



Ilustração do demônio Abigor por Louis Le Breton, gravada por A. J. (*Dictionnaire Infernal*, 1863). Arte de domínio público. Composição visual remixada.

TEMPORALIDADE TEOLÓGICA: DIÁLOGO ENTRE GIORGIO AGAMBen E MARTIN HEIDEGGER*

Alan Barbosa Buchard  

Universidade Federal Fluminense, Vitória, ES, Brasil

Resumo

O presente trabalho tem por objetivo investigar as divergências e as semelhanças entre a fenomenologia da facticidade de Martin Heidegger e a genealogia teológica de Giorgio Agamben, sobretudo no que diz respeito ao problema da relação entre teologia e história no cristianismo. A problemática consiste na análise da influência da interpretação heideggeriana acerca da teologia cristã sobre a leitura agambeniana do tempo messiânico (*ho nyn kairós*). Para tanto, selecionamos trechos da obra *Fenomenologia da vida religiosa* (1920-1921) de Heidegger e trechos de *O tempo que resta: Um comentário à Carta aos romanos* (2000) e *O reino e a glória* (2007) de Agamben. A finalidade do artigo, neste sentido, é apresentar os conceitos mais relevantes na interlocução entre Heidegger e Agamben, bem como os argumentos que permitem fundamentar nossa hipótese, a saber, que a leitura agambeniana da temporalidade cristã e moderna toma como ponto de partida a interpretação hermenêutico-filosófica de Heidegger para, então, ultrapassá-la em direção à interpretação judaico-cristã da história contemporânea de Walter Benjamin. Como resultado, poderemos compreender os elementos divergentes e convergentes nas interpretações agambeniana e heideggeriana da temporalidade moderna. A partir desses dados, concluímos que a filosofia da história de Agamben tem por ponto de partida a fenomenologia da facticidade de Heidegger e, como ponto de chegada, a filosofia messiânica de Benjamin.

Palavras-chave

Agamben, Heidegger, teologia, história.

THEOLOGICAL TEMPORALITY: A DIALOGUE BETWEEN GIORGIO AGAMBen AND MARTIN HEIDEGGER

Abstract

The present work aims to investigate the divergences and similarities between Martin Heidegger's phenomenology of facticity and Giorgio Agamben's theological genealogy, especially regarding the problem of the relationship between theology and history in Christianity. It is, therefore, about analyzing the influence of Heidegger's interpretation of Christian theology on Agamben's reading of the messianic time (*ho nyn kairós*). To this end, we selected excerpts from the work *Phenomenology of Religious Life* (1920-1921) by Heidegger and excerpts from *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans* (2000) and *The Kingdom and the Glory* (2007) by Agamben. The purpose of the article, in this sense, is to present the most relevant concepts in the dialogue between Heidegger and Agamben, as well as the arguments that allow us to substantiate our hypothesis, namely, that Agamben's reading of Christian and modern temporality takes as its starting point the interpretation Heidegger's hermeneutic-philosophical approach to then go beyond it towards Walter Benjamin's Judeo-Christian interpretation of contemporary history. As a result, we will be able to understand the divergent and convergent elements in the Agambenian and Heideggerian interpretations of modern temporality. From these data, we will conclude that Agamben's philosophy of history has as its starting point Heidegger's phenomenology of facticity and, as its arrival point, Benjamin's messianic philosophy.

Keywords

Agamben, Heidegger, theology, history.

Submetido em: 11/12/2024

Aceito em: 18/02/2025

Publicado em: 06/05/2025

Como citar: BUCHARD, Alan Barbosa. Temporalidade teológica: diálogo entre Giorgio Agamben e Martin Heidegger. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e56438, jan./jul. 2025.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES)

Introdução

A presente pesquisa tem como objeto de estudo as convergências e divergências entre as leituras de Giorgio Agamben e Martin Heidegger sobre a noção de tempo e teologia, a partir da contraposição de trechos selecionados das obras de cada um deles. Trata-se, portanto, de uma análise do problema da temporalidade cristã na obra de dois filósofos contemporâneos, destacando as teses e os argumentos que ambos os filósofos ofereceram à essa problemática. O objetivo, nesse sentido, é tornar explícito os elementos da filosofia agambeniana da história que foram retomados da fenomenologia de Heidegger; elementos esses que foram, posteriormente, abandonados em detrimento da filosofia da história de Walter Benjamin. A análise dos textos nos permitirá compreender a influência da filosofia de Heidegger sobre a reflexão agambeniana acerca de um dos problemas fundamentais da modernidade: a relação entre história e teologia cristã. Nossa finalidade, portanto, consiste em apresentar um trabalho que possa contribuir para o desenvolvimento dos estudos sobre a filosofia de Agamben, em especial, de sua filosofia da história.

Para tanto, o artigo foi dividido em três partes, cada uma delas subdividida em determinados temas. Na primeira parte (1.), investigaremos a filosofia heideggeriana, a partir dos seguintes conceitos: 1.1. Fenomenologia, na qual discorreremos sobre os elementos fenomenológicos da filosofia de Heidegger; 1.2. Facticidade, onde discutimos o conceito de facticidade no contexto da fenomenologia; 1.3. História, na qual investigamos a crítica heideggeriana à representação moderna da história; 1.4. Cristianismo e experiência fática, em que abordamos a interpretação heideggeriana sobre a experiência da vida cristã; 1.5. Fenomenologia e temporalidade cristã, na qual investigamos o nexo entre tempo cristã e filosofia fenomenológica. Na segunda parte (2.), por outro lado, investigaremos a filosofia de Agamben em contraste com Heidegger: 2.1. Primeira divergência: a abordagem, onde procuramos distinguir o tipo de metodologia utilizada por cada um dos filósofos, uma fenomenológica e outra arqueológica; 2.2. Primeira convergência: centralidade da teologia cristã, em que apresentamos a importância do tema para Heidegger e, conseqüentemente, para Agamben; 2.3 Segunda divergência: um objeto, dois conceitos, na qual analisamos a diferença na leitura dos dois filósofos no que diz respeito ao problema da temporalidade cristã; 2.4. Segunda convergência: uma filo-teologia do "como não", em que apresentamos os elementos que aproxima a filosofia de Heidegger e de Agamben; 2.5. Terceira divergência: espera ou resto?, na qual concluímos pelo distanciamento conceitual entre ambos os autores. Por fim, na terceira parte (3.) analisamos e comentamos o fundamento e a problemática em torno da relação entre teologia, história e tempo messiânico a partir das seguintes noções: 3.1. Recapitulação, conceito presente tanto na teologia de Paulo quanto na filosofia de Benjamin; 3.2. Diferimento do tempo, em que investigamos o problema da "demora" do *eschaton*; 3.3. Governo, em que investigamos o problema da *oikonomia*; 3.4. Inoperosidade, na qual analisamos o modo como Agamben problema uma saída para o problema do diferimento indefinido do tempo, através do conceito de *katárgesis* (desativação).

1. Heidegger

O texto heideggeriano que analisaremos consiste em uma série de preleções que Martin Heidegger apresentou na universidade de Freiburg durante o semestre de inverno de 1920-1921, sob o título "Introdução à Fenomenologia da Religião" (WS 1920-1921). Posteriormente, em 1995, as preleções foram reunidas na *Edição Integral* das obras de Heidegger, no volume 60 (GA 60), intitulado *Fenomenologia da Vida Religiosa*.¹ Segundo Alves e Teles,² a preleção buscou concentrar-se em "aplicar o método fenomenológico à experiência religiosa originária do cristianismo", realizando, desse modo, uma "fenomenologia da *vida fáctica* a partir de documentos da história da religião.". Para tanto, Heidegger dividiu a obra em duas partes: 1ª parte, no qual o filósofo delimita seu método fenomenológico, explicando o objeto e a forma de acesso adequado à religião "enquanto *experiência religiosa originária*"; 2ª parte, na qual Heidegger aborda os *fenômenos religiosos concretos* presentes nas epístolas paulinas, oferecendo uma exegese bíblica da experiência religiosa do cristianismo primitivo.

1.1. Fenomenologia

A primeira questão que podemos formular é: o que significa uma "fenomenologia da religião"? Precisamos retornar ao texto de Heidegger para responder a essa questão. Segundo ele:

(...) não temos a intenção de oferecer nem uma interpretação dogmática ou teológico-exegética, nem tampouco um estudo histórico ou uma meditação religiosa, mas oferecer tão-somente uma introdução à compreensão fenomenológica. O peculiar da compreensão fenomenológico-religiosa é a obtenção de uma compreensão prévia para uma via originária de acesso. (...) É pela compreensão fenomenológica que se abre um novo caminho para a teologia. O indício formal renúncia à compreensão última que só pode dar-se numa vivência religiosa genuína; tem a intenção somente de inaugurar e abrir o acesso ao Novo Testamento.³

De início destacamos que a pretensão de análise de Heidegger não é a de oferecer um tratado teológico sobre a experiência religiosa cristã. Heidegger não é teólogo, mas filósofo; enquanto tal, sua preocupação é, em geral, apresentar uma leitura fenomenológica da vida religiosa cristã e, em específico, "inaugurar" uma nova interpretação do *Novo Testamento*. Entretanto, o que a expressão "fenomenologia da religião" significa?

Em um artigo intitulado "Da filosofia fenomenológica à fenomenologia da religião", Renato Kirchner afirma que Heidegger seleciona dois elementos próprios da fenomenologia da religião: a) "o plano teórico e científico de fundo", isto é, a "objetividade histórico-científica e a compreensão do histórico-objetiva";⁴ b) a "distinção nítida entre

¹ Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*.

