

GIORGIO AGAMBEN, LITURGIA (E) POLÍTICA:
POR QUE O PODER NECESSITA DA GLÓRIA?

CASTOR M. M. BARTOLOMÉ RUIZ



Giorgio Agamben, liturgia (e) política: por que o poder necessita da Glória?

*Giorgio Agamben, liturgy (and) politics:
why does the power needs Glory?*

*Castor M. M. Bartolomé Ruiz*¹

Resumo: O poder necessita de formas litúrgicas para seu exercício. Agamben mostra que há uma estreita imbricação entre o poder e a liturgia que se realiza através dos dispositivos da aclamação. As atuais democracias e os Estados de Direito encontram-se profundamente contaminados por dispositivos aclamatórios. As chamadas democracias de massa produzem a opinião pública como forma aclamatória de sua legitimidade formal. A cumplicidade entre os dispositivos aclamatórios e a democracia de massas se implementa por meio das mídias, que cumprem o papel da liturgia do poder nas nossas sociedades.

Palavras-chave: Liturgia. Política. Aclamação. Glória. Mídia.

Abstract: The power needs of liturgical forms for its exercise. Agamben shows that there is a close overlap

1 Doutor em Filosofia. Pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNISINOS - Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Coordenador da Cátedra UNESCO-UNISINOS de *Direitos Humanos, Violência, Governo e Governança*. Coordenador do Grupo de Pesquisa *Ética, Biopolítica e Alteridade* junto ao CNPq.

between power and liturgy that takes place across devices acclaim. Today's democracies and the rule of law are deeply contaminated by the devices of acclaim. The mass democracies produce public opinion as a way to acclaim its formal legitimacy. The complicity between devices of acclaim and mass democracy is implemented through the media, which play the role of the liturgy of power in our societies.

Keywords: Liturgy. Politics. Praise. Glory. Media.

1. Introdução

Os estudos de Agamben têm recolocado no debate questões filosóficas que permaneciam adormecidas na sombra como questões esquecidas ou aparentemente menores. A aparência de menoridade contribuiu para que essas questões não fossem suficientemente pesquisadas. Uma delas diz respeito à relação do poder com suas formas de manifestação, seus modos de apresentação, suas liturgias. A liturgia é aparência, ou seja, manifestação ritualizada do poder. Aparece, aparentemente, como superfície do poder; superficialidade que, na sua superfície, oculta os imperceptíveis elos que a vinculam à genealogia do próprio poder. Agamben reconhece que, ele mesmo, também, nas primeiras pesquisas sobre a genealogia da política ocidental e a sua maquinaria governamental, em especial nas obras *Homo Sacer: Il Potere Sovrano e la Nuda vita* e *Estado de Exceção*,² não levou suficientemente em conta a relação profunda que existe entre *oikonomia* e Glória. Ou seja, entre os dispositivos de governo, sua gestão eficiente e as formas rituais como se apresenta. A genealogia do poder tinha focado sua pesquisa nos dispositivos de governo e gestão, deixando de lado, como

2 AGAMBEN, 1995 e 2003.

superficiais, a sua ritualização ou manifestação gloriosa. O conceito de Glória carrega uma densa marca teológica que, por sua vez, se transfere para uma efetividade política.

Agamben detecta essa lacuna nos estudos sobre o poder, que não valorizam os rituais para a compreensão da sua genealogia. Por sua vez, estudos específicos sobre os símbolos, insígnias e liturgia do poder como os de Peterson, Kantorowicz, Alföldi e Schramann não tiveram a perspicácia de ir além dos meros rituais e interrogar a relação destes com a genealogia do poder que glorificam. A questão central que Agamben interroga é a relação entre o poder e a Glória, entre o exercício do poder e as formas gloriosas em que se manifesta. Se o poder, necessariamente, utiliza-se da força ou das técnicas de governo e através destes meios se compreende e legitima, por que o poder necessita de tantas formas ritualísticas, cerimoniais e formas de glorificação? A questão central que Agamben se propõe explorar é por que o poder necessita de Glória?³

2. Potencialidade política da teologia

Para Agamben, a filosofia e a sociologia clássicas não conseguiram perceber o nexo “fundamental” que vincula os rituais ao poder porque o aparato conceitual comumente utilizado, de corte racionalista e jurídico, não consegue captar os elos ocultos do poder com seus rituais. Foi necessário recorrer à teologia, como discurso conceitual, para vislumbrar a conexão radical que vincula a *oikonomia* com a Glória na maquinaria governamental do Ocidente. Agamben, nesse ponto, parece dar continuidade à tese I de *Sobre o Conceito da História* de Walter Benjamin, obra em que o autor propõe retomar a teologia como aliada da teoria crítica da história,

3 AGAMBEN, 2011.

embora ela seja considerada atualmente como “pequena e feia e não ousa mostrar-se”.⁴ As pesquisas de Agamben pretendem superar o preconceito a respeito da teologia, fazendo dela um discurso fundamental para a compreensão genealógica (crítica) do poder.

Agamben propõe a tese de que a Glória é o arcano central do poder, o mistério oculto e não revelado da origem e finalidade do poder, de todo poder. Há um nexos estreito entre o poder da Glória e as formas governamentais da *oikonomia* através do qual é possível reconhecer um centro do poder, uma origem que permanece vazia. O vazio é a origem do poder e da Glória. Esse vazio é usurpado pela vontade. A vontade divina e a vontade humana, ambas instituem o poder e a Glória sem ter uma origem outra, natural ou ontológica, a que referir a legitimação de qualquer forma de poder. O centro da maquinaria governamental está fundamentado pelo vazio. A imagem teológica do livro do *Apocalipse* que identifica o poder de Deus com o trono vazio (*heitoimaisa tou thronou*) é um dos símbolos que reflete, de forma paradigmática, essa relação.

