

## NOTAS SOBRE AS NOÇÕES DE RESTO, MESSIANISMO E TEMPO EM GIORGIO AGAMBEN

*Raphael Guazzelli Valerio<sup>1</sup>*

**RESUMO:** grande parte dos conceitos agambenianos se dão na forma de pares categoriais. *Zoé* e *bíos*, língua e fala são alguns exemplos. Importa desmontá-los e encontrar seu centro vazio. Deste modo, o filósofo constrói sua crítica à cultura e à política ocidentais. Neste texto nos concentraremos no par resto/messianismo. Nossa hipótese é de que, justamente neste par, temos uma categoria prognóstica; à diferença da maioria de seus conceitos. As noções de resto e messianismo passam, no entanto, pelo problema do tempo.

**Palavras-chave:** Agamben. História. Messianismo. Resto. Tempo.

## NOTES ON THE NOTIONS OF REMAIN, MESSIANISM AND TIME IN GIORGIO AGAMBEN

**ABSTRACT:** large part of the Agamben's concepts comes as grade pairs. *Zoé* and *bíos*, language and speech are some examples. It is important to take them apart and find your empty center. Thus, the philosopher builds his critique of Western and politics culture. In the text, we are concentrated on the pair remain/messianism. Our hypothesis is in this pair we have a prognostic category; else the most of its concepts. The notions of remain and messianism pass through the time problem.

**Keywords:** Agamben. History. Messianism. Remain. Time.

### INTRODUÇÃO

Nossa intenção, nesse texto, é compreender dois conceitos importantes para a filosofia de Giorgio Agamben, a saber, resto e messianismo. De fato, elas formam, assim como as principais categorias do pensamento de Agamben, um par (Cf. CASTRO, 2012, pp.104-105, 172-183). Em verdade, todo pensamento do filósofo italiano se constrói a partir do que Watkin (2013, p. 39-41) chamou de filosofia da

---

<sup>1</sup>Graduado em História (Frea), Mestre em Filosofia (Unesp), Doutorando em Educação (Unesp). São Paulo, Brasil. E-mail: [guazzellivalerio@hotmail.com](mailto:guazzellivalerio@hotmail.com)

indiferença, isto é, a partir de uma crítica às principais concepções filosóficas, jurídicas e políticas do Ocidente, Agamben procura tornar aparente para, logo em seguida, tornar indiferente, as oposições diferenciais que estão na base desses conceitos e estruturas discursivas, como por exemplo, nos pares categoriais *zoé* e *bíos*, governo e soberania, fala e língua. Ele procura sustentar que esses conceitos e estruturas não são mais do que “quase-transcendentais”, quer dizer, são historicamente contingentes e não são logicamente necessários. Seu método consiste em traçar as origens dessas assinaturas<sup>2</sup> conceituais e discursivas até o momento em que elas se apresentem como funcionais e, a partir daí, desmontá-las, encontrar seu centro vazio. Não importa o que é dito, mas a possibilidade de dizer, isto é, a sanção do poder para poder dizer e nossa cumplicidade em repetir. Foucault já havia formulado algo muito parecido, na *Arqueologia do Saber* (FOUCAULT, 2012, p. 38-48), com sua noção de inteligibilidade discursiva.

Os conceitos ou assinaturas agambenianas são, portanto, máquinas bipolares cujo centro vazio é preciso trazer à luz. É no que resta entre essas oposições dúplices justamente que se concentra seu pensamento. Desse modo, temos no conceito de vida, por exemplo, uma contínua zona de trânsito entre a *zoé*, a vida nua e desqualificada e *bíos*, a vida política e qualificada. O conceito de vida, portanto, é fruto de uma decisão constante, ao longo da história ocidental, sobre esse resto. Temos, nesse caso, uma qualificação diagnóstica, ou se quisermos negativa dessa zona cinzenta e incerta e, assim, podemos dizer dos demais conceitos agambenianos a partir dos quais ele constrói sua crítica à política e à cultura ocidentais. Nossa hipótese é que um dos conceitos em que temos uma proposição positiva desse resto é, justamente, o conceito de messianismo.

Gostaríamos então de indagar que resto é esse, de que messianismo se trata. Esse conceito está presente em praticamente todas as principais obras de Agamben (Cf. CASTRO, 2012, p.178-179) e é, assim como outros, de clara inspiração benjaminiana. Benjamin, por certo, ocupa lugar singular no pensamento do italiano. Aquela que nos parece ser uma das principais noções de Agamben, a vida nua, segue à risca o projeto do filósofo de Berlim:

---

<sup>2</sup>Sobre a noção de assinatura ver: AGAMBEN, G. **Signatura Rerum**. Buenos Aires. Adriana Hidalgo. 2009, p. 47-110.

Sem dúvida, valeria a pena investigar o dogma do caráter sagrado da vida. Talvez, ou mesmo provavelmente, esse dogma seja recente, o último erro da enfraquecida tradição ocidental de procurar na impenetrabilidade cosmológica o sagrado que ela perdeu (BENJAMIN, 1986, p. 174).

Desse modo, podemos ler na introdução de *Homo Sacer I*: “Protagonista deste livro é a vida nua, isto é, a vida *matável e insacrificável* do *homo sacer*, cuja função essencial na política moderna pretendemos reivindicar” (AGAMBEN, 2004, p. 16). De todas as principais referências agambenianas, Foucault, Arendt, Heidegger, entre outros, Benjamin é o único, pelo menos em nossa leitura, que não passa por uma crítica ou pretensas correções (Idem, ibidem).

Dizíamos que a noção de messianismo, de inspiração benjaminiana, ocupa lugar de destaque nas obras de Agamben. Que a noção de resto lhe é correlata, e de que esse resto aparece de maneira prognóstica, e não negativa, quando unida ao messianismo. Indissociável do conceito de messianismo é a noção de tempo messiânico, do qual teremos, também, de nos ocupar. Essas três formulações passam, insistimos, por todo pensamento do filósofo italiano, mas é em um seminário, na verdade alguns seminários<sup>3</sup>, publicados em livro sob o título: *Il tempo che resta. Un commento Allá “Lettera ai Romani”*, em que ele enfrenta de forma mais acabada essas três noções. Seguiremos, portanto, os argumentos de Agamben ao longo dessa obra procurando relacioná-la a outras, como *Infância e História*, *O Aberto* e *Homo Sacer I*, além de procurar o pano de fundo dos argumentos em alguns textos de Walter Benjamin. Nossa intenção é, ainda, compreender o lugar do par conceitual resto/messianismo no pensamento de Agamben.

Em *O tempo que resta*, Agamben se propõe a comentar as dez primeiras palavras da *Carta de Paulo aos Romanos*. Segundo ele, um trabalho milenar de traduções e comentários acabou por apagar todo conteúdo messiânico dos textos de Paulo, trata-se, pois, de restituir o sentido messiânico da doutrina paulina presentes nas *Cartas* e em outros textos. As palavras são as seguintes: “Paulo, servo de Jesus Cristo, escolhido para ser apóstolo, separado para anunciar o Evangelho de Deus”. No original, conforme Agamben: “*Paulos Doulos Christou Iesou, Kletos Apostolos Aporismenos Eis Euaggelion Theou*”. Ou, na tradução latina da *Vulgata* de São

---

<sup>3</sup> Proferido a primeira vez no Colégio Internacional de Paris em outubro de 1998. Uma segunda versão foi apresentada à Universidade de Verona entre 1998 e 1999. Em abril de 1999 em Evanston na *Northwestern University*. Por fim, em outubro de 1999, na Universidade de Berkeley, Califórnia. Cf. AGAMBEN, G. **El tiempo que resta**. Madrid. Editorial Trotta. 2006, p. 11.

Jerônimo: “*Paulus servus Jesus Christi, vocatus apostulus, segregatus in evangelium Dei.*” (AGAMBEN, 2006, p.18).

Como veremos, não se trata aqui de um comentário puramente religioso, até porque nos textos de Agamben não encontramos uma divisão clara entre teologia, direito, arte, política. Assim como outros de sua geração, sua obra é atravessada por discursos provenientes dos mais diversos campos do saber. Nessa análise do texto paulino haverá, pois, um permanente diálogo com a filosofia, a política, a linguística e a história, não no sentido de compreender teologicamente, por assim dizer, a doutrina de Paulo e seu messianismo, mas, pelo contrário, de fazê-lo extrapolar o sentido estritamente religioso. Nessa análise, como já fizemos notar acima, Agamben constituirá, também, conteúdo a alguns conceitos fundamentais em seu pensamento, tais como, messianismo, resto e tempo messiânico. Vale notar que esse procedimento de embaralhar categorias políticas e históricas com categorias teológicas, já havia sido realizado por Walter Benjamin, sobremaneira em seus ensaios sobre tempo, história e marxismo. O próprio Benjamin define seu método, em carta a Scholem, da seguinte forma: “paradoxal reversibilidade recíproca do político no religioso e vive-versa”. (BENJAMIN *apud* LÖWY, 2005, p. 37). Bem como Schmitt, outro autor importante para o projeto agambeniano.

