



O *OFFICIUM* SACERDOTAL COMO PARADIGMA DA MODERNIDADE EM GIORGIO AGAMBEN: UMA FERIDA MODERNA

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2025.213.01>

Arthur Manara

Mestrando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Licenciatura Plena em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS. Financiamento: CAPES/PROEX.

tuimanara@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0001-7283-5926>

RESUMO:

Propomos, no presente artigo, analisar - a partir do termo *officium* - o diagnóstico do sujeito moderno formulado pelo filósofo italiano Giorgio Agamben. Se o pensador se dedica ao exame desse conceito nos textos e práticas do Cristianismo dos primeiros séculos da nossa era, isto é, desde o monasticismo até os textos tardios da teologia sacerdotal, é por entender que é nestes últimos que se encontram os paradigmas do ser e do agir modernos, ou seja, a descoberta de uma transformação profunda das categorias de ontologia e praxis. Partimos do conceito forma-de-vida e sua relação com o monacato cristão para entendermos como essa experiência foi se perdendo com o desenvolvimento do dever de ofício do sacerdócio. Essa perspectiva inovadora nos leva a entender não só a importância, mas a influência que o termo infunde na cultura ocidental em geral. Por fim, apresentaremos um exemplo atual que, propõe-se, demonstra a instrumentalização do paradigma analisado.

PALAVRAS-CHAVE:

Officium. Forma-de-vida. Dever. Modernidade. Agamben.

THE SACERDOTAL OFFICIUM AS A PARADIGM OF MODERNITY IN GIORGIO AGAMBEN: A
MODERN WOUND

ABSTRACT:

In this article, we attempt to analyze – focusing on the term *officium* - the diagnosis of the modern subject as formulated by the Italian philosopher Giorgio Agamben. If the thinker dedicates himself to examine this concept in the texts and practices of Christianity from the first centuries of our era, that is, from monasticism to the late texts of priestly theology, it is because he understands that it is in the latter that the paradigms of being and modern action are found, in other words, the discovery of a profound transformation of the categories of ontology and praxis. We will start from the concept of forms-of-life and its relationship with Christian monasticism to understand how this experience was lost with the development of the duty of office of the priesthood. This innovative perspective will lead us to understand not only the importance, but the influence that the concept instills in Western culture in general. Finally, we will present a current example that, we propose, demonstrates the instrumentalization of the analyzed paradigm.

KEYWORDS:

Officium. Forms-of-life. Duty. Modernity. Agamben.

1 Introdução

O vasto projeto filosófico do pensador italiano Giorgio Agamben, denominado *Homo Sacer*, carrega uma série de reflexões e inquietações sobre o mundo contemporâneo. Seguindo o caminho de Michel Foucault e seus exames sobre a biopolítica, Agamben parte da filosofia como forma-de-vida enquanto um dos conceitos chave do seu pensamento. Essa análise aparece em configuração preponderante nas obras intituladas *Altíssima pobreza: Regras monásticas e forma de vida* [*Homo Sacer*, IV, 1], *Opus dei: Arqueologia do ofício* [*Homo Sacer*, II, 5] e *O uso dos corpos* [*Homo Sacer*, IV, 2].

É por entender a Modernidade como um conjunto de práticas de subjetivação que operam de forma a normatizar os comportamentos dos indivíduos produzindo sociedades de massa fáceis de manipular, que Agamben pensa a filosofia da forma-de-vida como um meio de combater os dispositivos biopolíticos. Uma vida que dá a si mesma sua forma transforma-se em arma de combate e em maneira de resistir à instrumentalização utilitária da vida humana típica dos nossos tempos. Entendendo, como Foucault, a ética como uma prática de si que tem como papel principal a constituição de uma subjetividade, ele vislumbra as possibilidades políticas dessas práticas:

As potencialidades políticas da ética não residem na sua adequação do agir à normatividade, à lei ou a princípios já estabelecidos, como costumeiramente apresenta-se o papel da ética. A ética como forma de vida explora a potencialidade de inovar a própria forma de viver além de normas dadas ou leis prescritas, e através dessa inovação do viver persegue-se a possibilidade de refazer o modo político de agir. (RUIZ, 2018, p. 25).

A forma-de-vida apresenta-se, então, como “uma prática em que os sujeitos constituem seu modo de viver e, através da forma de vida, se auto-constituem como sujeitos” (RUIZ, 2018, p. 25). Pensar formas-de-vida é pensar, portanto, em vidas que criam para si mesmas o seu próprio modo de ser, agir e viver. São, portanto, formas de resistência aos dispositivos biopolíticos, de controle e instrumentalização da vida, que à reduz a meros padrões de utilidade e eficiência.

Seguindo o método arqueogenealógico, Agamben encontrará no monacato cristão o exemplo de uma existência peculiar e inovadora. Visando a fuga e a resistência frente à perseguição aos cristãos e à posterior institucionalização da Igreja por parte do Império Romano, grupos de homens formaram, a partir do século III da nossa era, os cenóbios. Ali - buscando mais do que um lugar de refúgio - procuraram realizar o ideal de vida comum mais condizente ao Evangelho de Jesus Cristo, uma forma-de-vida que se contrapunha às normas preestabelecidas da Igreja que buscava padronizar os comportamentos a partir de um centro de poder. É nessa época que assiste-se ao nascimento de uma rica literatura sobre as regras monásticas (AGAMBEN, 2014, p. 15), que diferem da lei e da norma.

