

ARQUEOLOGIA DO *OFFICIUM*:  
EICHMANN, O FUNCIONÁRIO E A  
BANALIDADE DA CATÁSTROFE:  
*INTERSECCÕES DE G. AGAMBEN E H.*  
*ARENDT*<sup>1</sup>

Castor M. M. Bartolomé Ruiz  
(UNISINOS)<sup>2</sup>

castorbartolome@terra.com.br

**Resumo:** Este ensaio desenvolve um estudo, a partir da obra de G. Agamben, sobre a arqueologia do ofício e suas implicações ético-políticas do modo de subjetivação do funcionário. O funcionário age a partir do dever de ofício, separando, nessa ação, a responsabilidade pessoal da eficiência da ação. Ao agir como funcionário não atua em nome próprio, mas age em nome de outro, para o qual se transfere toda responsabilidade ética da ação funcional. Eichmann apresenta-se como o modelo de funcionário que cumpriu o dever de sua função, independentemente de suas convicções pessoais a respeito da catástrofe humana que provocou.

**Palavras-chave:** Arqueologia do ofício; subjetivação do funcionário; Eichmann; G. Agamben.

## 1. INTRODUÇÃO

O poder moderno opera articulando dispositivos de soberania e de governamentalidade. Enquanto a soberania tem permanecido na sombra como recurso último para manu-

---

<sup>1</sup> Recebido: 23-01-2018/ Aceito: 20-04-2018/ Publicado online: 07-08-2018.

<sup>2</sup> Castor M. M. Bartolomé Ruiz é Professor Titular do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS, Brasil.

tenção da ordem, as tecnologias governamentais proliferaram em todos os espaços da vida, visando administrar as condutas humanas numa espécie de “servidão voluntária” em que os sujeitos se alinham “voluntariamente” com as estratégias dos dispositivos de poder. As técnicas governamentais produzem modos de subjetivação coerentes com as demandas do mercado e da ordem vigente. Entre os vários modos de subjetivação produzidos pela governamentalidade, distingue-se a figura do funcionário.

O funcionário é um modo de subjetivação estritamente moderno. Ele emerge concomitantemente com o poder governamental do Estado e as técnicas corporativas de gestão do mercado. A figura do funcionário e seu modo de subjetivação são essenciais para que a máquina governamental opere com eficiência. Sua docilidade funcional substitui a obediência servil do súdito. A diferença entre as duas obediências é que o funcionário opera com a eficiência da competência funcional “livremente” exercida, enquanto o súdito obedece a ordens de comando por constrição. O funcionário é parte orgânica da maquinaria governamental, e sem ele, a funcionalidade do poder moderno entra em crise.

Para entendermos a operatividade da máquina governamental, faz-se necessário percorrer uma análise crítica deste modo de subjetivação, o funcionário, por ela produzido. Só depois poderemos pensar uma forma-de-vida que desative tal operatividade. Apresentaremos o estudo em vários movimentos. Inicialmente, seguindo os estudos de H. Arendt, analisaremos brevemente a figura de Eichmann como paradigma do funcionário na banalidade da catástrofe. Num segundo movimento, retomaremos as pesquisas de

Agamben a respeito da arqueologia do ofício. Num terceiro ponto, analisaremos a separação ética que é operada na figura do funcionário entre a responsabilidade pessoal e o dever de ofício. Concluiremos analisando as implicações políticas da separação entre a vida e o ofício, promovida na figura do funcionário, e como elas ecoam na figura de Eichmann.

## 2. EICHMANN, O FUNCIONÁRIO MODELO DA CATÁSTROFE

É conhecida a singular análise da figura de Eichmann realizada por Hannah Arendt. Recuperaremos parte de suas análises para melhor entendermos a perspectiva de Eichmann como funcionário modelo da banalidade da catástrofe (WAHNÓN 2002, p.360-364). Um dos elementos que delimita a forma de vida do funcionário é a separação operada em sua consciência entre a responsabilidade pessoal e a função a ser realizada. Enquanto funcionário, ele cumpre um dever de função e limita-se a realizar as ordens dadas por superiores no âmbito de sua função. A ele não cabe questionar ou, em qualquer caso, não tem porque assumir a responsabilidade daquilo que lhe está sendo ordenado fazer. Ele, como funcionário, limita-se a agir no estrito cumprimento de sua função e, nesse cumprimento, fica desresponsabilizado eticamente das consequências dos seus atos. O olhar crítico de Arendt percebe na figura de Eichmann peculiaridades próprias do funcionário comum que viabilizaram uma atitude banal ante a catástrofe que protagonizava (LOPEZ 2010, p. 289-290).

Não é casual, nem meramente anedótico, como percebe Arendt, que Eichmann afirme perante seus acusadores que:

“Com o assassinato dos judeus não tive nada a ver. Nunca matei um judeu, nem não-judeu – nunca matei um ser humano. Nunca dei uma ordem para matar fosse um judeu fosse um não-judeu: simplesmente não fiz isso” (ARENDDT 2015, p. 33). Eichmann, segundo registra Arendt, foi-se adaptando de forma útil aos tempos em que vivia. Após pertencer a diversos grupos sociais e até simpatizar com a maçônica, viu uma oportunidade de progredir na vida aproximando-se da nova tendência que estava em auge na Alemanha dos anos 1930, o nazismo. Seu interesse pelo nazismo não era ideológico, mas uma questão de ascensão social, aproveitando as oportunidades que se ofereciam naquele momento. Ele jamais conheceu o programa do partido e nem sequer leu *Mein Kampf* (ARENDDT 2015, p. 44).

Segundo Arendt, Eichmann tinha sido um jovem ambicioso, com pretensões de progredir socialmente, e durante anos ficou no emprego de vendedor e viajante de numa Companhia de Óleo a Vácuo. Esta condição de empregado humilde era para ele humilhante. Queria sair, a qualquer preço, dessa vida rotineira e sem significado. Ele percebeu que a aproximação do movimento nazista poderia ser o caminho da ascensão social. Em abril de 1932, a convite de um jovem advogado, Linza Kaltenbrunner, filiou-se ao Partido Nacional Socialista. Nessa nova condição conseguiu um bom emprego como chefe da seção B-4.

Eichmann era uma pessoa de poucas leituras, “sempre relutara em ler toda e qualquer coisa além de jornais, e que, para desânimo do pai, nunca recorrera aos livros da biblioteca familiar” (ARENDDT 2015, p. 53). Este não é um detalhe menor, uma vez que é comum ao burocrata subjetivar-se a partir de visões lineares, pobres e reducionistas do mundo

que habita. Eichmann sempre destacou que seu interesse maior na estrutura nazista era mostrar sua competência nas funções encomendadas, independentemente de quais fossem. Arendt entende que Eichmann foi, de fato, uma pessoa com poucas ideias próprias importantes. Um dos sinais que a autora aponta é o uso constante, por Eichmann, de clichês e frases de efeito que memorizava e utilizava em múltiplas ocasiões (ARENDR 2015, p. 59). A autora destaca que Eichmann tinha uma reflexão pobre e inclusive com momentos reais de afasia. Durante o julgamento em Jerusalém, os juízes entenderam que isso era uma estratégia de defesa para não falar mais. Segundo Arendt, a fala estereotipada era reflexo de sua personalidade medíocre. O paradoxal desta constatação é que a mediocridade pessoal de Eichmann, longe de exculpar sua responsabilidade perante a catástrofe do genocídio que ele contribuiu a implementar, essa mediocridade se destaca como algo comum a qualquer funcionário que, em Eichmann, reflete a irresponsabilidade funcional com a qual operava, como ocorre na forma de vida de qualquer funcionário.

No jogo das circunstâncias do seu contexto, Eichmann mostrou uma extrema competência na gestão do “problema judeu”. Ele sempre arguiu que manteve uma postura negociadora com as organizações judaicas para possibilitar a saída e a migração da Alemanha do maior número possível de judeus. Inclusive, negociou e apoiou as propostas das organizações sionistas que incentivavam os judeus a não se assimilar como alemães comuns, para se assumirem como judeus e migrar para Palestina. Como relata Arendt, seu empenho de bom funcionário fica manifesto na solução que encontrou a fim de facilitar a questão burocrática dos

judeus que queriam migrar. O modelo existente era muito ineficiente, pois os documentos tinham uma data de validade muito curta, e quando se conseguia o último documento, os primeiros já tinham caducado. Eichmann idealizou uma espécie de linha de montagem da burocracia, de tal modo que o judeu que queria migrar ia numa única repartição e tramitava nela todos os documentos até concluir o processo. A ironia desta linha de montagem burocrática é que numa ponta se colocava um judeu com propriedades, uma casa, conta bancária ou terras, etc., e ele saía na outra ponta despojado de tudo, com o mínimo de dinheiro necessário para ser acolhido em outro país. Este exemplo deixa transparente o *modus operandi* da racionalidade burocrática do funcionário, essencial para que a maquinaria do poder, neste caso nazista, pudesse operar com efetividade. Como constata Arendt:

Isso só poderia ser realizado se todos os funcionários envolvidos – o Ministério das Finanças, o pessoal do imposto de renda, a polícia, a comunidade judaica, etc. – trabalhassem sob um mesmo teto e fossem forçados a fazer seu trabalho na hora, na presença do solicitante, que não teria que ir de seção para seção (ARENDR 2015, p. 58).