² Alves; Teles. *Fenomenologia e Religião: uma leitura do livro "Fenomenologia da vida religiosa" de Heidegger* (2017).

³ Heidegger, *Fenomenologia da vida religiosa*, p. 61.

⁴ Heidegger, *Fenomenologia da vida religiosa*, pp. 69-70.

'filosofia da religião' e 'fenomenologia da religião'".⁵ Nesse sentido, de um lado temos a pretensão heideggeriana de compreender o fenômeno religiosos de uma perspectiva técnica (ou filosófica) e, do outro, a diferenciação entre a abordagem filosófica da religião cristã e a abordagem do próprio Heidegger.⁶

Naquilo que se refere ao objeto da fenomenologia da religião, Kirchner destaca que ele corresponde à *experiência cristã originária* – isto é, à "experiência fática da vida" enquanto *histórica*.⁷ De fato, a fenomenologia heideggeriana analisa a existência humana a partir de sua historicidade: como o *ser-no-tempo* do *ser-aí* (*Dasein*). E, enquanto tal, a religiosidade que constitui a experiência cristã da vida é, ela mesma, *originária*, isto é, inserida no tempo e na história.⁸

Como veremos adiante, a historicidade humana está associada diretamente à noção de *facticidade* (*Faktizität*), na medida em que essa designa o "em si da vida", sua "autossuficiência" – isto é, a "imanência radical da situação", da vida humana, contraposta, aqui, ao primado da concepção *lógica* (racional e transcendente) da vivência humana.⁹ Por outro lado, a facticidade humana está atrelada à noção de *origem*, dado que Heidegger define a fenomenologia, entre outras coisas, como "ciência da origem" – isto é, como "ciência ou experiência do salto originário no âmbito da facticidade".¹⁰

E, no que diz respeito ao método da fenomenologia da religião – e que a distingue da filosofia da religião – temos a indicação de Kirchner segundo a qual a "compreensão fenomenológica está situada, fundamental e totalmente, fora da oposição entre racional e irracional, entre sujeito e objeto".¹¹ Isso significa que Heidegger não tem a pretensão de separar o âmbito da razão (reflexão, análise, conceito) do âmbito da experiência (ação, interpretação, vivência). Nessa perspectiva, a fenomenologia compreende toda e qualquer experiência como fenômeno no qual aquele que experimenta é, ao mesmo tempo experimentado – ou, para usar a expressão de Heidegger, "como o experimentar enquanto o que experimenta".¹²

1.2. Facticidade

A segunda questão que podemos formular é: o que Heidegger designa por "facticidade"? Para respondermos a essa questão, precisamos resgatar um trecho de *Filosofia da Vida Religiosa*:

A experiência fática da vida é qualquer coisa totalmente peculiar. Ela torna possível nela mesma o caminho para a filosofia, uma vez que nela se realiza também a virada [*Umwendung*] que conduz à filosofia. Esta dificuldade é compreendida através da característica provisória do fenômeno da experiência fática da vida. A experiência da vida é mais do que a mera experiência de tomada de conhecimento. Ela significa a plena colocação ativa e passiva do homem no mundo: vemos a experiência fática da vida apenas segundo a direção do comportamento que experimenta. Assim, definimos

⁵ Kirchner, *Da filosofia fenomenológica*, pp. 154-155.

⁶ Kirchner, *Da filosofia fenomenológica*, p. 155.

⁷ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 39. Aqui, "nível ontológico" designa a "dimensão própria do ser".

⁸ Kirchner, *Da filosofia fenomenológica*, p. 157.

⁹ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, pp. 28 e 32.

¹⁰ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 33.

¹¹ Kirchner, *Da filosofia fenomenológica*, p. 157.

¹² Heidegger, *Fenomenologia da vida religiosa*, p. 58.

o que é experimentado – o vivido – enquanto “mundo”, não como “objeto”. “Mundo” é algo no qual se pode viver (num objeto não é possível viver).¹³

A caracterização da experiência fática da vida no trecho supracitado nos permite compreender que a facticidade humana não é, senão, sua historicidade. Experimentar as situações fáticas da vida significa, portanto, tomar consciência de que aquilo que se experimentar na vida é o “eu mesmo”, sem teorias, ou mediações filosóficas.¹⁴ Nesse sentido, a temporalidade “originária”, de que fala Heidegger, nasce da experiência fática da vida; ela não é, se não, a historicidade humana. Por isso que na introdução de *A fenomenologia hermenêutica da vida fática de Martin Heidegger (1919-1923)* – obra de referência para o estudo dos anos iniciais da produção intelectual heideggeriana –, Bento Silva Santos sinaliza que, desde suas preleções na cátedra da universidade de Freiburg, Heidegger compreende a história como a “experiência norteadora” de sua investigação fenomenológica.¹⁵

Como “autêntico órgão da compreensão da vida”, a história é o princípio da fenomenologia: entendida não como um “processo”, mas como “acontecimento” (*Ereignis*), como “evento” (*Erlebnis*), no qual está em jogo a vida fática, isto é, a “facticidade histórica do si-mesmo”.¹⁶ A expressão “si-mesmo” designa em Heidegger a própria existência humana, compreendida como temporalidade concreta. Em outras palavras, a vida humana é experimentada como “passagem”, como transcurso do tempo, na qual a “história que nós mesmo somos” é vivenciada como facticidade. Facticidade essa entendida como historicidade, na qual o ser humano (o *si-mesmo* vivo) é capaz de expressar sua experiência de vida (historicização) a partir do pensamento.¹⁷

Ainda segundo Santos, a própria filosofia é, para Heidegger, a assunção da historicidade, isto é, o modo com o qual o ser humano se insere na história.¹⁸ “Histórico”, neste sentido, portanto, é a categoria que designa essa “imersão radical da história” como “ciência originária”, na qual o ser humano encontra a si mesmo em sua facticidade. Na expressão heideggeriana destacada por Santos, o histórico (*das Historische*) é “a relação originária da vida consigo mesma”. A fenomenologia da história é, como veremos, o modo com que Heidegger ressignifica o termo *Erfahrung* (experiência), afirmando a experiência da vida fática como um “auto-experimentar-se”, isto é, como um experimentar de si mesmo “na experiência fática da vida” (expressão original).¹⁹

1.3. História

Quando Heidegger escreve que o histórico é “a relação originária da vida consigo mesma”, precisamos compreender o que significa essa “origem” presente na sentença. Assim como Giorgio Agamben propôs anos mais tarde, Heidegger propõe uma reelaboração do significado do termo “origem”. O termo em alemão aqui é *Ursprung* e

¹³ Heidegger, *Fenomenologia da vida religiosa*, pp. 15-16.

¹⁴ Heidegger, *Fenomenologia da vida religiosa*, p. 17.

¹⁵ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 39.

¹⁶ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 361.

¹⁷ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 360.

¹⁸ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 39.

¹⁹ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 259.

designa não a origem cronológica de um fenômeno no tempo, mas a "fonte", o "início" dele, não no passado, mas no próprio presente: portanto, sua *emergência*.

A origem como *Ursprung* é, escreve Santos, a "irrupção da vida e da historicidade", em que a vida, em toda a sua clarificação, se "mostra na riqueza dos fenômenos".²⁰ Essa origem como *emergência* é "vivificante": é aquilo que brota em todo instante presente e que, como recorda Santos, não pode "ser sufocada". Nesta perspectiva, a interpretação heideggeriana sobre a *origem* visa modificar o significado tradicional (transcendental e normativo) do termo – como origem datada em uma cronologia –, transformando-o em um conceito fenomenológico, cujo significado corresponde a uma "busca do fundamental": a busca pelo fundamento da experiência humana com a vida.

Isso significa que, para Heidegger, o fundamento da experiência fática da vida é o objeto primordial da investigação filosófica. Sua "ideia de filosofia" corresponde, desse modo, à "ciência originária" e que, na interpretação de Santos, corresponde ao estudo da "dadidade de situações concretas da vida, situações fundamentais nas quais se expressa a totalidade da vida".²¹ A *vida*, que se expressa por completo em cada "situação", em cada ocorrência ou evento, é, portanto, a *origem*. Do ponto de vista da fenomenologia heideggeriana, a vida está dividida entre o mundo do entorno (*Umwelt*) e o mundo do si-mesmo (*Lebenswelt*). A experiência fática da vida se origina, portanto, da relação entre o entorno e o mundo do si-mesmo.²²

Quando se trata de definir o conceito de *história* nos períodos iniciais da produção filosófica de Heidegger, observamos que o filósofo concebe o ser humano como objeto (*Gegenstand*) da ciência da história. Ciência essa que investiga as "faculdades físico-espirituais" no interior da "ideia de cultura" (*Kultur*). O "histórico", neste sentido, reside na "objetivação do espírito humano que se realiza no tempo".²³ A ciência da história, entretanto, não elege, simplesmente, o ser humano como objeto de sua investigação, mas, sobretudo e especificamente, seleciona o seu passado como objeto de análise. Passado esse, segundo Santos, compreendido como *alteridade*, isto é, como diferença em relação ao presente – seja ela, diferença cronológica (não estamos no mesmo tempo) ou ontológica (não somos mais os mesmos).

Diante da diferença entre os tempos (diacronia), a ciência histórica intenta "representar" o "nexo dos efeitos e dos desenvolvimentos das objetivações da vida humana", em um relato unívoco e único. Haveria, entretanto, um problema: na ciência histórica não subsiste nenhuma homogeneidade.²⁴ Uma vez que os próprios eventos históricos não são contínuos e homogêneos, a ciência da história não alcança a sincronia

²⁰ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 165.

²¹ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 165.