No entanto, uma outra genealogia também se apresenta na obra do filósofo italiano, aquela que separa a vida de sua forma. Em *Opus Dei* (2013), Agamben nos apresenta o paradigma da *praxis* sacerdotal, a figura do funcionário e o dever de ofício. Veremos ao longo dessa reflexão como o termo *officium* passa a designar o dever do sacerdote, a quem compete o “ministério do mistério”. Se, no monasticismo, o ofício litúrgico era uma *praxis* de todos sem distinção ou hierarquias, onde o “objetivo é fundir a regra na vida transformando a vida em um *officium* permanente em que a forma-de-vida do sujeito se torna indiscernível do seu agir” (RUIZ, 2015b), com o desenvolvimento da teologia sacerdotal, o ofício passa a ter outro sentido, passando a designar a função do sacerdote, que lhe é restrita. O que veremos se enfatizar não é mais a forma-de-vida, mas a função que o sacerdote desempenha (cf. RUIZ, 2015b).

Nessa pesquisa buscaremos analisar de que maneira Agamben entende o ofício sacerdotal como um paradigma para compreendermos a figura do funcionário moderno. Se, como quer o filósofo italiano, vivemos mergulhados em uma realidade de conceitos teológicos secularizados, cabe-nos esclarecer, portanto, sua gênese. Para tal faz-se necessária, em um primeiro movimento, uma apresentação do monacato cristão como um exemplo de uma forma-de-vida que dá a si mesma sua regra. Em um segundo momento, analisaremos a genealogia do *officium* que opera uma cisão entre a vida e a ação a partir da teologia sacerdotal. Aqui prefigura-se a separação entre a forma-de-vida e a função exercida. Essa separação influenciará na concepção moderna de dever e delineará a ontologia da operatividade que prevalece, segundo Agamben, na Modernidade. Após esses apontamentos, apresentaremos um exemplo

atual que, busca-se argumentar, ilustra a operatividade deste dever de funcionário. Terminaremos a presente exposição com algumas considerações finais acerca da possibilidade de pensarmos algo que nos parece tarefa urgente da filosofia, a saber: engendrar formas-de-vida capazes de resistir aos dispositivos de controle modernos.

2 A forma-de-vida e o surgimento do monacato

Agamben desenvolve a genealogia do monacato cristão, com o surgimento dos cenóbios¹, no livro *Altíssima pobreza* (2014). Reconhece nesse movimento uma maneira inédita de práticas de vida como reação à captura do Cristianismo pelo Império Romano. É nesses cenóbios que os cristãos decidiram construir uma forma-de-vida que não se sujeitasse docilmente aos ditames da Igreja institucionalizada, bem como às suas estruturas de poder. Ali experimentaram novas formas de viver. Nesses locais, era a escolha de um tipo de vida que ditava todo o arcabouço de práticas de subjetivação. Assim sendo, “a forma aplicada à *vida* designa aspectos que compõem uma rotina que chega a definir a própria vida” (NASCIMENTO, 2015, p. 208-209). A vida era o fundamento, o alicerce da construção de uma maneira de existência, de uma forma-de-vida. Pensar uma forma-de-vida é, portanto:

pensar uma vida que não se separa da sua forma, ou seja uma forma-de-vida através da qual os sujeitos possam decidir seus modos de constituir-se com liberdade, sem a restrição violenta do direito, da economia, ou do Estado que buscam a todo instante governar a vida expondo-o à violência. (SALVETTI, 2018, p. 132-133).

O filósofo vê no monacato cristão a experiência de uma vida inseparável de sua forma, isto é, onde a constituição dos sujeitos deriva da forma-de-vida escolhida, e não de uma imposição externa e já preestabelecida. Havia, portanto, como os cenóbios mostram, práticas de subjetivação que não se sujeitavam docilmente ao modelo estabelecido. Essa forma-de-vida almeja a liturgia, mas uma liturgia integral da existência, ininterrupta e indistinta da vida de quem vivia. Veremos, na sequência, que isso mudará com o surgimento do sacerdócio e da criação de uma estrutura burocrática associada às hierarquias eclesiais.

É na época do monasticismo que surge uma vasta literatura sobre a regra, que já aparece em Pacômio (292-348), fundador dos primeiros cenóbios conhecidos. A relação entre a regra e a vida (*regula vitae*) passa a ser o ponto principal da reflexão de Agamben sobre o monasticismo. Cabe destacar que a regra se diferencia da lei e da norma. A lei impõe-se sobre a vida e prescreve o que se pode e não se pode

¹O cenóbio (do grego "*koinóbion*", que significa “vida em comum”, “que vivem em comunidade”), designa uma comunidade de cristão que vivem com regras em comum e que caracterizam-se pela busca ao que consideravam ser uma comunidade cristã original.

fazer. Ela é externa e independente à forma-de-vida, e mantém sempre em estado de submissão os indivíduos. A norma, não sendo uma lei, normatiza os indivíduos e sujeita-os a viver segundo uma ordem utilitária e sua figura paradigmática é a do funcionário, uma vez que os interesses institucionais são o parâmetro da criação das normas.

A regra, por sua vez, não se impõe sobre a vida, mas dela deriva pois, sendo expressão da vida, se “contrapõe tanto ao modelo legal de soberania, quanto ao modelo administrativo da norma” (JUNGES, 2014, p. 16). É no cenóbio que se deveria originar uma vida para além da lei. Dessa forma, “há uma tentativa explícita de criar uma forma de vida além da lei, uma vida que não deva submeter-se ao direito, mas que saiba criar seu próprio direito de viver” (RUIZ, 2015a). A regra é, portanto, resultado da vida, dela brota e está a seu serviço. E ela deve ser vivida em liberdade.