A sua eficiência funcional determinou a ascensão de Eichmann para a coordenação da logística do transporte humano de judeus para os campos de extermínio. O deslocamento de função é assumido por Eichmann como uma promoção. O orgulho de funcionário promovido não decorre de sua especial afinidade ideológica com a solução final do extermínio físico dos judeus. Parece ser certo que Eichmann teria preferido continuar com a expulsão voluntária ou forçada dos judeus da Alemanha em vez de seu extermínio. Mas ao ser indicado para esta nova e importante

função, Eichmann, como bom funcionário, não questiona os objetivos éticos do seu trabalho, ele limita-se a cumprir com eficiência as metas propostas. Sua fixação pelo trabalho era proporcional à importância que atribuía a esta função com um degrau a mais de sua carreira profissional. Talvez por isso: “A memória de Eichmann só funcionava a respeito de coisas que influenciaram diretamente sua carreira” (ARENDR 2015, p. 75).

O empenho e competência mostrados por Eichmann no desenvolvimento de sua função não tinham nada a ver com uma postura antissemita ou uma particular ideologia antijudaica. A dedicação entusiasta a esta outra função de transportar seres humanos para a morte era, para ele, uma forma de demonstrar suas habilidades e competências perante seus superiores, que lhe habilitariam para futuras promoções:

Eichmann admitiu, como já havia admitido na entrevista a Sassen, que ele “não recebeu seu encargo com a apatia de um boi sendo levado para o curral”, que ele era muito diferente daqueles colegas “que nunca tinham lido um livro básico [o *Judenstaat* de Herzl], meditando sobre ele e absorvido seu texto, absorvido com interesse”. Eles “não passavam de burros de carga”, para que tudo era decidido “por parágrafos, por ordens, que não se interessavam por mais nada”, que eram, em resumo, exatamente os “pequenos dentes da engrenagem” que, segundo a defesa, o próprio Eichmann havia sido (ARENDR 2015, p. 75).

Algumas testemunhas narraram uma expressiva mudança de personalidade em Eichmann pela ocasião de sua promoção, tendo assumido o papel de um chefe distante, frio e ameaçador. Apesar da veracidade ou não destas mudanças na forma como exercia seu papel de funcionário, constata-se que entre 1937 e 1941, recebeu quatro promo-

ções: “passou de *Untersturmführer* para *Hauptsturmführer* (isto é, de segundo-tenente a capitão); e em ano e meio mais passou a *Obsersturmbannführer*, ou tenente-coronel” (ARENDR 2015, p. 79). Uma das principais frustrações de Eichmann foi que, a despeito de todos seus esforços, nunca conseguiu progredir mais do que a patente de tenente-coronel. Isso representava para ele uma grande frustração, já que progredir na carreira profissional era o motivo principal pelo qual estava dentro do *status quo* nazista. Eichmann relatou que não tinha nenhum interesse especial pela missão que lhe foi atribuída como chefe da logística do transporte humano para os campos de extermínio. Essa missão, para ele, só tinha valor enquanto servia de alavanca para sua promoção na carreira militar. Este relato é coerente com a tentativa que Eichmann fez de ser enviado para frente de batalha, onde ele pensava que conseguiria ascender mais rapidamente. Eichmann, contudo, permaneceu no seu papel de funcionário exemplar da solução final.

Um evento paradigmático da sua subjetivação funcional ocorreu quando, em janeiro de 1942, por ocasião da Conferência dos *Staatssekretäre* (subsecretários de Estado) em que se tratou do modo como se implementaria a “Solução Final”, encontraram-se as principais personalidades e patentes do nazismo, sendo que Eichmann era o funcionário de menor patente no encontro. Foi-lhe permitido sentar-se junto da lareira, atuando como uma espécie de secretário da reunião. Ao sentir-se na presença dos grandes chefes nazistas, Eichmann não teve dúvidas de que toda e qualquer atitude que ele tomasse nada mais seria do que uma obediência fiel a ordens superiores. A consciência de ser um me-

ro funcionário desresponsabilizado de suas próprias decisões constitui o ápice da forma de vida do funcionário exemplar:

“Naquele momento, eu tive uma espécie de sensação de Pôncio Pilatos, pois me senti livre de toda culpa”. *Quem haveria de ser o juiz?* Quem era ele para “ter suas próprias ideias sobre o assunto”? Bem, ele não era o primeiro nem o último a ser corrompido pela modéstia (ARENDT 2015, p. 130).

O caso de Eichmann nos permite acompanhar alguns elementos do processo de subjetivação de um funcionário exemplar que se transformou em um artífice da catástrofe de um modo banal, já que sua consciência o exculpava de qualquer remorso por cumprir meramente o dever de sua função. Eichmann não é o protótipo de paranóico compulsivo nem tampouco é um mostro da violência. O mais terrível de Eichmann é sua normalidade de funcionário exemplar que, *mutatis mutandis*, reflete a normalidade de um funcionário exemplar de qualquer época ou lugar. O fato de que nem todos os funcionários sejam como Eichmann só prova que eles não estiveram nas mesmas circunstâncias. Acisão na consciência subjetiva da forma de vida pessoal e o dever de funcionário produzuma outra cisão entre a responsabilidade pessoal pelos atos subjetivos da vida pessoal e a des/responsabilização de qualquer ato cometido no exercício da função, já que este é percebido como mero cumprimento do dever requerido pela própria função.

Na condição funcional é prioritária a noção de dever. Eichmann repetiu com insistência que ele só cumpria ordens e, por isso, sentia-se um cumpridor do dever: “Ele só

cumpria o seu *dever*, como repetiu insistentemente à polícia e à corte; ele não só obedecia *ordens*, ele também obedecia à *lei*” (ARENDRT 2015, p. 152). Talvez seja nesta relação entre a consciência e a lei que o funcionário Eichmann revela uma sinuosa conexão que, *mutatis mutandis*, assombra, em algum momento, a toda subjetividade funcionalizada. Eichmann invocou repetidamente o cumprimento do dever como princípio motor de todas suas ações. Esse cumprimento do dever significava, neste contexto, que ao realizar os atos ordenados por seus superiores, ele não era responsável pelas ações, já que só cumpria o seu dever de função.

Eichmann, inclusive, argumentou que sempre tinha vivido de acordo com os princípios morais de Kant: “particularmente segundo a definição kantiana do dever” (ARENDRT 2015, p.153). A despeito de que Eichmann tivesse arguido o dever kantiano como uma espécie de artifício falaz, que deturpa o sentido que Kant quis expressar, parece haver nesta arguição um elo transversal da própria subjetividade funcional de Eichmann. Quando o fiscal o interrogou mais diretamente, questionando como ele poderia relacionar o sentido do dever kantiano com a brutalidade dos crimes cometidos, Eichmann respondeu com uma versão correta do imperativo categórico: “O que eu quis dizer com minha menção a Kant foi que o princípio de minha vontade deve ser sempre tal que possa se transformar no princípio das leis gerais” (ARENDRT 2015, p.153). Evidentemente que sua correta definição do imperativo categórico kantiano entrava em contradição com os seus atos, já que não haveria como universalizar ou transformar em lei geral o assassinato e o genocídio. O peculiar desta (indevida)

apropriação do sentido kantiano do dever é que, na percepção funcional de Eichmann, foi possível adaptar o sentido do dever à obediência da lei existente. Se Kant falava, na sua *Crítica da razão pura*, de uma lei moral universal, Eichmann adapta a obediência à lei vigente naquele momento, que coincidia com a vontade do Führer.

Parece certo afirmar que, no caso de Eichmann, sua particular obediência à lei tinha a ver muito mais com seu interesse pessoal em obedecer ao Führer do que em seguir a sua consciência moral. Por sua vez, essa obediência dócil era devida mais pelo interesse funcional do que pela afinidade ideológica. O deslocamento moral de Eichmann não pode ser atribuído, essencialmente, à má vontade ou a uma vontade de maldade, senão à vontade de mostrar-se como um fiel e eficaz cumpridor das leis e das funções encomendadas. Essa derivação do cumprimento do dever como obediência cega à lei do superior é a norma que rege a subjetividade de quase todo bom funcionário. Neste sentido, Eichmann torna-se terrivelmente normal e perigosamente similar aos modos como as subjetividades funcionalizadas tendem a obedecer submissamente às ordens superiores, já que o funcionário foi instruído para operar com uma cisão interna entre a sua consciência ética e o dever de sua função. Enquanto pessoatem uma responsabilidade por todos os atos que dizem respeito à sua forma de vida. Enquanto funcionário abdica de qualquer responsabilidade ética das consequências da função encomendada, pois ele realiza essa função independentemente de sua consciência ética. Neste sentido, o funcionário é instruído a obedecer às leis e cumprir o dever como valor fundamental para sua permanência nessa função. Neste nexos imperceptí-

vel, porém essencial à subjetividade funcional, está aninhada a temível *banalidade do mal* (ARENDR 2015, p. 274). A banalização do mal não é um ato intencional, senão o resultado de um modelo de subjetivação funcionalizado. A barbárie do nazismo, assim como outras barbáries contemporâneas, só se explica pela cumplicidade silenciosa de uma sociedade massificada, como constata Arendt: “A população alemã estava notavelmente bem informada sobre o que acontecia com os judeus ou sobre a preparação do ataque contra Rússia, sem que com isso se reduzisse o apoio dado ao regime” (ARENDR 2009, p. 139).