Para Agamben, justifica-se a atualidade dessa problemática porque as aclamações ritualísticas da Glória, assim como sua função legitimadora do poder divino, transferiram-se, *mutatis mutandis*, para o que modernamente se constituiu como “opinião pública” ou até “consenso comum”. Esses dois artifícios modernos operam como formas litúrgicas da Glória na legitimação consensual do poder instituído na atualidade. Os meios de comunicação de massa são extremamente importantes na atualidade não só porque permitem ao governo um certo controle da opinião pública ou do consenso comum, mas principalmente porque, através deles, se dispensa a Glória. Ou seja, os meios de comunicação de massa

4 BENJAMIN, 1996, p. 222.

substituem, de forma muito eficiente, a dimensão aclamativa do poder, própria dos fascismos e dos regimes autoritários.⁵ O que caracteriza a Glória é seu caráter aclamativo. A glória é a aclamação do poder, o poder que se legitima pela aclamação. Para Agamben, as sociedades contemporâneas promoveram uma identificação entre a forma *oikonomica* de governo e as técnicas aclamatórias de legitimação do poder. Uma identificação entre *oikonomia* e Glória, ou glorificação do poder, conduz, inexoravelmente, a um tipo de democracia aclamatória em que a legitimação do poder se efetiva pela aclamação das massas, pelos consensos massivos ou das maiorias. A genealogia dessa glorificação do poder não está nos tratados clássicos da política, nem nos manuais jurídicos tradicionais; ela se encontra nos áridos manuscritos medievais e barrocos de teologia e governo do mundo.

Para entender a argumentação de Agamben, se faz necessário reconstruir o sentido originário do termo grego leitourgia, do qual deriva o nosso conceito de liturgia. *Leitourgia* se origina a partir de dois outros substantivos: *laos*, povo, e *ergon*, obra. Na Grécia clássica, o termo *leitourgia* tinha um significado muito preciso e se referia às prestações comunitárias que os cidadãos deveriam fazer em prol da *pólis*. *Leitourgia* tinha, pois, uma conotação eminentemente política, referindo-se aos serviços públicos que os cidadãos deveriam fazer enquanto cidadãos. Em geral era uma honra poder participar de uma *leiturgia* porque indicava o reconhecimento público da cidadania e da pessoa indicada para esse dever público.⁶

A evolução semântica do termo diz muito a respeito dos usos históricos do mesmo. Ainda que o termo latino *liturgia* tenha modificado seu sentido a respeito da sua origem grega,

5 AGAMBEN, 2011, p. 11.

6 AGAMBEN, 2013, p. 14

ele manteve sempre o sentido substancialmente político. A transição semântica do termo para o uso cultural e religioso deve-se, com toda probabilidade, ao grupo de rabinos que, em Alexandria, entre os séculos III e I a.C, fizeram a tradução da Bíblia hebraica para o grego *koiné*, que era a língua mais comum na época. Essa versão, também conhecida por *Septuaginta* ou tradução dos setenta, foi a que prevaleceu como tradução oficial no grego para os cristãos, e de resto para toda cultura ocidental que no século I assimilou o vocabulário e os conceitos, entre eles *liturgia*, a partir dessa versão. Os tradutores dessa versão decidiram traduzir o termo hebraico *seret* – que tem o significado de servir e era amplamente utilizado para o uso cultural – pelo verbo grego *leitourgeo*. Segundo Agamben, a escolha do termo já indica uma opção pelo conteúdo político do mesmo. Outros verbos possíveis existiam na língua grega, como *latreuo* ou *douleo*, porém a escolha deliberada dos tradutores do verbo *leitourgeo* para definir a ação cultural implicava uma decisão meditada de apresentar o culto como uma ação, também, política.⁷

O termo *leitourgos*, assim como seus correlatos, *leitourgein* e *leiturgia*, é pouco utilizado no novo testamento cristão ou nas cartas de Paulo. A tradução latina da Vulgata priorizou a semântica do termo como prestação de serviços para a comunidade, embora num contexto cultural,⁸ ainda que no contexto cultural cristão o termo *leiturgia* não tenha perdido a raiz semântica originária que o vinculava à prestação de serviços políticos para a comunidade, *pólis*.

7 AGAMBEN, 2013, p. 15.

8 AGAMBEN, 2013, p. 17

3. Debate E. Peterson & C. Schmitt

As implicações entre política e liturgia são desenvolvidas, na obra de Agamben, através do debate havido entre Erik Peterson e Carl Schmitt. Agamben analisa este debate em vários momentos, em especial na obra *O Reino e a Glória*. Peterson, um teólogo originariamente evangélico e convertido ao catolicismo, e Schmitt, jurista, coincidem em sua visão integrista da fé cristã, sua perspectiva teológica ultra-conservadora e seus posicionamentos políticos fascistas. Esses antecedentes ideológicos não impedem que Agamben perceba nas suas obras algumas questões teológico-jurídicas relevantes para o pensamento crítico.

As filosofias políticas de Peterson e Schmitt derivam de suas filosofias da história, que por sua vez remetem à visão teológica fundamentalista. Ambos autores entendem que a história atual está suspensa e dependente do acontecimento teológico da *parusia* de Cristo. O momento atual deve ser interpretado em relação ao fim da história, fim que vai acontecer como segunda volta de Cristo. Porém, os autores divergem entre si sobre qual o motivo que atrasa, de fato, a *parusia* de Cristo, o *katechon*. Para Schmitt, o que impede o retorno de Cristo é a existência de um império cristão: a realização política da fé cristã, na forma de império cristão, é o *katechon* que retrasa o fim dos tempos.⁹ Peterson, diferentemente, entende que o *katechon* que impede a segunda volta de Cristo é a falta de conversão dos judeus. Para Peterson, a conversão dos judeus será o passo final antes da *parusia*.¹⁰ Esse atraso (*katechon*) justifica a existência da Igreja, a qual, na volta de Cristo, desaparecerá por não ser mais necessária.

