

O ROSTO FILOSÓFICO DE PAULO: CATEGORIAS MESSIÂNICAS NA FILOSOFIA POLÍTICA DE GIORGIO AGAMBEN

Pedro Lucas Dulci¹

RESUMO: o presente artigo tem como objetivo geral mostrar que a repetição do gesto intelectual de Paulo de Tarso é uma das condições privilegiadas para ultrapassarmos a situação de eclipse político em que os governos hodiernos se encontram. Tal objetivo tem dois aspectos particulares. Em primeiro lugar, diz respeito à potencialidade e valor filosófico intrínseco ao próprio texto paulino para a filosofia. Em segundo lugar, refere-se à redescoberta e aos desdobramentos que um pensador contemporâneo empreendeu a partir desses textos. O messianismo paulino pelas lentes de Giorgio Agamben é, ao mesmo tempo, repositório de potencialidades, como também condição de inteligibilidade da própria filosofia que o italiano desenvolveu nos últimos anos.

Palavras-chave: Messianismo. História. Lei. Paulo. Agamben.

THE FACE OF PHILOSOPHICAL PAULO: MESSIANIC CATEGORIES IN PHILOSOPHY GIORGIO POLICY AGAMBEN

ABSTRACT: This article has as main objective to show that the repetition of the intellectual gesture of Paul of Tarsus is one of the privileged conditions to overcome the situation of political eclipse in which countries governments today are. This objective has two particular aspects. First, regards to the potential and intrinsic philosophical value to the Pauline text itself to philosophy. Secondly, it refers to the rediscovery and developments that a contemporary thinker undertook from these texts. The Pauline messianism by Giorgio Agamben lenses is at the same time, potential repository, as well as intelligibility condition of philosophy itself that the Italian has developed in recent years.

Keywords: Messianism. History. Law. Paulo. Agamben.

¹Doutorando em Filosofia (Universidade Federal de Goiás) onde desenvolveu pesquisa em ética e filosofia política contemporânea, dialogando especificamente com Michel Foucault, Giorgio Agamben e Slavoj Žižek, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Adriana Delbó. Especialista em Desafios nas Relações Internacionais (Université de Genève/Leiden). Realizou um período de mobilidade no ano acadêmico de 2012-2013, na Universidade do Porto, Portugal, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Eugénia Vilela Morais. Além disso, graduou-se em Filosofia (UFG), foi pesquisador bolsista do Programa de Iniciação Científica - PIBIC/CNPq por dois anos (2009-2011) desenvolvendo projeto de pesquisa em ética e filosofia política sob orientação da Prof.^a Dr.^a Helena Esser dos Reis. É membro dos grupos de pesquisa: Grupo de Estudos em Biopolítica (UFG) e Grupo Interdisciplinar de Pesquisa Jean-Jacques Rousseau (UFG). Goiás. Brasil. E-mail: pedrolucas.dulci@gmail.com

INTRODUÇÃO

Em junho de 2009 foi descoberta pelos arqueólogos Fabrizio Bisconti e Barbara Mazzei a representação mais antiga do apóstolo cristão Paulo de Tarso. Nas escavações realizadas em uma catacumba chamada Santa Tecla, na via romana Ostiense, foi encontrado um cubículo e, em sua abóboda, havia uma decoração em afresco da imagem do Cristo rodeada por quatro círculos: as figuras de Paulo, de Pedro e provavelmente de outros dois apóstolos. No entanto, o que chamou a atenção dos estudiosos e da grande mídia religiosa foi exposto pelo jornalista Sandro Magister em uma pergunta precisa: “por que foi dado o rosto de um filósofo a São Paulo?” (2015). Na figura de um apóstolo com aspecto de um filósofo pensativo, olhar penetrante, testa alta, calvície incipiente e barba pontiaguda, esconde-se muito mais do que a simples fusão artificial entre a fé cristã e a arte helênico-romana. Para o diretor dos Museus do Vaticano, Antonio Paolucci, o que está em jogo é a ariscada decisão da Igreja, já estabelecida e difundida, em assumir como sua um mundo de imagens e formas que a tradição iconográfica helênica e romana já havia elaborado.² Nesse contexto, foi quase natural e esperado que a questão “como representar os apóstolos da igreja?” fosse respondida através das formas e semblantes dos filósofos gregos e romanos. Foi a partir dessa ideia que Paulo de Tarso “calvo, barbudo, com o ar grave e absorto do intelectual, teve o rosto de Platão ou talvez de Plotino, enquanto que o rosto de Aristóteles foi dado ao pragmático e terreno Pedro, que tem a tarefa de guiar a Igreja praticante e combatente em meio às insídias do mundo” (MAGISTER, 2015).

A propósito, vale lembrar uma afirmação de Gilles Deleuze que, a nosso ver, é bastante esclarecedora. Comentando sua taxonomia imanente do cinema em *A imagem-movimento*, Deleuze dirá que: “uma imagem nunca está só. O que conta é a relação entre imagens. [...] A imagem atual, cortada de seu prolongamento motor, entra em relação com uma imagem virtual, imagem mental ou em espelho” (2006, p. 69). Em outras palavras, para o filósofo francês importa considerar que os

²Segundo a explicação de Magister, “a técnica do retrato estava muito difundida na arte grega e na arte romana. Mas, na cultura judaica, as imagens estavam proibidas, razão pela qual era impensável que Paulo e os outros se deixassem retratar. Só mais tarde é que a Igreja aceitou representar as celebridades da fé cristã. [...] Foi desse modo que Cristo bom pastor assumiu o rosto de Febo Apolo ou de Orfeu, e que o profeta Daniel, na cova dos leões, tivesse o semblante de Hércules, o atleta nu e vitorioso” (2015).

movimentos entre as imagens são os prolongamentos em circuito diferencial, em que uma imagem corre e se conecta à outra sem uma relação causal linear, mas antes como o cristal, que se duplica e reduplica quando movimentado. Tão somente assim, para Deleuze, “enfim, a imagem torna-se pensamento, capaz de apreender os mecanismos do pensamento, ao mesmo tempo em que a câmera assume diversas funções que equivalem verdadeiramente a funções proposicionais” (2006, p. 70). Diante dessa forma deleuziana de compreender os momentos em que estamos de frente com os signos imagéticos, que modificam nossas percepções e afecções, a representação iconográfica de Paulo como filósofo assume outro estatuto para o pensamento. Através dessa imagem, a Igreja dos primeiros séculos não teve nenhuma ressalva em atribuir ao apóstolo a qualidade de filósofo, nem mesmo de transmitir seu pensamento para além das estritas esferas da religião.

Assim, o presente artigo tem como objetivo geral mostrar que a recuperação do rosto de filósofo dado ao apóstolo Paulo é uma das condições privilegiadas de possibilidade para pensar as linhas de resistência e rotas de ultrapassamento das aporias que a filosofia política se encontra atualmente. Tal hipótese tem dois aspectos: por um lado, diz respeito à potencialidade e valor filosófico intrínseco ao próprio texto paulino e, por outro, refere-se ao valor da redescoberta e dos desdobramentos apontados por vários pensadores do contemporâneo a partir desse texto.³

³Ao final de sua análise comparativa entre o marxismo e o pós-marxismo, o professor emérito da Universidade de Cambridge, Göran Therborn dedica-se a uma breve enumeração dos novos modos que a ciência e a filosofia política responderam às demandas sociais contemporâneas – principalmente à governamentalidade neoliberal. Dentre esses modos, o primeiro que o autor apresenta é o que ele chama de “a virada teológica” na filosofia política – precisamente aquilo que nomeamos como o segundo aspecto de nossa hipótese de trabalho. Nas suas palavras: “o desenvolvimento teórico mais surpreendente na filosofia social de esquerda na última década foi uma nova virada teológica” (2012, p. 111). Filósofos e sociólogos tais como Alain Badiou, Antonio Negri, Boaventura de Sousa Santos, Costas Douzinas, Michael Hardt, Slavoj Žižek, Wolfgang Fritz Haug e Terry Eagleton são alguns dos que manifestam aquilo que Therborn define como sendo uma “fascinação disseminada pela religião e pelos exemplos religiosos, principalmente cristãos” (2012, p. 113). Ele continua sua argumentação dizendo que este fenômeno talvez possa ser mais bem compreendido se enxergarmos nele um sintoma cultural mais amplo. Nas suas palavras: “à medida que o futuro alternativo desaparece ou perde o brilho, o que importa são as raízes, a experiência e o contexto”, tudo isso torna “a cristandade uma experiência histórica natural que deve ser observada” (2012, p. 113). Vale destacar, entretanto, que essa “virada teológica”, ainda que se mostre um fenômeno contemporâneo evidente, não se trata de algo recente, muito menos inovador. Bem antes de qualquer um dos esforços filosóficos dos autores mencionados acima, já existia uma larga tradição de pensadores que se valiam das categorias teológicas para pensar os problemas socioculturais de seus contextos. Nesse horizonte, destaca-se a profícua obra de Walter Benjamin, Gershom Scholem, Carl Schmitt, Johann Baptist Metz, Jacob Taubes e até mesmo Pier Paolo Pasolini.

PAULO NO OCIDENTE E EM AGAMBEN: UM CAMINHO INCONTORNÁVEL

Abordando essa questão sobre o crescente interesse pelos textos e conceitos paulinos no campo filosófico, o professor Jean-Claude Eslin dirá que:

O interesse por Paulo no campo filosófico está ligado às categorias intelectuais que ele introduziu e que continuam sendo as nossas categorias, mesmo quando o conteúdo é diferente. Ele introduziu a categoria de 'novidade radical', de 'conversão absoluta', de 'homem novo'. E separa um 'antigo tempo' de um 'novo tempo', já inaugurado, mas que se seguirá no futuro ('já chegado, ainda não'). Há então algo de revolucionário que continua marcando nossa concepção de tempo. Ele dispensa o passado, mas mantém o passado: então há uma liberdade. Os filósofos atuais gostariam muito de poder pensar assim, de beneficiar-se de tal dialética (ESLIN, 2008, p. 20-21).