Para concluirmos esta análise a respeito da subjetivação funcional de Eichmann, é conveniente lembrar que Eichmann perde a condição de funcionário ao finalizar a Segunda Guerra (1945). Nesse momento, ele tem que iniciar uma nova forma de vida, que para ele resulta estranha e também difícil, pois sempre foi uma pessoa costumada, pelo dever da função, a cumprir metas e dirigir seus atos a partir de orientações determinadas por outros. É pertinente resgatar as suas palavras sobre a nova forma de vida não funcional, que contrastam com a visão anteriormente analisada: “Senti que teria que viver uma vida individual difícil e sem liderança, não receberia diretivas de ninguém, nenhuma ordem, nenhum comando me seriam mais dados, não haveria mais nenhum regulamento pertinente para consultar – em resumo, havia diante de mim uma vida desconhecida” (ARENDR 2015, p. 43-44).

### 3. A *REGULA VITAE* E A RESPONSABILIDADE PLENA DO SUJEITO SOBRE SUA FORMA-DE-VIDA

A figura de Eichmann aparece como um retrato paradigmático do exercício exemplar do ofício da função. O exemplo de Eichmann suscita a questão: como veio a se constituir o modo de subjetivação do funcionário na cultura ocidental? Esta questão é relevante não só pelo conhecimento histórico que possa ter, senão porque a genealogia da forma de vida do funcionário possibilitará, por sua vez, uma compreensão crítica do modelo de poder que a modernidade instituiu.

Para avançarmos na arqueologia da forma de vida do funcionário, retomaremos as pesquisas que Giorgio Agamben fez a respeito. Este autor, nas suas últimas publicações, mostrou um interesse especial pelo conceito de forma-de-vida e sua relação com a regra: “A noção forma-de-vida aparecerá então como a categoria inversa e, ao mesmo tempo, simétrica à de *nuda vita* [vida nua], que havia dominado a reflexão biopolítica de Agamben até a publicação de *O reino e a glória*” (CASTRO 2012, p. 195).

Um dos objetivos de Agamben é analisar práticas em que a vida procurou viver além da lei e da norma, constituindo uma forma-de-vida com uma regra derivada do modo de viver e não pela obediência a uma lei ou a normas dadas. Na obra *Altíssima pobreza* (AGAMBEN 2014), o autor desenvolveu uma pesquisa arqueo-genalógica sobre a forma-de-vida criada pelo monasticismo cristão e as ordens religiosas chamadas regulares por seguirem uma regra de vida. O peculiar destas formas-de-vida religiosas é que criaram uma regra de vida (*regula vitae*) específica para seu mo-

do de viver, problematizando de forma enfática a relação entre a regra e a vida, produzindo:

uma transformação que atinge tanto o direito quanto a ética e a política e implica uma reformulação radical da própria conceitualidade que articulava até aquele momento a relação entre a ação humana e a norma, a “vida” e a “regra”, sem a qual a racionalidade política e ético-jurídica da modernidade não seria concebível (AGAMBEN 2014, p. 16).

Na história do pensamento antigo encontramos muitos escritos e até tratados a respeito da lei e das normas em relação com a vida. Porém, não encontramos quase nenhuma reflexão sobre o conceito de regra. A regra, tal como foi tematizada pelo monasticismo cristão, é algo diferente da lei e da norma. De forma um pouco inesperada vemos aparecer, a partir do século IV d.C., uma vasta literatura de obras que tratam a questão da regra como algo diferente da lei; problematizam a regra em relação a uma forma-de-vida. Os tratados sobre a regra não surgiram de meras discussões teóricas, senão que se originaram a partir das práticas de novas formas-de-vida que se iniciaram já no século II d.C. Eram as práticas dos primeiros monges cristãos que pretendiam criar novas formas-de-vida e, para tanto, utilizaram-se da regra como meio para internalizar a vida. Inicialmente eram eremitas no deserto que viveram uma vida isolada como ascetas. Depois, os eremitas criaram formas-de-vida coletivas, inventando os cenóbios. Nestas novas formas-de-vida havia uma intenção explícita de incorporar um estilo de existência que, seguindo os princípios do evangelho, não se limitasse a cumprir a lei e seus preceitos. O mero cumprimento da lei não garante a verdadeira forma-de-vida, pelo contrário, a submissão à lei impede que a vida possa

constituir-se como uma forma coerente, diferente, de existência. Aqueles monges tinham como referência crítica o estilo de vida dos fariseus como modelo que fazia do cumprimento da lei sua aspiração de vida. Porém, o modelo fariseu representa a falência de uma vida que, no estrito cumprimento da lei, nega a própria vida, esvaziando-a em preceitos e ritos vazios. De outro lado, os monges conheciam o papeldaleina *polisgrega* ou na república romana, no qual a vida era regida pelo caráter prescritivo da lei. Ao entenderem que na lei não era possível encontrar aberturas para a constituição de uma forma-de-vida singular em cada sujeito, aqueles monges recorreram ao conceito de “regra”. Os monges cristãos pretenderam superar a relação de submissão da vida à lei, cientes de que uma vida que se limita a cumprir a lei é uma vida coagida a não viver a plenitude de si mesma. Seguindo esta linha de investigação, Agamben propõe:

olhar para o cenóbio muito mais como o campo de forças percorrido por duas intensidades contrapostas e, ao mesmo tempo, entrelaçadas, em cuja recíproca tensão algo de inaudito e novo, ou seja, uma forma-de-vida, aproximou-se obstinadamente de sua realização e, com idêntica obstinação, não a alcançou (AGAMBEN 2014, p. 9).

Nos cenóbios desenvolveu-se uma forma-de-vida que girava em torno de uma relação agonística entre a regra e a vida, *regula vitae*. O atravessamento agonístico dessa relação tensionava as existências dos monges a tal ponto que eles não poderiam se conformar em viver uma vida que cumprisse a regra como se fosse a obediência a uma lei externa, nesse caso a vida seria sufocada pela lei no cumprimento ritual das normas. A condição agonística da *regula vitae* exige

que a vida seja o critério que determina a existência da regra. Ou seja, a regra adquiriria validade sempre e quando tivesse capacidade de ajudar a viver a forma-de-vida do monge. A tensão entre a regra e a vida não visava à submissão da vida à regra, como pretende a lei, senão que almejavaprovocar a inversão dessa relação na qual a regra emanava da vida e, portanto, a regra era subsidiária da vida. Os monges insistem em interiorizar a regra como uma regra de vida com a consciência de que devem evitar a tentação de viver uma vida fariséia, ou seja, limitar-se ao estrito cumprimento da lei com uma submissão ritual ao preceito. A *regula vitae* pretende inverter, e por consequência subverter, a relação de submissão da lei sobre a vida por uma relação de interiorização da regra como vida. Esta literatura que problematiza a relação entre a regra e a vida teve uma influência ética e política decisiva sobre o conceito de ação de nossa cultura ocidental, que talvez não tenhamos dimensionado suficientemente:

Neste sentido, os sintagmas *vital vel regula* [vida ou regra], *regula et vita* [regra e vida], *regula vitae* [regra de vida] não são meras hendíadis, mas definem, nesta investigação, um campo de tensões históricas e hermenêuticas que exige um repensar de ambos os conceitos. O que é uma regra, se ela parece confundir-se sem resíduos com a vida? E o que é uma vida humana, se ela já não pode ser distinguida da regra? (AGAMBEN 2014, p. 16).

As abundantes obras produzidas no monacato cristão, nos séculos IV a VI, sobre a regra não eram tratados jurídicos, no sentido estrito do termo, ainda que pretendessem regular a vida de um grupo nos mínimos detalhes e mediante sanções precisas. Embora os tratados sobre as regras mantivessem essa aparência de normatividade jurídica, há

uma linha transversal que os diferencia qualitativamente das leis ou normas do direito. Eles transitam também entre os exercícios de ética, *hypomnemata*, muito comuns às escolas filosóficas antigas, já que as regras de vida também tinham por objetivo uma espécie de governo de si. Porém, também se diferenciam destes exercícios porque os tratados da regra de vida recortam um novo espaço conceitual e vital a ser trabalhado como estilo de existência, qual seja, a relação da regra que ajuda a criar uma forma-de-vida porque ela emana do modo de viver.

A relação entre a regra e a lei é, no mínimo, contraditória. Ainda que as regras mantivessem certa aparência de direito, a sua relação com a vida as distinguiu qualitativamente dele. Foi Yan Thomas quem assinalou que, no direito romano, a norma jurídica não se refere à vida do sujeito, mas designa sempre uma pessoa ou personalidade jurídica à qual se lhe imputa, de forma abstrata, as responsabilidades dos atos. Para Thomas, o auge que as regras monásticas tiveram a partir do século V, caracterizando-se pela regulação capilar da existência, é um fenômeno estranho à tradição jurídica romana, inclusive ao direito como um todo (AGAMBEN 2014, p. 40):

É decisivo, porém, que dessa maneira a regra entre numa zona de indecidibilidade com respeito à vida. Uma norma que não se referir a atos singulares e acontecimentos, mas à existência do indivíduo em seu todo, a sua *forma vivendi* (forma de viver), já não será facilmente reconhecível como direito, assim como uma vida que se instituir em sua integralidade na forma de uma regra já não será verdadeiramente vida (AGAMBEN 2014, p. 37).