9 SCHMITT, 1974, p. 44.

10 PETERSON, 1994.

Peterson, à diferença de Schmitt, entende que a teologia cristã não se realiza como política, mas como *oikonomia* da salvação. A filosofia da história de Peterson pressupõe que a história se desenvolve em um plano de salvação, uma *oikonomia* divina dos acontecimentos. A história é, essencialmente, *oikonomia* do plano divino da salvação. Para Peterson, não existe uma política cristã, nem é possível uma teologia política. Ele atribui a Fílon de Alexandria a primeira elaboração judaica de algo parecido com uma teologia política.¹¹ Por influência de Fílon, diversos teólogos cristãos, especialmente Eusébio, formularam uma teologia política cristã, inclusive uma teologia do império constantiniano, que desembocará na concepção teocrática da política. Peterson procura mostrar que esse paradigma entra em crise com os debates sobre o dogma da trindade, que assinalam o ocaso do monoteísmo como problema político.

Peterson afirma que o próprio conceito de teologia política foi introduzido por C. Schmitt, em sua obra *Politische Theologie*,¹² enquanto o estudo de Peterson mostraria a impossibilidade teórica de haver uma teologia política cristã. O fracasso do arianismo ao tentar impor no cristianismo um monarquismo teológico e político trouxe como consequência a libertação da fé cristã de qualquer vinculação com o império romano e a efetiva ruptura com toda teologia política.¹³

Schmitt, na sua réplica a Peterson,¹⁴ utiliza-se da mesma passagem do teólogo do século IV, Gregório de Nazianzo,

11 AGAMBEN, 2011, p. 22.

12 SCHMITT, 2006. A edição brasileira inclui, além da tradução do texto de 1922 – *Teologia Política I* –, a tradução do texto publicado em 1970 – *Teologia política II*.

13 AGAMBEN, 2011, p. 24.

14 SCHMITT, 2006, pp. 63-152.

que Peterson usou para demonstrar que o dogma da trindade de sela, definitivamente, o fim do monarquismo político e da teologia política a ele conexas. Schmitt utiliza-se do texto de Gregório de Nazianzo para tentar mostrar que no seio da trindade opera-se uma tensão inerente ao paradigma da política, amigo-inimigo. Nesse caso, para o jurista, a teologia trinitária, longe de acabar com a teologia política, confirma que o cristianismo deriva, necessariamente, numa teologia política em que a *stasis* (guerra) é seu motor e guia.¹⁵

A certa altura de sua argumentação, Peterson sugere que o paradigma teológico do motor imóvel de Aristóteles tornou-se o paradigma das diversas teologias políticas de corte judaico-cristãs. Nesse paradigma, o rei reina, mas não governa, afirma Peterson, utilizando-se de uma tese de Schmitt para confrontá-lo.¹⁶ Schmitt, por sua vez, responde a Peterson indicando, com ironia, que ao remontar esta fórmula – o rei reina, mas não governa – aos princípios da era cristã, ele contribuiu para reforçar a teologia política. Schmitt identifica a origem dessa fórmula em Adolf Thriers, no século XVII, como máxima justificativa da monarquia parlamentar.¹⁷ Nesse caso, segundo Schmitt, Peterson fez, de modo inconsciente, uma inestimável contribuição para a teologia política. Deslocando a origem da fórmula para as origens da teologia cristã, ele não conseguiu negar a teologia política, mas mostrou que o paradigma liberal que separa reino e governo tem sua analogia no paradigma teológico

15 “Para a doutrina da trindade cristã, Peterson se baseia, de forma decisiva, em uma passagem de Gregório de Nazianzo (*Oratio tehōl* III, 2) em cujo cerne há a seguinte formulação: ‘O um – *to Hen* – está sempre em revolta – *stasiatōn* – contra si mesmo – *pros heautōn*’. Em meio à formulação mais livre do difícil dogma, deparamo-nos com a palavra *stasis* no sentido de revolta” (SCHMITT, 2006, p. 144-145).

16 AGAMBEN, 2011, p. 22.

17 AGAMBEN, 2011, p. 88.

que distingue *arche* de *dynamis* em Deus. Contudo, ambos os pensadores são críticos dessa fórmula, por diferentes motivos. Para Peterson, a fórmula reflete o modelo judaico-helenístico da teologia política; para Schmitt, ela reflete o paradigma da democracia liberal. Agamben conclui que não são de recibo as razões de Peterson e que o paradigma *oikonomico* que separa reino e governo emerge nos debates da teologia cristã entre os séculos III e V.

Peterson nega a teologia política cristã, mas não nega o caráter político da Igreja. Ele afirma a dimensão política e pública da cidade celeste e também da Igreja, enquanto antecipa a realização política da cidade celeste. Essa visão da política foi registrada em sua obra *O Livro dos Anjos: Situação e Significado dos Santos Anjos no Culto*.¹⁸ O significativo desse deslocamento é que, para Peterson, a dimensão política se realiza como liturgia. É a liturgia que realiza o verdadeiro ser da política, a glorificação. De igual forma, é através da liturgia que se antecipa o verdadeiro sentido político do louvor.