Dentre os vários exemplos, que não nos cabe elencar todos, Agamben nos apresenta a relação dos monges com o tempo. A regra da escansão temporal visava viver a vida com mais intensidade e plenitude. O que estava em jogo era a própria vida como uma liturgia ininterrupta e constante. Toda a vida do monge era, portanto, moldada dentro de uma implacável e incessante articulação temporal (cf. AGAMBEN, 2014). A criação do *horologium* articula-se como uma subdivisão do tempo para que os monges pudessem vivê-los mais plenamente. Aqui vemos como a regra do tempo está a serviço da vida e não o inverso. Ela nasce de uma escolha de vida, e está a serviço dessa:

[...] o ideal monacal consiste em um envolvimento integral da existência por meio do tempo. Enquanto a liturgia eclesiástica faz a separação entre a celebração do ofício, o trabalho e o repouso, a regra monástica [...] considera a obra das mãos parte indiscernível da *opus Dei*. (AGAMBEN, 2014, p. 34).

Esse envolvimento integral da existência com a liturgia é o ponto fundamental das práticas monacais. A escansão temporal constituía-se em meio para a realização da liturgia em todos os momentos do dia. Nesse sentido, a vida é um *officium* constante, e não há distinção de quem o pratica, ou seja, não há hierarquias. A regra, que busca, então, a integralidade da vida como liturgia, fornece as bases para que todos oficiem constantemente. Nesse ponto, Ruiz aponta que a *regula vitae* objetivava uma liturgia como forma-de-vida:

A regra transformada em vida orientava o viver do monge para o modo litúrgico de existência. O objetivo da vida do monge era transformar todos os momentos da vida numa forma de celebração ou oração fazendo da vida uma liturgia e da liturgia uma vida. O limiar de indiscernimento entre regra e vida atingia seu clímax na vivência litúrgica da regra ou na celebração permanente da vida. (RUIZ, 2015a).

É essa vivência litúrgica o grande ideal da vida monacal, que nunca cessará de sofrer embates e estará em constante tensão. Transformar a regra em vida é fazer da regra um instrumento para

potencializar o modo de vida escolhido, ou seja, submeter a regra à vida. A *regula vitae* idealizava uma vida como um *officium* permanente.

Com a cooptação do Cristianismo pelo Império Romano e com a crescente burocratização das estruturas eclesiais, os mosteiros cada vez mais são convertidos em centros de poder e muitos se tornam feudos poderosos. Se antes os cenóbios eram uma opção de fuga e resistência aos ditames da igreja, agora começam a se interiorizar no aparato institucional e nas estruturas de poder. Essa nova configuração levará a um outro sentido de *officium* e a uma nova relação entre a vida e a ação dos indivíduos. Trata-nos agora, precisamente, de esclarecer esse novo sentido.

3 O *officium* sacerdotal ou o agir *ex opere operato*

É já no prefácio de *Opus Dei* que Agamben revela o escopo da obra: uma pesquisa que diz respeito aos sacerdotes, aos sujeitos a quem compete o “ministério do mistério” (AGAMBEN, 2013, p. 7). Se antes vínhamos vendo a relação do monasticismo com a regra, e como são indiscerníveis a forma-de-vida do agir do sujeito, agora o que se verifica é uma cisão entre a vida e a ação. O sacerdote passa a designar a figura do funcionário, aquele que age em nome de um outro. Há a separação, portanto, da vida de sua forma. A questão fundamental é desvincular a validade do sacramento da vida do sacerdote, isto é, daquele que o administra.

O autor italiano parte de uma genealogia do termo liturgia (*leitourgia*) e sublinha seu caráter público analisando sua etimologia grega: *Laos* (povo) e *Ergon* (obra), ou seja, obra pública. Mais tarde, na tradição do judaísmo alexandrino com a tradução da Septuaginta², o termo traduz o hebraico *seret* que significa “servir” e é utilizado com frequência para designar o culto “na tenda do senhor” (AGAMBEN, 2013, p. 15). Todavia, o vocabulário sacerdotal aparece de fato a partir de Tertuliano, Cipriano e Orígenes.

A interpretação da Epístola aos Hebreus e a Epístola de Clemente constituem, segundo Agamben, as duas polaridades da liturgia cristã. De um lado - o sacramento eficaz perfeito realizado por Cristo em sua paixão, o cristo *leitourgo* - o *mistério* da ação sacrificial perfeita e única. Do outro lado, a “liturgia” do bispo e dos presbíteros, o *ministério* dos que devem celebrar a recordação de cristo e renovar sua presença.

Por um lado, nas palavras da encíclica *Mediator Dei*, com a qual a Igreja moderna, em um momento crucial de sua história, procurou restituir vitalidade à tradição litúrgica, o

² A septuaginta é uma das primeiras traduções para o grego da bíblia hebraica, que corresponde aos textos do antigo testamento. Foi amplamente usada para a difusão do judaísmo no mundo heleno.

elemento “objetivo” da liturgia, o “*mysterium* do corpo místico”, cujo operador é a graça, que se manifesta nos carismas e age nos sacramentos *ex opere operato* (através da simples realização de certo ato); por outro, o elemento “subjetivo” do culto feito por meio da participação dos fiéis, *ex opere operantis Ecclesiae*. (AGAMBEN, 2013, p. 29).

