa-se que o louvor dirigido à trindade imanente (Pai, Filho, Espírito) necessita da economia da salvação mimetizada naquela liturgia (a eucaristia), e vice-versa, de modo que

⁴⁴ Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 221.

⁴⁵ *Id.*, *loc. cit.*

⁴⁶ João 17:1-5 *apud* AGAMBEN, 2011, p. 221. Na Bíblia de Jerusalém: “Assim falou Jesus, e, erguendo os olhos ao céu, disse: ‘Pai, chegou a hora, glorifica teu filho, para que teu filho te glorifique. [...] Eu te glorifiquei na terra, concluí a obra que me encarregaste de realizar. E agora, glorifica-me, Pai, junto de ti, com a glória que tinha junto de ti antes que o mundo existisse’”.

⁴⁷ João 17:10 *apud* AGAMBEN, *op. cit.*, p. 222. Na Bíblia de Jerusalém: “e tudo o que é meu é teu e tudo o que é teu é meu, e neles sou glorificado”.

⁴⁸ João 17:22 *apud* AGAMBEN, *op. cit.*, p. 222. Na Bíblia de Jerusalém: “Eu lhe dei a glória que me deste para que sejam um, como nós somos um”.

⁴⁹ Cf. AGAMBEN, *op. cit.*, p. 221-222.

Ser e economia glorificam-se mutuamente. A glória funciona como uma espécie de espelho, diz Agamben, pelo qual se refletem as duas trindades, e somente no qual parecem coincidir por um instante. No entanto, a teologia na verdade não consegue jamais solucionar a cisão em questão, pois a glória só cumpre a sua tarefa dividindo o que deve ser unido e, inversamente, reunindo o que deve permanecer dividido. Em outras palavras, a glória, que serve para expressar a plenitude dos poderes divinos, necessita da distinção original para promover uma união a qual, na verdade, apenas articula seus âmbitos fundantes, isto é, não sutura a fratura fundamental; o que revela senão uma ausência de conteúdo substancial, um vazio a partir do qual Reino e Governo glorificam-se reciprocamente, em um *kabod* que nunca deixa de girar no vazio.⁵⁰

Há, portanto, uma circularidade da glória da qual não se pode eludir; em uma palavra, a glorificação é obra da própria glória de Deus; a glória é uma tributação da glória divina a si mesma. Ademais, a liberdade para glorificar deriva da consciência de ser constituído pela glória que permite a própria celebração, razão pela qual à criatura não resta senão glorificar, isto é, obedecer. E as implicações políticas dessa teologia que concebe o comportamento das criaturas como um eco que simplesmente responde à honra de Deus são evidentes; no que diz respeito ao poder profano, ao longo da história, o que o soberano exige dos seus súditos é em primeiro lugar sempre o reconhecimento do seu poder ao qual compete a glória, sendo na glorificação da soberania que consiste precisamente a dignidade e a liberdade dos sujeitos. Nesse caso, tal como ocorre com o poder divino, o soberano não tem necessidade da glorificação, antes, ela ocorre porque são ambos em si mesmos gloriosos, em ambos reproduz-se o paradigma circular da glória.⁵¹ Circularidade que, na verdade, produz (ou reproduz) o vazio que subjaz àquilo que filósofo chamou de “máquina teodológica” (isto é, relativa à glória a Deus), vácuo somente partir do qual essa máquina pode funcionar e que expressa a própria anarquia (de *anarchos*, “sem princípio”, sem *arché*⁵²), a ausência de fundamento da economia divina ou do seu mistério, o qual nem o esplendor da própria glória consegue iluminar.⁵³ Assim, “Sem a compreensão preliminar dessa teoria da glória”, diz Agamben,

fica difícil entender, em todos os seus aspectos, a política pós-tridentina da Igreja, o fervor das ordens missionárias e a imponente atividade *ad maiorem Dei gloriam* – e, ao mesmo tempo, a má fama – da Companhia de Jesus. Mais

⁵⁰ Cf. AGAMBEN, 2011, p. 228-231.

⁵¹ Cf. *Ibid.*, p. 235-236.

⁵² Cf. *Ibid.*, p. 72-73.

⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 231.

uma vez, na dimensão da glória, a Igreja e o poder profano ingressam em um longo limiar de indeterminação, no qual é difícil avaliar as influências recíprocas e os intercâmbios conceituais. Enquanto o Estado territorial soberano se prepara para assumir a figura de um “governo dos homens”, a Igreja, deixando de lado as preocupações escatológicas, identifica cada vez mais sua missão com o governo planetário das almas, não tanto para sua salvação, mas para a “maior glória de Deus”.⁵⁴

A glória dá nome à condição do homem que coincide com o seu fim último, posto que, em suma, o homem existe para a glória, a qual coincidirá com a própria situação após o Juízo Universal. E de tão importante que é essa vacuidade fundamental para a teologia (e também para a política), eis que após o fim dos tempos, haja vista que no paraíso não existe mais governo, do vazio da sua máquina sobreviverá apenas a assunção da sua glória. A imagem do trono vazio na iconografia do poder, exemplificada por Agamben ao final do último capítulo de *O reino e a glória*, cujas origens são muito antigas, simbolizam semelhante caráter; vários são os contextos históricos em que o lugar por excelência de todo soberano servia de imagem a ser exibida, mas, curiosamente, não servia para ser ocupado; na interpretação do filósofo italiano, o trono vazio significaria não a realeza, como se é facilmente levado a pensar, mas a própria glória, que tem como figura soberana o vazio e que consiste, no fundo, em inoperosidade e sabbatismo.⁵⁵ Assim, de modo inicialmente não previsto, a genealogia teológica da *oikonomia* desaguou em uma arqueologia da glória, o que levou a investigação até esse centro da máquina providencial à qual corresponde uma máquina teodológica, isto é, a “máquina que a glória cobre com o seu esplendor”.⁵⁶

Por mais que a função política da glória pareça hoje superada, haja vista a diminuição das formas tradicionais do seu uso, posto que os protocolos e liturgias continuam a ser realizados, mas reduziram-se ao seu mínimo e a mera formalidade, ela na verdade continua a funcionar difusamente sob outras formas. Segundo Agamben, a contribuição de Carl Schmitt estaria precisamente em chamar a atenção para o novo tipo de uso político da glória que é a moderna forma de aclamação da opinião pública. Nesta, para Schmitt, o que estaria em questão seria a formação da *publicidade* na esfera política, um conceito, para o teórico nazista, essencial à vida política nas democracias modernas; publicidade esta que não deixa de correr riscos, já reconhecia o jurista, mas enquanto um povo guardar a capacidade de distinguir entre amigo e

⁵⁴ *Ibid.*, p. 239.

⁵⁵ Cf. AGAMBEN, 2011, p. 261-267.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 276.

inimigo, esse risco não será significativo.⁵⁷ Diz Schmitt na *Teoria da Constituição*, em passagem citada por Agamben:

Em toda Democracia há partidos, oradores e demagogos, desde os *prostatai* [representantes legais] da Democracia ateniense até os *bosses* [chefes] da americana, além da imprensa, cinema e outros métodos de manipular psicotecnicamente as grandes massas. [...] Existe sempre, por isso, o perigo de que a opinião pública e a vontade do povo sejam dirigidas por forças ocultas sociais invisíveis e irresponsáveis.⁵⁸

A proposta schmittiana permite a Agamben o desenvolvimento de mais um profícuo diagnóstico, precisamente a partir da junção da perspectiva do filósofo alemão com a de Guy Debord (1931-1994), quando este último, no início do seu *A sociedade do espetáculo*, parafraseando a premissa com a qual Marx inicia em *O capital*, diz que: “Toda a vida das sociedades nas quais reinam as modernas condições de produção se apresenta como uma imensa acumulação de *espetáculos*”.⁵⁹ O espetáculo, definido por Debord⁶⁰ como uma relação social fundamental do capitalismo avançado, através da qual as pessoas vivem e interagem entre si constantemente mediadas por imagens, funciona como um “instrumento de unificação”, posto que uma parte dessa mesma sociedade existe separadamente e concentra toda a consciência e toda a visibilidade sociais; justamente por se constituir por uma parte separada da sociedade,

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p. 278.