Nessas palavras, ficam mais evidentes os dois aspectos envolvidos no objetivo geral de uma recuperação filosófica do pensamento paulino na ética e na filosofia política. O primeiro aspecto é a importância da figura de Paulo de Tarso para a formação da fisionomia intelectual do Ocidente. Não se trata de recuperar filosoficamente a teologia do apóstolo, propondo, assim, uma teologia filosófica. Ao invés disso, o que está em jogo é a redescoberta de textos fundacionais para a constituição cultural do Ocidente. E no que diz respeito a esses textos, seja na leitura de Agostinho, de Nietzsche ou do jovem Heidegger, é praticamente inegável que Paulo introduziu categorias intelectuais no Ocidente que ainda hoje povoam nosso imaginário cultural.

Por outro lado, o segundo aspecto em jogo na imagem de Paulo como filósofo está em sua recuperação hodierna enquanto repositório de categorias críticas de primeira grandeza para a filosofia contemporânea. Esse segundo aspecto é importante porque apenas afirmar que Paulo introduziu categorias fundamentais para a cultura ocidental não significa, em si mesmo, que tais conceitos ainda são importantes. Contudo, o renovado interesse de filósofos de diferentes matizes de pensamento pelos textos paulinos aponta para a relevância contemporânea de tal pensamento. Na "caixa de ferramentas" paulina, para falarmos mais uma vez com

Deleuze, vários filósofos encontraram um discurso de potencialidades criadoras, ainda que em jogo linguístico religioso.⁴

Talvez porque, justamente, Paulo escreve a partir da esfera religiosa, ou simplesmente porque qualquer texto, por mais fundacional que seja, está sujeito ao esquecimento, o grande desafio nessa recuperação do rosto filosófico de Paulo seja empreendê-la tomando um distanciamento das grandes leituras do passado – a agostiniana, a luterana ou a barthiana. Precisamente nesse cuidado esconde-se a essência do que é repetir Paulo na contemporaneidade. Não se trata de voltar à era de Paulo, mas repetir Paulo, repetir o seu gesto frente às situações estruturalmente análogas as que enfrentamos hoje.⁵ Encarar a repetição dessa forma nos faz concordar com Slavoj Žižek quando diz que: “o que encontramos em Paulo é um comprometimento, uma posição empenhada de combatente, uma estranha ‘interpelação’ para lá da interpelação ideológica, uma interpelação que suspende a força performativa da interpelação ideológica normal”. Isso faz com que nossa leitura de Paulo “nos compele a aceitar o nosso lugar particular no interior do edifício sócio-simbólico” (2006, p. 140). Somente esse tipo de repetição traz consigo a diferença.⁶

⁴Conforme testemunha Alain Badiou sobre seu próprio esforço de trazer o pensamento de Paulo à discussão contemporânea: “estranho empreendimento. Há muito tempo esse personagem acompanha-me, ao lado de outros como Mallarmé, Cantor, Arquimedes, Platão, Robespierre, Conrad... Na realidade, Paulo não é para mim, um apóstolo ou um santo. Eu não tenho a menor necessidade da Nova que ele declara ou do culto que lhe foi consagrado. Mas ele é uma figura subjetiva de importância fundamental. Sempre li as epístolas como quando voltamos aos textos clássicos que nos são particularmente familiares, caminhos abertos, detalhes abolidos, força intacta. [...] Para mim, Paulo é um pensador-poeta do acontecimento e, ao mesmo tempo, aquele que pratica e enuncia atos constantes característicos do que se pode dominar a figura militante” (2009, p. 7-8).

⁵ Quanto a essa operação filosófica de repetir não o conteúdo, mas o gesto filosófico de um pensador, Slavoj Žižek faz o seguinte comentário: “a lição da repetição é, antes, que nossa primeira escolha foi necessariamente a escolha errada, e por uma razão bem precisa: a ‘escolha certa’ só é possível da segunda vez, pois somente a primeira escolha, em sua condição de erro, literalmente cria as condições para a escolha certa. A ideia de que já poderíamos fazer a escolha certa da primeira vez, mas simplesmente perdemos a chance por causalidade, é uma ilusão retroativa” (2013, p. 317).

⁶ Escrevendo sobre como Kierkegaard e Nietzsche fizeram, cada um a sua maneira, da repetição não só uma potência *a priori* da linguagem e do pensamento, como também uma categoria fundamental da filosofia do futuro, Deleuze nos diz o seguinte sobre o gesto de repetir que carrega consigo a diferença: “eles opõem a repetição a todas as formas de generalidade. Eles não tomam a palavra ‘repetição’ de maneira metafórica; ao contrário, têm uma certa maneira de tomá-la ao pé da letra e de introduzi-la no estilo. [...] Fazer da própria repetição algo novo; ligá-la a uma prova, a uma seleção, a uma prova seletiva; colocá-la como objeto supremo da vontade e da liberdade. [...] Trata-se de agir, de fazer da repetição como tal uma novidade, isto é, uma liberdade e uma tarefa da liberdade. E Nietzsche: liberar a vontade de tudo o que encadeia, fazendo da repetição o próprio objeto do querer” (DELEUZE, 2006b, p. 25).

Cabe observar, no entanto, que no interior desse objetivo geral de recuperar o rosto filosófico de Paulo, escondem-se especificidades impossíveis de serem desconsideradas. Desse modo, nosso raciocínio tem como objetivo específico empreender tal recuperação a partir de um pensador em particular, qual seja, o italiano Giorgio Agamben. Pensador contemporâneo – na acepção que ele mesmo atribui ao conceito ⁷ – de produção literária vasta e saber que também transcende os limites das disciplinas acadêmicas, Agamben é um daqueles autores que possuem várias portas de acesso ao todo de sua obra. Entretanto, à revelia de sua multifacetada obra, existe uma espécie de coluna vertebral que perpassa todo o trabalho do filósofo nas últimas décadas. Trata-se justamente do messianismo de recorte paulino. No verbete “*Messianism*” no *Agamben Dictionary*, Catherine Mills escreve:

A atenção para o messiânico, e a correlativa necessidade de repensar o tempo e a história, é uma característica constante da obra de Agamben, a partir de textos antigos, tais como *Infância e História*, bem como em textos mais recentes, como *O Tempo que resta*. Em *Infância e História*, ele aborda a necessidade de uma nova concepção de tempo que seja mais adequada para a concepção revolucionária de história delineada pelo marxismo. Levantando essa tarefa para si mesmo, Agamben se volta para fontes alternativas, como o gnosticismo e o estoicismo, bem como em Walter Benjamin e Heidegger, para enfatizar tanto o rompimento de tempo, quanto a realização do homem, enquanto ressurreição ou decisão daquele momento. O modelo para esta concepção de tempo que ele sugere, portanto, é a noção de *kairos*, “a conjunção abrupta e repentina onde a decisão agarra a oportunidade e a vida é preenchida naquele momento” (IH, 101). [...] Em *O tempo que resta*, Agamben propõe uma interpretação da teologia paulina, que enfatiza a sua dimensão messiânica, e argumenta que a *Carta aos Romanos* de Paulo realmente alinha-se conceitualmente com os fios messiânicos que atravessam o pensamento de Benjamin. Focando mais especificamente o texto de Benjamin, *Sobre o conceito de história*, Agamben argumentou que Benjamin apropriou-se do messianismo paulino, que deve ser entendido, não como relativo à fundação de uma nova religião, mas como a abolição ou o cumprimento da lei judaica (*apud* MURRAY; WHYTE, 2011, p. 131-132; *tradução nossa*).

⁷ Em uma entrevista recente, Agamben diz que: “ser contemporâneo é responder ao apelo que a escuridão da época faz para nós. No Universo em expansão, o espaço que nos separa das galáxias mais distantes está crescendo a tal velocidade que a luz de suas estrelas nunca poderia chegar até nós. Perceber, em meio à escuridão, esta luz que tenta nos atingir, mas não pode - isso é o que significa ser contemporâneo. O presente é a coisa mais difícil para vivermos. Porque uma origem, eu repito, não se limita ao passado: é um turbilhão, de acordo com a imagem muito fina de Benjamin, um abismo no presente. E somos atraídos para este abismo. É por isso que o presente é, por excelência, a única coisa que resta não vivida” (2014).

Trançando essas relações no interior do pensamento de Agamben, Mills explicita não apenas o lugar que o pensamento de Paulo ocupa na filosofia de Agamben, como também o que o italiano faz a partir dele. Em sua investigação a respeito de um conceito de tempo e de história que corresponda e sejam adequados à ação política na atualidade, Agamben encontra no messianismo paulino um paradigma privilegiado. Em Paulo, o filósofo italiano identifica uma concepção messiânica que muito se aproxima daquele que talvez seja a maior influência do pensamento de Agamben: Walter Benjamin.⁸ A partir disso, então, no texto específico de *O tempo que resta*, Agamben procurará explorar todo o potencial de tal messianismo paulino para fornecer as categorias daquilo que anos antes ele mesmo chamou de “o paradigma da política que vem” (2013, p. 103).