Clemente visa fundar a função dos presbíteros e dos bispos. A partir de seu texto, o termo *leitourgia*, mesmo mantendo o significado de uma prestação pela comunidade, adquire características de um ofício estável e vitalício, uma atividade especial, um “ministério” que tem como titulares os membros da instituição católica, fundamentados em hierarquias e normas. A liturgia cristã passa a designar cada vez mais a tentativa de coincidir a liturgia como serviço comunitário dos clérigos. Aparece a distinção entre o *opus operatum* e *opus operantis* onde o que está em jogo nada mais é que “a independência da eficácia e da validade objetiva do sacramento do sujeito que o administra em concreto” (AGAMBEN, 2013, p. 31). É a tentativa de conciliar a perfeição da salvação divina dos atos daquele que administra os sacramentos sagrados.

Mas na história da Igreja, o termo que designa essa *praxe* efetual nascente e que traduz o termo *leitourgia* para o latim, é *officium*. Importante para essa reflexão é sublinhar que na teologia sacerdotal esse termo latino passa a traduzir um serviço e um dever do sacerdote e sua prática. Esse termo traduz uma tensão anteriormente apresentada e que aparece explícita na teologia sacerdotal e no paradigma do *officium*: como salvar a validade do sacramento, isto é, como compatibilizar o *ministério* da consagração com o *mistério* da ação divina?

Nos diversos textos do Cristianismo medieval, essa problematização se tornou central. Inúmeras teorias e argumentos tomaram corpo, dentre elas a teoria da ação *ex opere operato*. Esse termo designa a cisão entre a vida do sacerdote e a ação litúrgica. A forma-de-vida do sacerdote independe de seu ato litúrgico. Nesse sentido, mesmo um sacerdote indigno poderia realizar o sacramento, pois a eficácia deste é independente daquele que o realiza. Da mesma forma que Agostinho argumenta que aqueles que foram batizados por Judas não precisam ser batizados novamente, pois Cristo os batizou, Tomás de Aquino em sua *Summa theologiae* também aponta a eficácia dos sacramentos *ex opere operato* e o faz com a doutrina do sacerdote como causa instrumental. O sacerdote passa a ser instrumento de Deus, que realiza suas ações através dele. O ministro é um instrumento animado de uma operação cujo agente é Cristo (cf. AGAMBEN, 2013). Trata-se, portanto, como em qualquer instituição, de distinguir o indivíduo da função que exerce, assegurando a eficácia e validade dos atos independentemente de sua constituição subjetiva. Se quebra, portanto, o nexó ético entre o sujeito e sua ação.

Vimos que no monasticismo o termo designava uma prática de todos, onde a vida mesma se torna um *leitourgia* permanente. Forma-de-vida e ação, nesse caso, entram em zona de indistinção. Na teologia

sacerdotal, o *officium* litúrgico passa a ser restrito aos sacerdotes. A função exercida é o que valida a ação, e não mais a forma-de-vida daquele que age. *Officium* passa a designar esse agir *ex opere operato*, onde a ação, como apontado, se cinde em duas: a ação divina e a ação do sacerdote. Ambas concomitantes em um mesmo ato litúrgico (cf. RUIZ, 2015b). Esse sacerdote passa a ser um *representante institucional* da Igreja, e é em nome dela que realiza seus atos. É essa instituição que garante a validade do seu ato, e não sua vida e seu modo de viver.

4 O surgimento de um novo paradigma ontológico

Agamben argumenta que nesse período um novo paradigma do *ser* começa a tomar forma. Uma estreita correlação entre os termos *officium* e *effectus* nos textos litúrgicos parecem apontar para uma nova ontologia:

A ação litúrgica (o *officium* em sentido lato) resulta do concurso de dois elementos distintos e, ao mesmo tempo, inseparáveis: o *ministerium* do sacerdote - o *officium* em sentido estrito, que age só como causa instrumental - e a intervenção divina - o *effectus* -, que o realiza e o torna efetual. (AGAMBEN, 2013, p. 87).

Esse novo paradigma ontológico-prático é o da *efetualidade*, cujo caráter essencial é a operatividade. O *officium*, portanto, é pura efetualidade. Nesse sentido, Agamben argumenta que há uma estrutura circular entre ser e *praxis*, onde “o ser do sacerdote define a sua praxe e esta, por sua vez, define o ser” (AGAMBEN, 2013, p. 88).

Diferente da ontologia clássica de raízes aristotélicas - onde a natureza das coisas é o que define o modo de ser delas e, ademais, entendidas como substâncias essenciais independentes dos acidentes e dos efeitos que podem produzir - na teologia sacerdotal a essência das coisas passa a estar no efeito produzido por elas, onde o *ser* é definido por aquilo que faz, isto é, por sua operatividade. Se antes, na filosofia clássica, o agir era subordinado ao ser, agora essas esferas entram em zona de indiscernibilidade. Esse novo paradigma pode ser definido pelo sintagma “*esse in effectu*”. Agamben, inspirado na filosofia heideggeriana, revela que o ser não é, mas “põe-se em obra”. O que define o sacerdote, no contexto em análise, é sua *praxis*, ou seja, ele é produto de sua efetualidade. Todo seu “ser”, portanto, é produto dos seus efeitos, e vice-versa.