²² Kirchner acrescenta, neste sentido, outra categoria: a de "meu mundo próprio" (*Selbswelt*). Segundo ele: "O mundo pode ser formalmente articulado como mundo circundante (*Umwelt*), como aquilo que nos vem ao encontro, ao qual pertencem não apenas coisas materiais, mas também objetualidades, ideais, ciências, artes etc. Nesse mundo circundante também está o mundo compartilhado (*Mitwelt*), isto é, outros homens numa característica fática bem determinada: como estudante, docente, parente, superior etc. – portanto, não meramente enquanto exemplar do gênero *homo sapiens* das ciências naturais e assim por diante. Finalmente, aí estou também eu mesmo, ou seja, meu mundo próprio (*Selbstwelt*), sendo que fenomenologicamente as três dimensões de mundo estão intimamente relacionadas entre si e são elas mesmas que constituem a experiência fática da vida." (Kirchner, *Da filosofia fenomenológica*, p. 160).

²³ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 117.

²⁴ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 118.

tão almejada pelos historiadores modernos. De fato, a história é formada por eventos pontuais, diacrônicos, cuja conexão é elaborada pelo historiador, a partir de sua própria visão de mundo e da *episteme* de sua época, o que gera a fragmentação do conhecimento histórico. A despeito disso, para Heidegger, o "passado só adquire sentido com base no presente" (ibidem). Mais do que o relato do historiador, a ciência da história em Heidegger é uma "*atitude originária do espírito*, cuja irredutibilidade às outras ciências é fundada teoreticamente".²⁵

1.4. Cristianismo e experiência fática

Na investigação heideggeriana sobre o conceito de *história* de Heidegger há um interlocutor central: Paulo de Tarso. Segundo Santos, foi Karl Lehmann (1936–2018), arcebispo alemão e bispo emérito de Mainz, um dos primeiros a observar que a experiência proto-cristã da história serviu como paradigma para Heidegger elaborar sua própria noção da história e da historicidade.²⁶ A experiência de Paulo com a vida cristã, bem como a vivência do Cristianismo primitivo serviram, não apenas de "modelo da experiência fática da vida", mas, e sobretudo, como modelo para a experiência heideggeriana da facticidade humana.²⁷

Aquilo que o Cristianismo manifesta seria, para Heidegger, a historicidade da própria vida, como compreensão de que a existência humana está atrelada a um determinado lugar (Jerusalém, Belém, Nazaré), a uma determinada pessoa (Jesus, Cristo, Messias) e a uma determinada situação (conversão, salvação). Fática, portanto, é a vida que através de uma decisão salva-se a si mesma no ato da conversão (*epistrophé*). Bento conclui que a vida fática cristã é o "paradigma história mais profundo" para Heidegger.²⁸

O exame fenomenológico do Cristianismo empreendido por Heidegger buscou definir as "estruturas fundamentais da vida e realizar uma explicação categorial da 'situação' do ser-aí histórico".²⁹ Para tanto, foi necessário ao filósofo confrontar-se com as noções cristãs de "presença" (*parousía*), "tempo de agora" (*ho nyn kairós*) e de "como não" (*hos mé*).

1.5. Fenomenologia e temporalidade cristã

O primeiro conceito que selecionamos na interpretação de Heidegger acerca da experiência da temporalidade cristã é o de "presença" (*parousía*). O filósofo alemão investiga esse tema a partir da leitura fenomenológica de duas epístolas de Paulo: *1 Tessalonicenses* e *1 Coríntios*. Etimologicamente, o termo grego *parousía* significa puramente "presença". Contudo, no contexto da teologia cristã, passa a designar a presença "plena" do evento messiânico: ora como nascimento de Cristo (primeira *parousía*) e ora como a volta de Cristo (segunda *parousía*). Paulo, que não presenciou a Ascensão (*apousía*), utiliza o termo *parousía* para designar a segunda *parousía*, isto é, a Ressurreição do Messias. Portanto, quando ele se refere ao evento messiânico, o qual se iniciou com a ressurreição e se completará com a volta do Messias, esse evento é

²⁵ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 118.

²⁶ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 50.

²⁷ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 175.

²⁸ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 175.

²⁹ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 335.

traduzido como "instante" (*kairós*). A *parousía* é, neste sentido, é o *instante* messiânico: o evento da salvação, que corresponde tanto à conversão (*epistrophé*) quanto ao retorno (*parousía*) do Messias que, ao proceder desse modo, coloca fim, encerra o tempo.

Retornando à análise de Santos, observamos que a *parousía* do Messias "traz em interior um outro tempo, um *kairós*, intimamente unido ao *chronos* enquanto tempo representado".³⁰ Enquanto *chronos*, o tempo é representado como passagem, fluxo temporal: *tempo estendido* entre o nascimento (geração) e a morte (corrupção). Enquanto *kairós*, o tempo é representado como um *ponto*, uma singularidade que divide o *chronos* em um anterior e um posterior – como, por exemplo, em *a.C* e *d.C*. É importante destacar, contudo, que *kairós* e *chronos* são tempos heterogêneos nas cartas de Paulo: de um lado, o "tempo operação" (*kairós*) e, de outro, o "tempo representação" (*chronos*). Na leitura que Heidegger faz dessa distinção presente no vocabulário apostólico, haveria uma "íntima estrutura unidual" entre os termos e que os mantêm unidos; contudo, eles não são semelhantes, nem "adicionáveis".³¹

Se o *kairós* é o instante messiânico – seja sob a forma de "decisão" (conversão) ou de "separação" (entre tempos) – o que viria a ser, propriamente, o tempo messiânico (*ho nyn kairós*)? Etimologicamente a expressão significa "tempo de agora" e, designa nas epístolas paulinas, o tempo que se contrai e começa a acabar.³² Trata-se, em outras palavras, do tempo que se estende da Ressureição ao Retorno do Messias: um *chronos* contraído e abreviado, "integrado existencialmente no *presente da vida mesma* do cristão" (ibidem). Como contração do tempo histórico (*chronos*), o *tempo de agora* é um tempo "kairológico originário": um instante de tempo em que a facticidade da vida humana se manifesta como experiência (vivência) e como possibilidade (abertura).

Em um trecho em que cita a obra *O tempo que resta* (2000) de Agamben, Santos traça uma aproximação entre a leitura de Heidegger e a interpretação do filósofo italiano sobre a noção de *kairós* na escatologia paulina. O "tempo que nos resta", isto é, o *ho nyn kairós*, não é a representação do tempo (o *instante* pontual) pura e simplesmente, mas é o tempo "no qual estamos", um tempo no qual "nos representamos no palco da vida ao mesmo tempo em que somos 'espectadores impotentes de nós mesmo': o tempo messiânico é, portanto, o 'tempo que nós mesmos somos', o 'único tempo que temos'".³³

Além da análise da temporalidade messiânica (*parousía* e *kairós*), há, segundo Santos, outro elemento central na caracterização heideggeriana da facticidade da experiência cristã: a noção de *espera* (*anáménein*).³⁴ Trata-se, aqui, da esperança (*elpis*) pelo retorno do Messias (a segunda *parousía*). Ora, a experiência da espera no cristianismo é representada por uma expressão paulina, a saber, "ainda-não" (*termo grego*): a ausência do Messias e o retardo de seu retorno. Vivida como angústia e tribulação, a experiência cristã do tempo se constitui como uma espera, ainda não realizada, no qual no *kairós* (o instante) é, em cada evento, sua "pura possibilidade".³⁵

Espera e presença convergem, na experiência cristã da vida humana, sobre um único ponto: o instante, o *kairós*. O "agora" (*tò nyn*) do *kairós* torna-se, para Heidegger, a essência da experiência cristã com o tempo. Segundo Santos, o par *espera-esperança*

³⁰ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 362.

³¹ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 362.

³² Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 368.

³³ Agamben *apud* Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 368.

³⁴ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 363.

³⁵ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, pp. 379–380.

está voltada para um evento futuro cuja data não é possível fixar, de modo que ao invés de fiar-se ao *chronos*, o cristianismo se atrelou ao *kairós*, compreendido como instante da realização e da contração do tempo.³⁶ Isso significa, como dirá Agamben mais tarde, que o cristianismo não possui uma cronologia, mas uma *kairologia*.

Nessa perspectiva, para Heidegger, a associação entre tempo (*Zeit*) e instante (*Augenblick*) é a novidade que a experiência cristã oferece ao problema da temporalidade. Em seu comentário à *Carta aos Tessalonicenses*, o filósofo interpreta o *tò nyn* como uma "sequência de 'agora' que deve ser vivenciado tão intensamente quanto o Dia do Senhor. Não se trata, portanto, da busca de apreender o instante, mas de viver na dimensão do "já", isto é, da realização completa da salvação em cada instante da vida de um cristão.³⁷ Desse modo, a experiência cristã da temporalidade se fundamenta em uma "tensão paradoxal" entre o "já" da realização messiânica da salvação e o "ainda-não" da *parousia*: paradoxo que se expressa como uma "retenção" (*katechon*).