A argumentação teológica de Peterson a respeito da Igreja, e a despeito de sua rejeição à teologia política, é estritamente política. Ele retrata a Igreja com imagens políticas. A *ekklesia* cristã pode ser definida como uma assembleia de cidadãos de pleno direito, de igual modo que se definem as assembleias políticas profanas. Até aqui, Peterson nada mais faria do que manter o rigor do sentido etimológico e histórico do termo *ekklesia*, que de fato designava à assembleia reunida dos cidadãos livres das polis. A diferença da *ekklesia* política profana, Peterson explica a *ekklesia* cristã como assembleia de cidadãos de pleno direito da cidade celestial, que se reúnem para efetuar o culto. O elemento determinante da política, no pensamento de Peterson, é o culto, a liturgia. Nesse culto há uma participação especial dos anjos, cidadãos

18 PETERSON, 1994.

do céu, em conexão com a Igreja terrena. A tese central de Peterson é que o culto da Igreja celestial, que se une ao culto da Igreja terrena, “tem uma relação originária com o mundo político”.¹⁹ Peterson interpreta de forma literalmente política a concepção agostiniana das duas cidades, assim como o papel político da Igreja nessa relação política da liturgia: “esta é outra confirmação de nossa tese de que o culto cristão tem uma relação originária com a esfera política”.²⁰

O que diferencia a tese de Peterson da teologia política é que, em sua visão, o caráter público e político da Igreja não dimana do Estado nem de qualquer outra instância social, senão que pertence à Igreja de forma originária. A dimensão política da Igreja, e o poder a ela conexo, derivam de sua vinculação a Cristo, senhor do reino celeste, no sentido público e político do termo. Para Peterson, a relação política originária, a celeste, se realiza através do culto, da liturgia. Nela, os anjos participam em primeira instância, mas a *ekklesia* também participa ativamente, politicamente, dessa relação cultural. Peterson exclui a teologia política do cristianismo porque a verdadeira política se realiza como ação liturgia na *pólis* celeste.

4. Peterson & Schmitt: o dispositivo político da aclamação

Cabe agora perguntar-se de que forma a liturgia celeste é considerada uma ação política por Peterson para depois analisarmos, na obra de Agamben, sua repercussão na política contemporânea como liturgia das massas.

Um primeiro elemento que se destaca no caráter litúrgico proposto por Peterson é o louvor. Para ele, a dimensão

19 AGAMBEN, 2011, p. 162.

20 AGAMBEN, 2011, p. 163.

política da liturgia da Igreja se atinge na ação política característica dos anjos, que é o ato de louvor. Os cantos de louvor e glória definem a essência da liturgia celestial, que por sua vez expressa a relação política originária através da qual os servos se vinculam ao seu senhor. A verdade da *ekklesia* se realiza na sua politicidade, que é imitar a ação de louvor e a glorificação dos anjos. Nesse caso, a vocação política dos homens se efetiva através da imitação da ação cultural dos anjos, ou seja, por meio do louvor e da glorificação de seu senhor. Louvar e glorificar é a essência da política, para Peterson. Esse autor, que rejeitou a teologia política, assimila a política ao louvor, convertendo o ato teológico da glorificação na essência da ação política.

A própria reflexão teológica concebeu, já nos primeiros séculos, que não se poderia pensar a função dos anjos como meramente cultural e que eles também têm uma função de apoio ao governo. Essa linha teológica da angeologia antecipou no tempo a concepção burocrática do governo. A cisão entre o Deus que reina e a providência que governa reflete o paralelismo, quase total, das sociedades modernas que dividiram a soberania e o governo, o sujeito de direitos e a população governada, a política e a economia. Agamben mostra como essa cisão moderna foi antecipada teoricamente no desenho conceitual que teologia cristã teve que fazer para tentar compreender e explicar a ação soberana de Deus e o respeito à liberdade do homem. A teologia cristã sempre quis preservar a liberdade humana. Para tanto, ela criou o conceito ocidental e moderno de liberdade como livre arbítrio. Uma enorme dificuldade, em muitos casos aporética, perpassa essa tese, pois não se consegue explicar a providência plena de Deus e a liberdade real do homem sem que uma das duas sofra algum tipo de erosão. Contudo, esse é um problema específico da teologia que, confrontando-se com o mistério da divindade, afirma as duas realidades – Deus

e o ser humano – como alteridades (e) interdependentes, as duas livres, de diferente forma, havendo uma difícil articulação entre a liberdade da providência, que tudo governa, e a liberdade humana, responsável pelo que faz ou pode fazer. O paradigma *oikonomico* da teologia cristã será assimilado pela economia política moderna, porém eliminando qualquer pretensão de respeito à liberdade efetiva das pessoas, focando, como paradigma de governo, a administração da vontade dos outros, o governo efetivo de suas liberdades. Essa diferença entre o paradigma *oikonomico* da teologia cristã e o paradigma da economia política não é pequena; pelo contrário, subverte o sentido e o objetivo da própria economia. No caso da teologia econômica, o objetivo é respeitar a liberdade humana como condição necessária para sua salvação, mesmo que essa tensão derive numa aporia difícil de resolver teoricamente. Na economia política, a liberdade humana constitui a base natural que deve ser governada com eficiência, induzindo seu comportamento e fabricando o modo de ser da liberdade, ao extremo de resultar, em muitos casos, indiscernível a liberdade das técnicas de governo. Na economia política, a tensão entre os dispositivos econômicos e a liberdade humana tende a resolver-se formatando um tipo de liberdade condizente com os interesses dos dispositivos.

No caso que nos ocupa, Agamben mostra como a teologia sobre os anjos preocupou-se em diferenciar entre os anjos dedicados meramente ao culto e os anjos que atuam como ministros de Deus. Estes assumem tarefas e ministérios que ajudam no governo providencial do mundo,²¹ preservando Deus de uma intervenção direta nas coisas cotidianas do mundo e respeitando nos homens o seu livre arbítrio.