Essa ontologia do ofício assemelha-se à ontologia do comando. Em *De lingua latina*, Varrão identifica três modalidades do agir humano: *agere*, *facere* e *gerere*, muitas vezes confundidas e usadas como tendo o mesmo significado. Os dois primeiros termos já aparecem em Aristóteles. O fim do fazer (*poíesis*) é distinto desse próprio fazer, como o poeta que produz uma obra para ser atuada; o fim da

praxis, do agir, é, ao contrário, um fim em si mesmo. O Estagirita dá o exemplo do agir bem (*eupraxia*) como um agir que dá a si mesmo seu fim. É esse agir (*práxis*) que é o paradigma da ação política na Grécia. A terceira modalidade, o *gerere*, é, segundo Agamben, tipicamente romana. Traduz-se como um “governar, administrar, executar um cargo”. Nesse caso:

O *imperador*, o magistrado investido de um *imperium*, não age nem produz, sua ação não é definida, como o fazer, por um resultado externo (a obra) nem tem em si mesma seu fim: *ela se define por seu próprio exercício, por seu assumir e executar uma função ou um ofício*. (AGAMBEN, 2013, p. 90).

A ação passa a coincidir com uma função (o imperador), que executa essa função ou ofício e seu ato próprio é o comando. Esse *gerere* - gestão, governo etc. - é o paradigma do *officium*. Comandar só tem sentido se relacionado à ação de um terceiro, que age a partir de uma ordem. Aqui essa ontologia do comando se assemelha com a ontologia do ofício do sacerdote uma vez que:

Tanto aquele que segue uma ordem quanto aquele que realiza um ato litúrgico não são simplesmente nem simplesmente *agem*, mas são determinados em seu ser por seu agir e vice-versa. O oficial - como o oficiante - é o que deve e deve o que é: é, portanto, um ser de comando. A transformação do ser em dever-ser, que define tanto a ética quanto a ontologia e a política da modernidade, tem aqui seu paradigma. (AGAMBEN, 2013, p. 91).

A transformação do ser em dever-ser introduz na história o dever como o centro das reflexões éticas e como seu principal fundamento. O imperativo passa a ser a linguagem dessa ontologia: “O imperativo pressupõe como seu fundamento e, ao mesmo tempo, como seu objeto não um ser, mas um querer” (AGAMBEN, 2013, p. 123). O dever-ser é justamente o dever de uma função que se exerce, em uma circularidade onde “o ser prescreve a ação, mas a ação define integralmente o ser”, logo, “o sacerdote deve realizar seu ofício enquanto é sacerdote e é sacerdote enquanto realiza seu ofício” (AGAMBEN, 2013, p. 93). O ser só é enquanto opera, e isso o faz *insubstancial*.

Na esteira desse novo modelo ontológico, o conceito *officium* não designa, por conseguinte, um princípio ético absoluto, mas um “dever em situação”, onde ontologia e *praxis* são indiscerníveis, isto é, como diz Agamben, *o sacerdote deve ser o que é e é o que deve ser*. Essa cisão entre a vida do sacerdote e sua função no ofício litúrgico carrega consigo um paradigma ético paradoxal: “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. 89). Aqui delinea-se a figura do funcionário moderno, que age de acordo com os ditames da instituição que está subordinado. É um dever de ofício que define sua ação. Esse dever de ofício opera, de acordo com Ruiz, uma dupla cisão na pessoa do funcionário, pois:

divide a sua vida da função que realiza e também separa o dever da função das suas convicções éticas pessoais. Essa cisão possibilita que um funcionário realize um ato em seu dever de ofício com o qual não concorda, mas que deve realizar porque é seu dever de ofício. (RUIZ, 2015b).

Vemos aqui diferenças radicais do modo de vida monacal, que baseava nas escolhas existenciais suas regras para que essa vida fosse vivida com mais intensidade. Nessa nova configuração, a função exercida toma o lugar da forma-de-vida. Essa dupla cisão que define o ofício litúrgico é o modelo ético que a Modernidade não cessou de repetir. A forte tese de Agamben, que se busca aqui explicar e exemplificar, é mostrar que esse paradigma ontológico é o que orienta o agir e o ser contemporâneos, e que passa pelos grandes filósofos modernos até nós. Somos herdeiros de uma ontologia que privilegia o agir e o fazer sobre o ser.

5 Ética como dever: uma ferida moderna

É importante ressaltar que, na tradição litúrgica, o vínculo concebido entre *officium* e *effectus* tem raízes nos termos aristotélicos potência e ato. O elemento que permite a passagem da potência (*dynamis*) ao ato (*energia*) é a *hexis* (hábito). É na *Ethica Nicomachea* que se encontra a teoria aristotélica das virtudes. Ao que nos interessa nesta reflexão, é relevante a tentativa de definir o limiar entre virtude e ofício, isto é, entre virtude e dever, desenvolvido na Escolástica. É nesse período que a teoria do dever como virtude é formulada pela primeira vez.

Nos textos da *Summa* dedicados às virtudes, Tomás de Aquino a identifica como um hábito operativo. O limiar de indeterminação entre a virtude e o ofício se encontra na teoria da *religio*. Tomás retoma a etimologia do termo em Isidoro e Agostinho, onde a religião (*relegere, religare*) é designada como uma relação especial do homem para com Deus. É no artigo 2, para responder à questão se a religião seria uma virtude, que a relação entre virtude e dever é apresentada a partir da partícula *debitum*:

Se a virtude, segundo a definição aristotélica, “é o que torna bom aquele que a possui e boas as suas obras [...], então toda ação boa pertencerá necessariamente à virtude. E porque, segundo toda a evidência, devolver a alguém o devido [...] é um bem, a religião, que consiste no render a Deus a honra que lhe é devida [...], é por excelência uma virtude. (AGAMBEN, 2013, p. 107).