Adiante, quando analisarmos o problema do "diferimento infinito" do tempo cristão, aprofundaremos o problema da *retenção*. Por ora, é importante apenas destacar que, na teologia cristã, o não retorno do Messias ocasiona um dilatamento no tempo, de modo que o seu fim permanece sempre em retardo. Imerso nesse retardamento (*Retardierung*), o cristão experimenta a vida como impropriedade: "como se não" (*hos me*). Em sua *Carta aos Coríntios*, Paulo escreve:

Isto, porém, vos digo, irmãos, que o tempo se abrevia [*ho kairòs synestalménos estín*]; o que resta é que também os que têm mulheres sejam como se [*hos me*] não as tivessem; E os que choram, como se não chorassem; e os que folgam, como se não folgassem; e os que compram, como se não possuíssem; E os que usam deste mundo, como se dele não abusassem, porque a aparência deste mundo passa. (1Co 7, 29-31).³⁸

A partícula grega *hos me* é interpretada por Heidegger como uma "negação existencial", na qual a "a realidade do mundo é vivida como se ela não fosse (*als ob nicht*)".³⁹ Na prática isso representa uma modificação ontológica profunda na vida do neófito: aquilo que era *significante* para vida de uma pessoa comum (bens, trabalho, comunidade) tornam-se *insignificantes* para o cristão recém convertido. Como destaca Santos, o *hos me* paulino "descontrói as conexões existentes" entre o indivíduo e a sociedade, reconstruindo-as sobre uma nova base, a saber, a "realização", no qual o presente está voltado para o evento escatológico da *parousía*.⁴⁰

Tal *realização*, porém, não possui apenas um significado negativo (tornar insignificante o significativo), como possui um significado positivo, na medida em que o "como se não" não pressupõe a subtração do mundo do entorno (*Umwelt*), mas, e sobretudo, uma modificação no modo como se dá a relação do indivíduo com esse entorno. Como uma prática de vida, o *hos me* pressupõe, portanto, o engajamento na busca por uma temporalidade "autêntica", no qual a relação com o mundo configura-se como uma circularidade entre provisório e definitivo, entre próprio e impróprio. Desse modo, na

³⁶ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 368.

³⁷ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, pp. 364-365.

³⁸ <https://www.bibliaonline.com.br/acf/1co/7>. Termos em grego: Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, p. 530.

³⁹ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 378.

⁴⁰ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 382.

leitura de Heidegger, a experiência cristã da vida toma o *hos mé* como “negação autêntica de uma negação inautêntica”.⁴¹ Negar o inautêntico significa, aqui, a recusa de uma religiosidade de cunho transcendental em detrimento da afirmação de uma espiritualidade “autêntica” – isto é, como aquilo que confere “sentido à existência concreta”.⁴²

Na leitura de Santos, Heidegger teria “descortinado” nos textos de Paulo aquele caráter “originário” do tempo, o qual não comporta nenhuma representação linear ou espacializante. Para o filósofo alemão, o tempo messiânico não pode ser representado como uma linha que se estende da primeira *parousía* até a segunda *parousía*; ele é, antes, um “motivo”, uma “unidade originária”, uma “tendência da vida fática”.⁴³ Ao interpretar o *ho nyn kairós* desse modo, Heidegger estaria subvertendo a teologia paulina, colocando em seu lugar não a “vida eterna” (*zoé aionios*), mas a vida fática, enquanto experiência da própria historicidade – estendida, aí sim, entre *espera* e *realização*.

Por fim, antes de passarmos à análise das obras de Agamben, precisamos destacar aquilo que, para Santos, é a principal novidade da interpretação heideggeriana da teologia cristã: a historicidade como fundamento da facticidade da vida humana. Em um trecho citado por Santos, Heidegger escreve: “O verdadeiro *organon* da compreensão da vida é a história (*Geschichte*), não enquanto ciência da história [...], mas como vida vivida”.⁴⁴ A “vida vivida” do cristianismo dos primeiros séculos da era cristã não é, senão, a história, tomada da perspectiva da salvação, isto é, como “*experiência norteadora* (*Leiterfahung*)” da vida cristã. Em conclusão, aquilo que no cristianismo primitivo era compreendido como “plano da salvação” – o desenvolvimento da história de acordo com uma teleologia – passa a ser compreendido, por Heidegger, como a conquista da “realização da situação histórica” desses eventos.

2. Agamben

A segunda parte deste trabalho é dedicada à investigação sobre o modo como a interpretação heideggeriana da temporalidade cristã influenciou a leitura teológica de Giorgio Agamben do tempo messiânico e da historicidade humana. O objetivo, desse modo, é apresentar e comentar os elementos convergentes e divergentes entre os autores: convergência no objeto de análise (o tempo messiânico), divergência na análise (abordagem). Ao proceder desse modo, poderemos compreender a especificidade da leitura agambeniana da teologia cristã.

De fato, Agamben procura trilhar o caminho que Heidegger deixou em aberto em suas leituras da *Carta aos Tessalonicenses* e da *Carta aos Coríntios*; Agamben, contudo, dá ênfase a outra epístola: a *Carta aos Romanos*. Tanto um filósofo quanto o outro, destarte, buscam reinterpretar a temporalidade cristã – bem como a representação da história a ela associada – a partir do vocabulário conceitual da filosofia contemporânea.

⁴¹ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 383.

⁴² Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 163.

⁴³ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 384.

⁴⁴ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 359.

2.1. Primeira divergência: a abordagem

No que diz respeito à abordagem dos autores, temos uma primeira divergência: a abordagem de Heidegger é fenomenológica ao passo que a abordagem de Agamben é arqueológica e genealógica. Isso fica evidente no título de uma das obras do filósofo italiano: *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo – Homo sacer, II, 2* (2007). Entretanto, o que essa divergência metodológica significa?

Em primeiro lugar, significa que os conceitos selecionados são diferentes: Heidegger interpreta a temporalidade cristã a partir da noção de origem como *Ursprung*, isto é, como "irrupção" da vida e da facticidade; Agamben, por sua vez, interpreta o mesmo objeto a partir da noção de origem como *Entstehung*, isto é, como "ponto de insurgência" do fenômeno.

Heidegger, como vimos anteriormente, orienta sua análise como uma tentativa de compreender e definir as "estruturas fundamentais da vida e de realizar uma explicação categorial da 'situação' do *ser-aí* histórico."⁴⁵ Em outras palavras, ele se apropria fenomenologicamente do cristianismo como local de origem da experiência do si-mesmo com a história "nascente e vivente".⁴⁶ O conceito de *situação*, como "existência verdadeira e própria", é o ponto central da abordagem heideggeriana, no qual o ato de assumir a existência em suas "possibilidades experienciais", aparece sempre atrelado à facticidade.⁴⁷

A abordagem agambeniana, por outro lado, apresenta-se, em primeiro lugar, como uma arqueologia. Em *Signatura rerum: Sobre o método* (2008), Agamben destaca que o termo "arqueologia" foi retirado da obra de Michel Foucault (1926–1984), *As palavras e as coisas* (1966). E, segundo Agamben, ela designa a "busca de uma dimensão ao mesmo tempo paradigmática e transcendental, uma espécie de '*a priori* histórico', em que os saberes e os conhecimentos encontram sua condição de possibilidade."⁴⁸ A origem, ou *arché*, que a arqueologia filosófica regride não é, portanto, uma origem cronológica, "pressuposta no tempo", mas, antes, um "cruzamento entre diacronia e sincronia, [que] torna inteligível o presente do pesquisador não menos que o passado de seu objeto."⁴⁹ Como método de investigação histórica, a arqueologia filosófica não lida com objetos físicos, tais como as ruínas de uma civilização passada, nem procura fixar datas em uma cronologia; a arqueologia aqui referida estuda o "ponto de insurgência" de um fenômeno.⁵⁰

A abordagem de Agamben não é, contudo, apenas arqueológica, mas também genealógica. Nesse sentido, a origem que está em questão na genealogia não é apenas a *arché*, mas a "insurgência" (*Entstehung*).⁵¹ O filósofo retira essa definição da genealogia de Nietzsche, cuja língua nativa, o alemão, possui três termos diferentes para uma mesma

⁴⁵ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 355.

⁴⁶ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 359.

⁴⁷ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 375.

⁴⁸ Agamben, *Signatura rerum*, p. 133.

⁴⁹ Agamben, *Signatura rerum*, p. 41.

⁵⁰ Agamben, *Signatura rerum*, pp. 118–119.

⁵¹ "A ideia de uma desomogeneidade essencial presente em toda autêntica prática histórica, de uma diferença constitutiva entre a *arché* que ela indaga e a origem factícia está na base do ensaio de Foucault de 1971, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* (...). (...) Para esse fim, Foucault distingue, entre os termos usados por Nietzsche, *Ursprung*, que reserva à 'origem' como *bête noire*, do qual é preciso tomar distância, e os dois vocábulos 'que melhor que *Ursprung* designam o objeto próprio da genealogia': *Herkunft*, que ele traduz como 'proveniência' e *Entstehung*, 'ponto de insurgência'." Agamben, *Signatura rerum*, pp. 118–119.

palavra em português: *Ursprung* (origem), *Entstehung* (ponto de insurgência) e *Herkunft* (proveniência). O termo *Ursprung* designa a gênese cronológica, um ponto fixado no tempo. Segundo Agamben, esse é um tipo de significado ou compreensão "vulgar" para a filosofia, da qual seria "preciso tomar distância".⁵²

Por outro lado, em contraposição à noção de gênese, a *Entstehung*, como "ponto de insurgência", é o termo que melhor caracterizaria a arqueologia filosófica na leitura de Agamben. Diferente da pretensão de objetividade da *Ursprung*, a *Entstehung* pressupõe a presença do sujeito cognoscente que está a presenciar ou experimentar a insurgência do fenômeno.⁵³ Por esse motivo, a prática arqueológica e genealógica da filosofia é, ao mesmo tempo, uma investigação sobre a "insurgência" de determinado fenômeno e uma análise do sujeito do conhecimento. Por isso, escreve o filósofo, toda investigação arqueológica confronta-se com as fontes históricas e com a tradição.⁵⁴