O singular da forma-de-vida da *regula vitae* almeja fazer coincidir a vida com a norma que regula o viver. Ou seja, a

*regula vitae* aspira a que o sujeito não viva uma cisão entre a regra e a vida, havendo uma responsabilidade total do sujeito a respeito da construção de sua forma-de-vida. Não é possível viver *a regula vitae* só cumprindo a norma, isso seria uma espécie de formalismo normativo que conduz ao modo fariseu de viver a norma como obrigação externa. Na *regula vitae*, o modo de viver a regra é responsabilidade direta do sujeito que deverá fazer da regra uma vida e extrair da vida as regras do viver. Ou seja, o modo de viver do sujeito deve ser sempre uma tensão agônica para fazer da sua vida um modo coerente de integrar a norma que escolheu para vivê-la, de tal modo que essa norma se torne vida no ato de vivê-la e não na formalidade de cumpri-la. Por isso, a norma está sempre tensionada em relação à vida: caso uma norma sufoque a vida, deverá ser revista, pois é a vida que deve estabelecer os critérios para a norma que melhor se adapta ao seu viver. Qualquer cisão entre a regra e a vida é percebida, na *regula vitae*, como uma dualidade que coloca em risco a coerência de vida e, por este motivo, o esforço do sujeito é conseguir uma sintonia total entre a vida e sua regra. O elemento central que articula a subjetivação da *regula vitae* é a total responsabilidade do sujeito sobre sua forma-de-vida na qual a regra é incluída como uma prática vital inseparável do modo de viver: “*Forma vitae* designa, nesse sentido, um modo de vida que, ao aderir estreitamente a uma forma ou modelo, de que não pode ser separado, se constitui por isso mesmo como exemplo” (AGAMBEN 2014, p. 101). Neste modo de vida não há espaços para a normatização heterônoma do sujeito nem para o cumprimento formal da norma. Qualquer destas hipóteses faz da vida algo fora da

regra e a regra se torna uma imposição para a vida, algo que a *regula vitae* aspira a superar pela criação de uma mera de vida que signifique um modo pleno de viver a vida e sua regra.

A *regula vitae* expressa a tentativa de constituir uma forma-de-vida cujo princípio exigia que cada sujeito, cada monge, tivesse uma relação pessoal, vital, com a regra e não de mera obediência ou de simples cumprimento. A regra deveria ser o fruto da forma-de-vida e não poderia operar como a lei ou a norma que obrigam, sob coação, a um comportamento. A regra deve existir como meio de regular a vida, *regula vitae*, na mesma medida em que contribui para que a forma-de-vida não seja um mero cumprimento da regra. O ideal de vida proposto na *regula vitae* era servir-se da regra como meio de internalizar a forma-de-vida, não pretendendo fazer do cumprimento da regra o fim em si mesmo, mas o meio para adquirir as habilidades da forma-de-vida. A relação entre a regra e a vida na *regula vitae* é sempre tensa, já que se encontra atravessada pela condição agonística em que nunca o mero cumprimento da regra garante a verdadeira forma-de-vida, exigindo como contrapartida que a vida seja prioritária sobre a regra. A regra, à diferença da lei, tem valor relativo e sua relatividade é sempre questionada pela forma-de-vida.

A tensão agonística que atravessa a relação entre regra e vida na *regula vitae* torna-se mais paradoxal na medida em que a regra foi concebida como um meio para regular, no detalhe, toda a vida. Entre os aspectos vitais amparados pela regra está o tempo. A vida do monge foi escandida numa temporalidade regrada ao detalhe. Mesmo sem a tecnologia

disciplinar do relógio moderno, a *regula vitae* conseguiu regular cada momento do dia, da semana, do mês, da vida do monge. Uma temporalidade quesedividia em tempos de trabalho, de oração, de lazer e de descanso. Cada tempo tinha seus ritmos definidos. Esta regulação minuciosa do tempo da vida é um precedente que supera amplamente todas as formas de disciplinamento que as sociedades modernas implementaram, e que: “talvez não tenha sido igualado por nenhuma instituição da modernidade, nem sequer pela fábrica taylorista” (AGAMBEN 2014, p. 30).

Contudo, há uma diferença qualitativa entre a *regula vitae* e os dispositivos disciplinares modernos. Estes têm por objetivo adestrar os comportamentos para torná-los produtivos; a vida humana é instrumentalizada como um meio de produção ou como uma tecnologia de gestão; o princípio que rege o disciplinamento moderno é a efectualidade das ações. A regulação temporal da *regula vitae* aspira a transformar a vida numa liturgia permanente, equivalente a uma constante celebração da vida na forma de oração. A *regula vitae* subtrai a vida da lógica produtiva inserindo-a numa dimensão lúdica, a da celebração litúrgica denominada de *officium*. A forma-de-vida do monge não é mensurada pelo que produz, mas pelo modo como ela consegue fazer de todo viver uma celebração litúrgica, uma oração, um *officium*. Inclusive os horários do trabalho são subsidiários às formas de oração. O trabalho não tem valor pelo que produz, nem tem uma finalidade em si mesmo, como na racionalidade disciplinar do capitalismo. Os horários de trabalho hão de ser também formas de viver contemplativamente a vida. Não há cumprimento de metas de produção, senão o desa-

fio de viver a forma-de-vida contemplativa na ação do trabalho. Na *regula vitae* encontramos uma espécie de inversão da racionalidade instrumental das disciplinas modernas.

Um exemplo de como se procedeu à organização e segmentação do tempo, para conseguir uma regulação lúdico-litúrgica da forma-de-vida do monge, pode ser encontrado no *Horologium*, um livro em que foram recolhidos os ofícios canônicos seguindo as horas e os dias. Os ofícios estão divididos na forma de um relógio seguindo o ritmo vital que se pretendia imprimir à forma-de-vida. Inicia-se com a oração da madrugada, o resto do dia é dividido em quatro períodos de orações (prima, terça, sexta e nona), a oração da tarde (vésperas), e concluía-se o dia com a oração da meia-noite. O dia era dividido numa temporalidade precisa com o objetivo de inserir o conjunto das atividades no marco dos tempos da oração:

Este cuidado em escandir a vida segundo as horas, em construir a existência do monge como um *horologium vitae* [horolégio da vida], é ainda mais surpreendente quando se considera não apenas o primitivismo dos instrumentos de que eles dispunham, mas também o caráter aproximativo e variável da própria divisão das horas. O dia e a noite eram divididos em doze partes (*horae*), desde o ocaso até o alvorecer. As horas não tinham, portanto, como acontece hoje, uma duração fixa de sessenta minutos... (AGAMBEN 2014, p. 31).

O tempo da vida segmentado pelo *Horologium* desenhava uma regra em que viver era interiorizar a temporalidade da liturgia do *officium*, fazendo da vida uma forma litúrgica de celebrar o que se faz. Na *regula vitae* há uma indistinção entre a regra e a vida, uma regra que se transforma em vida e uma vida que se vive como regra.

Como é sabido, o termo grego *liturgia* foi traduzido para

o latim pelo conceito de *officium*. A forma-de-vida do monge transcorria na forma de um *officium* permanente, ou ainda de um “ofício litúrgico” através do qual transformava seu modo de viver numa ação de graças permanente. O *officium* era a alma da forma-de-vida da *regula vitae*. Em muitos tratados, assemelha-se a vida regrada a uma arte, *ars santa*. Inclusive, o mosteiro é definido como *officina divinae artis* [ateliê da arte divina]: “O paradigma da *ars* exerceu uma influência importante sobre o modo como os monges concebem não apenas as regras, assimiladas às regras de uma *ars*, mas também a sua própria atividade” (AGAMBEN 2014, p. 31). Esta analogia sinaliza que as regras que o monge deve observar se assemelham muito mais às regras de uma arte do que a um dispositivo legal. Como consequência, a sua forma-de-vida é sempre uma obra de arte que deve criar em si mesmo, e não a obediência a uma legalidade prevista. O *officium* da forma-de-vida da *regula vitae* é distinto do conceito de ofício desenvolvido durante os debates teológicos em torno da validade dos sacramentos, e qualitativamente diferente do “ofício” moderno, como veremos posteriormente.

O desafio de criar uma forma-de-vida seguindo a *regula vitae* não reconhece hierarquias eclesiais nem estamentos sociais, já que todos enfrentam de igual modo a incerteza de construir em si mesmos um estilo de vida e a responsabilidade de fazê-lo de modo pessoal e intransferível: “Uma vida que não pode ser separada de sua forma, é uma vida para a qual, em seu modo de viver, está em questão o próprio viver e, em seu viver, está em jogo, sobretudo, seu modo de viver” (AGAMBEN 2017, p.233). O ofício litúrgico do monacato e das ordens regulares era comum a todos sem

distinguir entre os sacerdotes e não sacerdotes (laicos), e sua prática constituía uma forma-de-vida. Foi por isso que Francisco de Assis, que criou uma ordem regular de vida religiosa, não quis ser sacerdote. A liturgia do ofício monástico não levava em conta as hierarquias eclesíásticas, senão que visava o comum objetivo de criar um estilo de existência.