Nesse sentido, fica um pouco mais claro como nosso objetivo específico também se desdobra em dois pontos. Por um lado, e conforme dito acima, trata-se de mostrar o lugar que o pensamento de Paulo ocupa na filosofia de Agamben, como também, em segundo lugar, o que o italiano faz a partir dele. Nossa hipótese é que a compreensão do lugar que o messianismo paulino ocupa em Agamben é indispensável para entender todas as obras seguintes publicadas pelo filósofo italiano. O comentário ao primeiro versículo da Epístola aos Romanos em *O tempo que resta*, afigura-se como uma das suas principais obras. Neste livro temos, sistematicamente e de forma muito harmônica, a apresentação daquela que será a fonte de onde Agamben retirará os conceitos centrais trabalhados em seus livros subsequentes. Ideias como “resto” (fundamental na redação de *O que resta de Auschwitz*), “juramento” e “sacramento da linguagem” (chaves para *O Sacramento da Linguagem*), “novo uso” (atitude característica da vida franciscana de *Altíssima Pobreza*), “forma de vida”, “vida messiânica” e “inoperosidade da lei” (todas

⁸O professor Michael Löwy, comentando as *Teses* de Benjamin, conclui que: “parece-me dificilmente contestável que a teologia à qual Benjamin se refere seja acima de tudo judaica” (2005, p. 139). Agamben, no entanto, vai além e se pergunta: “quem é este teólogo encurvado que o autor tem conseguido ocultar tão bem no texto das *Teses* e que ninguém conseguiu identificar até agora? [...] Bem, só conheço um texto em que se teoriza explicitamente sobre a debilidade da força messiânica. Se trata, como temos compreendido, da passagem de 2Co 12.9-10 que temos comentado muitas vezes” (2006, p. 135-136). No entanto, foi apenas Taubes que “havia sugerido uma possível influência de Paulo em Benjamin, mas sua hipótese se refere a um texto do início dos anos vinte do século passado, o *Fragmento teológico-político*, que Benjamin põe em relação com Romanos 8.19-23” (AGAMBEN, 2006, p. 137). Será justamente essa tese sobre a força de debilidade messiânica que também chamará a atenção de Foucault e sua busca pela diferença específica do cristianismo no pensamento ocidental (cf. nota n. 12). Diante de tudo isso, faz-se necessário considerar com mais vagar Paulo, enquanto a fonte privilegiada da articulação do messianismo na filosofia ocidental.

presentes nos argumentos de *O Reino e a glória*), fazem de *O tempo que resta* uma leitura basilar para a compreensão de todos os desdobramentos futuros da pesquisa agambeniana. Em um *insight* muito perspicaz e digno de ser repetido aqui, Žižek mostra que: “na contracapa da edição francesa do livro de Agamben, *Le temps qui reste*, a sua leitura da Epístola aos Romanos de São Paulo, propõe um resumo tão preciso do conteúdo da obra, que podemos supor que ele foi redigido pelo próprio autor” (2006, p. 134). Esse texto merece ser citado:

Se é verdade que cada obra do passado só alcança uma legibilidade em certos momentos da sua própria história que é importante saber como apreender, na origem deste livro há a convicção de que existe uma espécie de ligação secreta, que não devemos imperativamente falhar, entre as epístolas de Paulo e a nossa época. Nessa perspectiva, um dos textos mais lidos e mais comentados de toda a nossa tradição cultural adquire, sem dúvida, uma nova legibilidade, que desloca e reorienta os cânones da sua interpretação: Paulo já não é o fundador de uma nova religião, mas o representante mais exigente do messianismo judeu; já não é o inventor da universidade, mas aquele que ultrapassa a divisão dos povos através de uma nova divisão e que introduz nela um resto; já não é a proclamação de uma nova identidade e de uma nova vocação, mas a revogação de qualquer identidade e de qualquer vocação; já não é a simples crítica da Lei, mas a sua abertura para um uso para lá de todo o sistema do direito. E, no centro de todos estes motivos há uma nova experiência do tempo que, ao inverter a relação entre passado e futuro, entre memória e esperança, constitui o *kairos* messiânico, não como o fim do tempo, mas como o próprio paradigma do tempo presente, de todos os presentes (ŽIŽEK, 2006, p. 134-135).

Na identificação de uma espécie de ligação secreta entre o texto das cartas de Paulo com a condição de nossa época, esconde-se o anseio por um gesto político exemplar que não seja guiado pelos clichês multiculturalistas da atualidade ou pelas exigências de ideais normativos de consensos democráticos. Repetir o gesto paulino, a partir da leitura de Agamben, dá uma resposta à pergunta do professor Vladimir Safatle no posfácio da obra sobre Paulo, de Badiou: *De que filosofia do acontecimento a esquerda precisa?* Ao que parece, “por trás desse peculiar projeto de ‘retorno a Paulo’”, não apenas Badiou, mas também Agamben, “parece disposto a procurar um modelo de crítica às formas de vida na modernidade através de um retorno às potencialidades despertadas pelas primeiras comunidades cristãs com suas relações de reconhecimento baseadas no amor e na crítica ao caráter mortificado da lei” (2009, p. 135).

Diante do que foi exposto, portanto, podemos compreender melhor a importância da repetição do gesto intelectual de Paulo de Tarso, enquanto uma das condições privilegiadas para ultrapassarmos a condição de eclipse político em que os governos ocidentais se encontram.⁹ Tal objetivo geral tem dois aspectos particulares. Em primeiro lugar, diz respeito à potencialidade e valor filosófico intrínseco ao próprio texto paulino – que deixa de ser um patrimônio exclusivo da cristandade, das igrejas e do discurso teológico especializado, para afirmar-se como ponto de partida de aproximações, provações e impulsos para transvalorar as propostas vigentes e criar alternativas possíveis. Ademais, em segundo lugar, refere-se ao valor da redescoberta e dos desdobramentos que um pensador contemporâneo empreendeu a partir desses textos. O messianismo paulino na filosofia de Giorgio Agamben é, ao mesmo tempo, repositório de potencialidades, como também condição de inteligibilidade da própria filosofia que o italiano desenvolveu nos últimos anos. Nesse sentido, tal empreendimento inscreve-se como um trabalho não apenas de filosofia contemporânea, mas dos dilemas e problemas do mundo contemporâneo. Nosso esforço será o de pensar a filosofia como instrumento de leitura para o mundo em que habitamos tal como está dado, isto é, uma problemática do presente. Nessa altura, portanto, cabe perguntar: quais as dimensões dessa problemática? Por que Paulo é relevante para pensar a situação de eclipse político a qual estamos nos referindo?

O GOVERNO INFINITO DOS HOMENS: O MESSIANISMO COMO TEMPORALIDADE DA RESISTÊNCIA

Em seu livro dedicado exclusivamente ao comentário do texto paulino, Agamben deixa claro nas primeiras linhas qual é a proposta dos seminários que

⁹ Nas palavras do professor José Antonio Zamora: “diante desse panorama, as leituras de Paulo que apresentamos são um gesto de libertação, um grito de protesto, as alternativas de recuperação que merecem esse nome. O ponto de partida é a perda de confiança que a democracia pode frear o capitalismo. A crise atual precisa de uma emancipação completa, uma reinvenção da política, que envolve também uma nova forma de produção não só econômica, mas também social. [...] O verdadeiro problema político é que esse quadro do mercado homogêneo produziu permanentemente não-lugares, sem-partes, não-direitos, não-cidadãos,... E isso se torna cada vez mais frequente todos os dias. Assim, a política passa a ser definida como uma resposta organizada a este problema fundamental. Que neste espaço a figura do Apóstolo Paulo seja reivindicada, não deixa de nos surpreender gratamente (2012, p. 99, *tradução nossa*).

originaram *O tempo que resta*: “restituir as cartas de Paulo à categoria de textos messiânicos fundamentais do Ocidente” (2006, p. 13). Aos olhos de alguns, tal objetivo é praticamente tautológico, pois quase ninguém questionaria que tais textos inscrevem-se na categoria do pensamento messiânico. No entanto, o que é surpreendente para Agamben é que paulatinamente na história da cristandade esse caráter messiânico dos textos de Paulo foi sendo eliminado – atribuindo outras intenções aos esforços originais do apóstolo, tal como a famigerada acusação de ser ele o criador do cristianismo. Para Agamben, essas tentativas são “uma estratégia consciente de neutralização do messianismo” (2006, p. 13). Mais do que isso, tais posturas antimessiânicas são um sintoma de um fenômeno mais radical. Ao final de uma conferência proferida à catedral de Notre-Dame, em Paris, em março de 2009, Agamben parece escancarar seus objetivos com a recuperação da estrutura messiânica de seu pensamento. Após analisar detalhadamente a diferença que existe entre a temporalidade profana e a messiânica, conclui:

Chamamos de lei ou de Estado a primeira polaridade, devotada à economia, ou seja, ao governo infinito do mundo; e chamamos de Messias ou de Igreja a segunda, cuja economia – a economia da salvação – é essencialmente finita. Uma comunidade humana não pode sobreviver se essas duas polaridades não estão copresentes, se não existe entre elas uma tensão e uma relação dialética. Ora, é exatamente essa tensão que hoje é despedaçada. Enquanto a percepção da economia da salvação no tempo histórico se ofusca na Igreja, vê-se a economia estender seu próprio domínio cego e derrisório sobre todos os aspectos da vida social. [...] Ao eclipse da experiência messiânica do cumprimento da lei e do tempo, corresponde uma hipertrofia inaudita do direito, que pretende legislar sobre tudo, mas que trai com um excesso de legalidade a perda de toda legitimidade verdadeira. Afirimo, aqui e agora, medindo as palavras: hoje, sobre a terra, não há mais nenhum poder legítimo, e os próprios poderosos do mundo são todos reis de ilegitimidade. A jurisdição e a economia integral das relações humanas, a confusão entre aquilo em que podemos crer, esperar, amar, e aquilo que somos levados a fazer ou a não fazer, a dizer ou a não dizer, marca não apenas a crise do direito e dos Estados, mas também e sobretudo a da Igreja, pois a Igreja não pode viver senão se mantendo – enquanto instituição – em relação imediata com o fim da Igreja (AGAMBEN, 2010)

Nessas palavras, encontramos um condensado de intenções agambenianas que determinarão os encaminhamentos de sua filosofia até os dias hoje. Nos esforços de eliminar os discursos messiânicos dos seus ambientes mais tradicionais – como a Igreja, por exemplo, mas não só – existe a correspondência de uma hipertrofia do governo que, através da lei e da economia, assume dimensões

infinitas. Ou seja, a dialética entre temporalidade profana infinita e tempo messiânico do fim foi despedaçada, dando lugar na contemporaneidade à jurisdização e à economização integral das relações humanas. Por trás da extensão cega e derrisória dos domínios econômicos e da hipertrofia ilegítima do direito, esconde-se a ausência de uma contraconduta messiânica.¹⁰

Ainda que o nome de Agamben seja aquele que é imediatamente relacionado ao projeto de recuperação da postura messiânica na contemporaneidade, seus empenhos não são solitários. A problemática em questão no presente projeto encontra a utilização da mesma terminologia escatológica, na tentativa de pensar as condições de possibilidade das resistências e linhas de fuga no cenário político, empreendidas por Michel Foucault em seus últimos cursos da década de 70 – principalmente *Em defesa da sociedade e Segurança, território e população*.