O objeto da virtude é, portanto, esse *debitum*, onde “*reddere honorem debitum Deo*” é a maior e a mais excelente de todas. Vemos aqui que virtude e dever começam a entrar em zona de indistinção. Exibir a Deus a honra que lhe é *devida*, faz da necessidade uma virtude. Suárez acrescentará à etimologia do termo *religio* de Isidoro e Agostinho uma de Lactâncio, que possui em seu centro uma noção jurídica, um *vinculum*.

Dois pontos são importantes, segundo Agamben, das colaborações de Suárez. O primeiro é a introdução do termo *respeito* como aquele que liga o homem a Deus na *religio*. Esse termo, diferente da obediência, deriva de uma excelência da pessoa, e não de uma norma que deriva dela. Ele infere que “a religião é aquela virtude que se refere a Deus por meio de um dever que deriva não de uma norma, mas do respeito que a lei como tal [...] inspira” (AGAMBEN, 2013, p. 111). O segundo ponto é a definição do dever religioso como um débito infinito, inexaurível em sua essência, que será tão cara a Kant.

Nietzsche já havia alertado ao fato de que os pretensos iluministas nada mais faziam do que reinterpretar e secularizar os conceitos herdados do Cristianismo. Kant, que na linguagem do filósofo do martelo, nada mais é que um “cristão pérfido, afinal de contas” (NIETZSCHE, 2017, p. 36), introduz o paradigma do ofício em sua teoria ética. A deontologia kantiana tem no dever o único motivador e impulso da ação moral. O filósofo de Königsberg, com sua teoria do “dever de virtude”, reflete³ o que os teólogos já haviam desenvolvido séculos antes: “Se no ofício a garantia da efetualidade da ação litúrgica *ex opere operato* está em Cristo, o que em Kant toma o lugar de Cristo como garantia da efetualidade do dever é a lei” (AGAMBEN, 2013, p. 117). A lei toma o lugar de Deus, mas é o dever que continua sendo o fator motivador paradigmático. O dever é essa necessidade de agir por puro respeito à lei. Esse respeito é a contraparte subjetiva da lei, sentimento que, segundo Kant, a razão produz por si mesma e é o único sentimento que conhecemos *a priori*. É o único sentimento que resta quando todas as inclinações (passivas) forem excluídas como motivos da ação.

Essa rápida abordagem sobre a ética kantiana serve-nos para mostrar, seguindo os passos de Agamben, que a ontologia da operatividade e o dever como fundamento da ética moderna, seguem sendo o modelo atual da ação humana. Há essas duas ontologias na tradição ocidental que, segundo o filósofo italiano, se embatem constantemente. A ontologia do ser (*esti*) e a do dever-ser (*esto*):

No limiar da modernidade, quando a teologia e a metafísica parecem ceder definitivamente o campo para a racionalidade científica, o pensamento de Kant representa o ressurgimento secularizado da ontologia do *esto* no seio da ontologia do *esti*, o ressurgir catastrófico do direito e da religião no seio da filosofia. Diante do triunfo da consciência científica, Kant procurou assegurar a sobrevivência da metafísica, enxertando e deixando agir a ontologia do comando e do dever-ser naquela do ser e da substância. Crendo assegurar desse modo a possibilidade da metafísica e fundar, ao mesmo tempo, uma ética não jurídica nem religiosa, ele, por um lado, acolheu sem dar-se conta a hereditariedade da tradição teológico-litúrgica do *officium* e da operatividade e, por outro, demitiu permanentemente a ontologia clássica. (AGAMBEN, 2013, p. 126).

Nas duras palavras de Agamben:

³É evidente que a ética kantiana é muito mais que uma “mera” repetição do paradigma do ofício cristão. Cabe-nos apontar as semelhanças, seguindo a argumentação agambeniana, sem obscurecer a complexidade do pensamento do filósofo.

A cegueira de Kant é não ter visto que, na sociedade que estava nascendo com a Revolução Industrial, na qual os homens seriam sujeitados a forças que não poderiam de modo nenhum controlar, a moral do dever os havia habituado a considerar a obediência a um comando (pouco importa se externo ou interno, porque nada é mais fácil que interiorizar um comando externo) como um ato de liberdade. (AGAMBEN, 2013, p. 127).

O paradigma do funcionário, que tem no *officium* sua origem, com a ética moderna do dever alcança seu escopo e sua lapidação. A gestão das subjetividades, na Modernidade, utiliza-se dessa estrutura que, junto da ontologia da operatividade, reduz o ser ao dever-ser e rompe o vínculo entre a vida e sua forma. Se a essência das coisas e daquilo que somos está nos efeitos que produzimos, então o produto da eficiência é o nosso horizonte e nosso abismo.