A *regulavitae* representa uma forma-de-vida que pretendia atingir o máximo de coerência entre a ação e a consciência subjetiva. Na *regula vitae* vive-se uma tensão permanente entre o cumprimento da regra e a coerência interna do sujeito que a vive. A *regula vitae* exige uma coerência total entre a subjetividade e a regra vivida. Qualquer hiato entre regra e vida desdobra-se numa incoerência que deve ser revisada de modo a conseguir o máximo de nexos entre a regra e a vida. Ninguém pode viver a regra por mandato externo ou rotina imposta, nesse caso a regra perde o seu sentido primeiro que é potencializar a forma-de-vida. A imbricação entre regra-e-vida proposta na *regula vitae* é um caso singular das práticas de subjetivação em que o sujeito aspira a uma radical integração entre a subjetividade e a ação. Essa integração exigida pela regra desdobra-se em coerência total de vida e ação, demandando do sujeito uma responsabilidade total de cada ato, em cada momento e em todas as circunstâncias. A dimensão contemplativa do ofício, tal como era proposto na *regula vitae*, radicaliza a responsabilidade do sujeito sobre todos e cada um dos atos que vive. Cada detalhe da vida cotidiana deve ser vivenciado com intensidade total e responsabilidade plena, a tal ponto que o sujeito se reconhece na vivência contemplativa de cada mínimo detalhe de sua existência.

Essa forma-de-vida de responsabilidade extrema da *regula vitae* era vivida através do *officium*, como indicamos anteriormente. O ofício atravessava cada circunstância vital de uma tensão contemplativa exigida pela coerência permanente entre a vida e a ação da regra. Sendo assim, a seguir nos cabe analisar como foi que o *officium* deixou de ter, na cultura ocidental, a exigência da coerência de vida com a concomitante responsabilidade subjetiva radical, para se converter no dispositivo através do qual se separou a vida da ação, o sujeito de sua responsabilidade, possibilitando a forma de subjetivação do funcionário, a racionalidade da burocracia moderna e, como consequência final, o comportamento massificado típico de nossas sociedades contemporâneas.

#### 4. ARQUEOLOGIA DO *OFFICIUM*

Após as pesquisas que Agamben desenvolveu a respeito da *regula vitae* como uma vida que vive a norma sem cisões éticas, seu foco investigativo direcionou-se a entender como na cultura ocidental se produziu esse outro modelo de subjetivação, poderíamos dizer contrário, em que se almeja uma quase plena separação entre a vida do sujeito e sua função enquanto exercício de um ofício. O interesse de Agamben pelo conceito de ofício litúrgico reside nos desdobramentos do “ofício” nas sociedades modernas. A tese deste autor é que as práticas modernas do ofício inerentes à subjetivação do funcionário derivam, através de diversos deslocamentos e rupturas, do ofício litúrgico cristão. Agamben sustenta que para a genealogia do modo de subjetivação do funcionário moderno, há que se percorrer a pes-

quisa arqueológica a respeito da separação do *officium* e da vida na liturgia cristã, e só depois compreenderemos a sua influência na concepção moderna do dever e do ofício. Essa pesquisa está basicamente recolhida na obra *Opus Dei. Arqueologia do ofício* (AGAMBEN 2013).

Por distante que possa nos parecer, não poderemos compreender a burocracia moderna, nem o modo de subjetivação do funcionário que ela produziu, sem os relacionar com os processos vividos em torno ao ofício litúrgico cristão. Para entendermos como surge o dever de ofício moderno, próprio do funcionário, temos que traçar minimamente a genealogia dessa prática através das várias significações que foi adquirindo ao longo dos séculos na teologia cristã, até ser apropriada pelo discurso político moderno.

Agamben destaca que o termo latino utilizado frequentemente para traduzir o conceito grego de *leitourgia* era *múnus*. O *múnus* romano já continha o sentido de ofício: *munera decurionum*, *gladiatorium* [ofício de decurium, de gladiador]. O próprio termo *munera* designou, no vocabulário da Igreja, o serviço do sacerdote. Ambrósio (337-397) foi um dos teólogos cristãos que utilizou em seus escritos a acepção de *munera* junto com a de *officium* para designar o ofício do sacerdote. Talvez por isso, Ambrósio decidiu intitular *De officiis ministrorum* [Sobre os ofícios dos ministros] a obra em que trata a respeito das virtudes e dos deveres dos clérigos. Há que se registrar que, a partir desta obra, vemos aparecer uma ampla literatura em torno do conceito de ofício:

*De ecclesiasticis officiis* [Sobre os ofícios eclesiásticos] de Isidoro ao *Libe-*

*rofficialis* [livro dos ofícios] de Amalário de Metz, da *Summa de ecclesiasticis officis* [Suma dos ofícios eclesiásticos] de João de Belet e do *Mitrале* [Mitrал] de Sicardo de Cremona até o monumental *Rationale divinorum officiorum* [Exposição racional dos ofícios divinos] de Guilherme Durando, deveria conduzir à afirmação do termo *officium* como designação geral da praxe litúrgica da Igreja (AGAMBEN 2013, p. 75).

O desdobramento teológico do sentido do termo *officium* como dever não é uma originalidade dos teólogos cristãos. Temos de atribuir a Cícero uma influência decisiva na utilização do termo *officium*, especialmente a partir de sua influente obra *De officiis*. Embora muito comumente se atribua a esta obra um sentido do dever moral, uma espécie de tratado de ética, Agamben destaca que nela prevalece o sentido de *officium* como dever derivado da função social que se desempenha:

O *De officiis* não é um tratado sobre o bem e o dever absoluto, tampouco sobre aquilo a que se é obrigado juridicamente a fazer ou não fazer; é, como foi sugerido, um tratado sobre o *devoir de situation* (dever de situação), sobre o que é decoroso e conveniente fazer segundo as circunstâncias, sobretudo levando-se em conta a condição social do agente (AGAMBEN 2013, p. 75).

Este dever de *officium* pouco tem a ver, nesta fase inicial do conceito, com um dever moral e sim com um dever social derivado da função ou do status que se ocupa. Por isso, conclui Agamben: “Tanto mais surpreendente é que o livro destinado a introduzir a noção de dever na ética ocidental não se referisse propriamente à doutrina do bem e do mal, mas àquela dos critérios, eminentemente variáveis, que definem a ação de um sujeito ‘em situação’” (AGAMBEN 2013, p. 77). A partir do século XVII, tornou-se comum

traduzir *officium* por “dever”, contudo, sustenta Agamben, o termo latino não tem o sentido forte de obrigação moral ou jurídica que o conceito de dever adquiriu na cultura moderna. O exemplo de Sêneca explicita uma distinção entre *officium* e *ministerium*. Ele define *officium* como o vínculo necessário que há entre os filhos e a mulher em relação ao *pater familias*, o *ministerium* como o dever do escravo para com o patrão (AGAMBEN 2013, p. 80-81).

Junto com esta acepção do *officium*, Cícero trata de inserir a esfera do *officium* entre a moral e o direito. Neste caso, o *officium* designaria a capacidade de governar própria vida e a de outros. Cícero inclui nesta capacidade a teoria das virtudes, o que explica a grande influência desta obra em todo o pensamento medieval e moderno. O *officium* seria a capacidade de governar a vida, sendo as virtudes o dispositivo que permite realizar um bom governo. Cícero construiu um nexos de longa influência na cultura ocidental entre ofício e virtude. Este nexos influenciou decisivamente autores cristãos como Ambrósio que, em sua obra *De officiis ministrorum* [Sobre o ofício dos ministros], fez uma transliteração das teses de Cícero sobre o ofício para o conceito de ofício e virtude dos sacerdotes. Nesta obra se consolida o duplo sentido do *officium* como dever derivado do *status* e também um dever moral dessa posição social.

Ambrósio não só fez uma espécie de transcrição teológica da obra de Cícero para sua obra *sobre os deveres dos sacerdotes*, como conectou a semântica dos conceitos “ofício” e “ministério”, relacionando de forma definitiva seus sentidos. O termo latino *ministerium* foi utilizado por Jerônimo na sua tradução da Bíblia para o latim, conhecida como

Vulgata, para traduzir o termo grego *leitourgia*. O termo *ministerium* se divulgou rapidamente na literatura teológica cristã como conceito técnico para os sacerdotes, identificados desde então como “ministros de Deus”, ou seja, aqueles que exercem sua função por delegação de outro. Mas também conceitos como ministério e missão foram amplamente desenvolvidos na teologia cristã, principalmente na formulação da função sacerdotal. Estes conceitos, com quase os mesmos significados, foram integrados pelo discurso político moderno e transferidos para a função burocrática do Estado e das corporações. Para compreender esta interdependência entre o discurso político moderno e o discurso teológico, devemos analisar a genealogia teológica daqueles conceitos.

Entre as várias acepções do termo *officium*, nem Cícero, nem Ambrósio deram uma definição precisa do significado do termo. Inclusive Cícero, no prólogo da sua obra, *De officium*, enuncia a pertinência de fazer uma definição do termo, porém, depois não o realiza, limitando-se a apresentar uma dupla divisão do mesmo. Ambrósio explora o sentido do ofício a partir da etimologia de Donato, como sendo derivado do termo *ad efficiendo*, correlacionando o ofício com a eficiência. Esta vinculação terá longo percurso, com grandes influências no conjunto da teologia cristã e graves repercussões sobre toda a cultura ocidental. A relação semântica entre ofício e efeito, mesmo que proveniente de uma etimologia equivocada, reconduziu o sentido do ofício, ainda que forçadamente, para a esfera da efectualidade e da consecução de efeitos. Com base nesta etimologia, o ofício não é definido pelo agir do sujeito [*opus* de um

*operari*], mas pelo efeito eficiente [*efficium* de um *efficere*]:

Mas, como geralmente acontece, uma transformação terminológica, se exprime uma mutação na ontologia, pode resultar tanto eficaz e revolucionária quanto uma transformação material. Endossando as vestes e a máscara do *officium*, não só as virtudes, mas, com elas, o inteiro edifício da ética e da política suporta um deslocamento do qual devemos talvez agora medir as consequências (AGAMBEN 2013, p. 87).