Ao final de sua investigação sobre a soberania no curso de 1977-1978, percebemos uma nova curva na trajetória do objeto de estudo de Foucault, pelo encargo de novas tarefas. O próprio filósofo pergunta-se: “em que medida quem exerce o poder soberano deve encarregar-se agora de tarefas novas e específicas, que são as do governo dos homens?” (2008, p. 311). Isto ele se pergunta por que, enquanto a soberania no direito público da Idade Média se exercia sobre territórios e, por conseguinte, sobre os súditos que nele habitavam, a arte de governar sobre a qual fala o filósofo francês, a partir do século XVI se exercerá sobre coisas. Na verdade, “uma espécie de complexo constituído pelos homens e pelas coisas” (2008, p. 128). Com isso ele quer dizer que não são diretamente os indivíduos, mas suas relações e vínculos com as coisas – riquezas, recursos, meios de subsistência, o próprio território, o clima, a fronteira – que serão os objetos do exercício soberano

¹⁰ A problemática sobre o rompimento de uma das duas polaridades fundamentais para qualquer comunidade humana acompanha o pensamento de Agamben até hoje. Em um dos seus mais recentes livros, *Pilatos e Jesus*, o filósofo italiano recoloca a relação entre direito, estado de emergência permanente e a temporalidade messiânica. Nas suas palavras: “a insolubilidade implícita no embate entre os dois mundos, e entre Pilatos e Jesus, é atestada nas duas ideias-chave da modernidade: que a história seja um ‘processo’ e que esse processo, enquanto não se concluir em um juízo, esteja em permanente estado de crise. Nesse sentido, o processo de Jesus é uma alegoria do nosso tempo que, como toda época histórica que tenha respeito por si própria, deveria ter a forma escatológica de uma *novissima dies* [o último dia, o dia do juízo final], mas foi privada da mesma pela tácita e progressiva extenuação do dogma do Juízo Universal, do qual a Igreja não quer mais ouvir falar” (2014b, p. 75). Diante de tudo isso, mais uma vez se mostra como é urgente à contemporaneidade biopolítica relacionar ao campo de imanência infinito do governo do mundo a postura messiânica que, por sua vez, encontra em Paulo seu correspondente privilegiado – sem mencionar o lugar central que esse tema encontra no interior do próprio pensamento de Agamben, tornando seus esforços mais inteligíveis.

no século XVI. Em síntese, “são os homens em suas relações com estas outras coisas que podem ser os acidentes ou as calamidades como a fome, as epidemias, a morte” (2008, p. 128).

A atenção aos acidentes e calamidades que podem sobrevir à população será algo fundamental desta *ratio* em questão. Na verdade, ela é a primeira característica de, pelo menos três marcas fundamentais da razão de Estado que Foucault descreve em todo o seu livro-curso. A pergunta por qual racionalidade, que forma de cálculo, será possível governar os humanos no âmbito da soberania a partir do século XVI, pode ser respondida com três parâmetros: (1) incidência sobre os acontecimentos, (2) criação de uma sociedade civil e (3) gestão de natureza providencial dos humanos. Esta será a síntese, ou melhor, o tripé que sustentará o que Foucault chamará de “poder pastoral”, tão importante para o tema da soberania. Não é nossa intenção nos determos propriamente no poder pastoral – pois precisaríamos de muito mais espaço do que dispomos para tal. No entanto, gostaríamos de chamar a atenção para um destes aspectos mencionados no presente curso. Trata-se da incidência do exercício soberano de poder sobre os acontecimentos, ou seja, sua relação se estabelece com algo que Foucault chama de o problema da população. Segundo o autor, será a ciência estatística que mostrará que: “a população comporta efeitos próprios da sua agregação e que esses fenômenos são irreduzíveis aos da família: serão as grandes epidemias, as expansões epidêmicas, a espiral do trabalho e da riqueza” (2008, p. 138-139). Justamente para atacar este tipo de problema, característicos da cidade, enquanto agregação da população, que a arte de governar passará a ser caracterizada por ocupar-se com “acontecimentos que podem sobrevir” (2008, p. 129). Neste sentido, podemos dizer que a arte do governo é, por definição, antiacontecimental.¹¹

¹¹Em uma recente palestra intitulada Por uma teoria do poder destituente, Agamben nos lembra da sugestão foucaultiana de encontrar no início da economia moderna de François Quesnay e dos Fisiocratas, a origem dessa transformação radical no modo político de lidar com as crises. Em seu curso no Collège de France Do governo dos vivos (1979-1980), Foucault dá continuidade à sua investigação que relaciona os mecanismos e técnicas políticas com as relações de poder entre os indivíduos. Nesse processo, ele encontra na nascente sociedade moderna do século XVII o ponto de encontro entre as artes de governar e os jogos de verdade. Nas suas palavras: “é um modo de ligação que à primeira vista é paradoxal, utópico e que, portanto, foi historicamente muito importante. É esta ideia que, se efetivamente o governo governa não pela sabedoria em geral, mas pela verdade, quer dizer, pelo conhecimento exato dos processos que caracterizam essa realidade que é o Estado [...] Bem, essa idéia é inteiramente de Quesnay, é a ideia dos fisiocratas: ideia que se os homens governarem sob as regras da evidência, não serão mais os homens que governarão,

Justamente neste momento insere-se a problemática a respeito do governo infinito dos indivíduos que a postura messiânica procura responder. Dizer que uma das características marcantes da arte de governar no século XVI é sua natureza antiacontecimental, significa dizer que tal governo aventa uma natureza infinita de sua atividade. Foucault nos mostrará que, quando perscrutamos o que está no centro dos objetivos da razão de Estado moderna e contemporânea, não encontramos a tentativa de fundamentação da soberania, mas o desejo de sustentação perpétua de uma forma governamental. Tal pretensão de infinitude será feita, justamente, pelo esforço de impossibilitar acontecimentos, isto é, por meio das medidas de impedimento de crises (alimentares, sociais, médicas) que poderiam desencadear revoltas contra o governo – fazendo com que este chegasse ao fim. Conforme bem coloca Foucault, no princípio pastoral da obediência, “nunca há acesso a um estado de beatitude ou a um estado de identificação com Cristo, a uma espécie de estado terminal de domínio perfeito, mas, ao contrário, um estado definitivo, adquirido desde o início, de obediência às ordens dos outros” (2008, p. 273). Em outras palavras, trata-se dos discursos hegemônicos de naturalização da sociedade em que não vemos alternativa à sua forma de existência nem mesmo um horizonte “messiânico” em que este governo não será mais necessário. Dessa forma, temos diante de nós a sustentação de um governo artificial como se ele não o fosse. Segundo coloca Foucault de modo ainda mais claro – em um parágrafo que mais parece ter sido extraído de uma obra de Agamben:

Para resumir tudo o que eu gostaria de ter dito a vocês sobre esse ponto, poderíamos dizer o seguinte. No fundo, a razão de Estado, como vocês se lembram, havia posto como primeira lei, lei de bronze da governamentalidade moderna e, ao mesmo tempo, da ciência histórica, que

serão as coisas por elas mesmas. Esse era o princípio de Quesnay e que, malgrado, ainda uma vez, seu caráter abstrato e quase utópico, teve uma evolução e uma importância considerável na história do pensamento político na Europa” (FOUCAULT, 2009, p. 23-24). Antes de Quesnay, o modo padrão de lidar com uma situação de crise dessa natureza era buscar evitar a crise através de medidas de prevenção – como a criação de celeiros públicos, proibição de exportações, etc. A partir de Quesnay e dos fisiocratas, o que aconteceu foi a inversão desse processo. Ao invés de tomar medidas de prevenção às crises, decidiu-se deixá-las acontecer e dotar de capacidade o governo para passar por elas. Para o filósofo italiano, a modificação que o Princípio de Quesnay trouxe para a política ocidental é o que nos dá condições de compreender o significado do lema *laissez faire*, *laissez passer*: “não é apenas a deixa do liberalismo econômico: é um paradigma de governo, que concebe a segurança não enquanto a prevenção de perigos, mas pelo contrário enquanto a habilidade de os governar e conduzir a bom porto, uma vez que tenham lugar” (AGAMBEN, 2014c, s/p.). Frente a essas relações, torna-se mais evidente como a governamentalidade neoliberal é, por definição, antiacontecimental, ou ainda, em linguagem escatológica, antimessiânica.

agora o homem deve viver em um tempo indefinido. Governo sempre haverá, o Estado sempre estará aí e não esperam por uma parada. A nova historicidade da razão de Estado excluía o Império dos últimos tempos, excluía o reino da escatologia. Contra esse tema que foi formulado no fim do século XVI e que ainda permanece hoje em dia, vamos ver se desenvolverem contracondutas que terão precisamente por princípios afirmar que virá o tempo em que o tempo terminará, que têm [terão] por princípio colocar a possibilidade de uma escatologia, de um tempo último, de uma suspensão ou de um acabamento do tempo histórico e do tempo político, o momento, por assim dizer, em que a governamentalidade indefinida do Estado será detida e parada por o quê? Pois bem, pela emergência de algo que será a própria sociedade. No dia em que a sociedade civil puder se emancipar das injunções e das tutelas do Estado, quando o poder de Estado puder enfim ser absorvido por essa sociedade civil – essa sociedade civil que eu procurei lhes mostrar como nascia na própria forma, na própria análise da razão governamental –, com isso, o tempo, se não da história, pelo menos da política, o tempo do Estado terminará. Escatologia revolucionária que não parou de atormentar os séculos XIX e XX. Primeira forma de contraconduta: a afirmação de uma escatologia em que a sociedade civil prevalecerá sobre o Estado (FOUCAULT, 2008, p. 478).

