
_____. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1900.

KORSGAARD, Christine. *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*. New York: Oxford University Press, 2008.

MCCARTY, Richard. *Kant's Theory of Action*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

PATON, H. J. *The categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. University of Pennsylvania Press, 1947.

SCHÖNECKER, Dieter. *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit: Eine entwicklungsgeschichtliche Studie*. New York: Walter de Gruyter, 2005.

WILLASCHEK, Markus. *Praktische Vernunft: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 1992.



O GOVERNO INFINITO DOS HOMENS: ESCATOLOGIA E RESISTÊNCIA EM FOUCAULT E AGAMBEN

PEDRO LUCAS DULCI¹

RESUMO:

O presente trabalho tem por objetivo investigar a articulação, no interior do pensamento de Michel Foucault, de algumas noções e conceitos, em forma embrionária, do que será chamado, na filosofia de Giorgio Agamben, de genealogia teológica da economia e do governo. Através da contestação das economias políticas de pretensões infinitas, Foucault menciona formas de contraconduta de ordem escatológica. Tais menções nas suas aulas serão recuperadas e exploradas à exaustão por Agamben quando este trabalha com as noções de tempo messiânico (o tempo que resta) somado à noção de Igreja, como comunidade escatológica estrangeira.

Palavras-chave: Economia política. Contra-história. Fim dos tempos. Contracondutas. Teologia política.

THE INFINITE GOVERNMENT OF MEN: Eschatology and resistance in Foucault and Agamben

ABSTRACT:

This paper investigates the articulation, within Michel Foucault's thought, of some notions and concepts, in an incipient way, of what will be called, in Giorgio Agamben's philosophy, theological genealogy of economy and government. By objecting the political economies of endless claims, Foucault mentions some forms of counter-conduct of eschatological order. Such references in his classes will be recovered and examined to exhaustion by Agamben when he works with notions of messianic time (time remaining) added to the notion of the Church as a foreign eschatological community.

Keywords: Political economy. Counter-history. End times. Counter-conducts. Political theology.

¹ Doutorando em filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG).

Introdução

Existe contemporaneamente, na filosofia continental, uma recuperação secularizada do pensamento teológico por vários filósofos, juristas e pensadores não religiosos². Dentre estes filósofos, há um que se destaca, tanto pelo número de suas publicações, como pelo caráter polêmico delas, a saber, o italiano Giorgio Agamben. Uma das chaves de inteligibilidade política utilizada pelo italiano é precisamente a noção de tempo messiânico, ou ainda, de tempo que resta, igualmente oriunda da secularização da concepção histórico-escatológica do apóstolo Paulo. Contudo, à revelia do que alguns intérpretes e estudiosos da biopolítica têm o costume de pensar, a utilização da concepção de escatologia, na tentativa de pensar as condições de possibilidade de resistência e linhas de fuga no cenário político atual, não é uma novidade do pensamento agambeniano. Michel Foucault, em seus últimos cursos da década de 70 – principalmente, *Em defesa da Sociedade e Segurança, território e população* –, já se valia da mesma terminologia, ainda que de modo bastante embrionário.

² Escrevendo sobre os desenvolvimentos contemporâneos para a teoria social frente aos desafios pós-modernos, Göran Therborn enumera vários “modos de resposta da esquerda”. O primeiro deles é justamente o que ele chama de “a virada teológica da Europa”. Quanto a esta, ele diz: “o desenvolvimento teórico mais surpreendente na filosofia social de esquerda na última década foi uma nova virada teológica. Em essência, isso não significou abraçar a fé religiosa, [...] ao contrário, a virada teológica manifesta-se no interesse acadêmico pela religião e no uso de exemplos religiosos na argumentação filosófica e política. Em contraste com a Teologia da Libertação na América Latina, que era um compromisso religioso com a justiça e foi liderada por padres católicos, o que se vê na Europa é uma teologia do discurso” (THERBORN, 2012, p. 111-112). Poderíamos citar, como nomes proeminentes dessa “virada teológica da Europa”, nomes como Carl Schmitt, Terry Eagleton, Slavoj Žižek, Michel Hardt e Antonio Negri, Boaventura de Souza Santos, Jacob Taubes, etc. Contudo, quem parece sintetizar bem esta tendência contemporânea é o filósofo Alain Badiou quando diz: “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”, isto porque, “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 denominar a figura militante” (BADIOU, 2009, p. 7-8).