A conexão entre ofício e eficiência do efeito será central no desenvolvimento do discurso da teologia sacramental do sacerdócio nos séculos seguintes. Por sua vez, a reflexão conceitual a respeito do ofício como ministério delegado e sua eficiência proveniente da delegação dada, que é o cerne da teologia sacramental, servirá de marco teórico para o discurso da função pública do funcionário moderno.

## 5. O OFFICIUM E SUA SEPARAÇÃO DA VIDA.

A semântica dos conceitos revela a ontologia da práxis embutida neles. O sentido do ofício na *regula vitae* exigia uma indivisível imbricação do sujeito com sua ação. Porém, os debates ocorridos nos séculos III e IV, a respeito da eficácia dos sacramentos, levarão os teólogos cristãos a ressignificar o sentido do ofício na perspectiva da eficácia da ação do ministro, independente de sua convicção subjetiva. Se o sacerdote é o sujeito que realiza os sacramentos, suscitou-se o debate a respeito da validade dos sacramentos quando o sacerdote mantinha uma conduta inapropriada. Ou seja, se o sacerdote estivesse, por exemplo, bêbado, mal intencionado, louco, imoral ou até incrédulo ao realizar a ação sacramental, os efeitos de sua ação eram inválidos? Mais

precisamente, a efectualidade da ação sacramental dependia diretamente da subjetividade do sacerdote? As disputas centraram-se em analisar como se garante a eficácia do sacramento e quem garantia a validade da ação no sacramento. Estava em questão se a eficácia e a validade dependiam da forma de vida do sujeito que realiza o ato sacramental, isto é, do sacerdote, ou se o sacramento é um tipo de ação cuja validação extrapola a condição subjetiva do ministro e sua forma de vida. Assim, a questão suscitada era saber se a validade da ação sacramental, a do sacramento enquanto ação que realiza um efeito, depende necessariamente da forma de vida do ministro ou poderia ser independente dela.

Esta problemática sacramental centrou-se na questão de saber a quem se deve atribuir a eficácia dos sacramentos ministrados. Se a eficácia dependesse do ministrante, ou seja, o sacerdote, a validade do sacramento estaria sempre dependente da condição subjetiva do ministrante. Nesse caso, a eficácia do sacramento cairia num relativismo indefinido e nunca se teria certeza se um sacramento foi válido ou não, pois não se saberia, ou ao menos seria muito difícil de discernir, se o sacramento foi eficaz ou não, dependendo da condição subjetiva do ministrante naquele momento da realização da ação sacramental.

A solução encontrada pelos teólogos cristãos foi utilizar o conceito de *officium*, porém, introduzindo novos sentidos para explicar a realização do *ofício sacramental*. A teologia sacramental foi contundente em querer salvar a eficácia e a validade da ação sacramental, para tanto fez uma operação lógica com amplas consequências ontológicas sobre o conceito de ofício em sua relação com a ação e o sujeito. Separou de forma estrita, no ato sacramental, o sujeito de sua

ação, introduzindo a noção de ministério como ação delegada cujo efeito depende de outro, que é o responsável último da eficácia da ação. Nesta lógica, o sacerdote não é o sujeito direto da ação sacramental, mas o ministro de Deus, em nome do qual age e do qual recebe o ministério para poder agir. A eficácia da ação não mais depende da consciência subjetiva do ministro que realiza o ato, mas não é o responsável último da ação. A eficácia da ação (sacramental) depende daquele que conferiu o ministério, Deus. Nesta operação lógica, os teólogos fizeram também uma transformação ontológica de grande envergadura ao desligar o ministro que realiza o ato da responsabilidade última da ação. Temos, então, um ato no qual há um sujeito que não mais age por si mesmo, mas age como ministro em nome de outro; enquanto ministro, não é o responsável último da eficácia da ação, senão que a eficácia e a responsabilidade dos efeitos é atribuída àquele do qual adquiriu o ministério, que é o verdadeiro sujeito da ação; no caso dos sacramentos: Deus. A própria liturgia é concebida a partir de uma correlação entre *officium* e *effectus*. A ação litúrgica é entendida como *officium*, num sentido lato, sendo o resultado da conjugação de dois elementos, o *ministerium* e o sacerdote, que são distintos, mas coexistem de modo inseparável. O sacerdote age como causa instrumental na celebração do *officium*, Deus age como *effectus*, ou causa efectual, garantindo o efeito da ação. A cisão lógica e ontológica que a teologia sacramental fez no conceito de ofício, separou o indivíduo da eficiência do ato, tornando a eficácia da ação independente da condição moral e subjetiva de quem ministra o sacramento. Para tanto, separou o efeito do sacramento da

forma de vida do sacerdote.

A ação sacramental foi concebida como um tipo de ação diferente das ações comuns em que o sujeito está implicado na ação. A ação sacramental ressignificou uma nova formulação do ofício e da ação em relação ao sujeito. Para salvar os efeitos da ação sacramental da condição subjetiva do ministro que os realiza, os teólogos conceberam um tipo de relação entre o sujeito ministrante e a ação, na qual a vida do sujeito não interfere na efetividade dos efeitos. Encontramos no conceito de ofício sacramental um desdobramento ético novo ao criar um tipo de ação em que o indivíduo que realiza o ato não mais é responsável direto dos efeitos últimos da ação. Ou seja, no ofício do ministro sacerdotal realizou-se uma cisão entre a vida e a ação, uma separação radical entre o sujeito e sua responsabilidade pelos efeitos da ação. O ofício do ministro sacerdotal é qualitativamente diferente do ofício da *regula vitae*:

Reflita-se sobre a paradoxal estrutura circular que resulta desses exemplos sobre as implicações que ela pode ter para a concepção da ação humana e da ética. A ação é cindida em dois elementos, sendo que o primeiro deles, o *ministerium* (ou *officium* em sentido estrito), define somente o ser e a ação instrumental do sacerdote e, como tal, é apresentado em termos de humildade e imperfeição (“*fragili officio*” [...] *humilitatis nostrae ministério*). O segundo, que realiza e aperfeiçoa o primeiro, é de natureza divina e, todavia é, por assim dizer, inscrito e contido no primeiro, de maneira que o correto cumprimento da função sacerdotal implica de modo necessário e automático a realização do *effectus* (reconhece-se aqui a dualidade de *opus operantis* e *opus operarum* através da qual a escolástica definirá o ministério litúrgico) (AGAMBEN 2013, p. 88).

A teologia distinguiu entre Deus, o verdadeiro sujeito da ação sacramental, e o sacerdote que opera, no ato sacra-

mental, como mero ministro em nome de outro. No ato sacramental há uma dupla autoria, Deus é o responsável da eficácia sacramental, o sacerdote é um ministro que realiza seu ofício em nome de outro. Desta forma, a teologia salvaguardou a eficácia sacramental do relativismo da subjetividade do ministrante. O ofício sacerdotal é ressignificado de tal modo que se vincula inextricavelmente à categoria de efeito. O efeito divino é concomitante com o ministério humano, mas a eficácia do ministério depende sempre, em última instância, do *effectus* divino. Há uma espécie de integração efectual entre ofício e eficácia. Esta compreensão do ofício estabelece uma espécie de relação circular entre ser e praxe, entre o ser sacerdote e o seu ofício. O ser do sacerdote define sua praxe, o ofício, e este, por sua vez, define o ser daquele: “No *officium*, ontologia e praxe tornam-se indecíveis: o sacerdote deve ser o que é e é o que deve ser” (AGAMBEN 2013, p. 88).

A Igreja primitiva tinha que resolver o dilema da conciliação da dignidade dos carismas no exercício de uma função jurídico-burocrática e a celebração do mistério divino através do ministério humano. Para resolver este dilema, utilizou-se do conceito ciceroniano de *officium*. Ao ressignificar o ofício como ministério e delegação da responsabilidade da eficácia da ação, a teologia cristã resolveu o problema da validade dos sacramentos. Para tanto, criou uma modalidade nova de ação com um paradoxo ético em que se rompe o nexos entre o sujeito e sua ação. O agir do ministro é mera efectualidade em que os efeitos não lhe são imputáveis ética nem juridicamente:

O que está em jogo nesta estratégia que leva a distinguir o *opus opera-*

*tum* do *opus operans* é, neste ponto, evidente. Trata-se de separar, em uma ação, sua realidade efectual tanto do sujeito que a realiza (sem que, por isso, ele seja exonerado de toda responsabilidade com respeito a ela) quanto do processo através do qual ela se realiza (AGAMBEN 2013, p. 34).