Em 1 Cor 7,17-22 podemos ler: “Que cada um viva na condição na qual o Senhor o colocou ou em que o Senhor o chamou”. A palavra chamada, chamar ou vocação, tradução do grego *klesis* tem um significado técnico em Paulo para a constituição da vida messiânica. Com isso em vista, Agamben se questiona qual seria o sentido, o quer dizer *klesis* nessa passagem? Para responder, ele recorrerá, como faz com frequência, a Max Weber e os desdobramentos da tradução alemã da *klesis* paulina. *Beruf* (profissão, vocação) é sua tradução alemã feita, originalmente, por Lutero. Essa ocupa função essencial em Weber, pois, o espírito capitalista é a secularização da ética puritana da profissão. Temos assim a secularização da vocação messiânica (*klesis*) na vocação e profissão profana (*Beruf*), cujo ponto decisivo foi a tradução luterana. Aquilo que em sua origem significa a vocação que Deus, ou o messias outorgam ao homem, em Lutero adquire o sentido de profissão e, mais tarde, com os calvinistas e puritanos, passa a ter um sentido ético novo.

Para Weber, não há nenhum sentido positivo das profissões profanas na *klesis* paulina, mas, apenas indiferença escatológica: “*Como todo espera la venida*

*del Señor, cada uno puede permanecer en la clase o en la ocupación mundana en la cual lo encontro la "llamada" del Señor y trabajar como antes.*" (WEBER apud AGAMBEN, 2006, p. 30) Weber se ocupa do significado exato do termo *Klesis* em Paulo a partir da tradução de Lutero:

Em primer lugar, Lutero traduce la klesis como llamada a la salvación eterna por parte de Díos [...] se trata del concepto puramente religioso de "llamada" que viene de Díos por medio del evangelio anunciado por los apóstolos, por lo que el concepto de klesis no tiene el menor elemento em comum com las "profesiones" mundanas em el sentido actual. (Idem, p. 30-31).

Que sentido há em discutir a importância desse termo ter ou não o significado atual de profissão? Para Agamben, trata-se, como já salientamos, de um termo técnico no vocabulário de Paulo, de modo que a repetição, na forma de uma anáfora (na condição na qual o Senhor o *colocou* ou que o Senhor o *chamou*), indica uma transformação no estado jurídico, como também, da condição humana com relação ao evento messiânico. Não se deve, portanto, como para Weber, pensar em uma mera indiferença escatológica, pois em Paulo, a comunidade messiânica (*ekklesia*) é um conjunto, por assim dizer, das vocações messiânicas (*kleseis*).

No entanto, sublinha Agamben, a vocação messiânica não tem aqui nenhum conteúdo específico, "*no es más que la asunción de las mismas condiciones fácticas o jurídicas em las cuales o como cual es llamado*" (AGAMBEN, 2006, p. 32). Nesse movimento, pode-se dizer, imóvel, a vocação messiânica confunde-se com a condição de fato, significando tanto vocação messiânica (*klesis*) como profissão profana (*Beruf*). Mais do que isso, esse movimento é uma nulificação, pois, conforme Paulo, aquele que pela lei era judeu ou gentio, livre ou escravo, tem sua condição anulada pela vocação messiânica. Que sentido faz então insistir nesse nada, senão, que não se trata aqui, como para Weber, de indiferença, mas de imobilidade: "*Por ello, la vocación puede unirse a cualquier condición; mas, por la misma razón, la revoca y la pone em cuestión radicalmente em el acto mismo em la cual se une a ella.*" (Idem, ibidem).

O significado dessa imobilidade é dado por Paulo na fórmula *hos me* (como se não) em 1 Cor 7,29-32, onde, conforme Agamben, encontramos a definição mais rigorosa da vida messiânica. Vejamos a passagem em questão, onde aparecerá,

também, uma primeira definição do tempo messiânico, do qual nos ocuparemos adiante, bem como do problema uso/propriedade<sup>4</sup>.

Mas eis o que vos digo, irmãos: o tempo é breve. O que importa é que os que têm mulher vivam como se não a tivessem, os que choram, como se não chorassem; os que se alegram, como se não se alegrassem; os que compram, como se não possuíssem; os que usam deste mundo, como se dele não usassem. Porque a figura deste mundo passa. Quisera ver-vos livres de toda preocupação.

O *hos me* (como se não) é, pois, a fórmula da vida messiânica e o significado último da *klesis* paulina. Como se vê, ela não chama para nada, tampouco para algum lugar. Porém, por isso mesmo, isto é, por coincidir com a condição de fato de cada um, reestrutura, quer dizer, revoca de cima a baixo cada vocação/profissão profana. “*La vocación mesiánica es la revocación de toda vocación.*” (AGAMBEN, 2006, p. 34). De modo que, a questão não é a de substituir uma vocação por outra que seja mais autêntica ou verdadeira, pois o que é chamado é a vocação ela mesma. Agamben nos fala de uma espécie de urgência que trabalha e aprofunda a vocação desde seu interior, porém, sem alterar em nada seu conteúdo, pois esta não faz nada à profissão/vocação profana e permanece, contudo, em seu interior.

Tentemos compreender essa “revocação” de que fala Agamben, por meio da análise da fórmula *hos me* (como se não). Segundo o italiano o termo é um comparativo, ou seja, não pode ser expressão nem de identidade, tampouco de semelhança. Entre os gramáticos medievais, a partícula *hos* desempenha, nos textos, a função de comparar um termo com outro, uma espécie de tensor. Por exemplo, o termo homem encontra-se em tensão com o termo criança, sem que esses se confundam. Ele procura demonstrar, portanto, a tensão que há na passagem de um conceito a outro. Retomando, ao seu modo, a gramática do medievo, Agamben nos propõe:

El *hos me* paulino aparece entonces como un tensor de tipo especial, que no tensa el campo semántico de un concepto en la dirección del otro, sino que lo tensiona en sí mismo por medio de la forma del como no. (Idem, p. 36).

---

<sup>4</sup> Sobre essa questão ver: AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima Pobreza**. São Paulo. Boitempo Editorial. 2014. Ver também: AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo. Boitempo Editorial. 2007.

Não há, portanto, indiferença ou oposição. Paulo não diz os que choram como se rissem, ou os que choram, como, igual, aos que não choram, mas sim, os que choram como se não chorassem. Desse modo, na *klesis* messiânica, temos a seguinte equação: determinada condição de fato se põe em relação consigo mesma, o choro em tensão com o choro, a alegria em tensão com a alegria, de sorte que, a condição factual é revocada e colocada em suspenso sem, no entanto, alterar sua forma. Ao colocar em tensão cada coisa consigo própria, por meio do *hos me*, o homem messiânico não a cancela, mas a faz passar e prepara o seu fim. Mais ainda, essa tensão do factual consigo mesmo, não lhe prepara outra figura num outro mundo, mas, neste.

Observemos a peculiaridade do “como se não” paulino ao compará-lo com o “como o que” de Esdras, bem como, o tempo messiânico do primeiro em comparação com o tempo apocalíptico do segundo. A passagem encontra-se em IV Esdras 16, 42:46:

El que vende (sea) como el que huye; el que compra como el que va a perder; el que hace negocio como el que no va recibir fruto alguno; el que edifica como el que no va habitarlo; el que siembra como el que no cosechará; el que pode la viña como el que no vendimiará; los que se casan como si no fueran a engendrar hijos; los que no se casan, como viudos. (Idem, p. 34).

A semelhança aparente entre ambos pode ser desfeita rapidamente em dois movimentos. Um, Esdras contrapõe os verbos (o que compra como se fosse perder), já Paulo contrapõe o mesmo verbo (o que se alegra como se não se alegrasse). Outro, mais essencial, e que diz respeito à estrutura do tempo messiânico e que marca profundas diferenças: enquanto que Esdras distingue dois tempos, a saber, o presente e o futuro, Paulo nos fala de um único tempo, o presente. Disso decorre que a nulificação messiânica não pode ocorrer no futuro, como também, não pode alterar coisa alguma. Há aqui, melhor dizendo, uma zona de indiferença, característica da estrutura do tempo messiânico, onde imanência e transcendência, presente e futuro se confundem e não podem ser compreendidos em separado.

Nesse momento seria interessante ter em mente toda a crítica que Agamben, na esteira de Benjamin, faz do problema do tempo e da temporalidade na história do Ocidente. Compreender essa crítica nos será de fundamental importância para a

análise de tópicos essenciais que nos ocupamos e aprofundaremos adiante. O problema do tempo pode ser encontrado amiúde na obra do filósofo de Roma, mas é, contudo, em um de seus primeiros escritos, que ele se encontra melhor formulado. É em *Infância e História* (AGAMBEN, 2008a), portanto que iremos nos concentrar.