2.2. Primeira convergência: centralidade da teologia cristã

Assim como Heidegger, Agamben parte do pressuposto de que o cristianismo é uma religião de caráter histórico: tanto o *fundamento* da crença (a pessoa histórica de Jesus de Nazaré), quanto o *conteúdo* da doutrina cristã (Cristo como Messias) atribuem um significado teleológico (finalidade, *télos*) e soteriológico (salvação, *sotería*) aos eventos históricos. Em *O reino e a glória* isso fica evidente no trecho em que Agamben afirma que o cristianismo é uma "filosofia ou, melhor dizendo, uma teologia da história".⁵⁵

No centro dessa teologia da história está o conceito de *oikonomia*, que, na acepção cristã, possui o significado de "plano de salvação", de "governo providencial divino sobre o plano da história".⁵⁶ Nessa perspectiva, a história da humanidade não é senão um *oikonomia*, na qual se realiza o plano divino da salvação (redenção da humanidade), mediante o sacrifício de Cristo.⁵⁷

Tanto Heidegger quanto Agamben consideram somente ser possível compreender a história moderna e contemporânea se compreendermos, antes, a teologia cristã, na medida em que ela conferiu ao ocidente a temporalidade progressista e linear que a caracteriza – em contraposição à concepção estacionária e cíclica da temporalidade greco-romana. Mais adiante analisaremos o problema da secularização, mas, por ora, destacamos um trecho de *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos* (2013), no qual Agamben afirma categoricamente a implicação entre temporalidade cristã e historicidade: "A história como nós a conhecemos é um conceito cristão".⁵⁸ Tendo por fundamento o cristianismo, a temporalidade moderna reproduz a estrutura teológica, elaborando sua representação do tempo nos moldes da dogmática cristã: um tempo homogêneo e vazio,

⁵² Agamben, *Signatura rerum*, p. 118.

⁵³ Agamben, *Signatura rerum*, p. 128.

⁵⁴ Agamben, *Signatura rerum*, p. 128.

⁵⁵ Agamben, *O reino e a glória*, p. 58.

⁵⁶ "Oikonomia significa 'administração da casa'. No tratado aristotélico (ou pseudoaristotélico) sobre a economia, lê-se que a *techne oikonomike* se distingue da política, assim como a casa (*oikia*) se distingue da cidade (*polis*). (...) É sobre essa base que, na época cristã, o termo *oikonomia* acaba transposto para o âmbito teológico, no qual, segundo a opinião comum, viria a adquirir o significado de 'plano divino de salvação' (em particular, com referência à encarnação de Cristo)." Agamben, *O reino e a glória*, pp. 31 e 34).

⁵⁷ Agamben, *O reino e a glória*, p. 15.

⁵⁸ Agamben, *O mistério do mal*, p. 34.

sem teleologia, indefinidamente suspenso entre o já (passado) inexorável e o ainda não irrealizável (futuro).

2.3. Segunda divergência: um objeto, dois conceitos

A segunda divergência entre Agamben e Heidegger diz respeito ao conceito que cada um deles utiliza para caracterizar o cerne de sua interpretação da temporalidade cristã: *situação* em Heidegger, *desativação* em Agamben. Em um trecho de *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58), Heidegger escreve: "Toda situação é um 'evento', e não um 'processo'".⁵⁹ Ao comentar o trecho supracitado, Santos afirma que o termo "situação" designa o "caráter eventual da experiência na qual está inserido o eu histórico". Ainda segundo Santos, o *eu histórico* se constitui como "unidade da experiência vivida" de um indivíduo: seus pensamentos, atos, crenças e projetos. Para Heidegger, portanto, a vida em sua historicidade encontra-se desde sempre "situada", isto é, *localizada* em um determinado sujeito e em uma determinada forma de vida. A situação se manifesta, nesse sentido, como o "cotidiano", como vivência diária e intransferível da vida: em outras palavras, significa o "estado da vida, seu 'ser-dado' fático".

Agamben, que compartilha com Heidegger o interesse pela representação cristã do tempo e da história, rejeita, por sua vez, a interpretação da temporalidade e historicidade humanas como uma experiência fática. Ele prefere uma abordagem jurídica, voltada para a noção lei (nomos) e de desativação (*katargein*). Em *O tempo que Resta*, Agamben destaca que, etimologicamente, o termo *katargein* deriva de *katargéo*, um composto de *argéo*, derivado, por sua vez, do adjetivo *argós* (inoperante, não-em-obra [*a-ergos*], inativo). O significado do termo, portanto, corresponde à "torno inoperante, desativo, suspendo a eficácia".⁶⁰ Ainda segundo o filósofo, "inoperante" designa uma suspensão de uma atividade, a interrupção da ação.⁶¹ Sendo assim, a inoperosidade se constitui como *katárgesis* messiânica [do tempo que,] não [o] abole simplesmente, mas conserva[-o] e leva ao cumprimento".⁶²

Da perspectiva teológica e messiânica de Paulo, aquilo que a *katárgesis* torna inoperante é a lei (*nomos*) de Moisés. Como no discurso de Jesus em Mateus 5, 7 – "Não pensem que vim abolir a Lei ou os Profetas; não vim abolir, mas cumprir", Paulo acredita que na vida messiânica as normas e preceitos do judaísmo se tornaram inoperantes, inexecutáveis. Aquilo que, portanto, caracteriza de modo essencial o cristianismo de vertente paulina é, na leitura de Agamben, a não aplicabilidade do *nomos*: em outras palavras, a inefetividade ou inexecutabilidade de toda condição jurídica.⁶³

É importante destacarmos que a condição de uma lei que existe, mas que não se aplica – não possui uma "referência" –, ou que "se aplica desaplicando-se" configura, para Agamben, uma exceção.

⁵⁹ Heidegger *apud* Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 372.

⁶⁰ Agamben, *O tempo que resta*, p. 114.

⁶¹ Agamben, *O tempo que resta*, p. 115.

⁶² Agamben, *O tempo que resta*, p. 117.

⁶³ Agamben, *O tempo que resta*, p. 118. De modo semelhante, em *O uso dos corpos* (2014), Agamben escreve que com o verbo grego *katargein* significa "tornar inoperante", "desativar" (Agamben, *O uso dos corpos*, p. 305). Com esse termo, segundo ele, Paulo expressa em suas *Cartas* a relação entre o messias e a lei: o evento messiânico (ressureição do messias) torna inoperante toda lei, todo poder, toda autoridade e toda potência (1Co 15,24). E isso se dá porque o próprio messias é o "télós", o cumprimento da lei (Rom 10,4).

Segundo ele, na "condição messiânica do crente,", isto é, na vida messiânica, o apóstolo Paulo está a radicalizar a "condição do estado de exceção, [que] (...) não conhece mais nem um dentro nem um fora."⁶⁴ Os termos *dentro* e *fora* correspondem à separação entre *judeus* e *gentios*, entre messiânico e romano. Nesse sentido, o estado de exceção messiânico desativa, como queria Paulo em oposição à Pedro, o fundamento jurídico da doutrina teológica judaica. Como consequência, a religião cristã de vertente paulina – predominante entre os Padres da Igreja – produz o "cristão", como figura, não de um universalismo – como defendeu Alain Badiou em *São Paulo: A invenção do universalismo* (1997) –, mas da cisão/articulação que atravessa toda identidade humana, seja ela hebraica ou gentia.⁶⁵

2.4. Segunda convergência: uma filo-teologia do "como não"

A segunda convergência entre Agamben e Heidegger que destacamos diz respeito ao interesse de ambos pela expressão paulina *hos me* ("como se não"). Em *O tempo que resta*, Agamben cita, embora de modo implícito, um trecho de *Introdução à fenomenologia da religião* (1920), no qual Heidegger interpreta fenomenologicamente esse sintagma. Segundo ele, o essencial para Heidegger não é o dogma (*kerigma*) cristão, mas a "experiência factícia", isto é, o "modo como as relações mundanas são vividas (*der Vollzug*, a execução, o modo de viver). Esse modo de viver é determinado por Paulo pelo *hos me* (...)."⁶⁶

Para Agamben, a inovação da leitura de Heidegger sobre o *hos me* – que, como vimos, não pressupõe uma subtração do mundo do entorno, mas um engajamento na busca por uma temporalidade mais autêntica – é o "pressentimento" de uma distinção que em *Ser e Tempo* se dá como a circularidade entre próprio (*Eigentlichkeit*) e impróprio (*Uneigentlichkeit*).⁶⁷ Agamben acredita que a interpretação heideggeriana do *hos me* paulino revelou, pela primeira vez, a "ideia de uma apropriação do impróprio, como caráter decisivo da existência humana" (*ibidem*).

Há, porém, uma diferença essencial na interpretação de Heidegger e de Agamben sobre o *hos me*: enquanto para o primeiro o *hos me* é uma "negação existencial" – tornando o significativo, insignificante, o próprio em impróprio –, para Agamben o *hos me* é o princípio da *desativação*. Ao invés de negar um atributo, o "como se não" desativa o modo de viver ordinário (comum) para, desse modo, substituí-lo por uma nova forma de vida: a vida messiânica. Isso significa, portanto, uma radical modificação no comportamento (*ethos*) do indivíduo convertido.

Portanto, ao invés de interpretar a *hos me* como expressão da "vida fática", prefere concebê-la como uma "forma-de-vida", na qual a presença do *hífen* traduz a indissociabilidade entre vida e ética, entre discurso e modo de viver. Na interpretação de Agamben, o *hos me* paulino corresponde, portanto, a uma "deposição sem abdicação"; isto é, uma forma de vida que depõe toda condição jurídica, toda propriedade, toda "figura" (*typos*) do mundo, para afirmar-se apenas como "uso": uso da vida e do mundo.⁶⁸ A vinda do Messias, ao tornar inoperante a lei, instaurou um estado de exceção que revogou toda

⁶⁴ Agamben, *O tempo que resta*, p. 124.