Com estas palavras, Foucault aponta para o caráter antiacontecimental do governo biopolítico através de sua concepção histórica antiescatológica. A razão de Estado colocou como sua regra de ouro que os indivíduos agora vivem em uma temporalidade política indefinida, ou seja, o Estado sempre estará em nosso meio, o governo nunca deixará de existir e não há a menor chance de se “frear o trem da história”, como falava Walter Benjamin.

A pergunta sobre como este governo infinito se mantém de forma naturalizada, encontra em Foucault, uma detalhada explicação a partir de dois eixos fundamentais que ele desenvolve, enquanto políticas características dos Estados na modernidade: (1) o dispositivo diplomático-militar e (2) o dispositivo policial (Cf. aulas de 22 de março a 5 de fevereiro de 1978, no curso *Segurança, território e população*). Entretanto, existe um detalhe na argumentação de Foucault que quase escapa àqueles olhares que já não estão viciados pelas leituras agambenianas. Na verdade, não se trata de nada além destes dois dispositivos, mas antes se refere ao objetivo do dispositivo policial, a saber, aquilo que Foucault chama de “esplendor da república”. Sobre o que é este esplendor, Foucault nos diz que: “é ao mesmo tempo a beleza visível da ordem e o brilho de uma força que se manifesta e que se irradia. Portanto, a polícia é de fato a arte do esplendor do Estado como ordem visível e força brilhante” (2008, p. 422). Isto porque, é o poder policial que tem por objetivo consolidar e aumentar a força do Estado, fazer bom uso das forças do Estado,

proporcionar a felicidade dos súditos. Neste sentido, é através do mecanismo do esplendor que uma governabilidade de natureza ininterrupta se mantém sem resistências.

Será Agamben quem mostrará, não mais utilizando a noção de esplendor, mas o conceito de glória, que este brilho glorioso do esplendor policial tem por objetivo algo que Foucault já tinha reparado, a saber: que a luminosidade intensa produzida por algo ou alguém, consegue esconder uma parte que permanece obscura. Nas palavras de Agamben: “o Governo glorifica o Reino e o Reino glorifica o Governo. Mas o centro da máquina é o vazio, e a glória nada mais é que o esplendor que emana desse vazio, o *kabod* inesgotável que revela, e, ao mesmo tempo, vela a vacuidade central da máquina” (AGAMBEN, 2011, p. 231). Se retomarmos às investidas foucaultianas a respeito da governamentalidade infinita dos indivíduos, perceberemos que suas pesquisas tinham justamente o objetivo de abordar o problema do Estado e da população a partir da questão: “tudo isso é muito bonito, mas o Estado e a população todo o mundo sabe o que são, em todo caso imagina saber o que são [...] ou, se tem uma parte imersa e obscura, tem uma outra visível” (FOUCAULT, 2008, p. 156). Esta parte obscura, imersa e vazia do Estado e da população diz respeito ao domínio que Foucault pretendeu abordar com a noção de governamentalidade e Agamben com a noção de zona de indiscernibilidade.

Foucault nos mostrará, não obstante, que esta nova historicidade da razão de Estado, de caráter infinito, através de suas políticas antiacontecimentos de brilho e esplendor glorioso, tinha por objetivo excluir as condições de possibilidade de emergência do “Império”, isto é, do reino escatológico dos últimos dias que colocaria fim à necessidade das injunções e das tutelas biopolíticas dos governos. Nesta altura da reconstrução dos resultados de sua pesquisa, mostra-se como emerge o relacionamento entre o dispositivo glorioso e tal modalidade historiográfica a serviço da razão de Estado. Em uma comparação curiosa, Foucault nos diz no curso *Em defesa da sociedade*, que, com esta compreensão da razão governamental que vem se desenvolvendo desde o século XVI,

vemos delinear-se algo que, no fundo, se aproxima bem mais da história mítico-religiosa dos judeus do que da história político-legendária dos romanos. Estamos muito mais do lado da Bíblia do que do lado de Tito Lívio, muito mais numa forma hebraico-bíblica do que numa *forma do analista que narra, no dia-a-dia, a história e a glória ininterrupta do poder.*

Eu creio que, de um modo geral, jamais se deve esquecer de que a Bíblia foi, a partir da segunda metade da Idade Média pelo menos, a grande forma na qual se articularam as objeções religiosas, morais, políticas, ao poder dos reis e ao despotismo da Igreja. [...] O discurso histórico que aparece nesse momento pode, pois, ser considerado uma contra-história, oposta à história romana, por esta razão: nesse novo discurso histórico, a função da memória vai mudar totalmente de sentido. Na história tipo romano, a memória tinha, essencialmente, de garantir o não-esquecimento – ou seja, a manutenção da lei e o aumento perpétuo do brilho do poder à medida que ele dura. Pelo contrário, a nova história que aparece vai ter de desenterrar alguma coisa que foi escondida, e que foi escondida não somente porque menosprezada, mas também porque, ciosa, deliberada, maldosamente, deturpada e disfarçada. No fundo, o que a nova história quer mostrar é que o poder, os poderosos, os reis, as leis esconderam que nasceram no acaso e na injustiça das batalhas (FOUCAULT, 2002, p. 82-84, *grifos nossos*).

Neste trecho, Foucault deixa claro que uma historicidade que busque resistir este discurso hegemônico da glória ininterrupta do poder, não poderá ser uma história da continuidade, mas da ordem do desmascaramento de um saber que foi propositalmente afastado e enterrado. Será da ordem de uma decifração de uma verdade selada. Em razão disto, Foucault afirma, no parágrafo anteriormente citado, que contra este tema da nova historicidade da razão de Estado, foi formulado no final do século XVI algo que permanece até hoje, a saber, as contracondutas. Movimentos que tem por princípio “afirmar que virá o tempo em que o tempo terminará, que têm [terão] por princípio colocar a possibilidade de uma escatologia, de um tempo último, de uma suspensão ou de um acabamento do tempo histórico e do tempo político” (2008, p. 478). A grande questão que paira nesses discursos de possibilidade escatológica é precisamente o momento em que esta governamentalidade indefinida do Estado será detida e estancada. Para Foucault, parece estar claro que aquilo que conseguirá frear o trem da história será um verdadeiro estado de emergência da própria sociedade. Tal comunidade resistente não será mais aquela sociedade civil que mencionamos anteriormente, ou seja, um mero efeito do poder pastoral e, ao mesmo tempo, um sustentáculo de sua racionalidade. Ao contrário, para o filósofo francês a comunidade que deterá a governamentalidade infinita dos indivíduos é aquela que, ao mesmo tempo, emancipar-se-á das injunções e tutelas do Estado e conseguirá absorver este poder do Estado – a descrição de um movimento que muito se assemelha a *Aufheben* hegeliana que não concilia a tensão entre uma tese e uma antítese, mas que, ao mesmo tempo, faz cessar (deixa de existir) e a suspende (deixa de fazer sentido),

criando assim algo novo. Nesse sentido, poderíamos ousar afirmar que tal sociedade mencionada por Foucault, tal como o processo dialético, não é apenas um desdobramento necessário de um processo histórico, mas também uma concretização do mesmo. Não é sem motivo que o próprio filósofo francês disse no parágrafo citado anteriormente que, tão somente com esta sociedade “o tempo, se não da história, pelo menos da política, o tempo do Estado terminará” (2008, p. 478).

Frente à argumentação foucaultiana, que buscamos reconstruir até aqui, temos condições de explicitar a problemática que a postura messiânica busca responder. No ponto de encontro entre as artes de governar e os jogos de verdade, Foucault encontrou uma forma de discurso histórico que não pretende fundamentar o poder, os poderosos ou as leis, mas antes visa sustentar a glória ininterrupta do governo. Muito além do princípio econômico liberal, no paradigma de governo do *laissez faire, laissez passer* existe a técnica de um governo atravessar as crises sem que essas o ameacem ou questionem sua legitimidade – sem que essas assumam o *status* de acontecimento. É justamente essa governamentalidade neoliberal de natureza antiacontecimental que a postura messiânica procura resistir. A nova história, muito mais próxima da narrativa mítico-religiosa dos judeus, aventa exatamente romper com essa manutenção do governo através do aumento perpétuo do brilho do poder. Sua metodologia de ação são as contracondutas que desenterram e expõem as ilegalidades do governo infinito do mundo.