Diante disso, o presente trabalho visa pensar a forma do governo infinito e glorioso que a máquina biopolítica assumiu contemporaneamente à luz das contracondutas escatológicas de natureza messiânica presentes no pensamento de Foucault e Agamben. Para além do valor interpretativo destes dois autores, buscamos encontrar formas adequadas de pensar modos de transgressão, profanação e ultrapassamento da governamentalidade hodierna. Para tanto, procederemos da seguinte maneira: (1) recuperaremos não só as passagens, mas o contexto de análise em que Foucault apresenta *insights* histórico-escatológicos, que posteriormente serão o território básico de construção da filosofia da indiferença de Agamben. Em seguida, (2) mostraremos como Agamben rearticula tais contribuições foucaultianas para se pensar uma forma de contraconduta através da afirmação de uma escatologia em que a sociedade civil – ou ainda, a comunidade que está por vir – prevalecerá sobre a razão de Estado governamental.

O governo infinito do mundo: Foucault e a governamentalidade moderna

No interior de sua investigação sobre a soberania, no livro-curso *Segurança, território e população*, 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?” (FOUCAULT, 2008, p. 311). Isto Foucault se pergunta porque, enquanto a soberania no direito público da Idade Média se exercia sobre territórios e, por conseguinte, sobre os súditos que nele habitam, a arte de governar, sobre a qual nos 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” (FOUCAULT,

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 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” (FOUCAULT, 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 por todo o seu livro-curso. A pergunta por qual racionalidade, por 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. Este será o tripé que sustentará o que Foucault chamará de “poder pastoral”, tão importante para o tema da soberania. Não é nossa intenção falar propriamente do poder pastoral, pois precisaríamos de muito mais espaço do que dispomos para tal. Contudo, gostaríamos de chamar atenção para um desses aspectos mencionados no presente curso. Quanto ao primeiro, isto é, a incidência do exercício soberano de poder sobre os acontecimentos, 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” (FOUCAULT, 2008, p. 138-139). Justamente para atacar este tipo de problema, característico da cidade, enquanto agregação da população, que a arte de governar passará a ser caracterizada por ocupar-se com “acontecimentos que podem sobrevir”

(FOUCAULT, 2008, p. 129). Neste sentido, podemos dizer que a arte do governo é, por definição, antiacontecimental.

Com essa definição se insere a problemática a respeito do governo infinito dos indivíduos. 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 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 (FOUCAULT, 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. Como 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 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 parar o trem da história, como falava Walter Benjamin.

A pergunta sobre como esse 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, conforme se lê nas aulas de 22 de março a 5 de fevereiro de 1978, no curso *Segurança, território e população*. Contudo, 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 o objetivo do dispositivo policial, a saber,

aquilo que Foucault chama de “esplendor da república”. Falando 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” (FOUCAULT, 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 as 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 é o domínio que Foucault pretendeu abordar com a noção de governamentalidade.

Foucault nos mostrará, contudo, que esta nova historicidade da razão de Estado, de caráter infinito, através de suas políticas antiacontecimentais 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 na 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 sua modalidade historiográfica a serviço da razão de Estado. Em uma comparação curiosa, Foucault nos diz, no curso *Em defesa da sociedade*, que, com essa 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 de 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, 2005, p. 82-84, grifo nosso).