Para Agamben, a articulação que a teologia fez – teve que fazer – entre anjos assistentes e ministrantes reflete a

21 AGAMBEN, 2011, p. 166.

cisão originária efetuada pela teologia cristã entre reino e glória, entre vontade divina e providência, ação divina e liberdade humana. Agamben formula, então, a questão central que nos ocupa: o que pode ser uma política da liturgia e não uma política do governo? Como entender uma política vinculada ao hino e não à ação? Como explicar a política não do poder, mas da Glória?²²

Para entender as teses de Peterson, Agamben propõe analisar o fio secreto que une a sua obra, de 1935, sobre os anjos, com sua dissertação de teologia de 1926: *Um Deus: Investigações Sobre Epigrafia, História da Forma da Religião*.²³ Peterson analisa de forma exaustiva o sentido da aclamação *heis Theos* (*um Deus*) no marco das relações do cerimonial político e a liturgia eclesiástica. Peterson nega que, originariamente, as diversas versões do *heis Theos* representem algum tipo de fórmula ou profissão de fé, afirmando que elas se inserem no âmbito das aclamações. Para ele, a origem dessas expressões cristãs remete às aclamações utilizadas para saudar aos imperadores romanos, assim como às aclamações dos ritos órficos e dionisíacos.²⁴

Cabe perguntar-se, mas afinal o que é uma aclamação no contexto das sociedades antigas? As aclamações constituíam um amplo leque de modos e fórmulas para saudar, acolher, aprovar, desaprovar, reconhecer ou reverenciar uma personalidade, que poderia ser política, um atleta, um militar ou um homem público. Peterson destaca que as aclamações não eram, em modo algum, atos inócuos ou meramente estéticos; elas tinham sentido e significado jurídico e, por isso mesmo, político.²⁵ Eram as aclamações das tropas que,

22 AGAMBEN, 2011, p. 185.

23 PETERSON, 1926

24 PETERSON, 1926, p. 187.

25 PETERSON, 1926, p. 141 *apud* AGAMBEN, 2011, p. 188.

na época republicana de Roma, outorgavam a legitimidade jurídica e o título de *imperator* ao comandante vitorioso. A aclamação também tinha valor jurídico no Senado, principalmente na época imperial, como forma de decisão a respeito de um comunicado do imperador. E, em muitos casos, nos comícios eleitorais a aclamação podia substituir a votação individual. Para Peterson, a origem das aclamações litúrgicas cristãs remete, *stricto sensu*, às aclamações pagãs. Isso significa, para o autor, que as aclamações litúrgicas cristãs também incorporaram o nexu jurídico-político, que era essencial nas aclamações pagãs. Um nexu que une direito e liturgia, liturgia e política.

Para Peterson, a liturgia cristã não se limita a ser uma expressão subjetiva de louvor, senão que representa uma ação política em si mesma. As celebrações cristãs, por serem litúrgicas, são políticas. A dimensão política está já presente, como indicamos anteriormente, na genealogia do termo *leitourgia*, que deriva de *laos* (povo) e etimologicamente significa uma prestação pública. Na Igreja católica sempre se fez uma distinção qualitativa entre a liturgia e as devoções particulares. Estas são individuais e não expressam o ser nem o sentir da *ekklesia*, enquanto a liturgia não só celebra, senão que institui a *ekklesia*. A liturgia tem uma função instituinte da assembleia cristã, a ela pertence o poder de reconhecer a *ekklesia* como espaço diferenciado dos outros espaços particulares ou sociais. Este poder da liturgia é, estritamente, um poder político. Para Peterson, o poder político da liturgia se realiza através das aclamações do povo reunido numa *ekklesia*.²⁶

O elo entre as teses de Peterson e Schmitt, a despeito de suas divergências, é muito estreito. Um ano depois da dissertação de Peterson sobre as aclamações e seu sentido

26 AGAMBEN, 2011, p. 193.

jurídico-político, Schmitt publicou, em 1927, um artigo sobre o referendo e a proposta de lei popular, *Volksentscheid und Volksbegehren: Ein Beitrag zur Auslegung der Weimer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie (Referendo e Iniciativa Popular: Uma Contribuição Para a Interpretação da Constituição de Weimar e a Doutrina da Democracia Direta)*.²⁷ Nesse artigo, Schmitt refere-se ao texto de Peterson sobre as aclamações e seu significado político. Schmitt centra sua argumentação sobre o contraste entre a votação individual e a aclamação coletiva do povo reunido. A primeira é um instrumento próprio das democracias modernas, que pretende registrar a vontade soberana do povo na forma de escrutínio secreto. A segunda, a aclamação popular, Schmitt identifica como a expressão imediata e não delegada da vontade popular, que se realiza de forma coletiva mediante a aclamação. Para Schmitt, essa segunda fórmula, de aclamação popular, realiza o que ele denomina de “democracia pura”. O autor identifica na votação secreta e individual uma técnica que inibe o debate público e elimina a força política do povo reunido para decidir. Schmitt invoca Rousseau como autor que também se posiciona contra qualquer forma de democracia representativa, que nada mais seria que a negação da democracia, afirmando que o fenômeno democrático originário se expressa na decisão coletiva do povo reunido. Nessa situação, a aclamação popular transparece como a mais genuína fórmula da democracia pura, que evita mediações e possibilita o debate e a ação coletiva. A aclamação da massa reunida pode ser tanto de aprovação como de rejeição; ninguém está imune perante o povo reunido, por isso sua expressão coletiva na forma de aclamação representa uma ação política de democracia pura, para Schmitt.