Ainda que Foucault não tenha levado às últimas consequências tal projeto, uma vez que não fazia parte dos interesses mais imediatos de sua investigação, ele nos forneceu uma indicação de rota que acreditamos ter sido recuperada e trilhada por Agamben nos últimos anos. A conclusão do filósofo francês é que a primeira contraconduta assumirá a forma de uma afirmação escatológica de prevalência da sociedade sobre o Estado. Essa se refere ao momento em que a população, rompendo com os vínculos tradicionais de identificação política estatal, se erguerá contra o governo dizendo: serão as minhas exigências, as leis das minhas necessidades fundamentais que substituirão e ocuparão o lugar de suas regras e da obediência às suas normas. Ou seja, os tempos estão sendo cumpridos, o messias vai voltar e reunir seu povo, fazendo com que não sejam mais necessários pastores. Quanto antes proporcionarmos as condições de efetividade desse regime não-pastoral, mais próximos estamos da vida messiânica. Ou ainda, nas palavras de

Foucault “escatologia, por conseguinte, que vai tomar a forma do direito absoluto à revolta, à sedição, à ruptura de todos os vínculos de obediência – o direito à própria revolução” (2008, p. 479).¹² Para Agamben, é nessa postura de contracondutas, de estrutura escatológica que reside a potencialidade da filosofia que vem: “o fato novo da política que vem é que ela não será mais a luta pela conquista ou pelo controle do Estado, mas a luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade), disjunção irremediável entre as singularidades quaisquer e a organização estatal” (2013, p. 78).

Nesse cenário em que a rota de resistência passa a ser muito mais orientada pela exemplaridade das táticas antipastorais, das fraturas cismáticas e heréticas das lutas em torno do poder da Igreja, a filosofia de Agamben aparece com força renovada. Isto porque, segundo explica o comentador José Antonio Zamora: “o que Agamben persegue no messianismo paulino é um contraponto à práxis biopolítica”, e isso ele faz através da leitura de textos como os de “Romanos 3.31 e 10.4 que lhe servem para mostrar que não estamos diante de uma mera antítese, mas diante de uma relação de desativação, de fazer inoperante (*katargeín*), que produz uma inversão messiânica entre o poder e a debilidade” (ZAMORA, 2010, p. 97).¹³ Essa operação no pensamento de Agamben significa apostar nos textos paulinos como fontes privilegiadas para delinear as contracondutas e formas de resistência. Quanto ao modo de Agamben para responder a tal problemática política Alain

¹² Michel Senellart esclarece um pouco mais a utilização da escatologia em Foucault quando nos diz o seguinte: “parece-me que o texto mesmo de Foucault, de certo ponto de vista, convida a inscrever assim a escatologia na dinâmica do desenvolvimento eclesial, a partir não de sua análise do cristianismo, mas daquela da governamentalidade. É aí que se designa, como em cruz, uma figura positiva da escatologia. Foucault descreve efetivamente a nova temporalidade política aberta pela razão do Estado, em seu curso de 1978, como negação da visão teológica que ‘comandava as perspectivas religiosas e históricas da Idade Média’. De um lado, o tempo indefinido da governamentalidade, sem origem nem termo, ligado à existência de uma pluralidade de Estados em concorrência uns com os outros; de outro, o sonho de um Império, remetendo enfim a humanidade à unidade e que ‘seria o teatro sobre o qual se produziria o retorno do Cristo’” (2012, p. 81-82).

¹³ A ideia de desativar e tornar inoperoso o poder pela debilidade parece ser outro ponto de encontro em Foucault e Agamben. Perguntando-se sobre onde está a originalidade das leituras foucaultianas do cristianismo e qual seria a diferença filosófica presente na fé cristã, Philippe Chevalier escreve o seguinte: o cristianismo não é primeiramente a religião da confissão ou da obediência absoluta, mas a religião da ‘salvação na imperfeição’. Falta-nos compreender essa expressão enigmática” (2012, p. 50). Identificando uma nova curva no pensamento de Foucault a partir do curso *Governo dos vivos* (1980-1981), Chevalier nos convida a buscarmos a diferença filosófica do cristianismo não mais nos temas clássicos da confissão e do pastorado, mas na relação com a verdade através do cuidado de si. Nesse sentido, existe uma nova problemática na pesquisa foucaultiana que se relaciona perfeitamente com os estudos agambenianos em *O tempo que resta*: “qual é a relação com a verdade que nasce com o cristianismo para que, alguns séculos mais tarde, todos tenham sido obrigados a dizer sua verdade?” (CHEVALIER, 2012, p. 51).

Gignac explica que: “Agamben ‘descristologisa’ o messianismo de Paulo, o esvazia do alcance experiencial (crer no Cristo aderir ao Messias, lhe dar a sua fé), para manter somente a estrutura. Para Agamben, o messianismo é uma postura e uma atitude política” (2008, p. 14). Ao que parece, nesse sentido, temos no gesto agambeniano de repetir Paulo uma potência do pensamento. No entanto, resta perguntar se tal manobra filosófica se justifica diante do cenário político apresentado por Foucault.

DIFERENÇA E REPETIÇÃO: A ESTRUTURA EPOCAL ANÁLOGA DOS CONTEXTOS SOCIOPOLÍTICOS

Na história dessas contracondutas à governamentalidade neoliberal infinita que Foucault reconstruiu a genealogia, Paulo ocupa um lugar de semelhante importância com textos e pessoas que se tornaram clássicas para pensarmos a ética e a filosofia política. No entanto, para além do que o próprio Foucault identificou,¹⁴ existem alguns detalhes sobre Paulo que fazem com que sua posição na história das ideias assumam um status privilegiado que ainda não encontrou a devida atenção nos estudos contemporâneos:

O discurso teológico-político de Paulo é anterior ao Estado-nação e é construído contra a falsa universalidade imperial e opressiva (que é facilmente comparável com o contemporâneo império mundial do capital), e contra o fechamento em uma cultura particular (o judaísmo de estrita observância da lei no contexto de Paulo). Os atores importantes estão lá no

¹⁴ Ao final de suas considerações no curso sobre a necessária coragem de “dizer-a-verdade” na política, enquanto um conjunto de condições éticas incontornáveis, Foucault nos diz o seguinte: “a *parresía*, nesses textos neotestamentários, também é a marca da atitude corajosa de quem prega o Evangelho. Nesse momento, a *parresía* é a virtude apostólica por excelência. E aqui encontramos um significado e um uso da palavra bastante próximo do que se conhecia na concepção grega clássica ou helenística. Assim, nos *Atos dos apóstolos*, fala-se de Paulo, da sua vocação e da desconfiança que os discípulos, os apóstolos, tiveram de início em relação a ele. Não o tomam por um discípulo de Cristo. Nesse momento, Barnabé conta que viu Paulo pregar “francamente” em nome de Jesus [...]. Vocês estão vendo, a pregação oral, a pregação verbal, o fato de tomar a palavra, de discutir com os gregos, e discutir com eles pondo em risco a própria vida, é caracterizado como sendo a *parresía*. A virtude apostólica da *parresía* está, portanto bastante próxima do que era a virtude grega. [...] Eis pois, no que concerne à literatura neotestamentária, algumas referências: a *parresía* como virtude apostólica, bem próxima, em seu significado, do que vimos entre os gregos; e a *parresía* como forma de confiança geral dos cristãos em Deus” (2011, p. 290). Com esse breve exemplo, gostaríamos apenas de salientar uma curva nas considerações sobre o cristianismo no pensamento de Foucault, que desloca o lugar do discurso na tradição cristã exclusivamente da confissão para assumir agora um foco alternativo na coragem de falar a verdade sobre o messias – enquanto uma característica distintiva do apostolado cristão.

Império Romano, a tradição judaica fechada às aberturas culturais para os gentios, e a comunidade messiânica (os “cristãos”), imersos em uma parte integrante da comunidade judaica (o resto de Agamben). Isto pode dar a pauta para a filosofia política contemporânea, em que aparecem postos em jogo tanto um tácito interesse por combater a homogeneização do poder econômico, político e militar, como a necessidade de superar os horizontes monoculturais, em uma “comunidade” aberta à novidade (LICEAGA, 2009, p. 483).

No parágrafo supracitado, Gabriel Linceaga apresenta os principais movimentos do pensamento paulino que Agamben recupera em sua filosofia que, por sua vez, serão parte constituinte da justificação de repetir Paulo hoje. O primeiro deles é uma espécie de vantagem cronológica. Lembrar que os textos teológico-políticos de Paulo são anteriores ao Estado-nação significa dizer que eles estão livres dos vícios filosóficos da modernidade política. Ou seja, repetir o gesto messiânico em Paulo não tem nada a ver com as diferentes insistências ainda contemporâneas, de pensar o mundo de hoje a partir das categorias de contratos, consensos racionais ou direitos individuais – sejam eles humanos ou naturais. Ao contrário, o estudo do discurso paulino nos permite escapar do rígido mapa conceitual de opções políticas em que crescemos – que, sem nos darmos conta, é fundamentalmente determinado pelas questões do Iluminismo do que dos desafios da contemporaneidade. Nas palavras de um dos principais estudiosos do texto paulino: “percebemos que trazemos de nascença uma escala de posicionamento de esquerda-direita e, de acordo com essa escala, quanto mais tendermos para a esquerda, tanto mais nos inclinaremos para o lado da oposição a todos os governos e estrutura de autoridade”, no entanto, não resta dúvida, de que “Paulo não tem lugar em nossa escala. Ele se situa, quando muito, no mapa da opinião política constituída pelas circunstâncias peculiares do judaísmo do Segundo templo, formado por fatores bem diferentes dos vigentes” (WRIGHT, 2009, p. 84).