Neste parágrafo, Foucault deixa claro que uma historicidade que busque resistir ao 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 é que Foucault nos afirma, no parágrafo anteriormente citado, que, contra o 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 têm 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” (FOUCAULT, 2008, p. 478). A grande questão que paira nos discursos de possibilidade escatológica é precisamente pelo momento em que a governamentalidade indefinida do Estado será detida e parada. Para Foucault, parece estar claro que aquilo que conseguirá frear o trem da história será a emergência da própria sociedade. Esta não será aquela sociedade civil – que, conforme mencionamos anteriormente, trata-se de um efeito do poder pastoral, um efeito e, ao mesmo tempo, um sustentáculo de sua racionalidade. Para o filósofo francês, a comunidade que deterá a governamentalidade infinita dos indivíduos é aquela que, ao mesmo tempo, se emancipará das injunções e tutelas do Estado, bem como conseguirá absorver o poder do Estado – a descrição de um movimento que muito se assemelha à *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. Neste 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 essa sociedade “o tempo, se não da história, pelo menos da política, o tempo do Estado terminará” (FOUCAULT, 2008, p. 478).

Frente à argumentação foucaultiana que buscamos reconstruir até então, cabe ainda dizer que a conclusão do filósofo é que a primeira forma de contraconduta assumirá a forma de uma afirmação escatológica de prevalência

da sociedade sobre o Estado, como o momento em que a população, rompendo com todos os vínculos de obediência, se erguerá contra o Estado dizendo: serão as minhas exigências, as leis das minhas necessidades fundamentais que substituirão e ocuparão o lugar de suas regras de obediência. Em resumo, “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” (FOUCAULT, 2008, p. 479). Neste sentido, serão nas táticas antipastorais, nas fraturas cismáticas e heréticas das lutas em torno do poder da Igreja que, na argumentação foucaultiana, devemos procurar a razão e as raízes dos movimentos revolucionários, não só dos séculos XVI e XVII, mas daqueles que ainda estão por vir. Contudo, ainda que tenha tangenciado de forma bastante singular tais temáticas, não foi Foucault que levou às últimas consequências o raciocínio de relação entre escatologia e frentes de resistência ao governo infinito do mundo. Será Giorgio Agamben, com a recuperação e o tratamento à exaustão da escatologia secularizada, que nos fornecerá ainda mais elementos de confrontação da governamentalidade ininterrupta da biopolítica hodierna. Agamben trará à baila a noção de Igreja em relação à historicidade messiânico-escatológica do tempo que resta.

A reabertura do escritório escatológico: Agamben e a Igreja

Em uma conferência proferida à catedral de Notre-Dame, em Paris, em março de 2009, intitulada *Cristianismo como religião: a vocação messiânica*, Agamben parece conseguir articular algumas das contribuições foucaultianas reconstruídas acima de forma inovadora. Ele faz isto relacionando a afirmação de uma historicidade escatológica através da emergência de uma sociedade resistente por meio de uma noção inusitada, qual seja, a de Igreja. Tal relação é

feita a partir da compreensão correta a respeito da historicidade escatológica ou, como ele mesmo gosta de colocar a temática, sobre a temporalidade messiânica – em contraposição com os discursos de cunho apocalíptico que se tornaram populares no pensamento teológico-político secularizado³. O que o filósofo italiano faz é corrigir a tendência recorrente de encarar o tempo messiânico como o tempo apocalíptico, ou o fim dos tempos⁴. Para isso, é necessário mostrar que “o tempo do Messias, como veremos, não é um período cronológico, mas sobretudo uma transformação qualitativa do tempo vivido” (AGAMBEN, 2013). A grande questão, contudo, é perguntar-se pela forma de se representar esta transformação qualitativa do tempo. Em sintonia com as contribuições de Foucault a respeito dessa tensão historiográfica, Agamben argumenta que viver