27 SCHMITT, 1927.

Há um estreito paralelismo entre o caráter jurídico das doxologias litúrgicas de Peterson e o sentido político plebiscitário da aclamação popular em Schmitt.²⁸ A aclamação popular é, para Schmitt, uma expressão pura do poder constituinte do povo, que por isso é um poder democrático. Para esse autor, a aclamação popular é a fórmula mais democrática de referendo. Referendo e aclamação popular estariam imbricados ao ponto da verdadeira democracia, a democracia pura, se legitimar pelo poder constituinte da aclamação, ou seja, pelo referendo popular aclamatório. Schmitt amplia a repercussão política da aclamação litúrgica de Peterson para a esfera do Estado. Para Schmitt, a aclamação se constitui numa dimensão constitutiva originária da política. A aclamação é inerente a toda comunidade política na medida em que ela opera como poder instituinte dessa comunidade. Essa estreita conexão esclarece o pleno sentido da conhecida fórmula de Schmitt: “Nenhum Estado sem povo, nenhum povo sem aclamação”.²⁹

O paradoxo dessa relação entre Peterson e Schmitt leva este último a tomar de empréstimo as teses daquele sobre as aclamações litúrgicas e seu sentido jurídico para fazer da aclamação a expressão da democracia pura ou direta. A crítica às democracias liberais passa, entre outros pontos, pela crítica do conceito de representação e delegação de poder. A alternativa de Schmitt é a democracia pura que realiza seu poder constituinte na aclamação popular. Schmitt chega a chamar a aclamação de “uma descoberta científica que é o ponto de partida para uma democracia direta ou pura”.³⁰ Na sequência, Schmitt identifica, de forma aparentemente normal e sem nenhum preâmbulo, a aclamação popular com a

28 AGAMBEN, 2011, p. 190.

29 SCHMITT, 1996, p. 241

30 SCHMITT, 1996, p. 191.

opinião pública. A transição e a identificação da aclamação popular com a opinião pública é feita por Schmitt como se fosse algo natural e normal, quando, na verdade, encontramos-nos perante um outro salto qualitativo da filosofia política, que merece maior atenção. Schmitt afirma que o reconhecimento da opinião pública efetiva, e não apenas um instrumento político, toma o lugar das aclamações.

Schmitt desenvolverá mais amplamente essas teses na obra de 1928, *Verfassungslehre (Teoria da Constituição)*.³¹ Para o autor, o povo, como conceito só pode existir na forma da publicidade. É a esfera pública que produz o povo: “O princípio formal da representação não pode ser executado nunca pura e resolutamente, ou seja, ignorando o povo, sempre presente de alguma forma. Isto é já impossível, porque não há representação sem a condição do público, nem publicidade sem povo”.³² A publicidade, que caracteriza o ser do povo, se realiza quando este se encontra efetivamente reunido. Retomando os argumentos de Rousseau, Schmitt defende o valor político da “justa opinião pública”, que não possibilita delegação nem representação num outro. Schmitt entende que: “Desde os anos 50 [1850], a dependência da opinião pública se considerou um postulado fundamental”³³ no funcionamento das democracias ocidentais. Porém, o parlamento se considerava o legítimo representante dessa opinião pública. Desde 1867, Schmitt entende que se produz um deslocamento do portador da opinião pública do parlamento para o colégio eleitoral. Nesse modelo eleitoral representativo é possível controlar também a opinião pública de diversas formas, entre elas através de eleições parciais de caráter distrital, enquanto, para Schmitt, “o sistema de

31 SCHMITT, 1938.

32 SCHMITT, 1996, p. 207.

33 SCHMITT, 1996, p. 310.

representação proporcional com listas de candidatos, não acontecem essas eleições e se perde um importante sintoma para determinar a opinião pública”.³⁴

A crítica de Schmitt ao liberalismo e suas formas representativas de governo apoia-se na sua falta de democracia efetiva. Para Schmitt, a democracia só se realiza quando o povo se reúne como *ekklesia*, seja na ágora grega, no foro romano ou nas assembleias de eleitores genebrinos. O modo de exercício da ação política do povo reunido em assembleia é a aclamação. Esta expressa a opinião direta e a vontade soberana imediata do povo que, através do ato aclamatório, se torna poder constituinte.

Para Agamben, as teses de Schmitt pretendem reivindicar um tipo de democracia pura ou direta vinculando seu exercício à aclamação na esfera pública. Uma outra contribuição desse autor diz respeito ao modo como a aclamação sobrevive e se implementa nas democracias contemporâneas, nas quais já não é mais possível realizar assembleias de todos os cidadãos para decidir aclamando presencialmente. Para Schmitt, nas democracias contemporâneas, a decisão aclamatória transferiu-se para a esfera da opinião pública.³⁵ Nas atuais sociedades, o vínculo constitutivo entre povo e seu caráter público é realizado mediante a aclamação que se implementa na *opinião pública*. Só vinculando o povo à opinião pública se poderá realizar o caráter público do povo. Schmitt o diz expressamente: “A opinião pública é a forma moderna da aclamação”.³⁶ Ainda que essa relação se encontre bastante ofuscada nas atuais formas de governo, não deixa de ser essencial. O essencial da opinião pública é que pode ser entendida como aclamação. Essa característica lhe atri-

34 SCHMITT, 1996, p. 160.

35 AGAMBEN, 2011, p. 277.

36 SCHMITT, 1996, p. 241.

bui um significado político singular. Poderíamos dizer que a opinião pública, enquanto aclamação política, contém um poder instituinte: “sua essência e sua significação política residem em que pode ser interpretada como aclamação”.³⁷

Agamben entende que Schmitt é consciente de que a opinião pública está permanentemente exposta à manipulação. Contudo, para Schmitt, o critério da existência política de um povo está em sua capacidade de discernir entre amigo e inimigo. Para Schmitt, enquanto a capacidade de identificar o amigo e o inimigo estiver ativa, os riscos de manipulação da opinião pública como forma política da aclamação são diminuídos.