⁵⁸ Tradução livre de: “*Hay en toda Democracia partidos, oradores y demagogos, desde los [prostatai] de la Democracia ateniense hasta los bosses de la americana, además de prensa, cine y otros métodos de operar psicotécnicamente sobre las grandes masas. [...] Existe siempre, por eso, el peligro de que la opinión pública y la voluntad del pueblo sean dirigidas por fuerzas sociales invisibles e irresponsables*”. (SCHMITT, 1996, p. 241. Palavras em colchetes nossas.) [Diagnóstico que, na contemporaneidade, tem amplitude global e, localizados os protagonistas e os métodos tecnológicos, bem poderia se referir à democracia brasileira no último ano, quando execráveis figuras protofascistas manipularam eleições nacionais mediante a difusão maciça de notícias falsas ou falseadas por *evidências anedóticas*, via diversos meios de comunicação virtual, moldando da pior maneira possível a opinião pública de uma população com baixo nível de escolaridade e/ou pouco ou nenhum senso de esclarecimento político; o emocionalismo e a incrível irracionalidade com que uma significativa parcela da população, de setores mais e menos esclarecidos, rapidamente se moveu para aclamar personalidades que proferiam discursos de ódio favoráveis a uma política ultraconservadora, puseram em evidência o problema, talvez incontornável, da fragilidade das democracias virtuais, além da fragilidade da própria democracia como sistema em que o povo aclamante é capaz de se unir de modo a acabar por agir contra ele mesmo. Quanto à capacidade de um povo de identificar o próprio inimigo, no que Schmitt se amparou para não reconhecer o tamanho do perigo da democracia aclamatória que vislumbra, não é difícil compreender que, na verdade, o que está em questão na manipulação da opinião pública é a própria criação da identidade desse inimigo, como “os vermelhos” ou os “gays” ou “as feministas” do Brasil de 2018; em uma palavra, a possibilidade de manipulação da *doxa* profana parece não apenas constituir um risco inerente à “publicidade fundamental à vida política”, mas, antes, coincidir com a própria política como a conhecemos.]

⁵⁹ DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. / Comentários sobre a sociedade do espetáculo. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 13.

⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 13-14.

essa consciência e essa visibilidade são falsas e ilusórias, e “a unificação que [o espetáculo] realiza é [portanto] tão-somente a linguagem oficial da separação generalizada”.⁶¹

O que estaria em questão seria, atualmente, em uma palavra, o domínio da mídia sobre todos os aspectos da vida em sociedade; assim, segundo Agamben, a orientação de Schmitt daria nova dimensão à perspectiva da sociedade como espetáculo debordiana, posto que esta última poderia ser compreendida como uma verdadeira concentração-multiplicação da função política da glória, isto é, da aclamação como elemento central do sistema político,⁶² e toda a vida e as riquezas das sociedades onde o capitalismo avançado não apenas reina, mas governa (ou desgoverna), centralizar-se-iam funcionalmente na glória. Nesse governo pela glória, o consenso tão vislumbrado pelas sociedades democrático-capitalistas também remeteriam ao centro funcional da máquina, a ponto de Agamben compreender que:

o consenso pode ser definido sem dificuldades, parafraseando a tese schmittiana sobre a opinião pública, como ‘a fórmula moderna da aclamação’ [...]. De todo modo, a democracia consensual – que Debord chamava ‘sociedade do espetáculo’ e que é tão cara aos teóricos do agir comunicativo – é uma democracia gloriosa, em que a *oikonomia* se resolve integralmente na glória e a função doxológica, emancipando-se da liturgia e dos cerimoniais, absolutiza-se em medida inaudita e penetra em cada âmbito da vida social.⁶³

Em suma, o consenso que legitimou as democracias e permitiu que o seu governo se realizasse representativamente, isto é, pelo consentimento (*government by consent*), dependem, ao fim e ao cabo, da opinião pública, ou seja, essencialmente da glória, a *doxa* sempre passível de ser capturada e manipulada de acordo com interesses que quase nunca coincidem com aqueles de quem a proferiu.⁶⁴

À GUIA DE CONCLUSÃO

A certa altura do último capítulo de *O Reino e a Glória*, Agamben deixa claro que não era o seu objetivo formular hipóteses acerca da origem das doxologias, das aclamações e, enfim, sobre a glória; antes, tratava-se desde o início de tentar observar o funcionamento daquilo que o filósofo chamou de “máquina governamental”, a qual é reconhecida, desde momentos anteriores da sua obra, a partir de uma estrutura bipolar; a exemplo do caso da articulação entre

⁶¹ *Ibid.*, p. 14. [Palavras entre colchetes nossas.]