³ Em especial, essa tendência pode ser vista claramente em uma das últimas obras publicadas pelo filósofo esloveno Slavoj Žižek, *Vivendo no fim dos tempos* (2012), em que Žižek desenvolve a tese de que estamos no que ele chama de, “em termos históricos, os ‘tempos interessantes’, [que sempre] foram períodos de inquietação, guerra e luta pelo poder em que milhões de inocentes sofrem as consequências” (ŽIŽEK, 2012, p. 291). Ou seja, estamos vivendo no fim dos tempos, de um ponto de vista histórico-social, em que se aproxima um ponto zero apocalíptico. Para o filósofo, “seus ‘quatro cavaleiros do Apocalipse’ são a crise ecológica, as consequências da revolução biogenética, os desequilíbrios do próprio sistema”, isto é, “(problemas de propriedade intelectual, a luta vindoura por matéria-prima, comida e água) e o crescimento explosivo das divisões e exclusões sociais” (ŽIŽEK, 2012, p. 11-12). Se a conferência de Agamben em Paris não tivesse sido proferida antes da publicação do livro de Žižek, poderíamos dizer sem medo de errar que Agamben estaria se dirigindo diretamente ao filósofo esloveno. Mas este não é o caso. O que temos aqui é uma compreensão equivocada sobre o que realmente significa viver no tempo messiânico, no tempo que resta, e a diferença deste tempo com os discursos apocalípticos, o tempo do fim.

⁴ Nas palavras do próprio filósofo: “um primeiro mal-entendido que é preciso evitar com relação a isso é o de confundir o tempo e a mensagem messiânicos com o tempo e a mensagem apocalípticos. A apocalíptica se situa no último dia, o dia da cólera: vê o fim dos tempos e descreve aquilo que vê. O tempo que o Apóstolo vê, pelo contrário, não é o fim dos tempos. Se quiséssemos expressar com uma fórmula a diferença entre o messiânico e o apocalíptico, deveríamos dizer que o messiânico não é o fim dos tempos, mas o tempo do fim. Messiânico não é o fim dos tempos, mas a relação de cada instante, de cada *kairós*, com o fim dos tempos e com a eternidade. Assim, aquilo que interessa a Paulo não é o último dia, o instante no qual o tempo termina, mas sim o tempo que se contrai e que começa a acabar. Ou, se preferirmos, o tempo que resta entre o tempo e o seu fim” (AGAMBEN, 2013).

no tempo que resta não pode ser representado mais como “a linha homogênea e infinita do tempo cronológico profano (representável, mas vazio de qualquer experiência), nem o instante pontual e da mesma forma impensável do seu fim” (AGAMBEN, 2013), na verdade, pensar o tempo messiânico é buscar formular uma nova imagem do tempo que seja o cumprimento tanto do *chronos* como do *kairós* gregos. O tempo messiânico não se identifica nem com a extensão indefinida da cronologia temporal (o *chronos*), nem, ao menos, com o tempo operativo de salvação (o *kairós*).

Agamben nos mostrará, todavia, que o tempo que resta é, na verdade, “um tempo que pulsa dentro do tempo cronológico, que o trabalha e o transforma a partir de dentro”, isto significa dizer que o tempo messiânico, por um lado, é o tempo que “emprega para terminar, e de outro, o tempo que nos resta, o tempo do qual precisamos para fazer o tempo terminar, para atingir a meta, para nos libertarmos da nossa representação ordinária do tempo” (AGAMBEN, 2013). Neste sentido, aproveitando a diferenciação apresentada anteriormente entre temporalidade escatológico-messiânica e discurso apocalíptico, para Agamben, o tempo do fim (apocalíptico) significa viver as últimas coisas, enquanto que o tempo messiânico aponta para a vivência das coisas penúltimas, isto é, aquilo que precisa ser cumprido e levado a cabo para fazer o tempo político acabar – como colocou Foucault anteriormente.