Toda cultura e sociedade, nos diz Agamben, fiel aqui às concepções de Lévi-Strauss, estão relacionadas com uma experiência que, os que nela vivem, fazem do tempo. De modo que, outra cultura ou sociedade só se tornam possíveis com uma mudança na forma como os homens experimentam o tempo. Lembremos das sociedades quentes e frias, isto é, com e sem história da antropologia estrutural, ou então de episódios revolucionários. Contam que durante a comuna de Paris, uma das primeiras “medidas” da massa revoltosa foi desferir tiros de canhão em diversas torres das igrejas; a ideia não era assustar o clero parisiense, mas, mais propriamente destruir os relógios oficiais e suprimir o tempo atual para inaugurar outro. Episódios parecidos serão encontrados na revolução francesa – a questão do novo calendário é exemplar – e mesmo na tupiniquim revolta da vacina. O que interessa pra nós é que, conforme Agamben, uma autêntica revolução não é aquela que aspira mudar o mundo, mas aquela que muda o tempo.

O tema da revolução é caro à modernidade. Agamben poderia ter aqui em mente o problema hegeliano da consumação do tempo histórico e o advento do homem e da sociedade pós-histórica. De fato, esse é um problema que ocupa algumas de suas reflexões<sup>5</sup>, sob o pano de fundo do debate neoliberal pós-kojeviano do tema do fim da história e do advento do Estado universal homogêneo. Contudo, o alvo do italiano, nesse momento, é o problema da revolução, isto é, do fim do Estado e da sociedade de classes, na tradição socialista dos dezenove, mais exatamente no pensamento de Marx, onde essas tópicos alcançam sua melhor formulação. A luta de classes foi um dos conceitos marxianos que mais fascinou Walter Benjamin do qual, insistimos, Agamben recolhe a maioria de suas indagações sobre os problemas que aqui abordamos. Voltaremos à questão da luta de classes adiante, procurando relacioná-la ao tema da *klesis* paulina, por ora, no entanto, é necessário

---

<sup>5</sup> Ver: AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2004, p. 67-69, **Means without end: notes on politics**. Minneapolis. University of Minnesota Press. 2000, p. 109-118 e, por fim, **O Aberto**. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 2013, p. 15-27.

observar que, segundo Agamben, o materialismo histórico de Marx foi capaz de constituir uma concepção original da história, quer dizer, uma concepção revolucionária da história, sem, contudo, constituir uma concepção original do tempo. De que tempo estamos falando? É a partir dessa crítica/elogio do método de Marx que Agamben iniciará sua genealogia do tempo ocidental, criticando aquilo que Benjamin havia chamado de tempo vazio e homogêneo, povoado de instantes quantificados e pontuais em fuga.

A noção de tempo ocidental é marcada por uma dicotomia: somos capazes de experimentar, vivenciar o tempo, contudo não temos sua representação, de modo que, o concebemos por imagens ou analogias espaciais. Do mesmo modo, esse tempo, para nós representável, é impossível de ser experimentado. Falemos, pois, dessa representação espacial do tempo ao longo da história do Ocidente, demarcando alguns momentos importantes.

A antiguidade greco-romana concebia o tempo de forma circular e contínua, pois o ser autêntico era, para esses, perfeito em si mesmo, portanto, igual a si mesmo, ou seja, eterno, perfeito e imutável. Logo, o *devenir* e o movimento se nos apresentam como graus inferiores da realidade. O movimento circular é assim o que melhor representa essa perfeição, o mais divino, cujo topo é a imobilidade. O documento original dessa representação do tempo antigo é o *Timeu* de Platão, onde esse é medido pela revolução cíclica das esferas celestes, cuja imagem espacial é dada pela eternidade em movimento. Aristóteles reafirma, na *Física*, o caráter circular do tempo, donde a consequência primeira é a falta de direção desse, sem início, sem centro, sem fim, ou melhor, o tempo, concebido desse modo, só tem início ou fim na medida em que ele se volta sobre si mesmo. Essa noção de tempo da física aristotélica, como um contínuo pontual, infinito e quantificável, marca toda representação ocidental do tempo. O filósofo assim o definiu: “Número do movimento conforme o antes e o depois”. (ARISTÓTELES *apud* AGAMBEN, 2008a, p. 113).

Nessa representação temporal fundamental é a ideia de instante – o agora (*tò nyn*). É ele que garante a continuidade desse tempo circular, o agora é análogo ao ponto geométrico (*stigmé*), conjuga e divide, desse modo, o passado e o futuro, divide, pois, o tempo ao infinito. Ele é sempre o outro e o mesmo, pois une passado e futuro e garante, assim, a continuidade do tempo.

Visto que o instante é, simultaneamente, fim e início do tempo, não da mesma porção dele, mas fim do passado e início do futuro [...] o tempo estará sempre prestes a começar e terminar e, por esta razão, ele parece sempre outro. (Idem, p. 113-114).

A obsessão, insistência e incapacidade ocidental em dominar o tempo, ora de ganhá-lo, ora de fazê-lo passar, têm sua raiz nessa concepção grega do tempo como um “*continnum* quantificado e infinito de instantes pontuais em fuga” (AGAMBEN, 2008a, p.114), pois, conforme Agamben, essa representação do tempo não leva a uma experiência da historicidade. Não que os gregos não tivessem uma experiência do tempo vivido, mas é que o lugar dele e de sua análise não era a história, mas a física, pois ele era concebido como objetivo e natural. Assim como cada coisa está no espaço, ela está também no tempo. A natureza do tempo grego é, portanto, a-histórica, ou melhor, não-histórica. Por isso a célebre recomendação de Heródoto para que os cronistas compilem e narrem às histórias dos homens, pois assim, o tempo não apagaria os seus feitos.

A concepção cristã de tempo é uma linha reta, de modo que o mundo é criado por Deus no tempo (gênese) e acabará no tempo (apocalipse). A história dos homens acontece entre esses dois eventos, e os acontecimentos que aí ocorrem jamais se repetirão. Temos assim, na antiguidade, uma figura do tempo circular e sem direção, ao passo que, no cristianismo, ela é a expressão espacial de uma linha reta, com direção e sentido, isto é, da criação do mundo ao seu fim. Por isso Agostinho podia opor à circularidade pagã à novidade da *via recta* de Cristo, pois cada evento vivenciado nessa linha só poderia ocorrer uma única vez, de forma que a história dos homens torna-se a história da redenção, ou, salvação.

Podemos ver que há, portanto, no tempo da cristandade, uma experiência de historicidade que faltava aos antigos. Pois, ao conceber a história como a história da salvação, o pensamento cristão opera uma cisão que não existia na antiguidade, entre o tempo natural e o tempo interior, ou seja, humano. Contudo, ao representar o tempo como uma linha reta mantém-se a sucessão contínua de instantes pontuais, como em Aristóteles e, mais ainda, permanece a figura do círculo imóvel na eternidade do Deus criador que acaba, desse modo, por nulificar a experiência humana do tempo.

Podemos dizer que o tempo moderno não passa de uma laicização do tempo cristão, contudo, se na linha reta e na novidade cristã temos a história da salvação, no tempo moderno não há qualquer sentido que não seja simplesmente a estrutura antes/depois. Temos assim uma representação do tempo, que nasce da experiência da fábrica e da vida nas grandes cidades, sancionada pela física moderna, homogêneo, retilíneo e vazio. O tempo humano, como instantes pontuais em fuga, torna-se verdadeiramente um tempo morto, pois, não nos permite fazer qualquer experiência dele.

O antes e o depois, estas noções tão incertas e vácuas para a antiguidade, e que, para o cristianismo, tinham sentido apenas em vista do fim do tempo, tornam-se agora em si e por si o *sentido* e este sentido é apresentado como verdadeiramente histórico.<sup>6</sup> (Idem, p. 117).

Com o desenvolvimento das ciências naturais, no século XIX, nasce à noção de processo, e o sentido da linha reta do tempo passa do mero instante ao processo em seu conjunto. A ideia de processo não é mais do que a sucessão de instantes, porém, estruturados conforme o antes e o depois. Aquilo que para o cristianismo, a não repetição no tempo dos acontecimentos, dava sentido a uma história da salvação, desmancha-se em pura cronologia. Daí a necessidade da introdução da noção de progresso, sempre contínuo e infinito, para dar algum sentido a essa representação temporal homogênea, vazia e retilínea.

Sob o influxo das ciências da natureza, 'desenvolvimento' e 'progresso', que traduzem simplesmente a ideia de um processo orientado cronologicamente, tornam-se categorias-guia do conhecimento histórico. (Idem, p. 118).

Essa concepção do tempo moderno, que ganha força com o historicismo rankeano e o positivismo, mas também com aquilo que Benjamin chama de marxismo vulgar e a social-democracia, tem como consequência a negação da possibilidade de constituir-se um tempo propriamente humano. Porque impede o homem de fazer a experiência da história, negando-lhe, conforme Agamben, a constituição de uma história autêntica, em nome de certo ideal de conhecimento calcado na noção de progresso infinito e moldado pelas ciências naturais.

---

<sup>6</sup> Grifo no original.