Agamben considera que o processo de identificação da aclamação política com a opinião pública é decisivo para compreender os entraves das atuais democracias e dos Estados de Direito. A aclamação é um dispositivo que pertence, tradicionalmente, aos regimes autoritários. O que Agamben pretende mostrar é que o paradigma da glorificação litúrgica, que reconhece a soberania por aclamação, não desapareceu nas democracias modernas, mas se deslocou, como Schmitt apontava, para a opinião pública. Agamben se distancia totalmente da pretensão de Schmitt, consistente em legitimar os regimes autocráticos mediante os dispositivos aclamatórios, para insistir em reconstruir a consciência crítica desses dispositivos presentes nas modernas democracias. A consciência crítica dos dispositivos aclamatórios possibilitará depurar os mecanismos autoritários que nelas se infiltraram sob a capa de democracia e de Estado de Direito.

37 SCHMITT, 1996, p. 241.

5. Conclusão: a aclamação midiática do poder

Agamben posiciona a relação entre aclamação e opinião pública num outro espaço, o dos meios de comunicação de massa. As mídias assumiram, para Agamben, uma nova função que, agora, não se limita a informar, mas a formar a opinião pública. Nesse caso, as mídias adquirem uma nova potência política através da qual instituem o poder da aclamação coletiva. Nas atuais sociedades, esse poder de aclamação deriva do modo como a opinião pública avalia, aprova ou desaprova qualquer ato de governo.

Agamben relaciona o poder aclamatório das mídias com a obra de Guy Debord, *A Sociedade do Espetáculo*.³⁸ Guy Debord desenvolve sua obra na forma de teses, a primeira delas diz: “Toda a vida das sociedades nas quais reinam as condições modernas de produção se anuncia como uma imensa acumulação de espetáculos. Tudo o que era diretamente vivido se esvai na fumaça da representação.”³⁹ Esta tese aparece como paráfrase do texto introdutório de Marx a *O Capital*: “A mercadoria, ou seja, o objeto que em vez de ser consumido por aquele que o produz está destinado à troca e à venda, é a forma elementar da riqueza das nações onde impera o regime de produção capitalista”.⁴⁰ Em qualquer caso, Agamben retoma a tese de Guy Debord constatando a transformação em escala planetária da economia capitalista em um imenso acúmulo de espetáculos. Nessa nova versão do capitalismo, “a mercadoria e o próprio capital assumem a forma midiática da imagem”.⁴¹ O cruzamento das análises de Debord com as teses de Schmitt sobre a opinião pública

38 DEBORD, 1997.

39 DEBORD, 1997, p. 13.

40 MARX, 1980, p. 11.

41 AGAMBEN, 2011, p. 278.

como a forma moderna da aclamação confere uma nova perspectiva ao poder espetacular da mídia, assim como desmascara o espetáculo sobre o qual se baseia a legitimação do poder moderno. O espetáculo do poder e o poder espetacular reaparecem imbricados nas modernas democracias ao ponto de resultarem dificilmente discerníveis.

Para Agamben, o cruzamento em que se vinculam organicamente o espetáculo e o poder nas atuais democracias formais é o dispositivo da Glória. Agamben entende que a glorificação é o centro e o objetivo da liturgia, assim como se tornou o escopo da política moderna. A Glória é o dispositivo através do qual se reconhece o poder soberano de Deus, na liturgia, e se legitima a soberania política, nos Estados. Glorificar é louvar confirmando a soberania de Deus, legitimando a soberania do Estado e seus governantes. A divisão que a teologia teve que fazer entre trindade imanente e trindade *oikonomica* para preservar o ser de Deus junto com sua práxis livre, a criação e o governo do mundo, evitou a ontologia necessitarista e preservou a liberdade humana, porém criou uma bipolaridade (reino e providência, soberania e governo) que até o presente não foi resolvida enquanto tal. Essa bipolaridade demarca o paradigma da soberania e o governo das sociedades modernas. Elas se encontram atravessadas pela bipolaridade desenhada no discurso teológico, porém sem a pretensão de respeitar a liberdade humana em sua integralidade, como aquele pretende.

Essa bipolaridade, teológica e política, esconde, entre outros paradoxos, a questão da origem do poder. Na teologia, a origem divina do poder não deriva de algum elemento necessário ao qual Deus tenha que se remeter, não há uma exterioridade que condicione o agir divino. A origem divina do poder instaurou o conceito de vontade em Deus como origem de si mesma. Ela é a origem do poder de Deus enquanto é vontade originária de si mesma; ela não remete a nenhuma

outra origem, é auto-originária. Nesse sentido, a soberania de Deus é *anárquica*, ou seja, não deve sua origem a outra coisa ou a outrem. Na origem da soberania divina está o vazio. Ela se origina em si mesma, sendo o vazio anárquico a fonte de sua legitimação. O vazio anárquico da soberania divina não foi resolvido nas teorias da legitimação da soberania política moderna. Pelo contrário, Agamben sustenta que: “O Governo glorifica o Reino e o Reino glorifica o Governo. Mas o centro da máquina é vazio, e a glória nada mais é que o esplendor que emana desse vazio, o *kabod* inesgotável que revela e, ao mesmo tempo, vela a vacuidade central da máquina”.⁴² O vazio da soberania e da glória se justifica em Deus porque não pode se remeter a uma exterioridade sem negar a potência divina; porém, esse vazio anárquico não resolvido compromete a legitimidade sobre a que se levanta o edifício moderno do poder.⁴³

A mídia concentra atualmente o poder de disseminar e multiplicar a função da glória no sistema político. Ela interiorizou o deslocamento da função aclamatória da liturgia e a operatividade política da aclamação. A mídia dissemina a função aclamatória de forma capilar e constante, perfaz o ser da opinião pública através da penetração em cada instante e em todo lugar dos conteúdos e temas por ela propostos. Os âmbitos público e privado das sociedades se diluem na medida em que a mídia consegue penetrar em todos eles, formatando sua percepção e o modo como as pessoas opinam e pensam.