Tal diferenciação entre viver o tempo das coisas últimas e das coisas penúltimas será fundamental para Agamben, uma vez que ele agora poderá nos apresentar justamente o modo pelo qual acontece a emergência da sociedade civil de princípios escatológicos como apontou Foucault. Conforme sugere Agamben:

Um grande teólogo protestante, Dietrich Bonhoeffer, denunciou a falsa alternativa entre radicalismo e compromisso, que parte, em ambos os

casos, da separação clara entre as realidades últimas e as realidades penúltimas, isto é, aquelas que definem a nossa condição social e humana de todos os dias. Ora, como o tempo messiânico não é um outro tempo, mas sim uma transformação do tempo cronológico, assim viver as coisas últimas é, antes de tudo, viver de outro modo as coisas penúltimas. A verdadeira escatologia talvez não seja outra coisa que a transformação da experiência das coisas penúltimas. Já que as realidades últimas têm primeiro lugar dentre as penúltimas, estas – contra todo radicalismo – não podem ser simplesmente rejeitadas; mas – pela mesma razão e contra toda possibilidade de compromisso – as coisas penúltimas não podem ser consideradas como últimas. É com o verbo “*katargein*” – que não quer dizer “destruir”, mas sim tornar inoperante, literalmente “des-operar” – que Paulo expressa a relação entre o que é último e o que não é. A realidade última desativa, suspende e transforma a realidade penúltima, mas é, porém, no seu interior que ela entra em jogo inteiramente (AGAMBEN, 2013).

Agamben deixa claro com estas palavras que o que está realmente em jogo em uma verdadeira escatologia é a transformação da experiência das coisas penúltimas, ao invés das investidas radicais dos discursos apocalípticos das coisas últimas. A despeito das propostas radicais, as coisas penúltimas não podem ser ignoradas, muito menos confundidas como coisas últimas. A realidade última só entra em jogo inteiramente quando é desativada, transformada e tornada inoperante pela realidade penúltima. Tal compreensão é fundamental para pensarmos os princípios de escatologia que defrontarão o que Foucault nos apresentou como a governamentalidade ininterrupta dos indivíduos⁵.

A dificuldade que se coloca nesse momento da argumentação de Agamben é o questionamento das condições de representabilidade da dita existência penúltima. A partir desta aporia é que surge, no interior do argumento do filósofo, a noção de Igreja. O italiano nos mostrará que aos textos dos Pais da

⁵ Sobre este aspecto, o professor Edgardo Castro faz uma consideração bastante esclarecedora no contexto do pensamento de Agamben: “a vida messiânica, de fato, não é o objeto de propriedade, mas só de uso. Trata-se de uma forma de desapropriação que desarticula todas as identidades jurídicas e fáticas (circuncidado/incircuncidado, livre/escravo, homem/mulher). ‘A vocação messiânica não é um direito nem constitui uma identidade, é uma potência genérica que usamos sem sermos nunca seus titulares’” (CASTRO, 2012, p. 180).

Igreja e “também para os filósofos que refletiram sobre a filosofia da história, que foi e continua sendo (também em Marx) uma disciplina essencialmente cristã” (AGAMBEN, 2013), a compreensão da história sempre se constitui de uma dinâmica de tensão percorrida por duas correntes opostas – exatamente aquelas mencionadas por Foucault quando fala sobre a historiografia romana e hebraico-bíblica:

a primeira – [...] que considera e diferencia sem parar o fim do mundo ao longo da linha do tempo cronológico, infinito e homogêneo; a outra que, colocando em tensão a origem e o fim, não cessa de interromper e levar o tempo a termo. 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 mesmo tempo, a exigência escatológica que a Igreja ignorou retorna sob uma forma secularizada e parodística nos saberes profanos, que parecem competir para profetizar em todos os campos das catástrofes irreversíveis. O estado de crise e de emergência permanente que os governos do mundo proclamam hoje é justamente a paródia secularizada da perpétua atualização do juízo último na história da Igreja (AGAMBEN, 2013).