Marx foi capaz de desenvolver uma noção revolucionária da história, porém, permanece em seu pensamento uma visão tradicional de tempo. Para o filósofo do proletariado, o homem não cai na história, como no idealismo alemão de sua época, mas, pelo contrário, a história é a dimensão geral do homem como indivíduo universal, isto é, a história é determinada pela *práxis* humana. A *práxis* nada mais é do que a origem e a natureza do homem, que se dá em um movimento dúplice: o tornar-se natureza do homem e o tornar-se homem da natureza. A *práxis* é a pátria original do homem e é, nesse sentido, o primeiro ato histórico. “O homem não é um ser histórico porque cai no tempo, mas, pelo contrário, somente porque é um ser histórico ele pode cair no tempo, temporalizar-se.” (Idem, p. 121).

Contudo, sublinha Agamben, apesar da história ser a dimensão original da atividade humana, entendida como *práxis*, esse jamais consegue alcançar a história autêntica, pois, há aqui uma experiência nulificada do tempo, já que a verdade e o inteligível histórico encontram-se no processo. De modo que o homem, como indivíduo universal, não pode se apropriar concretamente da história. Encontramos aqui a contradição mais fundamental da experiência do tempo no homem contemporâneo, dividido entre seu ser-na-história, sua pátria original, e seu ser-no-tempo, dado pelos instantes pontuais em fuga. Está, pois, perdido no tempo e não pode, desse modo, apoderar-se de sua história.

A intuição messiânica de Benjamin, sobretudo nas *Teses*, talvez seja a melhor tentativa de conjugar uma visão revolucionária da história com uma concepção, também revolucionária, de tempo. Pois, contra o instante pontual em fuga, ele opõe “um presente que não é passagem, mas que se mantém imóvel no limiar do tempo” (Idem, p. 125). Contra a noção de progresso da história e seu tempo vazio e homogêneo, Benjamin constrói o conceito de tempo-de-agora (*Jetztzeit*), uma tentativa de se obter um tempo pleno, que se daria na suspensão messiânica do acontecer. Não se trata de uma espera dada pelo evento escatológico, como já vimos, ou, na esfera profana, na noção de progresso, mas antes, da conjugação, por assim dizer, de uma visão revolucionária, autêntica como diz Agamben, de história e tempo, pois, como podemos ler ao final do apêndice B à décima oitava tese: “cada segundo era a porta por onde podia entrar o messias.” (BENJAMIN, 2013B, p. 20).

Retomemos a leitura que Agamben faz da vocação messiânica em Paulo para compreendermos a tese benjaminiana, segundo a qual há, em Marx, no conceito de sociedade sem classes, nada menos que uma secularização do tempo messiânico. Segundo o italiano, Dionísio de Halicarnasso faz derivar do grego *klesis* o termo latino *classis* que, no direito romano, designava a parte dos cidadãos chamados às armas. Os filólogos modernos rechaçam essa derivação etimológica, no entanto, com essa pretensa derivação, Agamben se propõe a aproximar a *klesis* paulina desse que é um conceito chave para o marxismo: classe. Em sua crítica a Hegel, Marx (2010) substitui o termo *Klasse* por *Stand* (estamento); essa substituição tinha por função, originalmente, estabelecer as bases estratégicas para a crítica. Porém, conforme Agamben, o termo vai além da crítica a Hegel e acaba por designar a transformação social pela qual a burguesia impôs seu domínio no terreno político. Desse modo, a burguesia representaria, na passagem ao capitalismo, a dissolução de todos os *Stände* (estamentos), ou seja, a burguesia é uma *Klasse*. Só o aparecimento da burguesia pôde separar o indivíduo, como indivíduo particular, e, como indivíduo pertencente a uma classe.

En el Stand – y más aún en el elan familiar – este hecho permanece aún oculto. Por ejemplo, un noble es siempre un noble, un roturier (plebeyo) es siempre un roturier, prescindiendo de culaquier otra relación que tenga. Se trata de una cualidad inseparable de su individualidad. La diferencia entre el individuo personal y el individuo como miembro de una clase, la causalidad de la condición de vida Del individuo, se procede solamente con la aparición de la clase, la cual es a su vez un producto de la burguesía. (MARX. apud AGAMBEN, 2006, p. 38).

Vemos, pois, que a classe representa a cisão entre indivíduo particular e sua figura social. Ora, em Marx, a classe que encarna em si essa fratura e a exhibe sem véus, e que mostra toda contingência de toda condição social, a única, portanto, que pode abolir a divisão social em classes, ao emancipar a si mesma e toda a sociedade é o proletariado. Há, no conceito de proletariado marxiano, uma função redentora, como demonstram as linhas finais da *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*; a passagem é longa:

Onde se encontra, então, a possibilidade positiva de emancipação alemã? Eis nossa resposta: na formação de uma classe com grilhões radicais, de uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil,

de um estamento [*Stand*] que seja a dissolução de todos os estamentos [*Stände*], de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e que não reivindique nenhum direito particular porque contra ela não se comete uma injustiça particular, mas a injustiça por excelência [*das Unrecht Schlechthin*], que já não se encontre numa posição unilateral às consequências, mas numa posição abrangente aos pressupostos do sistema político alemão; uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas essas esferas – uma esfera que é, numa palavra, a perda total da humanidade [*der Völlige Verlust des Menschen*] e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um reganho total do homem. Tal dissolução da sociedade, como um elemento particular, é o proletariado.<sup>7</sup> (MARX, 2010, p. 156).

Permita-nos, agora, citar o manuscrito de Benjamin onde ele desenvolve a ideia de que, no conceito de sociedade sem classes, Marx secularizou a noção de tempo messiânico. Aqui se interliga, de modo formidável, luta de classes, messianismo e a crítica ao progresso e o tempo vazio e homogêneo que dele deriva:

Marx secularizou na ideia da sociedade sem classes a ideia do tempo messiânico. E a ideia foi boa. A desgraça começa quando a social-democracia resolveu elevar essa ideia à condição de “ideal”. Nas doutrinas do neokantismo, o ideal era definido como uma “tarefa infinita”. [...] Se a sociedade sem classes começou por ser definida como tarefa infinita, o tempo vazio e homogêneo transforma-se, por assim dizer, numa antecâmara onde se podia esperar mais ou menos tranquilamente pela entrada da situação revolucionária [...] (A sociedade sem classes não é o objetivo final do progresso na história, mas sim a sua interrupção, tantas vezes fracassada e por fim concretizada). (BENJAMIN, 2013A, p. 177).

De posse dessas formulações benjaminianas, tomemos a sério a etimologia de Dionísio de Halicarnasso e aproximemos a *klesis* paulina da classe marxiana. Temos assim, no conceito de classe, a dissolução de todas as ordens ou estamentos, e a aparição da fratura entre indivíduo e sua condição social. Do mesmo modo, na *klesis* paulina, temos a nulificação das divisões jurídicas e factuais da profissão e da condição humana no momento do chamado, a partir do “como se não”.

La indeterminación semántica entre la *klesis*-llamada y la *klesis*-Beruf (que tanto preocupaba a Weber) expresa en este sentido la causalidad que – para el hombre mesiánico como, en Marx, para el proletariado – es constitutiva de la propia condición social. (AGAMBEN, 2006, p.39).

---

<sup>7</sup> Marx desenvolve argumento parecido ao falar da emancipação dos judeus; a esse propósito ver: MARX, K. **Sobre a questão judaica**. São Paulo. Boitempo. 2010.

A *ekklesia*, isto é, a comunidade das vocações messiânicas, representa, nesse sentido proposto por Agamben, mais do que apenas uma analogia com o proletariado marxiano. Pois, do mesmo modo que aqueles que tomaram consciência do chamado messiânico, e vivem de acordo com o “como se não”, morrem nesse mundo para ressuscitar em outro, o proletariado só pode libertar-se, a si e aos demais, pela auto-supressão. Agora, é possível falar, com Paulo, de uma sociedade sem *klesis*? Agamben sugere afirmativamente a essa questão, a partir de três respostas possíveis. A primeira, designada ético-anárquica, proveniente do anarquismo individualista de Max Stiner, que separa revolta e revolução; a segunda, marxiana, que não separa revolta e revolução e, por fim, a de Benjamin, chamada pelo italiano de anarco-niilista, que torna indiscernível, de modo absoluto, revolta e revolução, a classe (*klesis*) profana e a *klesis* messiânica. Por certo, Agamben tem em vista a oitava tese de Benjamin (1994A, p. 226), que propõe tornar efetivo o estado de exceção, que é a condição de vida normal dos oprimidos, como também o *Fragmento teológico-político*, onde a felicidade, que aspira a dissolução de tudo o que é terreno (profano) é o *leitmotiv* de uma política autêntica (BENJAMIN, 2013B, p.23-24). As três teses são, para Agamben, aceitáveis; a única não aceitável seria aquela proposta pela Igreja, em Rom 13, 1, que diz: “Todo o poder vem de Deus, portanto, trabalhe, obedeça e não coloque em questão o que há de acordo na sociedade.”