⁶⁵ Agamben, *O uso dos corpos*, p. 306.

⁶⁶ Agamben, *O tempo que resta*, p. 47.

⁶⁷ Agamben, *O tempo que resta*, p. 48.

⁶⁸ Agamben, *O uso dos corpos*, p. 306.

condição jurídica, todo compromisso social das comunidades messiânicas.⁶⁹ E, ao viver desse modo, embora não possa apropriá-lo, o cristão consegue viver no mundo (*Umwelt*) sem negá-lo.

2.5. Terceira divergência: espera ou resto?

A terceira, e última, divergência entre Agamben e Heidegger que destacamos é aquela que diz respeito ao modo como cada um deles interpreta a experiência *kairológica* do cristianismo primitivo: a partir do conceito de "espera" (*elpis*) em Heidegger e a partir do conceito de "resto" (*leímma*) em Agamben.

Anteriormente citamos um trecho de *A fenomenologia hermenêutica da vida fática de Martin Heidegger* (1919–1923) no qual Santos defende que a inovação de Heidegger consiste na descoberta da "experiência 'kairológica' da temporalidade, através da qual a existência cristã, (...), se estende essencialmente no futuro usufruindo do tempo que ainda é dado ao cristão em tal espera."⁷⁰ Vimos, de igual modo, que essa espera se manifesta como *elpis* (esperança) pelo retorno do Messias. Enquanto o Messias não retorna, a experiência do tempo messiânico pela comunidade cristã se constitui como uma angustiosa (*Stimmung*) e indefinida espera.

Agamben, por outro lado, prefere destacar a noção de "resto" como categorial central do tempo messiânico. O termo grego para "resto" é *leímma* e, segundo o filósofo, designa o efeito, ou produto, de uma divisão: divisão essa representada pelo par *sear/serit*, isto é, o "povo eleito" (o todo) e o "povo não eleito" (o resto): de um lado, a parte que irá se salvar no retorno do Messias, e, do outro, a parte que será *a-bandonada*.⁷¹ Na leitura de Agamben, entretanto, esse "resto" não é apenas uma tensão entre os eleitos e aqueles dentre os eleitos que realmente se salvarão, mas refere-se, antes, à "impossibilidade para o todo e para a parte de coincidir com si mesmos e entre eles. *No instante decisivo, o povo eleito – todo povo – se põe necessariamente como um resto, como não-todo*."⁷²

O tempo messiânico é, para Agamben, o *tempo que nos resta*. Ele não é um tempo posterior (futuro), acrescentado como suplemento ao tempo cronológico, mas, antes, um tempo "interior" (interno), no qual o indivíduo mede e experimenta a defasagem de sua representação do fluxo temporal. O *ho nyn kairós* é, portanto, um corte no tempo; um cesura que produz um resto: "(...) nessa perspectiva que se deve ler a teoria do resto que Paulo desenvolve (...) 'assim, no tempo de agora – *en to nyn kairo* (...) se produziu um resto para a eleição da graça (*Rm*, 11,5)."⁷³

Agamben sinaliza, por fim, que o *resto* só existe no interior do *ho nyn kairós*: "Como tal, o resto concerne apenas ao tempo messiânico e só existe nele".⁷⁴ Isto é, a noção de resto só possui sentido se restituída ao contexto da tradição profética que distingue judeus de gentios. No caso de Paulo – que assumiu uma vocação apostólica, e não profética – o resto passa a significar, não mais a divisão, mas a *impossibilidade* da própria divisão: impossibilidade, de se distinguir, no *tempo que nos resta*, entre fiéis e infiéis. Vivendo em

⁶⁹ Agamben, *O uso dos corpos*, p. 270.

⁷⁰ Santos, *A fenomenologia hermenêutica*, p. 52.

⁷¹ Agamben, *O tempo que resta*, p. 70.

⁷² Agamben, *O tempo que resta*, p. 71.

⁷³ Agamben, *O tempo que resta*, p. 70.

⁷⁴ Agamben, *O tempo que resta*, p. 72.

uma vida deposta pelo messiânico (*en to nyn kairo*) a experiência da vida se dá "como se não": "judeu como não judeu, grego como não grego."⁷⁵

3. Teologia e temporalidade messiânica

Após apresentarmos as convergências e divergências entre Agamben e Heidegger no que se refere à experiência cristã do tempo, nesta última seção analisaremos o que vem a ser, propriamente, a maior divergência entre ambos e principal contribuição de Agamben em nossa leitura: sua interpretação sobre o problema da "ausência da escatologia" na teologia cristã. Tal problemática, como veremos, está associada aos conceitos de "recapitulação" (*anakephalaiosis*), "diferimento" (*katechon*) e de "governo" (*oikonomia*).

3.1. Recapitulação

Em primeiro lugar, recordamos que para Agamben o tempo messiânico é o tempo que "se contrai e começa a acabar": tempo este "que coincide com o dia da cólera e com o fim do tempo (que permanece indeterminado e sempre iminente)."⁷⁶ Ele não é um "terceiro éon entre os dois tempos", mas, antes, uma *cesura* – que "divide a própria divisão entre os tempos"⁷⁷ – e uma *operação* – isto é, o "tempo que empregamos para fazer acabar, para concluir a nossa representação do tempo" – um "tempo operativo".⁷⁸

Em segundo lugar, recordamos que, o tempo do fim (*ho nyn kairós*) é o "de-agora-tempo", o "tempo que se contrai" e "começa a acabar". Agamben destaca que o termo grego para contração ou abreviação do tempo é *anakephalaíosis*.⁷⁹ Segundo ele, com esse termo Paulo define o tempo messiânico como aquele que possui a "capacidade singular de colocar [o tempo] em relação consigo mesmo qualquer instante do passado".⁸⁰ Desse modo, fazer experiência do *tempo-de-agora* messiânico significa "apreender" e "cumprir" o tempo: uma atividade que tem por finalidade encerrar a cronologia, interrompendo, desse modo, o fluxo da história.

⁷⁵ Agamben, *O tempo que resta*, p. 69.

⁷⁶ Agamben, *O tempo que resta*, p. 81.

⁷⁷ Agamben, *O tempo que resta*, p. 91.

⁷⁸ A noção de "tempo operativo" é retirada da linguística de Gustave Guillaume (1883-1960) e designa o tempo que a mente humana leva para representar sua experiência do próprio tempo – cujo resultado é uma imagem-tempo (Agamben, 2016, p. 84). Agamben aplica a noção de Guillaume ao dizer que em toda representação que fazemos do tempo e em todo discurso no qual representamos e definimos o tempo, está implicado "um tempo ulterior em relação ao cronológico, que lhe impede coincidir perfeitamente com o tempo do qual pode fazer para si imagem e representação." Agamben, *O tempo que resta*, p. 85.

⁷⁹ "Ou seja, o tempo messiânico é uma recapitulação (*anakephalaiómai*) sumária (...) do passado. (...) Essa recapitulação do passado produz um *pléroma*, um preenchimento e um cumprimento dos *kairoí* (...) que antecipa o pleroma escatológico, quando 'Deus será tudo em todos'. O *pléroma* messiânico é, então, uma abreviação e uma antecipação do cumprimento escatológico." Agamben, *O tempo que resta*, p. 93.

⁸⁰ Agamben, *O tempo que resta*, p. 32.

3.2. Diferimento

Apreender ou cumprir o tempo é, na leitura de Agamben, uma tarefa que a filosofia deve assumir. Isso significa, portanto, que até o momento vivemos numa espécie de "infinito diferimento".⁸¹ "Diferimento infinito do tempo" é uma expressão utilizada por Agamben em *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica do conceito de oikonomia* (2007) para traduzir o problema do *katechon*, isto é, da força que detém o *eschaton*, ou seja, o advento do Reino messiânico.⁸²

Como força que retarda o fim, o *katechon* foi objeto de intenso debate entre o jurista Carl Schmitt (1888–1985) e o teólogo católico Erik Peterson (1890–1960). Segundo Agamben, Schmitt defendeu a tese de que a força que retardaria o retorno do Messias corresponde ao Império (seja ele romano ou católico), ao passo que Peterson teria defendido que a causa de tal retardo está na recusa dos judeus em reconhecer Cristo como Messias.⁸³ Embora tenham discordado sobre a essência do *katechon*, tanto Schmitt quanto Peterson estaria de acordo em um pressuposto: o de que a "história presente da humanidade" tem por fundamento essa "demora do Reino".

Como se deu, entretanto, a passagem de um discurso teológico focado no fim do tempo (*eschaton*) para um discurso centrado na espera (*katechon*)? Segundo Agamben, a teologia cristã dos Padres da Igreja "inverteu" a noção apostólica de tempo: na demora do retorno do Messias, a Igreja católica teve que adequar sua doutrina para poder se adequar à *apúsia* (ausência) do Messias. Adiante, quando investigarmos a noção de *oikonomia*, voltaremos à essa inversão. Por ora, destacamos que essa operação teve por resultado a "exclusão da escatologia" e a "suspensão do tempo" pela teologia cristã.

A "exclusão da escatologia concreta" e "tempo histórico suspenso" são duas noções teológicas centrais para nossa compreensão da história moderna e contemporânea.⁸⁴ Segundo Agamben, isso se deve ao fato explicitado por Carl Schmitt em *Politische Theologie* (1922): "Todos os conceitos decisivos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados."⁸⁵

Para Agamben, a secularização uma espécie de "assinatura", isto é, como algo que, em um "signo ou conceito, marca-os e excede-os para remetê-los a determinada interpretação ou determinado âmbito, sem sair, porém, do semiótico, para construir um novo significado."⁸⁶ Em outras palavras, trata-se de um deslocamento conceitual no qual

⁸¹ Agamben, *O tempo que resta*, p. 122.