Na ação do sacerdote como ministro está implicado um outro, que é o sujeito principal da ação, Deus-Cristo. O agente principal da ação sacramental é Cristo, correspondendo ao sacerdote a função de ser ministro que, no exercício desse ofício, ministra uma ação em nome de outro. Na construção da relação entre sujeito e ação, o ministro é mera causa instrumental da ação. Ele não é o agente principal, por isso a eficiência da ação (sacramental) não depende da vida do ministro, mas de Cristo: “E assim como a ‘causa instrumental não age em virtude da sua própria forma, mas somente em virtude do movimento que lhe foi imprimido pelo agente principal’” (AGAMBEN 2013, p. 31-32). Na teologia do ofício sacerdotal, desenvolveu-se concomitantemente uma teoria do ministério e uma teoria da funcionalidade do ministro em relação àquele que é responsável direto pelos efeitos da ação. O conjunto destes conceitos e práticas (ofício, ministério, ministro, eficácia da ação) virá a constituir o marco discursivo da moderna burocracia e das teorias do poder público em relação aos funcionários e seus ministros.

## 6. DO *OFFICIUM* LITÚRGICO À CISÃO ÉTICA DO FUNCIONÁRIO MODERNO

A análise anterior sinaliza o percurso genealógico do ofício através do discurso da teologia cristã. O ofício da *regula vitae*

desenha uma forma-de-vida em que o agir da regra deve se tornar indistinguível do modo de subjetivação do indivíduo, sendo o ofício litúrgico a forma contemplativa em que o monge relaciona-se agonisticamente com o modo de viver a regra. A *regula vitae* não está preocupada com a eficiência extrínseca dos atos, senão com o modo como o agir repercute na forma de subjetivação. De outro lado, o ofício ressignificado pela teologia da liturgia sacramental percorreu o caminho inverso; separou o sujeito da sua ação transformando-o em mero ministro que age em nome de outro. O ministro vive o ofício como uma função delegada pelo ministério concedido. A eficiência da ação do ministro é independente da sua subjetividade; na sua missão de ministro vive uma separação entre sua forma de vida e a ação ministerial. Sua forma de vida subjetiva pode até ser contraditória com a ação ministerial, porém, o efeito do seu ofício é independente da sua condição subjetiva, já que depende, em última instância, de outro que lhe concedeu, por delegação, o poder ministerial.

O discurso do ofício da *regula vitae* mostra a tentativa de construir uma forma-de-vida numa perspectiva ética de autoconstituição do sujeito. A prática da autoconstituição ética do sujeito através da escolha de uma forma-de-vida é um caminho ético pouco desenvolvido nas sociedades modernas, que decidiram reduzir a ética a tratados formais de conhecimento, enquanto desenvolviam amplas redes de dispositivos de governamentalização e sujeição dos indivíduos. Em contrapartida, o discurso sobre o ofício da liturgia sacramental teve uma ampla influência sobre a ontologia da operatividade, em que a eficiência determina o valor do sujeito, assim como teve grande influência no surgimento do

modo de subjetivação do funcionário moderno e, conexo com este, o aparato da burocracia corporativa e estatal. Propomos, a seguir, desenvolver este segundo aspecto.

O discurso da liturgia sacramental transferiu como legado, para o direito público e as técnicas corporativas de gestão de pessoas, o novo conceito de ação delegada no ministério. A racionalidade do funcionário moderno herdou da teologia sacramental a dupla separação entre ministro e ação, e ministro e missão:

A ação como liturgia, e esta como relação circular entre ser e praxe, entre ser e dever-ser: esse é o legado inquietante que a modernidade, do momento em que colocou o dever e o ofício no centro de sua ética e de sua política, mais ou menos conscientemente aceitou sem o benefício de inventário. É para essa transformação do ser em dever-ser – sobre a proximidade ontológica entre comando e ofício nela implícita – que devemos orientar a nossa investigação (AGAMBEN 2013, p. 93).

A missão do funcionário, assim como a do sacerdote, é uma missão delegada que se exercita em nome de outro. O funcionário exerce sua função por delegação de ofício, sua condição funcional não decorre da sua subjetividade, mas do mandato concedido pela autoridade institucional que o nomeou funcionário. Sem essa nomeação, ele mantém a condição subjetiva de pessoa, mas não pode ser nem agir como funcionário de uma autoridade ou instituição. O ofício do funcionário divide a pessoa subjetiva da pessoal institucional. Enquanto pessoa subjetiva, suas ações são, em grande medida, irrelevantes para o cargo. Enquanto funcionário representa, de ofício, uma função que lhe foi conferida de forma ministerial.

Concomitantemente, o funcionário vive (sofre) uma se-

gunda cisão entre sua condição de funcionário e os efeitos de sua ação funcional. Assim como o sacerdote nos sacramentos, a validade dos atos do funcionário não decorre da sua condição pessoal subjetiva, mas da representação institucional que ele ostenta nessa função. Ao agir no seu cargo de funcionário em nome de outro, a efetividade da ação corresponde, em último termo, àquele em nome do qual o funcionário exerce seu ofício ou função. A cisão entre a função e a ação do funcionário traz como consequência que o funcionário não seja responsável, em última instância, pelos efeitos da ação, pois ele age em nome de outro e no cumprimento de sua função. A cisão entre ação funcional e responsabilidade subjetiva tem graves implicações éticas na política moderna, já que o funcionário sente-se desresponsabilizado dos efeitos de sua ação funcional. Ele pode agir com uma duplicidade interna ao cumprir corretamente a função encomendada e, simultaneamente, estar em total desacordo interno com a ação funcional exigida. A tensão ética gerada pela cisão funcional da responsabilidade subjetiva do funcionário pode se resolver priorizando a sua condição subjetiva. Nesse caso, negar-se-ia a cumprir a missão funcional encomendada, mas, como consequência, o funcionário sofreria punições por ineficiência funcional.

Mas o funcionário também pode assumir outra postura, aceitando a facticidade de sua condição funcional que exige a separação entre ação e responsabilidade subjetiva. Nesta segunda hipótese, o funcionário cumpre de forma correta e estrita a ação funcional, assumindo que ao agir dessa forma ele não age como pessoa subjetiva, mas como ministro delegado. Neste caso, o próprio funcionário assume que a responsabilidade última da ação deve ser transferida para

quem lhe delegou exigência da ação. O inquietante desta análise é constatar que a maioria dos funcionários opta por esta segunda atitude, tornando-se colaboradores de todo tipo de ações corporativas e institucionais, sem assumir responsabilidade ética nem jurídica.

A cisão ética da ação do funcionário anula a condição subjetiva dele, integrando-o como sujeito jurídico, funcional, no marco corporativo/institucional. Esta cisão ética da ontologia da operatividade funcional alimenta toda a máquina burocrática moderna. Sem ela, a burocracia seria um permanente campo de tensões éticas. Com ela, com a cisão ética, a burocracia opera como máquina disciplinada de eficiência corporativa, integrando todas as ações funcionais nos objetivos corporativos, enquanto anula a condição ética subjetiva dos funcionários.

Na figura do funcionário se realiza a cisão entre a responsabilidade subjetiva e a eficiência do ato funcional, uma vez que esta não depende de sua condição subjetiva, mas da representação de ofício de que ele está investido. O principal, normalmente o único, elemento de exigência institucional do funcionário é a eficiência de sua função. Sua ação vale pelos efeitos, pelos resultados, provenientes das metas postas para sua ação funcional. A efectualidade, doutrina central na teologia sacramental, agora ressurgue na máquina burocrática através dos dispositivos de controle de resultados, porém, descolada da efectualidade última da ação. A ação funcional é válida pela eficiência dos resultados propostos, e estes, por sua vez, são avaliados pelas instâncias superiores responsáveis pela ação do funcionário.

Mesmo que o funcionário seja avaliado pelos resultados de sua função, a efectualidade última de sua ação transcen-

de sua responsabilidade funcional. Embora também se conceba certa responsabilidade do funcionário sobre sua função, a eficácia do ato executado no seu dever de ofício não depende de sua subjetividade pessoal, nem é de sua responsabilidade individual. O funcionário poderá ser responsabilizado por seus atos no exercício da função, porém, a eficácia do ato realizado enquanto funcionário não depende de sua conduta subjetiva, senão da sua representação, como causa instrumental, da instituição a quem representa. Inclusive, afirma Agamben:

É possível reconhecer aqui o modelo teológico daquela cisão e, ainda, cooperação, entre a atividade e a iniciativa necessária do militante político, de um lado, e as leis dialéticas da história que lhes garantem a eficácia, de outro, que assinalou permanentemente a praxe da tradição marxista (AGAMBEN 2013, p. 25).