Em Gálatas 1, 15, Paulo define a sua vocação e, portanto, a vocação do homem messiânico, como separado: “Quando aprouve àquele que me reservou [*aphorisménos, aphorízio*] desde o seio de minha mãe e me chamou pela sua graça” (Cf. AGAMBEN, 2006, p. 51). Há aqui um problema. Se Paulo predica o universalismo, ou um pretense universalismo como sugere Agamben – universalismo que não se sustenta, como veremos adiante, pois trata-se da noção de resto – e anuncia o fim de toda separação (judeus/não judeus, livres/escravos) como pode se autointitular um separado? Segundo o italiano, para compreendermos essa autodefinição, devemos ter em conta a biografia do apóstolo, bem como sua relação com o judaísmo. Paulo era fariseu, isto é, separado. Os fariseus pertenciam a uma seita que, para se diferenciar dos outros, observavam escrupulosamente a lei. De modo que esses, não se separavam apenas dos gentios, os não-judeus, mas

também, de todos aqueles judeus que não observavam a lei, ou seja, os camponeses ignorantes, chamados de *am-ha-ares*.

Encontramos uma alusão a essa separação operada pelos fariseus, em sua obstinação na observância da lei, no conto de Kafka, em verdade trata-se de uma parábola<sup>8</sup>, *Diante da Lei*. O texto foi publicado de forma avulsa, mas é encontrado no penúltimo capítulo de *O Processo*, quando K. se encontra com o padre que lhe contará a parábola. O camponês diante da porta da lei, e que não consegue nela entrar é o *am-ha-ares*, e o guardião, que o bloqueia o acesso, pode ser visto como um fariseu. Interpretação parecida se dá com Orígenes, e sua leitura da Escritura: “Ai de vós, homens de lei, pois que tolheste a chave do conhecimento. Vós mesmos não entrastes e não permitistes entrar àqueles que se aproximam.” (Cf. AGAMBEN, 2004, p.62). Certamente Kafka tinha essa passagem em mente quando produziu a parábola. Ambos os textos se mostram bastante significativos se tivermos em conta a relação dos fariseus com a Torá, como veremos abaixo.

Para os fariseus havia duas Torás, ou dois aspectos dela, a saber, uma oral e outra escrita. A primeira, oral, comentada e reelaborada, funcionava como um muro, ao separar a Torá escrita protegendo-a do contato impuro. Quando Paulo se diz separado, faz alusão a essa cisão operada pelos fariseus, isto é, não só sua separação com relação aos gentios e aos camponeses ignorantes, mas também, com relação à Torá, pois, conforme Agamben, Paulo ao se referir à lei, se vale da expressão *to mesoitochon ton fragmouí*: o muro divisório da cerca. (AGAMBEN, 2006, p. 53). A separação messiânica paulina irá retomar e dividir a separação dos fariseus. Seus argumentos estão repletos de divisões, judeus/não-judeus, livre/escravo, corpo/espírito. Segundo o apóstolo, a lei opera estabelecendo divisões e separações, interessante notar, sublinha Agamben, que ao se referir à lei, seja a Torá, seja a lei em geral, Paulo usa o mesmo termo: *nómos*, que deriva, como se sabe, de *nemo* (dividir, atribuir partes). A fórmula “separado” (*aphorismenós*) lançada por Paulo implicará, portanto, uma separação à segunda potência, uma separação da separação mesma.

---

<sup>8</sup> Sobre a função das parábolas na obra kafkiana ver: BENJAMIN, Walter. *Franz Kafka. A propósito do décimo aniversário de sua morte*. In: **Magia e Técnica, Arte e Política**. 7.ed. São Paulo. Brasiliense. 1994, p. 147-152.

O princípio da lei é, pois, a divisão. No hebraísmo, a divisão fundamental se dá entre judeus (*ioudaícos*) e não-judeus (*ethne*), ou nas palavras de Paulo, entre circuncisão e prepúcio. Em Paulo, o sintagma *ethne* aparece sempre no sentido de uma oposição e representa, em seus argumentos, todos os membros da comunidade messiânica que são não-judeus. Ele assim se define: como o apóstolo de todas as gentes (*ethne*). O problema é o seguinte, de que modo Paulo solve essas divisões *nomísticas* fundamentais no hebraísmo, como neutralizar essa divisão introduzindo aí uma perspectiva messiânica? Pois, esse problema não se separa de um segundo, sua crítica à lei. Afinal, na *Carta aos Romanos*, em 3, 31, Paulo nos diz que o messias é o *telos* e a finalidade da lei. O messias é, não só no judaísmo, mas nas três religiões monoteístas o lugar por excelência de um conflito com a lei<sup>9</sup>. A parábola kafkiana é, nesse sentido, exemplar e, todo debate entre Benjamin e Scholem, pode ser lido nessa perspectiva.

A divisão da lei fundamental é clara em seu princípio, judeus/não-judeus, ou, circuncisão/prepúcio, separa, pois, o conjunto dos homens em dois subconjuntos de modo que não fica resto algum. Paulo irá traçar nessa divisão, outra, carne/espírito, que não coincide com a de judeu/não-judeu, mas, no entanto, não está fora dela; uma divisão na divisão mesma. Para melhor compreender esta separação a

<sup>9</sup> Os cabalistas tentam resolver essa questão introduzindo a ideia de que, em verdade, existem duas Torás. A *Torah* de *Atziluth*, escrita diretamente por Deus, quando o mundo se encontrava num estado de emanção, ou seja, ela corresponde à plenitude originária, encontra-se, pois, intacta. É essa lei, que precede a criação, que o messias deve restaurar. A segunda, a *Torah* de *Beriah*, que corresponde ao estado de criação, quer dizer, ao mundo não redimido, e que contém preceitos positivos e negativos. Nessa última, o homem não poderá abolir o mal, mas apenas reduzir-lhe seus poderes, enquanto aguarda os dias do messias e a restauração da Torá original. Ficam aqui algumas questões, que ocupam os comentadores há séculos. Se a Torá precede a criação, qual era sua natureza antes da queda do homem? Qual será a estrutura da lei após a redenção? Qual a forma da Torá original enquanto o messias não a restitui? As questões se complicam mais ainda, se levarmos em conta que o messias não vem com uma nova lei. Para o hassidismo, a Torá originária não é um texto definitivo, pois consistia na totalidade das possíveis combinações do alfabeto. Nesse estado original, quando ela ainda não havia sido transmitida aos mundos inferiores, as letras não têm ordem ou articulação, é somente a partir da queda que as palavras começam a se formar. Entre elas, a primeira e mais terrível, é a morte que, com o advento do messias, irá desaparecer, juntamente com as outras palavras, a prescrições e as proibições. A Torá originária era, pois, um amontoado de letras, sem ordem ou significado, pois os eventos que ela relata não havia ainda ocorrido; conforme esses ocorriam, as palavras e letras se juntavam, a fim de relatá-los. Podemos dizer, portanto, que para os hassidismo a Torá original é sem significado. Daí a formulação radical do sabbatismo: a violação da Torá é o seu cumprimento, ou, o cumprimento da Torá é seu esquecimento. Vemos como esses problemas são fundamentais para uma clara compreensão do debate entre Scholem e Benjamin, sobre a lei, Kafka e o Messianismo; lembremos da lei sem significado que é vivida como a vida ao pé do castelo, no romance *O Castelo*. Mas também, o debate entre Carl Schmitt e Benjamin, sobre a lei, o soberano e o estado de exceção; o que é uma lei que vigora, mas sem significar, senão a plenitude da Torá original?

segunda potência, Agamben recorre à lenda narrada por Plínio (Idem, p. 56): o corte de Apeles. A história se dá pela disputa, entre Apeles e Protógenes, a propósito de uma linha. Plínio conta que Protógenes traça, com seu pincel, uma linha tão fina que parece não ter sido feita por qualquer pincel humano. Apeles, em seguida, divide essa mesma linha, com uma ainda mais sutil. *"El aforismós [separação] mesiánico es em este sentido un corte de Apeles que no tiene un objeto propio, sino que divide la división trazada ya por la ley."* (Idem, ibidem).

Ao subconjunto da lei, judeus, Paulo estabelece uma nova divisão entre judeus manifestos, quer dizer, conforme a carne, e judeus ocultos, ou seja, segundo o espírito. O mesmo ocorre com o subconjunto não-judeus. Com o corte paulino, portanto, a divisão *nomística* não é mais clara, tampouco exaustiva, pois há judeus que não são judeus, e não-judeus que não são não-judeus. É essa leitura que deve orientar, segundo o filósofo de Roma, a interpretação de Rom 9, 6, onde Paulo argumenta contra uma suposta falha no *logos* de Deus com respeito à salvação, ao dizer que nem todos de Israel, são israelitas, assim como, nem todos os descendentes de Abraão são seus filhos, pois, desse modo, nem todos de Israel são Israel. Há mais: *"Esto significa que la división mesiánica introduce em la partición nomística de los pueblos un resto y que judíos y no-judíos son constitutivamente "no todos"*. (Idem, ibidem).