Agamben identifica, com noções muito claras, os dispositivos que possibilitam a compreensão dos dois campos de tensão na história. O primeiro, já devidamente explicitado por Foucault, tem no Estado, bem como no aparato jurídico, sua devoção à economia – compreendida como o governo infinito do mundo. A novidade apresentada aqui é sinalizar o Messias e/ou a Igreja como o segundo campo em tensão na história, em cuja economia escatológica – a economia da salvação – apresenta-nos o contraponto ao primeiro campo de tensão histórico, uma vez que tem por natureza distinta a finitude. A hipótese de Agamben é que comunidade humana nenhuma tem condições de existência sem que estas duas polaridades estejam copresentes em seu espaço através de uma

relação dialética. A grande questão, no entanto, é que justamente esta tensão constituinte foi quebrada contemporaneamente visto que dois fenômenos tiveram lugar no terreno político: (1) a percepção escatológica da economia da salvação, historicamente apresentada pela Igreja, deixou de existir, ou melhor, se ofuscou frente à (2) extensão contínua da economia política de natureza infinita a todos os aspectos da vida social – inclusive os eclesiais. Neste cenário, a exigência escatológica da qual falou Foucault é sistematicamente ignorada – tanto pela sua falência intramuros através da Teologia da Saúde e da Prosperidade, quanto pela sua irrelevância escatológico-política extramuros. Conforme coloca Agamben.

o que há dessa experiência do tempo do Messias na Igreja de hoje? De fato, a referência às coisas últimas parece ter desaparecido do discurso da Igreja a tal ponto que se pôde dizer”, não sem ironia, “que a Igreja de Roma fechou o Escritório Escatológico (AGAMBEN, 2013).

Ao cenário biopolítico contemporâneo restou-nos o reaparecimento, em forma de paródia secularizada, dos diversos profetismos, em todos os campos, de catástrofes irreversíveis – de Hegel a Fukuyama, passando hoje por Slavoj Žižek e Perry Anderson. As filosofias do fim da história – não como o fim do calendário, mas como o fim das possibilidades alternativas em tensão ao governo infinito do mundo – apenas contribuem para o que Agamben chamou de: “o estado de crise e de emergência permanente que os governos do mundo proclamam hoje” (AGAMBEN, 2013), seja ele um estado de exceção jurídico ou econômico.

Diante deste cenário de falência escatológica, através do eclipse da experiência messiânica, perguntamo-nos: qual a possibilidade de recuperarmos uma forma-de-vida no tempo que resta? Ou ainda, segundo a orientação de que princípios escatológicos, para falarmos com Foucault, a sociedade civil que conseguirá romper com o governo infinito do mundo caminhará? A partir do

raciocínio de Agamben, a noção de Igreja ainda nos é importante para pensarmos esta questão. O filósofo nos lembra, a partir de um dos textos mais antigos da tradição eclesial, a *Epístola de Clemente aos Coríntios*, que a palavra grega utilizada para “a Igreja de Deus que se encontra em Roma à Igreja de Deus que se encontra em Corinto” (CLEMENTE *apud* AGAMBEN, 2013) é o termo “*paroikousa*” que, segundo o filósofo, “indica a estada do exílio, do colono ou do estrangeiro, em contraposição ao residir do cidadão, que se diz ‘*katoikein*’ em grego” (AGAMBEN, 2013). Neste sentido, o viver em exílio, o “*paroikein*”, define a natureza da habitação da Igreja de Cristo no mundo, bem como sua experiência de tempo messiânico⁶. Foi justamente por ter deixado de ser “*paroikein*”, de ser considerada estrangeira e peregrina, e não só ter se disposto, mas lutado por habitar no mundo como todas as suas outras instituições – isto é, como “*katoikein*”, a habitar como cidadão – é que, para Agamben, “a Igreja teria perdido a experiência do tempo messiânico que lhe é consubstancial” (AGAMBEN, 2013) e se deixou arrastar pela infinitude da economia política.