Agamben constata que as atuais democracias se fundamentam no dispositivo da glória. Elas se legitimam por meio da aprovação ou não da opinião pública da qual dependem para manter a estabilidade das instituições e dos

42 AGAMBEN, 2011, p. 231.

43 AGAMBEN, 2011, p. 278.

atos de governo, e a ela se remetem para legitimá-los. Sendo a opinião pública a atualização do dispositivo aclamatório, a estabilidade das atuais democracias depende das formas como veiculam as formas aclamatórias da opinião pública. Essa dependência torna as atuais democracias totalmente dependentes do dispositivo da Glória. Elas se legitimam através da opinião pública, que glorifica suas decisões e atos de governo e garante sua continuidade na medida em que sejam capazes de produzir uma opinião pública favorável a si mesmas. Encontramo-nos, pois, perante um grave paradoxo das democracias. Elas afirmam formalmente sua legitimidade como expressão da vontade e soberania popular, enquanto veiculam sua legitimação através dos dispositivos aclamatórios de glorificação. A transformação do poder em espetáculo e do espetáculo em meio aclamatório de legitimação do poder coloca as atuais versões das democracias formais em uma posição aporética. Afirmam-se aporeticamente como democracias (poder do povo) enquanto desenvolvem, concomitantemente, dispositivos de fabricação de opinião pública, produzem formas de glorificação que, através do consenso maioritário, legitimam sua permanência no espaço e no tempo. Esses dispositivos, e com eles o poder das democracias, são altamente dependentes do poder espetacular, do espetáculo bem sucedido do poder.⁴⁴

O que está em questão é o modo como os Estados modernos legitimam seus dispositivos de poder. Agamben sustenta a tese de que o “Estado holístico” (autoritário), que se fundamenta na presença aclamatória do povo, e o “Estado neutralizado” (administrativo), que se legitima através de consensos formais de “formas comunicativas”, têm uma contraposição aparente. Ambos encontram nos dispositivos de glorificação um meio para legitimar-se. Em

44 AGAMBEN, 2011, p. 279.

um caso, utiliza-se da glória imediata do povo que aclama seus líderes, no outro caso, usa-se a glória na forma midiática através da comunicação social. O primeiro fundamenta-se na subjetividade do povo como sujeito que clama e é detentor do poder instituinte; o segundo utiliza os meios objetivos da comunicação para legitimar os métodos formais de decisão procedimental.⁴⁵ Em ambos utiliza-se da aclamação glorificante como forma de legitimar o poder. Aparecem duas figuras de povo: povo-nação e povo-comunicação. Ambas, embora mantenham diferenças, se conectam na forma doxológica de legitimar o funcionamento do poder.

Agamben chama atenção a respeito das armadilhas reais que pode conter a fórmula conceitual *government by consent*. O consenso parece expressar uma fórmula democrática de decisão pública, porém, na medida em que o consenso remete a certo estado da opinião pública, fica em questão o modo como se fabrica essa opinião pública. Agamben destaca que a primeira vez que se tem notícia do uso do conceito *consensus* no contexto do direito público é em uma passagem do *Res Gestae Augusti*. Nela, Augusto resume a concentração de poderes em sua pessoa através do consenso de todos “*per consensum universonum potitus reum omnium*” (“pelo consenso de todos assumi todo o poder”). Ainda explicita o modo como conseguiu esse consenso: “*Bis ovans triumphavi, tris egi curulis triumphos et appellatus sum viciens et semel imperator*” (“Duas vezes recebi as honras da ovação, três vezes celebrei o triunfo curial e vinte e uma vezes fui aclamado imperador”).⁴⁶ Agamben chama a atenção para os vínculos que podem conectar o consenso com a aclamação, através dos quais o consenso pode transmutar-se em uma forma aclamatória das maiorias.

45 AGAMBEN, 2011, p. 280.

46 AGAMBEN, 2011, p. 281.

A reflexão crítica sobre os efeitos políticos da liturgia aclamatória, atualmente cooptados pelo que Debord denominou de “sociedade do espetáculo”, derivam facilmente em uma democracia de massas em que a massa é fabricada através da opinião pública, que por sua vez legitima as formas institucionalizadas de poder. No âmago vazio do poder espetacular da sociedade de massas está o vazio de uma opinião pública pré-fabricada pela mídia. Ela se legitima através de um consenso vazio, fruto das estratégias dos meios de comunicação social. Um consenso que se pretende formalmente democrático enquanto é efetivamente induzido pelos dispositivos midiáticos. Nesses casos, a democracia fica esvaziada de sentido e diluída nas formas de glorificação do poder. Ela recai em uma aporia que transforma a legitimação do exercício do poder na função doxológica dos novos cerimoniais políticos, que encarnam uma nova dimensão política da liturgia.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995.
- AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- AGAMBEN, Giorgio. *Stato di eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

MARX, Karl. *O capital*. Barcelona: Producciones Editoriales, 1980.

PETERSON, Erik. *Ausgewählte Schriften*. Vol 1. Würzburg: Echter, 1994.

PETERSON, Erik. *Heis Theos: Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1926.

SCHMITT, Carl. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker & Humblot, 1974.

SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Belo Horizonte, Del Rey, 2006.

SCHMITT, Carl. *Teoría de la constitución*. Madrid: Alianza, 1996.

SCHMITT, Carl. *Verfassungslehre*. Berlin: Duncker & Humblot, 1938.

SCHMITT, Carl. *Volksentscheid und Volksbegehren: ein Beitrag zur Auslegung der Weimer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1927

Recebido em 31/07/2012.

Aprovado em 03/10/2012

Castor M. M. Bartolomé Ruiz

UNISINOS – Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Centro de Humanidades

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Av. Unisinos nº 950

Bairro Cristo Rei, São Leopoldo, RS

93022-000 BRASIL

E-mail: castor@unisinos.br