Desse modo, a noção de resto se nos apresenta, não como uma porção numérica, tampouco num resíduo substancialmente positivo. Não é um todo homogêneo que diz respeito às divisões anteriores, mas, mais do que isso, o resto, sublinha o italiano, tem a capacidade de superar as diferenças. Trata-se de dividir a partição bipolar judeus/não-judeus numa outra, proveniente da lógica medieval, a lógica intuitiva de Nicolau de Cusa. Segundo sua doutrina, nos diz Agamben, a oposição a/não-a admite uma terceira na forma da negação: não não-a. Relacionemos a lei messiânica ao conceito de resto, a partir da passagem encontrada em 1Cor 9, 20-23: "Para os judeus fiz-me judeu [...] Para os que estão debaixo da Lei, fiz-me como se eu tivesse debaixo da Lei [...] Para os que não têm Lei, fiz-me como se eu não tivesse Lei." Nota-se que Paulo estabelece, agora, uma divisão a partir da lei, entre o judeu/debaixo da lei e o não-judeu/sem lei. Desse resto resulta que a lei messiânica é, assim, uma não-não na lei. *"La división nomística judío/no-judío, em la ley/sin la ley, deja ahora fuera por ambas partes un resto, que*

*no es posible definir como judío, ni como no-judío, el que está en la ley del mesías.*” (Idem, p. 57). Temos assim, na categoria judeus um corte, judeus segundo a carne e judeus segundo o espírito. Desse corte resulta, pois, um resto que pode assim ser definido: não não-judeus. Do mesmo modo, temos na categoria não-judeus, o mesmo corte, não-judeus segundo a carne e não-judeus segundo o espírito, de modo que resulta daí o mesmo resto: não não-judeus.

Antes, porém, de continuarmos nossa análise do conceito de resto, convém observar a questão do universalismo, ou pretense universalismo paulino, como já anunciamos. O universalismo de Paulo foi reivindicado pela Igreja Católica, quer dizer, igreja universal, que quer fundar-se sob a doutrina do apóstolo. E mais recentemente aparece a obra de Badiou<sup>10</sup> sobre Paulo, em cujo subtítulo já se anuncia a proposta de creditar ao apóstolo a invenção de tal conceito. *“Partiendo de la proliferación mundana de la alteriad [...] un pensamiento universal produce lo mismo y lo igual.”* (BADIOU *apud* AGAMBEN, 2006, p. 57). O corte de Apeles paulino, como vimos, jamais alcança o universal, pois a partir dele podemos concluir que não é que os não-não-judeus sejam uma parte dos judeus e dos não-judeus. Mas, mais precisamente, o corte representa a impossibilidade dos judeus e dos não-judeus de coincidir consigo mesmos, isto é, representa um resto, entre um povo e ele mesmo, entre uma identidade e ela mesma. Há, pois, em Paulo, algo bastante distinto do universalismo moderno, onde uma coisa pode valer como princípio universal com a finalidade de eliminar as diferenças. Por exemplo, no conceito de humanidade do homem, que não só elimina as diferenças, como também, ele se apresenta como a última diferença além da qual já não se é possível fazer qualquer divisão<sup>11</sup>. Vejamos a conclusão de Agamben onde aparecerá, ainda de forma discreta, outra categoria de seu pensamento, inoperosidade<sup>12</sup>:

<sup>10</sup> Trata-se de *São Paulo: a fundação do universalismo*, publicada no Brasil em 2009 pela Boitempo. Não tivemos acesso à obra, de modo que ficamos com a interpretação de Agamben.

<sup>11</sup> A esse respeito seria interessante uma leitura de Arendt: *Origens do Totalitarismo*, bem como, e, sobretudo a parte final de *Homo Sacer I*, onde os *larger* nazistas se apresentam como laboratórios radicais e nefastos de experimentação de algo para além dessa diferença última.

<sup>12</sup> A noção de inoperoso/inoperosidade, assim como a de uso, que já fizemos menção, são desenvolvidas por Agamben em seus livros mais recentes. Parecem-nos, ambas, desdobramentos de problemas oriundos da hipótese profanação. Os argumentos aqui desenvolvidos nos parecem como uma antecâmara, por assim dizer, na qual Agamben produzirá esses novos conceitos.

Lo universal nos es para el [Paulo] un principio transcendente deste el cual contemplar las diferencias [...] sino una operación que divide las divisiones nomísticas mismas y la hace inoperantes, pero sin que por ello se alcance un único último. En el fondo del judío o del griego no existe el hombre universal o el Cristiano, ni como principio ni como fin: ahí hay solo un resto, ahí se halla solo la imposibilidad para el judío o para el griego de coincidir consigo mismo. La vocación mesiánica separa toda klesis de sí misma, la pone en tensión consigo misma, sin procurarle una identidad ulterior: judío **como no** judío, griego **como no** griego.<sup>13</sup> (AGAMBEN, 2006, p. 58).

A propósito da literatura testemunhal de Antelme, Blanchot, nos diz Agamben, escreve que o homem é um indestrutível, que pode ser infinitamente destruído. Isso significa que não existe, para Blanchot, do mesmo modo que para Heidegger por certo, uma essência humana que possa ser destruída, ou, que se possa procurar pela origem. O homem apresenta, pois, uma espécie de carência de si mesmo, está sempre dividido em si mesmo. Sempre sobra algo nessa destruição, sempre há algo mais além dessa destruição, o homem é, portanto, esse resto. Do mesmo modo, pode se dizer, que em Paulo não há universalismo, nem princípio, nem fim; o que há é um messianismo, definido como divisão da divisão, além disso, conclui Agamben, um resto.

Paulo desenvolve a noção de resto em Rom 11, 1-26, a passagem é longa, todavia o essencial pode ser visto no seguinte fragmento: “No tempo presente produziu-se um resto, elegido pela graça”. Nota-se o uso da expressão do tempo presente (*en to nyn kairó*) que, segundo Agamben, é a expressão técnica para designar o tempo messiânico; retomaremos essa questão adiante. Por ora, devemos observar outro termo técnico do vocabulário da tradição profética: resto (*leímma*). A expressão aparece em Isaías, Malaquias e outros. Todavia a diferença de Paulo, nesses a noção de resto assume uma feição paródica, pois, se dirigirem ao povo escolhido, bem como ao povo em geral, porém, anunciam que apenas um resto, nesse caso uma parte, será salvo. A passagem exemplar, nesse sentido, pode ser lida em Is 10, 20 ss. Vejamos alguns exemplos. Em 10, 21: “um resto voltará, um resto de Jacó, para o Deus forte”; ou, 10, 22: “ainda que teu povo fosse inumerável como areia a areia do mar, dele só voltará um resto.” A ideia de um resto messiânico está contida, conforme Agamben, no nome do filho de Deus (*yahvé*) anunciado a Isaías, na passagem que acabamos de citar, *scarjasub*, quer dizer, um resto

---

<sup>13</sup> Grifos no original.

retornará. As passagens se repetem. A salvação messiânica, como obra divina, em Is 37,32, tem por objeto um resto, do mesmo modo, em Is 46,3, a eleição, vocação e chamada configuram, também, um resto. Em Miq 4, 7 o anúncio messiânico diz respeito a um resto. Para finalizar essa já exaustiva lista, Amós, em Am 5, 15, ao anunciar a destruição do povo de Israel apresenta de modo aporético a ideia de um resto, na fórmula: “odiar o mal, amar o bem [...] talvez Deus tenha piedade do que resta de José!”

Como interpretar o resto de Israel? A maioria dos teólogos entende esse resto como uma porção numérica, isto é, os eleitos e salvos, após a destruição do povo de Israel. De modo que o resto, nesse caso, é idêntico a Israel enquanto povo eleito. A leitura de Agamben sugere, no entanto, que esse resto é mais a consistência ou a figura que Israel assume na relação com o evento messiânico. Não é o todo nem a parte, mas, a impossibilidade de ambos coincidirem consigo mesmos, ou, entre eles. *“En el instante decisivo el pueblo elegido – todo pueblo – se constituye necesariamente como un resto, como un no-todo.”* (Idem, p. 60). Temos assim, um conceito profético/messiânico, que dá sentido à divisão da divisão paulina. À diferença dos demais profetas, em Paulo, o resto não é um conceito que visa o futuro, mas é, tão somente, uma experiência presente; o resto é o que define o agora messiânico, na terminologia de Walter Benjamin, o tempo-de-agora (*Jetztzeit*). Como vimos em Rom 11, 15, no tempo presente (*kairós*) produziu-se um resto.

O resto messiânico não está para além da parte, procede de sua divisão, está, pois, intimamente ligado a ela. Nossa compreensão do resto messiânico se tornará mais clara se tivermos em vista que, o mundo messiânico não é diferente do mundo profano; é o que diz Paulo, em 1 Cor 12,27, ao se dirigir à comunidade messiânica: “Sois o corpo do messias e membros em parte.” É o que diz, também, Scholem a Benjamin, a propósito de sua discussão a respeito do mundo após o juízo final. Segundo o primeiro, o reino messiânico é idêntico a este, porém, com as coisas ligeiramente fora de lugar. Esse é o paradoxo do tempo messiânico, seu caráter intervalar, por assim dizer, pois nele, um outro mundo e um outro tempo devem tornar-se presentes nesse mundo e nesse tempo, de modo que, o tempo histórico não pode ser cancelado, mas ao mesmo tempo, o tempo messiânico não pode confundir-se com a história. Voltaremos a isso.