⁶² Cf. AGAMBEN, 2011, p. 278.

⁶³ *Ibid.*, p.281-282,

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 278-279.

auctoritas e potestas, apresentada em *Estado de exceção*, correspondente àquela entre *reino e governo*, objeto de *O reino e a glória*.

Desse último contexto parece emergir na obra do autor o reconhecimento de que “problemas políticos se tornam mais inteligíveis e claros se forem relacionados com os paradigmas teológicos”⁶⁵, o que corresponde, precisamente, àquilo que já se chamou de *secularização*; esta, com efeito, constitui, para resumir, um processo histórico que aponta sempre para uma origem teológica, seja de conceitos, seja de práticas, seja de perspectivas teóricas ou de visões de mundo. Ocorre que Agamben compreende secularização não como o faz por exemplo Carl Schmitt, para quem “Todos os conceitos mais significativos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados”⁶⁶; antes, uma origem teológica, para o filósofo italiano, não constitui um passado do qual derivariam, por exemplo, conceitos políticos, mas um princípio ainda atuante como tal, isto é, ainda religioso e, portanto, não distante daquela origem.

Nesse sentido, aquilo que fora secularizado nunca o seria completamente, antes, sempre guardaria algo como uma indiscernibilidade entre o teológico-religioso e o profano-secular. Nesse quadro, as doxologias litúrgicas e as aclamações profanas restariam como que situadas em um espaço transitório entre (ou comum a) esses dois campos que, embora distintos, se relacionam de modo a determinarem-se reciprocamente; há, com efeito, um “limiar de indiferença” em que teologia e política coincidem e esse limiar é, precisamente, aquele *locus* no qual as doxologias funcionam de modo a produzir e aumentar a glória de Deus, e em que, analogamente, as aclamações profanas, além de igualmente reforçarem o poder político, o fundam e o justificam.⁶⁷

A partir do exposto, não é absurdo compreender que ambos os fenômenos em questão, religião e política, são carregados de um elemento emotivo-coletivo que remete, portanto, sempre à irracionalidade como a forma sob a qual os sujeitos por algum motivo se acomodam a uma ordem, isto é, se comportam de acordo a um todo do qual fazem ou querem fazer parte; e sob essa perspectiva se podem observar os gestos utilizados como insígnias do poder, como aqueles, de exemplaridade mais recente na história, com os quais saudavam o *Duce* fascista e

⁶⁵ *Ibid.*, p. 251.

⁶⁶ SCHMITT, Carl. Teologia política I. In: *Teologia Política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 35.

⁶⁷ Cf. AGAMBEN, 2011, p. 251.

o *Führer* nazista. Os gestos, diz Agamben, expressam a potência do ato linguístico, posto que esse ato não se esgota na força retórica ou na ênfase de um discurso, mas em um *locus* mais fundamental, por assim dizer, “onde os gestos se tornam palavras, [e] as palavras se tornam fatos”⁶⁸; o que corresponde precisamente ao fenômeno abordado pelos linguistas e filósofos da linguagem relativamente à esfera performativa, onde o enunciado linguístico é fato real na medida em que produz uma realidade com a qual coincide. A questão, contudo, é que a maneira pela qual se realiza essa eficácia do performativo não teria sido explicada sequer pelos estudiosos; não seria evidente, assim, o que permite à enunciação performativa adquirir um valor de fato.⁶⁹