Essa primeira vantagem cronológica, entretanto, poderia ser aos olhos de alguns, uma desvantagem metodológica – uma vez que Paulo não tem ideia dos desafios que a ética e a filosofia política contemporânea enfrentam. Contudo, não é esse o caso. Sem desconsiderar suas complexidades específicas e irreduzíveis, na verdade Agamben sustenta que no contexto sociocultural paulino, encontramos uma

estrutura epocal análoga a que vivemos hoje.¹⁵ Esse é o segundo ponto que Lucea menciona no parágrafo acima. O contexto em que o apóstolo se encontra é na dobra de três mundos: o Império romano, a cultura helênica e o judaísmo do segundo templo. A grande questão, todavia, é o modo como Paulo articula esses três mundos para dar lugar a uma quarta realidade: a *ekklesia*, a comunidade messiânica. Acreditamos ser esse movimento intelectual, em que Paulo critica a falsa e opressiva universalidade imperial através de um uso totalmente inesperado da tradição judaica, o gesto que Agamben busca repetir. Nas suas palavras: “nosso seminário não tem como propósito abordar o problema cristológico, mas modesta e filosoficamente, compreender o significado da palavra *christós*, ou ainda, ‘messias’”; este objeto de investigação diz respeito às seguintes perguntas: “o que significa ‘viver no messias?’, ‘o que é a vida messiânica?’, ‘qual a estrutura do tempo messiânico?’. Essas perguntas, que eram as de Paulo, devem também ser as nossas” (2006, p. 28).

Para compreendermos o sentido de fazer das perguntas de Paulo sobre o messias as nossas questões filosóficas é preciso levar algumas particularidades em consideração. A primeira delas diz respeito ao contexto imperial romano do qual Paulo era cidadão. Quando ele escreveu suas cartas, o Império já tinha a idade de duas gerações, a saudosa República de Roma já havia sucumbido à guerra civil desencadeada pelo assassinato de Júlio César que, depois de anos de conflito sangrento, forneceu as condições para que Otaviano assumisse o título de Augusto e se constituísse o soberano sobre Roma enquanto império. A extensão desse domínio foi ampliando ao longo das décadas e através de outros imperadores por todo mundo ao redor do Mediterrâneo. Livre de sua principal rival, Cartago, Roma entregou-se ao luxo entrelaçado em uma rede de poder, influência e riqueza. Nesse quadro histórico, Wright nos lembra que: “a ideologia do império herdou os antigos

¹⁵ Estabelecendo uma relação que não encontra lugar apenas em Paulo, mas também no movimento franciscano – que será objeto de pesquisa anos mais tarde – Agamben dirá que: “ao desenvolver a tendência, já presente nos escritos de Francisco, de conceber a ordem como uma comunidade messiânica e a dissolver a regra no evangelho concebido como forma de vida [...] tanto [Pedro de João] Olivi como Angelo Clareno procuram de criar um espaço que se escape das mãos do poder e das suas leis, não entrando em conflito com ele, a não ser silenciosamente tornando-o inoperante. A estratégia paulina a respeito da lei – da qual faz parte integrante na passagem de 1Cor 7 sobre o ‘como não’ – pode ser lida, como veremos, em uma perspectiva análoga” (2006, p. 36). A partir dessa mesma estrutura problemática, de criar uma forma de vida e um espaço que escape das mãos do poder e de suas leis, Agamben procurará ler a situação ética e política hodierna.

ideais da República. Cícero tinha firmado, um século antes de Paulo, que Roma e o povo romano eram a pátria natural da liberdade” (2009, p. 88). Isso significa difundir que Roma instituiu uma democracia cuja aspiração tinha sido mantida por todo o período imperial graças ao esforço do soberano em salvaguardar a paz ao povo romano – “paz e segurança é, de fato, quase a definição de *sōtēria* ou salvação oferecida aos romanos” (WRIGHT, 2009, p. 100).

Toda essa ideologia movia a convicção de que Roma possuía a Justiça e tinha obrigação de compartilhá-la com o resto do mundo. A partir de então, os poetas e historiadores se dedicaram a narrar essa nova história – aquela criticada por Foucault e contraposta à forma histórica judaico-cristã. Virgílio, Horácio, Tito Lívio e outros, cada um a seu modo, “criaram uma nova narrativa grandiosa do império, uma longa escatologia que agora tinha chegado ao auge” (WRIGHT, 2009, p. 89). Seguindo a ideia foucaultiana de um governo infinito do mundo, temos condições de compreender a razão pela qual todos os *tumultus* e rebeliões eram punidos com brutalidade, fazendo com que o medo se tornasse mais um elemento da ideologia antiacontecimental romana.¹⁶

Foi nesse contexto de falsa universalidade e justiça imperial que Paulo percorria as cidades anunciando a “boa notícia” de que Jesus de Nazaré, crucificado pelos soldados romanos, tinha ressuscitado dos mortos, tornando-se o verdadeiro Senhor do mundo, merecendo fidelidade universal. Com isso, ele integrava as antigas fileiras que os cínicos há muito já cerravam contra essa paz advinda pela exaustão militar, sem virtude alguma.¹⁷ Nesse aspecto, vemos como Paulo também era um conhecedor da cultura helênica que o precedia também impregnada no

¹⁶Escrevendo sobre o instituto romano do *iustitium* que pode ser considerado o arquétipo do moderno estado de exceção, Agamben afirma: “quando tinha notícia de alguma situação que punha em perigo a República, o Senado emitia um *senatus consultum ultimum* por meio do qual pedia aos cônsules (ou a seus substitutos em Roma, *interrex* ou pró-consules) e, em alguns casos, também aos pretores e aos tribunos da plebe e, no limite, a cada cidadão, que tomasse qualquer medida considerada necessária para a salvação do Estado. [...] Esse *senatus-consulto* tinha por base um decreto que declarava o *tumultus* (isto é, a situação de emergência em Roma, provocada por uma guerra civil) e dava lugar, habitualmente, à proclamação de um *iustitium*” (2004, p. 67). O termo *iustitium* significa literalmente interrupção ou suspensão do direito. Visto que Agamben utiliza o *iustitium* romano para observar o estado de exceção em sua forma paradigmática, também nos é franqueado nos servirmos de todo o contexto sociocultural em que ele estava inserido para traçarmos a estrutura analógica do pensamento de Paulo para as dificuldades políticas hodiernas.

¹⁷Somos informados que: “um cínico romano chegou a colocar na boca de um inimigo vencido, um século depois, a acusação de que os romanos tinham criado um deserto que rotularam com o nome de ‘paz’. Augusto foi saudado também como ‘Salvador’, em sinal de gratidão por ter resgatado Roma da discórdia civil e dos inimigos externos” (WRIGHT, 2009, p. 88).

mundo ao redor do Mediterrâneo.¹⁸ Justamente por isso, Agamben sustenta que aquela “oposição entre Atenas e Jerusalém, entre cultura grega e judaísmo, trata-se apenas de um clichê, especialmente entre aqueles que conhecem bem tanto uma como a outra. A comunidade a que Paulo pertencia lia a Bíblia na língua de Platão e Aristóteles” (2006, p. 16). No entanto, é importante mostrar aqui a diferença específica do gesto paulino de uma mera repetição cínica. A teologia antiimperial de Paulo encontrava nas categorias messiânicas judaicas, aplicadas a Jesus de Nazaré, o meio de desafiar as exigências do império romano. Aqui está o modo como o apóstolo anunciava o messias judeu no mundo em que a Grécia tinha ensinado as pessoas a pensar e Roma as tinha forçado à submissão pelo medo.

O contexto judaico tinha uma tradição crítica dos impérios pagãos que remontava a quase um milênio, tendo como pano de fundo originário de sua tradição o êxodo do Egito. Nesse sentido, não era difícil para um judeu do primeiro século, como era Paulo e muitos dos seus ouvintes, repetir o relato das antigas histórias de opressão e libertação no contexto em que viviam. Mais do que isso, ao que parece, essa estrutura retórica e o uso que Paulo faz da tradição judaica é justamente o método de ligar o passado ao presente e colocar seus leitores em ação política. Nas palavras de N. T. Wright:

A questão principal sobre as narrativas no mundo judaico do Segundo Templo, e igualmente no mundo de Paulo, não se explica simplesmente pelo fato de que as pessoas gostassem de contar histórias para ilustrar ou comprovar esta ou aquela experiência ou doutrina, mas sim pelo fato de que os judeus do Segundo Templo se consideravam atores dentro da narrativa da vida real. [...] As narrativas que eles empregavam podiam funcionar e funcionavam tipologicamente, ou seja, fornecendo um tipo que podia ser tomado como padrão com relação aos incidentes e histórias de outros períodos sem continuidade histórica que pudesse ligar as duas narrativas. Mas a função principal das histórias assim narradas era recordar os momentos antigos e (assim esperavam) característicos dentro da história

¹⁸Conforme nos lembra Wright: “basta ler algumas páginas de Epiteto, um contemporâneo mais jovem de Paulo, para perceber que, apesar da discordância radical entre os dois sobre várias crenças, eles tinham uma linguagem e um estilo comum de argumentar. Às vezes se tem até a impressão de que os dois viviam na mesma rua. Na verdade, Paulo se sente á vontade no mundo do discurso helenista de rua [...] Paulo tira proveito da linguagem e das imagens dos moralistas pagãos, ao mesmo tempo em que instila neles constante novo conteúdo. Não se trata aqui simplesmente de adaptação a uma outra cultura, procurando tirar vantagem dos dois lados. Paulo como alguns de seus contemporâneos, tem condições de traçar uma firme plataforma dentro do próprio pensamento judaico, de onde pode dirigir-se aos habitantes e também aos governantes do resto do mundo” (2009, p. 20-21). Precisamente por essa razão que Foucault, em sua reconstrução da função do tudo-dizer e da coragem da verdade na política, inclui Paulo e os Pais da Igreja no seu conjunto investigativo.

única, maior que se estendia desde a criação do mundo e da vocação de Abraão até seus próprios dias e, como esperavam, também para o futuro (WRIGHT, 2009, p. 28).