O resto é, portanto, o que impede as divisões exaustivas e impossibilita que as partes e o todo coincidam consigo mesmas. Ele não é, como nos demais profetas como vimos, o objeto da salvação, mas um instrumento dela, uma máquina<sup>14</sup> a torna possível. Mais do que uma simples sobra, é um excedente: do todo com respeito às partes, e das partes com respeito ao todo. Se quisermos, uma máquina soteriológica. Há mais, o resto concerne ao tempo messiânico e existe apenas nele; no tempo messiânico, que de fato é o único real e que existe para nós - isso ficará mais claro adiante - não há mais do que um resto. Como vimos, esse tempo não pertence à escatologia da ruína ou da salvação, mas ao insalvável, a imagem de Kafka<sup>15</sup>, cuja percepção é a única saída para a salvação. Os viventes – como resto – que estão no tempo presente (o tempo messiânico) fazem possível a salvação, já estão desde já salvos, mas não o estão enquanto resto. “*El resto mesiánico excede irremediabilmente al todo escatológico; es el insalvable que hace posible la salvación.*” (Idem, p. 62).

Dessa perspectiva, nos diz Agamben, se quisermos traçar o legado político do pensamento paulino, o conceito de resto assumirá posição central:

El resto permite situar en una perspectiva nueva nuestras nociones de pueblo y democracia, ya anticuadas, aunque quizá no renunciables. El pueblo no es ni el todo ni la parte, ni mayoría ni minoría. El pueblo es más bien lo que no puede jamás coincidir consigo mismo, ni como todo ni como parte, es decir, lo que queda infinitamente o resiste toda división, y que – a pesar de aquellos que gobiernan – no se deja jamás reducir a una mayoría o minoría. Y ésta es la figura o la consistencia que adopta el pueblo en la instancia decisiva, y como tal él es el único sujeto político real. (Idem, ibidem).

---

<sup>14</sup> O conceito de máquina é importante na compreensão da filosofia de Agamben. Em verdade, parece ser um dos sentidos do dispositivo agambeniano, conforme as reflexões de Edgardo Castro. Elas nos parecem ser dispositivos bipolares, cujo centro vazio, sempre produz um resto. Parece-nos, também nesse sentido, algo próximo do mesmo conceito em Deleuze e Guattari; sobretudo em *O Anti-Édipo*. Valeria à pena aprofundar essas questões.

<sup>15</sup> Recordo-me de uma conversa com Kafka, cujo ponto de partida foi a Europa contemporânea e a decadência da humanidade. Somos, disse ele, pensamentos niilistas, pensamentos suicidas, que surgem na cabeça de Deus. Essa frase evocou em mim a princípio a visão gnóstica do mundo. Deus como um demiurgo perverso, e o mundo como seu pecado original. Oh não, disse ele, nosso mundo é apenas um mau humor de Deus, um dos seus maus dias. Existiria então esperança fora desse mundo de aparências que conhecemos? Ele riu: há esperança suficiente, esperança infinita – mas não para nós. BROAD *apud* BENJAMIN, Walter. *Franz Kafka. A propósito do décimo aniversário de sua morte*. In: **Magia e Técnica, Arte e Política**. 7.ed. São Paulo. Brasiliense. 1994, p. 141-142. Benjamin parece aprofundar essas reflexões no fragmento *O Capitalismo como Religião*. BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. 2.ed. Belo Horizonte. Autêntica Editora. 2013, p. 35-38.

O conceito de resto apresenta, assim, mais do que uma simples analogia com o conceito de proletariado marxiano. Do mesmo modo que o resto messiânico, que não corresponde nem ao todo nem a parte, mas como excedente dessa relação, o proletariado não pode coincidir consigo mesmo enquanto classe. Do mesmo modo, insistimos, ele excede a dialética do *status*, quanto à dialética social das classes (*Stände*), pois ele não sofreu uma injustiça particular, mas a injustiça absoluta (*das Unrecht Schlechtim*).

Da noção de separado (*aphorisménos*) que vimos delinear aqui, deriva uma segunda, de importância particular, já que aparece em quase todos os textos paulinos: apóstolo. Paulo define-se como apóstolo. O sintagma deriva, conforme Agamben, do grego, *apostéllo*, quer dizer, um enviado, nesse caso não dos homens, mas, do messias ou da vontade do próprio Deus para o anúncio messiânico. O precedente hebraico para essa noção é *šaliah*, um conceito eminentemente jurídico, *šaliah* é um mandatário, ou encarregado, um homem enviado para executar determinada tarefa. Aqui se aplica uma máxima rabínica, com precedentes também no direito romano, segundo a qual o enviado de um homem é como ele mesmo, isto é, os efeitos do ato realizado pelo encarregado recaem sobre o mandante. Essa figura essencialmente jurídica adquiriu, no judaísmo, caráter religioso.

Duas questões preocupam Agamben, uma, porque Paulo se define como apóstolo e não como profeta? Outra, qual a diferença entre essas duas figuras? As respostas a essas questões passam pelo problema do tempo messiânico: “En el tiempo mesiánico el apóstol ocupa el puesto del profeta; está en su lugar.” (Idem, *ibidem*). Definamos profeta: um homem com relação imediata com o espírito de Deus, pois recebe dele uma palavra que não lhe pertence. A fórmula profética essencial é “assim diz – o já dito – *Yahvé*” (Idem, *ibidem*). Aqui aparece a primeira distinção entre profeta e apóstolo. O profeta é o porta voz extático de Deus, enquanto que o apóstolo, como encarregado, deve encontrar por si próprio suas palavras. O profetismo não é uma instituição no judaísmo, mas, mais como uma força ou tensão em luta com outras modalidades ou princípios internos a essa religião. O profetismo<sup>16</sup>, como se sabe, foi oficialmente encerrado pela tradição rabínica em 587 a.C., com a primeira destruição do templo. A segunda diferença,

---

<sup>16</sup> Para um aprofundamento do problema do profetismo em Agamben ver: AGAMBEN, Giorgio. **Nudez**. Lisboa. Relógio D'Água. 2009, p. 9-17.

mais fundamental e mais importante para o nosso interesse, é que o profeta se define com sua relação com o futuro, ele proclama a vinda do messias que ocorrerá ainda. Ao passo que o apóstolo se define por sua relação com o presente, ele age quando a vinda do messias já está consumada.

Em esto consiste la diferencia entre profeta y apóstol. Este último habla después de la vinda del mesiás. Em este momento la profecía debe callar: ya se ha cumplido verdaderamente [...] Entonces la palabra passa al apóstol , al enviado del mesiás, cuyo tiempo no es el futuro, sino el presente. (AGAMBEN, 2006, p. 67).

Paulo, pois, um apóstolo usa uma expressão técnica, como já vimos, para designar o evento messiânico: o tempo presente (*ho nyn kairós*). Se o tempo messiânico é o agora, convém distinguir a figura do apóstolo de uma outra, comumente confundidas, a figura do apocalíptico. Em verdade, o apocalíptico, também à diferença do profeta, que contempla o futuro, contempla o final dos tempos, o apocalipse e dia da cólera, o *eschaton*. Esta é, segundo o filósofo italiano, a pior interpretação possível do anúncio messiânico. Podemos dizer que o tempo do apóstolo é messiânico, ao passo que o tempo apocalíptico é escatológico. O tempo em que vive o apóstolo não é, portanto, o *eschaton*. “*El tiempo mesiánico no es el final del tiempo, sino el tiempo del final.*” (Idem, ibidem). O que interessa a ele não é a conclusão do tempo, mas a contração do tempo, o tempo que o tempo tem para terminar. Em 1 Cor 7, 29, Paulo ao falar do evento messiânico, usa a expressão o tempo se abrevia, ou o tempo tornou-se breve; o tempo messiânico é, pois, o tempo que resta entre o tempo e o seu final.

A tradição apocalíptica judia e a tradição rabínica distinguem dois tempos e dois mundos. O primeiro chamado *olam hazzéh*, corresponde à duração do mundo desde a criação até seu final. O segundo, *olam habbá* quer dizer o mundo que vem, corresponde à eternidade intemporal que se segue após o final desse mundo. A tradição do judaísmo de língua grega também distingue dois tempos e dois mundos. Este tempo e este mundo – *ho aiôn toulo* –, e o mundo futuro – *ho aiôn mellon*. Essa terminologia aparece nos textos paulinos conforme Agamben, no entanto, o tempo que interessa ao apóstolo não é nenhum desses, isto é, nem o tempo cronológico (deste mundo), tampouco o tempo escatológico (do outro mundo), senão “*un resto, el tiempo que queda entre estes dos tiempos, si se divide con una cesura mesiánica,*

*con un corte de Apeles, la división misma del tiempo.*” (Idem, p. 68). É preciso, portanto, distinguir o tempo messiânico do tempo escatológico, mas também do tempo cronológico, pois a sua indistinção não permite pensar o que há de constitutivo e específico no tempo messiânico.