Para o filósofo italiano, o único modo de se compreender semelhante realização seria pela perspectiva que tem o performativo como uma suspensão da denotação normal (isto é, do elemento que a filosofia da linguagem chamou de constativo) que compõe todo enunciado. Assim, o sintagma performativo é eficaz porque suspende justamente aquilo que permite ao verbo performativo ter sentido; a saber, o *dictum* do enunciado, o conteúdo que se segue, por exemplo, a um juramento (o verbo performativo “eu juro...” pode ter como *dictum* “que falo a verdade”); aqui, o caráter normal desse último elemento é suspenso e imediatamente transformado ao ser, por assim dizer, performado.⁷⁰ A implicação desse modo ponto de vista para a compreensão da esfera da soberania é destacado pelo filósofo: “Não é por acaso, portanto, que as esferas do direito e do performativo estejam sempre intimamente vinculadas e que os atos do soberano sejam aqueles em que o gesto e a palavra sejam eficazes”.⁷¹ Nesse sentido, pode-se dizer que, em uma aclamação, importa mais o seu efeito e a função que cumpre do que o significado próprio do termo utilizado para aclamar, a exemplo do *amen* cristão ou do *bravo* profano, cujos significados parecem vazios, ao menos por um momento, quando da sua utilização; isso ocorre justamente porque o aspecto semântico da linguagem deve sofrer uma desativação para que a eficácia possa se realizar, produzindo assim a glória e o consenso.

Ademais, mais do que o fato de as aclamações atuarem como uma espécie de legitimação jurídico-democrática do poder, está em questão também a relação dessa produção com “uma esfera mais arcaica [...] em que fenômenos que costumamos considerar jurídicos

⁶⁸ *Ibid.*, p. 200.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 200-201.

⁷⁰ Cf. AGAMBEN, 2011, p. 200-201.

⁷¹ *Ibid.*, p. 201.

parecem agir de maneira mágico-religiosa”.⁷² Compreende-se, aqui, que esse *locus* mais arcaico – onde o pensamento e o comportamento dos indivíduos e dos grupos humanos envoltos em grande medida por uma psicologia social construída através da reprodução da cultura e das relações de poder socialmente estabelecidas –, na verdade, não ficou para trás; pois a esfera em questão, apenas aparentemente mágico-jurídica, é “sempre operante”, o que significa que é *paradigma* (do grego, *para-deigma*, “aquilo que está ao lado”⁷³) e que, como tal, é determinante para a compreensão do fenômeno e não se refere simplesmente a uma fase anterior ao direito – muito menos a um poder mágico da palavra –, mas a um “limiar de indistinção” entre o jurídico e o religioso que tem o seu efeito específico do qual se deve tomar consciência.

Cumpra, portanto, tomar consciência das raízes teológicas da filosofia política, no que consiste, precisamente, no escopo da *genealogia teológica* proposta pelo filósofo; o que, a um só tempo, corresponde à necessidade de se reconhecerem os processos de secularização pelos quais passaram, ao longo da história, as diversas formas de pensamento e de intervenção na realidade, desde a filosofia até o âmbito da cultura, da mentalidade governamental à práxis política.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção** – *Homo sacer* II,1. Tradução de Iraci Poletti. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. **Homo Sacer**. O poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

_____. **O que é o um dispositivo?** *In*: O que é o contemporâneo? E outros ensaios. Tradução de Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

_____. **O Reino e a Glória**. Uma genealogia teológica da economia e do governo. *Homo sacer* II, 2. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Editorial Boitempo, 2011.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Edição bilíngue. São Paulo: Loyola, 2002.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. / Comentários sobre a sociedade do espetáculo. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

⁷² *Ibid.*, p. 207.

⁷³ *Cf. Id.*, 2007, p. 29.

GERARDI, R. **Doxologia**. In: *LEXICON* – Dicionário Teológico-Enciclopédico. Tradução de João Paixão Neto e Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2003.

NASCIMENTO, Daniel. Aclamação político-governamental ou sobre a indignidade da política. In: **Umbrais de Giorgio Agamben: para onde nos conduz o *homo sacer*?** São Paulo: LiberArs, 2014.

SCHMITT, Carl. Teologia política I. In: **Teologia Política**. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

_____. **Teoría de la constitución**. Versión española de Francisco Ayala. Madrid: Alianza, 1996.

SENEILLART, Michel. **As artes de governar**. Do *regimen* medieval ao conceito de governo. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2006.