A partir dessa explicação, temos condições de abrir mão do senso comum que vem sendo propagado no ambiente filosófico que redescobriu Paulo, de que hoje temos uma época privilegiada para lê-lo. Na verdade, não existe um momento propício para ler Paulo, mas, ao contrário, é a própria estrutura discursiva do apóstolo que cria um momento novo para seus leitores.¹⁹ A força performática do texto paulino, somada à sua posição histórica privilegiada, pré-moderna, apresentam-se como uma privilegiada justificava à recuperação de seu gesto messiânico. Fazer nossas as perguntas de Paulo sobre o que significa viver no messias, conforme fez Agamben (2006, p. 28) não é um capricho teológico-político. Antes, trata-se de uma postura filosófica que tem condições de abrir um novo momento na história a partir de uma compreensão dessa mesma história de outro ponto de vista. Isso significa não permanecer no conjunto de possibilidades que a análise infinita da glória dos governos e do poder nos permite. Mas antes, recuperar uma forma histórica que enxergam na resistência ao império sua devoção ao verdadeiro senhor do mundo. Conforme coloca Agamben, “o poder profano – o Império romano ou qualquer outro – é a aparência [gloriosa] que cobre a realidade da anomia substancial do tempo messiânico” (2006, p. 110), do verdadeiro estado de emergência do qual falava Benjamin.

O sentido dessa “vida messiânica” que Agamben procura inscrever no cenário político atual, “significa abraçar a identidade arraigada no judaísmo, vivenciada no mundo helenístico e estipular uma reconvenção contra a aspiração de César de dominar o mundo” (WRIGHT, 2009, p. 23). Em tempos que o império do capital exige adoração incontestável e que nos encontramos no fechamento da cultura de uma juridização integral das relações humanas, ler Paulo deixa de ser um privilégio religioso para tornar-se um processo bem real de luta. Tal esforço não apenas pode

¹⁹ Conforme explica Alain Gignac “Para além dos efeitos retóricos, as cartas de Paulo se apresentam como um discurso que constrói a realidade. Constantemente, Paulo trabalha dois eixos que devem se co-ordenar: identidade e agir, indicativo e imperativo, visão do mundo e valores que se ligam uns aos outros: ‘Eis o que sois — o que somos! Agis em consequência’. Este jogo de linguagem pode ser analisado sobre dois planos: a enunciação e os enunciados. [...] Em outras palavras, o leitor é conduzido pela enunciação do texto a identificar-se com este tipo de retrato-falado de “vós” que se constrói pouco a pouco ao longo da leitura” (2008, p. 12)

nos fornecer uma pauta para a filosofia política contemporânea, como também, a exemplo de Paulo, nos conceder as condições de possibilidade para criarmos uma vida e uma comunidade que escape das mãos do poder e das suas leis, não entrando em conflito com ele, a não ser silenciosamente tornando-o inoperante.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante os anos de 1920 e 1921 o jovem *privatdozent* e assistente de E. Husserl na Universidade de Freiburg, Martin Heidegger pronuncia as conferências de inverno que levaram o título de *Introdução à fenomenologia da religião*. Nessa ocasião, o jovem filósofo paulatinamente afastava-se de suas influências católicas e, talvez por influência do círculo de Husserl, experimenta uma fase de “protestantismo não-dogmático”. Para tanto, não existia nada mais adequado do que dedicar-se durante o período dos cursos ao texto de Paulo, Agostinho, Lutero e também Kierkegaard. Tais lições, principalmente em torno do texto paulino, serão determinantes para a formação da categoria experiência fática da vida, sobre a qual Heidegger elaborará toda a superestrutura de sua obra *Ser e Tempo* (1927).²⁰

O que chama nossa atenção, e corrobora com a hipótese que ambicionamos justificar nas seções anteriores, é que Heidegger esforça-se em mostrar aos seus alunos daquele semestre de inverno que na comunidade cristã descrita nos textos paulinos encontramos uma nova relação fundamental com o mundo, isto é, a experiência fática da vida. Nas suas próprias palavras: “Paulo encontra-se em luta. Ele se vê impelido a afirmar a experiência cristã da vida diante do mundo circundante, para o qual aplica os meios insuficientes da doutrina rabínica que estão à sua disposição. A partir disso, sua explicação da vida cristã recebe sua estrutura peculiar” (2010, p. 65). Agamben chama nossa atenção para o fato de Heidegger

²⁰Em suas palavras iniciais, buscando esclarecer a peculiaridade da atividade filosófica e de seus conceitos, ele nos diz o seguinte: “o ponto de partida do caminho para a filosofia é a 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 o que é experimentado – o vivido – enquanto ‘mundo’, não como ‘objeto’. ‘Mundo’ [*Welt*] é algo no qual se pode viver (num objeto não é possível viver). 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, ideias, ciências, artes, etc. [...] Até onde seja possível que eu possa entrar na ciência ou na arte, que eu então viva plenamente nela, ciência e arte são definidas como genuínos mundos da vida” (HEIDEGGER, 2010, p. 15-16).

lançar mão do discurso paulino para desvelar a modificação exemplar que o apóstolo empreende. Todo o sentido da relação com o mundo circundante é transformado através da “boa notícia” que Paulo anuncia. Segundo Agamben, “não são essenciais em Paulo nem o dogma nem a teoria, mas sim a experiência fática, o modo em que se vivem as relações mundanas” (2006, p. 41).

Mesmo conscientes das especificidades do uso paulino por Heidegger, acreditamos que mencionar sua intenção metodológica aqui seria esclarecedor. Foi através da leitura dos textos paulinos que Heidegger parece ter elaborado, pela primeira vez, aquilo que é decisivo no caráter da existência humana – elaboração essa que Agamben explorará às últimas consequências (cf. 2006, p. 42). Através de uma leitura que não pretende 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” (HEIDEGGER, 2010, p. 61). Compreensão essa que abrirá uma via de acesso originária para a nossa postura diante do mundo contemporâneo tal como ele está dado.

Dessa forma, à luz da exemplaridade heideggeriana, encontra-se no fundamento teórico-metodológico da pesquisa, uma leitura que não apenas terá o rigor explicativo do lugar que o messianismo de Paulo encontra na filosofia de Agamben, como também o meio privilegiado de fazer dessas leituras um instrumento de leitura para o mundo em que habitamos tal como está dado, ou seja, uma problemática do presente.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **El tiempo que resta**: comentario a la carta a los Romanos. Trad. Antonio Piñero. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

_____. **Cristianismo como religião**: a vocação messiânica. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/>. Acessado em: 17 de janeiro de 2010.

_____. **O reino e a glória**: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II, 2. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011

_____. **A comunidade que vem**. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

_____. **O pensamento é a coragem de desesperança.** Trad. Pedro Lucas Dulci. Disponível em: <http://outraspalavras.net/>. Acessado em: 30 de junho de 2014.

_____. **Pilatos e Jesus.** Trad. Silvana de Gaspari, Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo; Florianópolis: Editora da UFSC, 2014b.

_____. **Por uma Teoria do Poder Destituente.** Disponível em: <http://5dias.wordpress.com>. Acessado em: 11 de fev de 2014c.

BADIOU, Alain. **São Paulo: a fundação do universalismo.** Trad. Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2009.

CHEVALIER, Philippe. **O cristianismo como confissão em Michel Foucault.** In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (orgs.). *Foucault e o cristianismo.* Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

DELEUZE, Gilles. **Conversações (1972-1990).** Trad. Peter Pál Perlbart. São Paulo: Ed. 34, 2006 (Coleção TRANS).

_____. **Diferença e repetição.** Tradução Luiz Orlandi e Roberto Machado. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006b.

ESLIN, Jean-Claude. O universalismo paulino. In: Paulo de Tarso e sua relevância atual. **Revista IHU**, São Leopoldo, Ed. 286, 2008.

GIGNAC, Alain. A redescoberta de Paulo pela pós-modernidade. In: Paulo de Tarso e sua relevância atual. **Revista IHU**, São Leopoldo, Ed. 286, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade:** curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Segurança, território e população:** curso no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Do governo dos vivos:** Curso no Collège de France (1979-1980): aulas de 09 e 30 de janeiro de 1980. Tradução, transcrição e notas Nildo Avelino. São Paulo: Centro de Cultura Social, 2009.

_____. **A Coragem da verdade:** o governo de si e dos outros II: curso no *Collège de France* (1983-1984) Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

HEIDEGGER, Martin. **Fenomenología da vida religiosa.** Trad. Enio Paulo Giachini; Jairo Ferrandin, Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2010.

LICEAGA, Gabriel. San Pablo en la Filosofía política contemporánea: un estado de la cuestión. **Revista Realidad**, n. 121, 2009.

LÖWY, Michel. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.

MAGISTER, Sandro. **Por que foi dado o rosto de um filósofo a São Paulo**. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/>>. Acesso em: 28 jan. 2015.

MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. **The Agamben Dictionary**. Edinburgh University Press, 2011

SAFATLE, Vladimir. De que filosofia do acontecimento a esquerda precisa? In: BADIOU, Alain. **São Paulo**: a fundação do universalismo. Trad. Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2009.

SENELLART, Michel. Verdade e subjetividade: uma outra história do cristianismo? In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (orgs.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

THERBORN, Göran. **Do marxismo ao pós-marxismo?** Trad. Rodrigo Nobile. São Paulo: Boitempo, 2012.

WRIGHT, N. T. **Paulo**: novas perspectivas. Trad. Joshuah de Bragança Soares. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

ŽIŽEK, Slavoj. **A Marioneta e o anão**: o cristianismo entre perversão e subversão. Trad. Carlos Correia Monterio de Oliveira. Lisboa: Relógio D'Água, 2006.

_____. **Menos que nada**: Hegel e a sombra do materialismo dialético. Trad. Rodrigo Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.

ZAMORA, José Antonio. Mesianismo y escatología: la resurrección política de Pablo. **Iglesia viva**, n. 241, p. 71-101, enero/marzo. 2010.

Artigo recebido em: 15/09/2015

Artigo aprovado em: 01/12/2015