Há, em Paulo, o tempo profano que ele chama de *chronos*, que se dá da criação ao evento messiânico, que não é o nascimento de Jesus, mas sua ressurreição. Esse tempo cronológico se contraí e começa a se acabar, de modo que esse tempo contraído é o tempo presente (*ho nyn kairós*). O tempo presente, o *kairós*, dura até a parúsia, a presença plena do messias, que coincide com o final do tempo, que em Paulo é iminente, porém indeterminado. Nossa representação espacial do tempo, linear e contínuo, não consegue dar conta desse tempo, como já fizemos notar, de forma que podemos dizer que o tempo messiânico não é o futuro, o *eschaton*, mas também não é o tempo cronológico, ou seja, o tempo profano, embora não seja exterior a ele. Essa imagem do tempo contraído, que não é o tempo cronológico e que, todavia, não está fora dele, pode ser visto na doutrina estóica. Nela o tempo quantificado, que divide o presente em instantes é irreal, pois não proporciona ao homem gozar de sua existência, impedindo-a de possuir a si mesma. Contra esse tempo, objetivo e fora de nosso controle, os estóicos buscam o tempo da decisão e da ação, novamente o *kairós*, o tempo presente. Esse tempo presente, também é a imagem que faz Benjamin do evento messiânico. Para o pensador de Berlim, o sentido desse tempo coincide com o tempo histórico, mas simultaneamente não se identifica com ele, é, podemos dizer, um lapso de e no tempo; tempo-de-agora (*Jeitzeit*). Talvez seja essa a ideia de revolução presente nas *Teses* e no *Fragmento Teológico-político*, como a “interrupção de uma evolução histórica que leva à catástrofe” (LÖWY, 2005, p. 23). Insistimos na dificuldade em compreender o tempo messiânico e sua representação, um outro mundo e um outro tempo devem tornar-se presentes nesse mundo e nesse tempo, de sorte que, o tempo histórico não pode ser cancelado, mas o tempo messiânico não pode ser também, homogêneo à história. É o que nos diz, entre outras coisas, Walter Benjamin no *Fragmento Teológico-político*:

Só o próprio Messias consuma todo o acontecer histórico, nomeadamente no sentido de que só ele próprio redime, consuma, concretiza a relação desse acontecer com o messiânico. Por isso, nada de histórico pode, a

partir de si mesmo, pretender entrar em relação com o messiânico. Por isso, o reino de Deus não é o *telos* da *dynamis* histórica – ele não pode ser instituído como um objetivo. De um ponto de vista histórico, não é objetivo (*Ziel*), mas termo (*Ende*). [...] Se a orientação de uma seta indicar o objetivo em direção ao qual atua a *dynamis* do profano, e uma outra a direção da intensidade messiânica, então não há dúvida de que a busca da felicidade pela humanidade livre aspira a afastar-se da direção messiânica; mas, do mesmo modo que uma força, ativada num certo sentido, é capaz de levar outra a ativar num sentido diametralmente oposto, assim também a ordem profana do profano é capaz de suscitar a vinda do reino messiânico. (BENJAMIN, 2013A, p.23-24).

Temos assim, nos propõe Agamben, algo que como uma porção de tempo profano e cronológico, que ao sofrer uma contração o transforma integralmente. O tempo messiânico seria, assim, um corte de Apeles que divide a divisão mesma do tempo, e introduz nessa divisão um resto que a excede. Um resto que é, assim como na classe, no povo e no sujeito, um excesso.

Se presenta como aquèlla parte del tiempo profano que excede constitutivamente al chronos y aquèlla parte de la eternidad que excede al eón futuro, siendo ambos un resto respecto a la división entre los dos eones. (AGAMBEN, 2006, p.69).

Novamente nos deparamos com problemas na representação do tempo. A imagem espacial de um tempo que resta, que começa a se contrair, produzirá uma falsificação no tempo assim vivenciado. Porque é possível representá-lo, usando a imagem da linha, mas não compreendê-lo. Ao contrário, uma experiência real de tempo, assim concebida, é algo pensável, porém dificilmente representável. De modo que, a imagem espacial do tempo messiânico não pode nos dizer nada a respeito dele, ou seja, da experiência de um tempo que resta, de um tempo que começa a concluir-se. Agamben então recorre a uma noção proveniente do linguista Gustav Guillaume, tempo operativo, para tentar dar conta dessa contração do tempo profano que o transforma integralmente. Guillaume desenvolve essa noção num livro intitulado *Temp et Verbe* (Cf. AGAMBEN, 2006, p.70). À representação linear do tempo, o linguista dá o nome de imagem-tempo. O tempo que o pensamento utiliza para realizar essa imagem-tempo dá-se o nome de tempo-operativo. O tempo-operativo nada mais é que um tempo dentro do tempo.

Enquanto nossa representação do tempo cronológico, como tempo no qual estamos, nos separa de nós mesmos, transformando-nos de algum modo

em espectadores impotentes de nós mesmos [...], o tempo messiânico, enquanto tempo operativo no qual aferramos e realizamos nossa representação do tempo, é o tempo que somos nós mesmos, e, por isso, o único tempo real, o único tempo que temos. Precisamente porque está estendida nesse tempo messiânico, a klesis messiânica pode ter a forma dele como se não, da incessante revogação de toda vocação. (AGAMBEN apud CASTRO, 2012, p. 181).

Para finalizar, podemos dizer que a parúsia não é o regresso do messias ao final dos tempos, mas a presença, o estar junto do messias a cada momento do tempo cronológico. É a imagem de Benjamin, onde cada segundo pode ser a porta de entrada para o messias. Temos assim, a ideia de história não como a sujeição do homem ao tempo – linear, contínuo e homogêneo – mas, a libertação desse tempo. Não a interrupção do tempo, mas, mais propriamente, uma mudança qualitativa dele. Seria, para usar outra imagem de Benjamin, o tempo das revoluções autênticas, vividas como suspensão do tempo oficial, por assim dizer, e que, desse modo, jamais serão absorvidas pela restauração, a contra-revolução. É o estado de exceção efetivo (*wirklich*), que é tarefa realizar.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2004.

\_\_\_\_\_. **El tiempo que resta**. Madrid. Editorial Trotta. 2006.

\_\_\_\_\_. **Means without end: notes on politics**. Minneapolis. University of Minnesota Press. 2000.

\_\_\_\_\_. **Infância e História. Destruição da experiência e origem da história**. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2008A.

\_\_\_\_\_. **O que resta de Auschwitz**. São Paulo. Boitempo Editorial. 2008B.

\_\_\_\_\_. **Signatura Rerum**. Buenos Aires. Adriana Hidalgo. 2009.

\_\_\_\_\_. **O Aberto**. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 2013.

\_\_\_\_\_. *O messias e o soberano*. In: **A potência do pensamento**. Belo Horizonte. Autêntica Editora. 2015.

BENJAMIN, Walter. *Sobre o Conceito da História*. In: **Magia e Técnica, Arte e Política**. 7.ed. São Paulo. Brasiliense. 1994A.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Violência – Crítica do Poder. In: Documentos de Cultura Documentos de Barbárie [Escritos Escolhidos]*. São Paulo: Cultrix: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

\_\_\_\_\_. *Franz Kafka. A propósito do décimo aniversário de sua morte. In: Magia e Técnica, Arte e Política*. 7.ed. São Paulo. Brasiliense. 1994B.

\_\_\_\_\_. **O anjo da história**. 2.ed. Belo Horizonte. Autêntica Editora. 2013A.

\_\_\_\_\_. *Fragmento teológico-político. In: O anjo da história*. 2.ed. Belo Horizonte. Autêntica Editora. 2013B.

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo. Editora Ave-Maria. 2011. Traduzida do francês.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben**. Belo Horizonte. Autêntica. 2012.

FOUCAULT, M. **Arqueologia do Saber**. 8.ed. Rio de Janeiro. Forense Universitária. 2012.

GAGNEBIN, J. M. *Walter Benjamin ou a história aberta. In: Magia e Técnica, Arte e Política*. 7.ed. São Paulo. Brasiliense. 1994.

LÖWY, Michel. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. São Paulo. Boitempo. 2005.

PELBART, P. P. **Foucault versus Agamben?** *Ecopolítica*, 5.ed. São Paulo. 2013. p. 37-63.

MARX, K. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. 2.ed. São Paulo. Boitempo. 2010.

PETERS, M. **Pós- estruturalismo e filosofia da diferença**. Belo Horizonte. Autêntica. 2000.

SCHMITT, C. **Teologia Política**. Belo Horizonte. Ed. Del Rey. 2006.

SELIGMANN, M. *Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético. In: Outra Travessia 5*. Santa Catarina. 2005. p – 25-38.

WATKIN, W. *Agamben e a indiferença. In: Dossiê Agamben. Revista Cult n° 180*. São Paulo. 2013. p. 39-42.

**Artigo recebido em: 20/01/2015**

**Artigo aprovado em: 30/03/2015**