⁸² Agamben, *O reino e a glória*, p. 19.

⁸³ "Mas ambos (Schmitt, de maneira explícita, Peterson, de maneira tácita), referindo-se à Segunda Epístola aos Tessalonicenses, capítulo 2, afirmam que existe algo que retarda e detém o *eschaton*, ou seja, o advento do Reino e o fim do mundo. Para Schmitt, esse elemento retardador é o Império; para Peterson, a recusa dos judeus de acreditar em Cristo. Tanto para o jurista quanto para o teólogo, a história presente da humanidade é, por conseguinte, um íterim fundado na demora do Reino. Em um caso, porém, a demora coincide com o poder soberano do império cristão (...); no outro, a suspensão do reino por causa da não conversão dos judeus fundamenta a existência histórica da Igreja." Agamben, *O reino e a glória*, p. 19.

⁸⁴ Agamben, *O reino e a glória*, p. 20.

⁸⁵ Schmitt *apud* Agamben, *O reino e a glória*, p. 14.

⁸⁶ "A secularização não é, pois, um conceito, mas uma *assinatura* no sentido dado por Foucault e Melandri, ou seja, algo que, em um signo ou conceito, marca-os e excede-os para remetê-los a determinada interpretação ou determinado âmbito, sem sair, porém, do semiótico, para construir um novo significado ou um novo conceito. As assinaturas transferem e deslocam os conceitos e os signos de uma esfera para a outra (nesse caso, do sagrado para o profano, e vice-versa), sem redefini-los semanticamente. (...) Nesse sentido, a secularização atua no sistema conceitual do

se mantém intacta a estrutura lexical e gramatical (semiótica) da palavra, deslocando-a, porém, de seu contexto original (semântico) para aplicando-a em outro.

Aplicada ao contexto da representação do tempo e da história, a secularização permitiu que as categorias teológicas da temporalidade (*parousia*, *telos*, *soteria*) fossem utilizadas como fundamento para o estabelecimento das noções modernas de progresso, processo e evolução. Essas noções, contudo, não poderiam ter sido apropriadas pela modernidade sem a colaboração de um quarto elemento: o conceito de *oikonomia*.

3.3. Governo

Para Agamben, o conceito de *oikonomia* é determinante para a compreensão da história ocidental.⁸⁷ Esse termo, que originalmente designava a "administração da casa" – como ocorre em Aristóteles –, passou a designar, no cristianismo dos primeiros séculos de nossa era, o "plano divino de salvação".⁸⁸ Trata-se, em outras palavras, do modo como Deus intervém na história, seu *modus operandi*. Concebida como uma *oikonomia*, a história da humanidade é a realização dos desígnios divinos: ao administrar os eventos da história, Deus estaria cumprindo com o plano que ele havia estabelecido antes mesmo da Criação.⁸⁹

Contudo, aquilo que em Paulo era o "mistério da economia" – isto é, a incompreensibilidade dos modos de atuação de Deus na história –, torna-se, nos Padres da Igreja, a "economia dos mistérios" – isto é, o modo de administração da incompreensibilidade da atuação divina sobre o plano da história.⁹⁰ Como se observa, há uma inversão do lugar da escatologia no discurso teológico cristão: da "iminência" do fim (*eschaton*) em Paulo, para a "espera" indefinida (*katechon*) na Patrologia. O resultado, como sinalizamos acima, é a "exclusão da escatologia". Se até em Paulo o mistério da vida messiânica se afirmava como uma suspensão ou desativação de toda lei (*nomos*),

moderno como uma assinatura que remete à teologia. (...) Na origem do debate [na Alemanha, sobre a secularização na segunda metade da década de 1960], formulada por [Karl] Löwith em 1953, (...) segundo a qual tanto a filosofia da história do idealismo alemão [Hegel] quanto a ideia de progresso do Iluminismo nada mais são que uma secularização da teologia da história e da escatologia cristã." Agamben, *O reino e a glória*, pp. 16-17.

⁸⁷ Agamben, *O reino e a glória*, p. 60.

⁸⁸ "*Oikonomia* significa 'administração da casa'. No tratado aristotélico (ou pseudoaristotélico) sobre a economia, lê-se que a *techne oikonomike* se distingue da política, assim como a casa (*oikia*) se distingue da cidade (*polis*). (...) É sobre essa base que, na época cristã, o termo *oikonomia* acaba transposto para o âmbito teológico, no qual, segundo a opinião comum, viria a adquirir o significado de 'plano divino de salvação' (em particular, com referência à encarnação de Cristo)." Agamben, *O reino e a glória*, pp. 31 e 34.

⁸⁹ Agamben, *O reino e a glória*, p. 15.

⁹⁰ "Agora pode ser percebido com mais precisão o significado decisivo da inversão da expressão paulina 'economia do mistério' em 'mistério da economia'. O misterioso não é, como em Paulo, o plano divino da redenção, que requer uma atividade de realização e de revelação – uma *oikonomia*, justamente – em si evidente; o misterioso é, agora, a própria economia, a práxis mesma através da qual Deus dispõe ao mesmo tempo a vida divina, articulando-a em uma trindade, e o mundo das criaturas, outorgando a cada acontecimento um significado oculto. Esse sentido oculto, porém, não é apenas, segundo o modelo da interpretação tipológica, alegoria e profecia de outros acontecimentos salvíficos, que são dispostos assim para constituir uma história; ele coincide com a 'economia misteriosa', com a própria dispensação da vida divina e de seu governo providencial do mundo. O arcano da divindade e o arcano do governo, a articulação trinitária da vida divina e a história e a salvação da humanidade são, ao mesmo tempo, distintos e inseparáveis." Agamben, *O reino e a glória*, p. 65.

nos Padres o mistério da vida messiânica afirma-se como uma forma de governo (*dispositio*). Por esse motivo, escreve Agamben, a *oikonomia* cristã é uma "economia", isto é, uma "organização e uma 'dispensação' da vida divina e humana".⁹¹

3.4. Inoperosidade

Em *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos* (2003), Agamben escreve: "A história como nós a conhecemos é um conceito cristão".⁹² Tanto pelo fundamento de sua crença (a figura histórica de Jesus de Nazaré), quanto pelo conteúdo de sua doutrina (*kerigma*), o cristianismo afirma-se como uma religião de caráter histórico. Uma história, porém, dotada de sentido (direção) e finalidade (teleologia): o fim do tempo com o retorno do Messias. Nessa perspectiva que deve-se compreender o caráter linear e progressista da temporalidade moderna e contemporânea. Por esse motivo Agamben escreve que o cristianismo é uma "filosofia ou, melhor dizendo, uma teologia da história".⁹³

Como teologia da história, entretanto, o cristianismo precisa lidar com o problema do diferimento infinito do tempo. Já em uma perspectiva secular, a filosofia precisa lidar com o problema da representação do tempo como progresso e desenvolvimento tecnológico, próprio das democracias capitalistas contemporâneas. Nesse sentido, Agamben retoma o ensaio *Sobre o conceito de história* (1940) de Walter Benjamin, no qual o filósofo alemão defende que a representação do tempo moderno como progresso contínuo e infinito tem por fundamento a temporalidade judaico-cristã: a "tempestade do progresso", bem como sua representação "vulgar" e "burguesa" da história, possuem origem nessa força (*katechon*) que retarda o fim.

Influenciado pela leitura de Benjamin, Agamben oferece uma saída ao problema do diferimento indefinido do tempo, seja ele cristão ou moderno. A saída para esse diferimento da história é o "acerto de contas com ela".⁹⁴ Um "acerto de contas" com a história, aqui, significa retomar o gesto benjaminiano segundo a qual a história deve ser *redimida*, isto é, encerrada. Para tanto, segundo Agamben em *O tempo que resta*, é necessário "uma abreviação e uma antecipação" do *eschaton*.⁹⁵

A "abreviação" de que fala Agamben não é, senão, a recapitulação (*anakephalaíosis*) que analisamos anteriormente. Abreviar, ou recapitular, o tempo, corresponde, aqui, à emitir uma "sentença", à realizar um "julgamento sumário" sobre os eventos passados e presentes.⁹⁶ Corresponde, de igual modo, resgatar o passado de seu esquecimento mediante a operação da memória, isto é, da apropriação no presente do

⁹¹ Agamben, *O reino e a glória*, p. 59.

⁹² Agamben, *O mistério do mal*, p. 34.

⁹³ Agamben, *O reino e a glória*, p. 58.

⁹⁴ "Recapitulação, *anakephalaíosis*, significa para Paulo, ao contrário, que *ho nyn kairós* é uma contração de passado e presente, que, na instância decisiva, é antes de tudo com o passado que devemos acertar as contas. Isso não significa, obviamente, apego ou nostalgia: ao contrário, a recapitulação do passado é também um julgamento sumário pronunciado sobre ele." Agamben, *O tempo que resta*, p. 121.

⁹⁵ Agamben, *O reino e a glória*, p. 93.