A arqueologia do modo de vida do funcionário explica, em parte, a genealogia de nossa burocracia moderna. Contudo, a burocracia também absorveu outras categorias trabalhadas pela teologia cristã, e que foram decisivas para a emergência e consolidação do discurso e da prática burocráticos modernos. O problema do governo do mundo por Deus é um dos grandes temas da teologia cristã. O cristianismo assume o princípio da criação do mundo por Deus e que a vontade divina não é necessitarista para o mundo. A teologia medieval continuou a desenvolver uma teoria do governo do mundo, dando uma maior ênfase ao papel dos anjos como auxiliares de Deus no governo. A angeologia ocupa um lugar muito importante nos tratados medievais, sua importância para a política moderna excede os debates teológicos, hoje, estranhos, sobre os anjos. O próprio Tomás de Aquino diferencia os anjos que têm uma “beatitudo con-

templativa” daqueles que têm a função de ajudar a governar o mundo. No capítulo *De gubernatione mundi*, da sua magna obra *Summa Theologica*, a partir da questão 106 até a questão 119, Tomás trata do governo divino do universo através das criaturas, com destaque especial para o papel dos anjos como ministros de Deus no governo do mundo. As questões 108 e 109 tratam das hierarquias dos anjos; as questões 110-114 estudam a influência dos anjos sobre as diferentes criaturas. Tomás de Aquino inicia sua questão 103 questionando se o mundo está ou não governado por alguém. A questão do governo será central na teologia econômica desse texto. A resposta é positiva, pois Deus governa o mundo. Porém, não o faz direta e imediatamente, salvo em casos excepcionais, senão através das causas naturais e mediações. Tomás de Aquino, no artigo 3 da questão 106, questiona “Se o governo do mundo é de um ou de muitos”, e conclui afirmando que: “O mundo é governado por um só” (TOMÁS DE AQUINOC.103.a4). Contudo, o bom governo de um não impede que ele se auxilie de outros. A utilização de ministros no governo do mundo não cerceia a onipotência divina e torna o governo mais perfeito porque, através das mediações e dos ministros, consegue governar com pleno respeito das causas naturais (TOMÁS DE AQUINOC.103.a7). Na questão 112, o autor propõe elucidar a questão sobre a missão dos anjos. No artigo primeiro, questiona se os anjos são ou não enviados para um ministério (TOMÁS DE AQUINOC.112.a2).

Tomás de Aquino diferencia entre os anjos assistentes e os anjos administradores, que são os ministros. Os primeiros estão na presença direta, como servidores do rei, escutam imediatamente o que ele comanda. Os administradores

recebem as ordens régias de forma indireta, através dos assistentes, como ocorre com os que administram cidades distantes e são chamados de governadores e não de assistentes (TOMÁS DE AQUINOC.112.a3). O teólogo detalha de forma minuciosa a estrutura burocrática correspondente ao governo ideal do mundo através dos anjos. Inclusive, aprofunda questões como se os anjos administradores eram mais ou menos numerosos que os assistentes, e as consequências que isso tem para o governo do mundo (TOMÁS DE AQUINOC.112.a4).

Os conceitos de hierarquia, ministérios e governo são amplamente desenvolvidos pela teologia cristã, desde os primeiros séculos. O tema da hierarquia angelical de Tomás de Aquino é correlativo às diversas funções desempenhadas por cada categoria de anjo. Contudo, a temática da hierarquia em relação à angeologia, inclusive a invenção do próprio conceito de hierarquia, foi amplamente analisada pela obra *Hierarquia celeste*, atribuída a Dionísio, o Areopagita (DIONÍSIO AREOPAGITA 2015). Ainda que Tomás de Aquino tome distância de algumas teses do Areopagita, esta obra teve uma profunda influência na concepção da organização hierárquica da sociedade medieval. Ela estabelece um paralelismo entre as hierarquias celestes dos anjos e as hierarquias terrenas dos príncipes e da Igreja. Na Terra há de se reproduzir a ordem hierárquica celestial. O paralelismo entre hierarquia celeste e hierarquia terrena já é anunciado na abertura do tratado sobre os anjos e reafirmado no capítulo da *Hierarquia eclesiástica*. A missão funcional do anjo produz uma hierarquia nas influências do governo, mesmo se estabeleceu uma espécie de paralelo entre as hierarquias angélicas e as terrenas: “Não só o conceito de hierarquia, mas

também o de ministério e de missão encontram, como vimos, sua primeira e articuladíssima sistematização no âmbito das atividades angélicas” (AGAMBEN 2011, p. 175).

Os muitos e elaborados tratados sobre os anjos e o governo do mundo legaram o arcabouço conceitual da burocracia moderna. A divisão entre anjos assistentes e anjos ministros representa, ainda, uma das divisões clássicas do modelo funcional corporativo entre executivos e assessores. O discurso da hierarquia funcional serviu durante uma época para legitimar a ordem estamental das sociedades europeias, e na modernidade a hierarquia opera como um conceito funcional da gestão de tarefas e metas (im)postas aos funcionários. Porém, o elemento que nos interessa destacar nesta reflexão é a repercussão política da cisão ética que a liturgia sacramental provocou nesse modelo de ação entre o ministro e sua função.

## **7. UMA CONCLUSÃO IMPOSSÍVEL: A SOMBRA DE EICHMANN NA BIOPOLÍTICA MODERNA**

O modo de subjetivação do funcionário moderno repete, em quase todos os termos, a cisão ética cavada pela liturgia sacramental. A diferença é que enquanto a cisão ética do ministro dos sacramentos servia para validar a ação sacramental como atribuição direta de Deus, salvando do relativismo subjetivo o valor da ação, no funcionário moderno esta cisão tem outras consequências ético-políticas muito mais graves.

O resultado final do modelo de subjetivação funcional é um exército de funcionários submissos ao dever da função. O modelo de subjetivação funcional permite que a

máquina governamental opere com eficiência nas metas e nos resultados previstos. Mas, de outro lado, a cisão ética explica que as grandes barbáries modernas só foram possíveis em virtude da cumplicidade silenciosa de um exército de funcionários obedientes e dóceis a seu dever de função, que se limitaram a executar as tarefas solicitadas sem questionar os efeitos últimos da ação.

Na cisão ética do funcionário, consolidou-se uma maquinaria burocrática que possibilita a governamentalização de uma multidão de indivíduos com uma obediência dócil a seu dever de função. A racionalidade burocrática é a alma da governamentalidade moderna; ela governa condutas gerenciando as liberdades submissas. A cisão ética do funcionário permite dar pleno sentido ao termo criado por Arendt de “mal radical”. O mal radical não reside na monstruosidade de uma personalidade perturbada, mas nos processos de normalização do agir que separam a responsabilidade ética do sujeito de sua ação, transferindo tal responsabilidade para esferas externas e institucionais que decidem a finalidade da ação. O mal radical, que Eichmann representa, não se manifesta na maldade de uma vontade pérfida, senão na incapacidade do indivíduo funcional de reagir ao mal que ele mesmo pratica com a consciência adormecida pela obediência funcional. O mal radical age como normal na cisão ética da obediência funcional, possibilitando que uma infinidade de funcionários possam ser cúmplices de barbáries, sem que sua consciência pessoal reaja. O mal radical se torna mais denso quando se banaliza. Eichmann é um reflexo dessa banalidade funcional que culmina na banalidade da catástrofe: “Foi como se naqueles últimos minutos estivesse resumindo a lição que

este longo curso de maldade humana nos ensinou - a lição da temível *banalidade do mal*, que desafia as palavras e os pensamentos” (ARENDRT 2015, p. 274). A figura de Eichmann como funcionário nos permite compreender que ele não representa o passado de uma barbárie que aconteceu, pois sua racionalidade funcional projeta-se como uma sombra ameaçadora sobre nosso presente. Eichmann representa a lógica funcional levada ao seu extremo. A sombra de sua banalidade funcional continua a pairar sobre o conjunto dos funcionários corporativos e estatais que, em silêncio e de forma obediente, continuam a desempenhar sua função sem questionar ética nem politicamente a efectualidade de sua ação.

**Abstract:** This essay develops, from the work of G. Agamben, a study on the archeology of the office and its ethical political implications on the subjectification mode of the official. The official acts from the office of duty, separating in this action the personal responsibility of the efficiency of the action. By acting as an employee, he does not act in your own name, but acts on behalf of another, to whom all ethical responsibility for functional action is transferred. Eichmann presents himself as the model of official who fulfilled the duty of his function, independently of his personal convictions regarding the human catastrophe that provoked.

**Keywords:** Archeology of the office; subjectification of the official; Eichmann; G. Agamben.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória*. Uma genealogia teológica da economia e do governo. Homo sacer II, 2. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. *Opus Dei*. Arqueologia do ofício. Homo Sacer II, 5. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. *Altíssima pobreza*. Regras monásticas e forma de vida. Homo Sacer IV, 1. São Paulo: Boitempo, 2014.

\_\_\_\_\_. *O uso dos corpos*. Homo Sacer, IV, 2. São Paulo: Boitempo, 2017.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalem*. Um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

\_\_\_\_\_. *As origens do totalitarismo*. Anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben*. Uma arqueologia da potência. São Paulo: Autêntica, 2011.

DIONÍSIO AREOPAGITA. *Hierarquia celeste*. São Paulo: Polar, 2015.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2007.

LOPEZ, Marina. “Arendt, Eichmann y la banalidad del mal”. *Arbor*, v. 186, n. 742, p. 289-290, 2010.

PORRAS, Laura Quintana. “De la nuda vida a la forma-vida. Pensar la política con Agamben, desde y más allá del biopoder”. *Argumentos*, v. 19, n. 52, p. 43-60, set./dez. 2006.

SAIDEL, Matias Leandro. “Form(s)-of-life. Agamben-’s reading of Wittgenstein and the potential uses of a notion”. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 37, n. 1, p. 163-186, jan./abr., 2014.

TOMÁS DE AQUINO. *Summa Teologica*. Madri: BAC, 2001.

WAHNÓN, S. “Arendt frente a Eichmann”. In: MATE, Reyes (org.). *La filosofía después del holocausto*. Barcelona: Rio Piedras, 2002. p. 360-364.