6 O dever de ofício: um exemplo próximo

O Rio Grande do Sul viveu, em maio de 2024, a maior enchente registrada na sua história. Centenas foram as mortes e milhares de pessoas que perderam suas casas e seus bens viram-se em situação de vulnerabilidade extrema. Cidades localizadas nas margens do Rio Taquari como Muçum, Roca Sales, Estrela e Lajeado foram devastadas ou duramente afetadas. Toda essa água desceu até os rios que desembocam no lago Guaíba, na região metropolitana de Porto Alegre, afetando-a bruscamente. Cidades satélites da capital, como São Leopoldo, Canoas, Eldorado do Sul e Esteio, dentre outras, também foram atingidas violentamente.

Ainda que algumas medidas tenham sido tomadas principalmente por parte de civis - no trabalho de resgate e abrigo - e do Governo Federal, como a criação de abrigos e outros postos de atendimento sanitário, muitas pessoas que perderam tudo não tinham para onde ir e ficaram à mercê nas ruas das cidades, sobretudo nas mais populosas.

Por falta de abrigo, um prédio abandonado foi ocupado por cerca de 100 famílias desabrigadas no Centro Histórico da capital gaúcha. A ocupação foi organizada pelo Movimento de Luta nos Bairros, Vilas e Favelas (MLB), e tinha como objetivo oferecer abrigo temporário para diversas famílias afetadas pelas enchentes. O edifício, que abrigava a Fundação Estadual de Proteção Ambiental (Fepam), a Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul (Fapergs) e uma pequena parcela da Secretaria Estadual de Meio Ambiente (Sema), encontrava-se abandonado há mais de uma década (GOVERNO..., 2024). A Brigada Militar foi acionada para expulsar essas famílias pouco tempo depois da ocupação. Relatos apontam a violência da polícia, que usou gás de pimenta e a força para retirá-los do prédio. Lideranças disseram que não houve tentativa de negociação por parte de nenhuma autoridade,

nem mesmo do Estado. Um boletim de ocorrência foi acionado contra a ação da polícia. Esse não foi o único caso de ocupação no centro de Porto Alegre (LÉON, 2024).

À luz dessa pesquisa, esse caso é exemplar no que diz respeito ao dever de ofício dos policiais envolvidos. Muitos desses profissionais – senão a maioria – poderiam discordar da ação que lhes foi estabelecida, mas, mesmo assim, agiram em seu dever. A cisão entre suas vidas (suas convicções, seus interesses) e sua ação (justificadas por um outro – a instituição, o Estado) mostra justamente esse paradigma do funcionário, que se consolida no “modelo da obediência passiva a uma ação demandada pela instituição” (RUIZ, 2015b). A ação que realizaram independe de seu próprio modo de ser. Seu ofício é o instrumento de um poder externo, que o envolve e o delimita. Isso os exime de suas atitudes, pois realizaram a ação substancialmente em nome do dever. Tal qual o agir *ex opere operato* do sacerdote ao ministrar o mistério, o agir dos policiais é definido pela sua *praxis*, pela operatividade, pelo *effectus*. A vitória, portanto, do *agir*, do *fazer*, em detrimento do *ser*. Faz-se evidente, nesse exemplo, o rompimento do nexo ético entre o sujeito e a sua ação, como visto anteriormente. Esses profissionais são produtos de suas efetualidades, de seus deveres, e são esses mesmos deveres que os definem, em uma circularidade fechada e limitadora. Nesse caso, como em tantos outros, são os dispositivos de controle que os levam a agir.

O exemplo demonstra que – para além de casos em que o dever é realizado em ambientes mais comedidos, como em fábricas, igrejas, espaços burocráticos, etc. – a operatividade se dá mesmo, em um paroxismo abismal, em circunstâncias de extrema violência e, como o caso parece evidenciar, de injustiça social. O abismo, demonstrado no evento descrito, que separa aquilo que somos integralmente daquilo que nos obriga o *dever*, mostra como que sua faceta sombria na *inumanidade* – não dos policiais – mas do modelo ético que entrou no nosso sangue.

Percebe-se em que sentido toda a arqueologia do ofício proposta por Agamben tem como escopo o aparato da biopolítica moderna. Ontologia da operatividade e do comando. Dever de ofício do funcionário. Separação da vida de sua forma. Todos os pontos que se mostram presentes na nossa realidade e nos envolvem como uma capa escura. A filosofia do *esto* sobreposta sobre a filosofia do *esti*.

7 Considerações finais

Com o exemplo supracitado, intentou-se mostrar, com um caso atual e próximo, a aplicabilidade da tese agambeniana em nosso cotidiano. A denúncia da ontologia moderna ali apresentada demonstra como um paradigma que tem sua gênese no âmbito da teologia sacerdotal nos primeiros séculos da nossa era envolve-nos inteiramente, por mais secularizados e “modernos” que possamos nos definir. Diante

disso, ao longo do texto, procurou-se apresentar de forma sucinta o programa arqueogenealógico de algumas obras do filósofo italiano que, a seu ver, desvendam como a categoria do dever-ser foi introduzida de maneira profunda na ética. Se designava antes uma arte de viver, uma construção de si, isto é, uma forma-de-vida, tendo no modo de vida dos cenobitas o seu modelo arquetípico, passa a definir-se como pura normatividade, como respeito à lei, em imperativos universais que se impõem externamente sobre o indivíduo, independentemente de seu modo de ser. Um modelo, portanto, entremeado nas malhas do direito e da coerção.