⁹⁶ Ou um "acerto de contas": "Recapitulação, *anakephalaíosis*, significa para Paulo, ao contrário, que *ho nyn kairós* é uma contração de passado e presente, que, na instância decisiva, é antes de tudo com o passado que devemos acertar as contas. Isso não significa, obviamente, apego ou nostalgia: ao contrário, a recapitulação do passado é também um julgamento sumário pronunciado sobre ele." (Agamben, *O tempo que resta*, p. 95).

significado dos eventos passados.⁹⁷ O fundamento dessa compreensão está no princípio segundo o qual os eventos atingem a "legibilidade num determinado momento histórico".⁹⁸

Em Walter Benjamin essa "recapitulação" recebe o nome de "citação": citar o passado, resgatando-o de seu esquecimento e, nesse ato, *pondo-lhe* fim.⁹⁹ Citar o passado significa poder arrancá-lo "à força" de seu contexto pretérito e restituí-lo ao presente: resgatá-lo, torná-lo compreensível, redimi-lo no tempo-de-agora (*Jetztzeit*).¹⁰⁰

Segundo Agamben, a "redenção" (*Erlösung*) benjaminiana, originada na tradição teológica judaica, possui um paralelo com o conceito cristão de *katárgesis*, isto é, inoperosidade. Em *O tempo que Resta*, Agamben destaca que em sua etimologia, *katárgesis* é uma palavra derivada de *katargéo*, um composto de *argéo*, derivado, por sua vez, do adjetivo *argós* (inoperante, não-em-obra [*a-ergos*], inativo). O significado do termo, portanto, é "torno inoperante, desativo, suspendo a eficácia".¹⁰¹

No contexto teológico cristão, o termo apresenta uma especificidade: a "*katárgesis* messiânica [do tempo que,] não [o] abole simplesmente, mas conserva[-o] e leva ao cumprimento".¹⁰² Neste aspecto, aquilo que a *katárgesis* realiza é a desativação ou suspensão da lei (*nomos*).¹⁰³ Quem vive no tempo messiânico, como sinalizamos antes, experimenta uma inefetividade ou inexecutabilidade da condição jurídica. Seja *Jetztzeit* ou *ho nyn kairós*, o tempo messiânico é aquele que suspende o tempo histórico (*chronos*) e instaura uma nova experiência com o tempo e com a história: a "inapreensibilidade do 'agora'".¹⁰⁴ Fazer experiência do *tempo-de-agora* não é, senão, apreender e cumprir o tempo.

O "acerto de contas" com a história é a maneira de Agamben dar continuidade ao projeto benjaminiano da busca por um fim para a história. Tal imperativo, se impõe, pois, segundo ele, "chegou o momento de cessar de história com uma concepção vulgar do tempo como processo contínuo linear e infinito".¹⁰⁵ A tarefa da filosofia seria, portanto, demolir "criticamente" as noções de "processo, de desenvolvimento, de progresso".¹⁰⁶

⁹⁷ Agamben, *Infância e história*, pp. 94-95.

⁹⁸ Agamben, *Infância e história*, p. 166.

⁹⁹ Benjamin, *O anjo da história*, p. 10, tese III.

¹⁰⁰ "O Agora (*Jetztzeit*), que, como modelo do tempo messiânico, concentra em si, numa abreviatura extrema, a história de toda humanidade, corresponde milimetricamente àquela figura da história da humanidade no contexto do universo." (Tese XVIII – Benjamin, *O anjo da história*, p. 20).

¹⁰¹ Agamben, *O tempo que resta*, p. 114.

¹⁰² Agamben, *O tempo que resta*, p. 117.

¹⁰³ "Esse é o sentido do verbo *katargéo*: assim como, no *nomos*, a potência da promessa foi transposta em obras e em preceitos obrigatório, de modo correspondente, agora, o messiânico torna essas obras inoperantes, as restitui à potência na forma da inoperosidade e da inefetividade. O messiânico é não a destruição, mas a desativação e inexecutabilidade da lei." Agamben, *O tempo que resta*, pp. 115-116. Em *O uso dos corpos* (2014), Agamben continua: "Essa vida [messiânica] é marcada por um senso especial de inoperosidade que de certa maneira antecipa no presente o sabatismo especial de inoperosidade que de certa maneira antecipa no presente o sabatismo do Reino: o *hōs mē*, o 'como se não'. Assim como o Messias cumpriu e, ao mesmo tempo, tornou inoperosa a lei (o verbo que Paulo utiliza para exprimir a relação entre o Messias e a lei – *katargein* – significa literalmente 'tornar *argos*', inoperoso), assim também o *hōs mē* conserva e, ao mesmo tempo, desativa no tempo presente todas as condições jurídicas e todos os comportamentos sociais dos membros da comunidade messiânica". Agamben, *O uso dos corpos*, p. 270.

¹⁰⁴ Agamben, *O tempo que resta*, p. 118.

¹⁰⁵ Agamben, *Infância e história*, p. 165.

¹⁰⁶ Agamben, *Infância e história*, p. 166.

4. Conclusão

A título de conclusão, gostaríamos de destacar três aspectos fundamentais do diálogo entre Agamben e Heidegger: a) o ponto de partida e o posterior abandono da fenomenologia heideggeriana por parte de Agamben; b) a aproximação metodológica com a genealogia nietzschiana e a arqueologia foucaultiana; c) a inovação da abordagem agambeniana.

Em nossa leitura, a filosofia da história de Agamben possui três grandes interlocutores: Hegel, Heidegger e Benjamin. A interpretação e a crítica da filosofia da história de Hegel deverão constar em um artigo futuro; por ora, destacamos que o fundamento da análise agambeniana da temporalidade é a retomada crítica da *fenomenologia da facticidade*, sobretudo, naquilo que diz respeito à leitura de Heidegger das categorias e dos conceitos cristãos. Mais do que em *Ser e Tempo*, é em *A fenomenologia da vida religiosa* que encontramos umas das fontes teóricas do filósofo italiano. A segunda fonte – e, em nossa leitura, ponto de chegada – é a filosofia messiânica de Benjamin, a qual, como vimos, forneceu os elementos teo-filosóficos com os quais Agamben engendra sua crítica à modernidade – e, conseqüentemente, à contemporaneidade – e através da qual elabora sua própria interpretação dos pilares da modernidade: teologia, economia, secularização, exceção. Certamente a leitura atenta das teses *Sobre o conceito de história* possibilitaram a Agamben pensar uma saída para o problema do diferimento infinito do tempo – seja em sua vertente católica ou capitalista – mediante a afirmação do *tempo-de-agora*, isto é, do *tempo que nos resta*.

Já em termos conceituais, o que observamos foi a escolha de Agamben em abordar o tema da temporalidade moderna a partir da genealogia – como em *O reino e a glória* – e a partir da arqueologia – como em *O tempo que resta*. Tal escolha é motivada pelo próprio objeto da análise: o tempo e a história. Ambos, na interpretação de Agamben, são caracterizados pela diacronia (ausência de articulação) e sincronia (articulação produzida). Diante de tal objeto, a abordagem filosófica deve ser capaz de abarcar essas polaridades, de modo a não ter uma visão puramente parcial do fenômeno. Na opinião de Agamben, apenas a genealogia filosófica – como estudo do desenvolvimento do fenômeno no tempo – e a arqueologia filosofia – como estudo do “ponto de emergência” do fenômeno – são capazes de abarcar a complexidade e contradição do tempo e da história moderna.

Por fim, em nossa leitura, a originalidade da interpretação de Agamben consiste na correção cronológica que ele faz ao problema da origem e do fundamento da concepção moderna do tempo. Assim como ele procedeu anteriormente com o conceito foucaultiano de “biopolítica” – deslocando sua origem da modernidade para a antiguidade –, no que diz respeito ao nosso tempo, ele deslocou a origem de nossa noção de tempo para o cristianismo dos primeiros séculos. Nessa perspectiva, nossa representação da história não tem por origem o desenvolvimento econômico e tecnológico que caracterizou o início da modernidade; antes, sua origem está nos tratados teológicos sobre a *oikonomia*, isto é, sobre o governo divino sobre o plano da história. Tal mudança paradigmática nos permite observar que, embora secular em sua proposta, a modernidade tem por fundamento e funcionamento a teologia cristã. Isso, portanto, significa que precisamos rediscutir a efetividade da laicização moderna e contemporânea.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Tradução de Henrique Burigo. 2. ed., 3. reimpr. Belo Horizonte: UFMG, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos*. Tradução de Silvana de Gaspari; Patricia Peterle. 1. ed. São Paulo: Boitempo; Florianópolis: UFSC, 2015.
- AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: Homo Sacer, II, 2*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011. (Estado de sítio).
- AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa; Cláudio Oliveira. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Tradução de Selvino J. Assmann. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017. (Homo Sacer IV, 2).
- AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum: sobre o método*. Tradução de Andrea Santurbano; Patricia Peterle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.
- ALVES, Marcos Alexandre; TELES, Alice Krebs. Fenomenologia e Religião: uma leitura do livro "Fenomenologia da vida religiosa" de Heidegger. *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*, v. 6, n. 1, 2017.
- BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. 2. ed., 2. reimpr. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. (Filô/Benjamin).
- HEIDEGGER, Martin. Einleitung in die Phänomenologie der Religion. In: HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Alemanha: Vittorio Klostermann, 1920/21.
- HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Trad. E. P. Gianchini; J. Ferrandin; R. Kirchner. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2010.
- KIRCHNER, Renato. Da filosofia fenomenológica à fenomenologia da religião. *Numen: revista de pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 17, n. 2, pp. 154-155, 2015.
- NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. 28. ed. rev. Alemanha: SBB, 2018.
- SANTOS, Bento. *A fenomenologia hermenêutica da vida fática de Martin Heidegger (1919-1923)*. São Paulo: LiberArs, 2023.

SOBRE O AUTOR

Alan Barbosa Buchard

Bacharel e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (UFF), Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). E-mail: alanbbuchard@gmail.com.