Frente ao diagnóstico do pensador, cabe-nos perguntar se estaríamos condenados a repetir esse modelo de ação inevitavelmente. Agamben encerra seu livro *Opus Dei* com uma sentença que retoma os pontos discutidos na obra e que assume os ares de uma proposta: “O problema da filosofia que vem é aquele de pensar uma ontologia para além da operatividade e do comando e uma ética e uma política inteiramente liberadas dos conceitos de dever e vontade” (AGAMBEN, 2013, p. 132). O que nos propõe o filósofo, após suas críticas e seu diagnóstico, é um novo modelo de fuga e resistência à maquinaria biopolítica de controle da vida humana. A política que vem opera como um horizonte e um modelo. Uma nova relação ontológica se faz necessária, para que se contraponha ao paradigma da operatividade. A forma-de-vida anula a bipolaridade entre *zoé* e *bios* que deriva na produção de uma política capaz de engendrar a vida nua, designada como uma vida inimputável e que pode ser descartada. Essa divisão cria a cisão entre uma vida organizada, política, propriamente humana, daquela puramente biológica. A vida nua fica à mercê da violência dos dispositivos de poder.

Uma política que vem deve ter como fundamento uma forma-de-vida que tem na potência-do-não e na inoperosidade seus principais elementos. Agamben, retomando a teoria da potência e do ato em Aristóteles, entende o ser humano como o único que pode sua própria impotência (*adynamia*). O João-de-Barro não pode “não fazer” seu ninho. Da mesma forma, cada animal ou elemento não pode não fazer aquilo que lhe é específico enquanto potência. Pensar a potência humana é pensar, concomitantemente, a potência-do-não. Ele pode decidir e não querer fazer um ato que ele pode realizar.

A política que vem deriva de uma vida que é idêntica a sua forma, de uma vida que dá a si mesma suas regras, tal qual o modo de vida monacal. A vida inseparável de sua forma nos mostra que não existe a vida, como substância apreensível, mas sim seres vivos e formas-de-vida: “Vida (humana) na qual cada um dos modos, dos atos e dos processos do viver nunca são simplesmente *feitos*, mas sempre e sobretudo são *possibilidades* de vida, sempre e sobretudo potência” (AGAMBEN, 2017, p. 233, grifo nosso). Não há, portanto, nenhuma vocação de ordem biológica que oriente os comportamentos humanos: “Como ser *sem conteúdo*” e, portanto, sem determinação, “o ser humano não possui natureza *a priori* capaz de

determiná-lo enquanto essência e existência. O ser humano se constitui na contingência de sua experiência, na experiência criativa de sua própria condição ética” (COSTA, 2023, p. 178). Como afirma Ruiz:

A práxis da vida propriamente humana é aquela que, possuindo a potência do não, é capaz de tornar inoperantes as funções programadas e os programas predefinidos para a vida fazendo girar seu agir em torno de um vazio da potência que abre sua ação para horizontes imprevisíveis. (RUIZ, 2018, p. 46).

É essa potência do não que fornece arcabouço para pensarmos e reagirmos aos dispositivos biopolíticos de controle e submissão da vida, que separam a vida de sua forma, onde o ser se dobra ao peso do dever ser. A inoperosidade aparece como uma potência de desativação daquilo que nos comanda. Propor a reflexão sobre a criação de formas-de-vida como resistência às normas estabelecidas pelo poder jurídico, econômico e político é tarefa urgente da filosofia.

Referências

AGAMBEN, G. *Altíssima Pobreza: regras monásticas e formas de vida*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Tradução de Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *O uso dos corpos*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.

COSTA, W. C. A constituição de si como singularidade qualquer na forma-de-vida: uma proposta ética de Giorgio Agamben. *Dois Pontos*, Curitiba, São Carlos, v. 19, n. 3, p. 177-187, 2023.

GOVERNO Leite manda BM expulsar famílias que ocuparam prédio abandonado há 10 anos. *Sul 21*, Porto Alegre, 16 jun. 2024. Disponível em <https://sul21.com.br/noticias/geral/2024/06/governo-leite-manda-bm-expulsar-familias-que-ocuparam-predio-abandonado-ha-10-anos/>. Acesso em: 25 jul. 2024.

JUNGES, M. R. A forma-de-vida e a política que vem, em Giorgio Agamben. *Controvérsia*, São Leopoldo, v. 10, n. 1, p. 12-19, 2014.

LÉON, L. Ocupações de prédios abandonados ganham força em Porto Alegre. *Agência Brasil*, 19 jun. 2024. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2024-06/ocupacoes-de-predios-abandonados-ganham-forca-em-porto-alegre>. Acesso em: 25 jul. 2024.

NASCIMENTO, D. A. Regra, vida, forma de vida: investida de Giorgio Agamben. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 19, n. 32, p. 205–227, 2015.

NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Trad. Edson Bini Márcio Pugliesi. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2017.

RUIZ, C. M. M. B. A filosofia como forma de vida (IV). A regra da vida (regula vitae), fuga e resistência ao controle social. *Revista IHU Online*, São Leopoldo, v. 468, 2015a.

_____. A filosofia como forma de vida (V). O Officium: o dever que separa a vida de sua forma. *Revista IHU on-Line*, São Leopoldo, v. 471, 2015b.

_____. Os paradoxos da regula vitae: a potência da vida que desativa o direito. *Revista reflexões*, Fortaleza, ano 7, n. 12, p. 23-46, 2018.

SALVETTI, É. F. Forma-de-vida como orientação para a felicidade. *Revista reflexões*, Fortaleza, ano 7, n. 12, p. 132-144, 2018.

Recebido em: 11/09/2025

Aceito em: 25/11/2025