Cabe ainda ressaltar um pormenor referente ao termo “estada” que acompanha a ideia de paróquia da Igreja. Segundo Agamben, o termo não diz nada sobre “duração cronológica”. A estada da Igreja sobre a terra pode durar – e de fato durou – séculos e milênios, sem que isso mude qualquer coisa da natureza especial da sua experiência messiânica do tempo” (AGAMBEN, 2013). Isto se dá precisamente pela natureza da experiência messiânica do tempo. Segundo esclarece o filósofo italiano:

Isso permite compreender a situação própria do Reino em Paulo. Ao contrário da corrente representação escatológica, deve ser lembrado que, para ele, o tempo do Messias não pode ser um tempo futuro. A expressão

⁶ Conforme explicita um pouco mais Agamben: “é um termo técnico, ou quase técnico, já que a Primeira Carta de Pedro (1,17), chama o tempo da Igreja de ‘*ho chronos tes paroikias*’: o tempo da paróquia, se poderia traduzir, contanto que nos lembremos que paróquia aqui significa ‘estada do estrangeiro’” (AGAMBEN, 2013).

com a qual ele indica esse tempo é sempre “*ho nyn kairos*”, o tempo do agora. Como escreve em 2Cor 6,2: “[*Idou nyn*] Agora é o tempo favorável, agora é o dia da salvação!”. “*Paroikia*” e “*parousia*”, estada do estrangeiro e presença do Messias, têm a mesma estrutura que é expressada em grego com a preposição “*para*”: a de uma presença que distende o tempo, de um *já* que é também um *não ainda*, de um atraso que não é um adiamento para mais tarde, mas um descarte e uma disjunção dentro do presente, que nos permite compreender o tempo. Vê-se bem, portanto, que a experiência desse tempo não é algo que a Igreja possa escolher entre fazer ou não fazer. Não existe Igreja senão nesse tempo e por meio desse tempo (AGAMBEN, 2013).

Estas palavras de Agamben remetem-nos aos outros temas que lhe são caros – tais como o estrangeiro que, por sua vez, nos aponta necessariamente para o campo de concentração e o estado de exceção – e que nos permitem pensar a real dimensão política de sua recuperação do teológico. Quando o filósofo aponta para a mesma estrutura – tanto na gramática grega, como na sua presença que distende o tempo – da estada do estrangeiro e da presença do Messias, temos condições de compreender um pouco mais a experiência messiânica do tempo como princípio escatológico de resistência através do uso das coisas penúltimas. Agamben já havia se dedicado em obras como *O Aberto: o homem e o animal* a nos mostrar que a figura do estrangeiro aponta, não só para aquele que não participa da economia jurídica do local onde está – economia esta, conforme já mencionamos, de caráter extensivo e infinitesimal – mas também, historicamente, as figuras do estrangeiro e do bárbaro sinalizam aqueles que não tinham lugar nas *polis* gregas ou nas *civitas* romanas por não articularem o vernáculo local, ou seja, eles não participavam do processo de subjetivação humana, por excelência, que é a posse da linguagem.

Justamente nesse aspecto reside todo o potencial da noção de estrangeiro associada à Igreja. O raciocínio pode ser reconstruído da seguinte maneira: uma das características das sociedades disciplinares e dos Estados de polícia é justamente a distribuição geométrica dos corpos. Visando à maximização da

produção por corpos dóceis e disciplinados, o enquadramento geométrico das pessoas de uma sociedade é atividade necessária de qualquer Estado que busque a infinitude. O estrangeiro é justamente a figura que rompe com esta forma de gerir a atividade pública. Ele situa-se no espaço que impossibilita a articulação do binômio político amigo/inimigo. O estrangeiro não é nem um nem o outro. Isto faz com que os governos não saibam o que fazer com ele. Com isto, ele desorganiza e nega a forma policial de exercício soberano nas democracias contemporâneas. A sua indeterminação é a sua potência de resistir ao sossego da ordem. Articulando justamente a noção de estrangeiro com o conceito-limite de refugiado (Agamben) e recém-chegado (Derrida), a professora da Universidade do Porto, Eugénia Vilela, sintetiza-nos as ideias sobre o estrangeiro da seguinte forma:

Os estrangeiros são, assim, a premonição de um *terceiro elemento* que não deveria existir; são inclassificáveis, põem em questão o princípio da oposição, a plausibilidade da dicotomia e a possibilidade de separação; desmascaram a artificialidade da divisão. Para que o mundo não sucumba, desde a perspectiva da ordem, eles devem ser suprimidos e isolados, física ou mentalmente. [...] convertendo-se em sujeito de uma acção que me transforma em objecto, em receptor de uma iniciativa, ele entra no mundo da vida *sem ser convidado*, o que o aproxima da figura do *inimigo*. Mas, distintamente da figura convencional de inimigo, ele não se mantém do lado oposto da linha de batalha; numa proximidade incômoda, reclama o direito a ser objecto de responsabilidade, tal como ocorre com o *amigo*. Assim, atingindo a figura da oposição em si mesma, constitui-se como uma ameaça para a ordem do mundo. [...] Nesse sentido, enquanto *arrivant*, ou seja, enquanto recém-chegado que nunca chega definitivamente pois traz em si mesmo a possibilidade de partida, o estrangeiro incorpora uma promessa no modo fundamental do *talvez* (VILELA, 2010, p. 136-137).

Com estas palavras, não apenas torna-se mais claro o que afirmamos a respeito da figura do estrangeiro, como também o motivo pelo qual o tratamento “diplomático” dele é geralmente o isolamento físico e mental. Caso isto não seja feito, o mundo sucumbe a partir do desaparecimento da gloriosa ordem interna e

externa do Estado. Quando transportamos essas características à Igreja, tal como o fez Agamben, torna-se muito significativa a oposição tensional que ele e Foucault apresentaram à ordem do saber-poder vigente. Insistir em uma postura de resistência a partir da afirmação histórico-escatológica de uma comunidade estrangeira no mundo da vida significa apontar para aquele terceiro elemento que não deveria existir, mas está aqui e que aponta para o que está por vir. A Igreja-estrangeira, enquanto comunidade de contraconduta escatológica, incorpora em si mesma um pensamento do acontecimento possível nas sociedades de governamentalidade antiacontecimentos. Por um lado, ela está presente, mas por outro, através do seu discurso escatológico, ela tenciona o mundo da vida com uma promessa de sua possibilidade de partida, a *parousia* messiânica.

Por tudo isso, a Igreja apresenta-se como condição de representabilidade da proposta de contracultura articuladas por Foucault e Agamben. Na forma de uma comunidade estrangeira, tal conjunto de indivíduos situa-se em um espaço entre dois. Mais precisamente, em vários espaços entre dois: entre o amigo/inimigo, entre o já/ainda não, entre a ordem/caos, entre o ser/acontecimento. Ao mesmo tempo, tal comunidade messiânica está fora de lugar, não tem lugar e aponta para outro lugar. Não é sem motivo que a mesma estratégia política aplicada aos indivíduos estrangeiros é também aquela utilizada por certa forma de racionalidade diante das comunidades escatológicas, qual seja, o estigma. Segundo Eugénia Vilela,

designando, no seu significado original, os signos corporais que manifestam inferioridade de carácter ou iniquidade moral, o conceito de *estigma* aplica-se aos casos em que uma característica observável de um determinado grupo de pessoas é salientado (VILELA, 2010, p. 138).

Na maioria das vezes, tal característica salientada publicamente é interpretada como um signo de iniquidade. Sob a natureza de inferioridade, algo

do estigma assume-se como nocivo ou perigoso. Em se tratando do presente caso da Igreja mencionado por Agamben anteriormente, o estigma é perfeitamente compreensível: trata-se de um grande perigo à governamentalidade de pretensões infinitas, pois esta precisa chegar ao seu fim.

Conclusão

Agamben não poupa imagens fortes e teologicamente coerentes com o resto de seu argumento para fazer um juízo de valor ao estado em que nos encontramos politicamente:

não devemos esquecer, na teologia cristã, há uma única instituição que não conhecerá seu fim e sua dissolução: é o inferno. Aqui se vê bem – me parece – que o modelo da política de hoje – que aspira a uma economia infinita do mundo – é propriamente infernal (AGAMBEN, 2013).

Contudo, não é apenas Agamben que recorre a tal juízo de valor. Foucault, a despeito do que alguns de seus intérpretes costumam pensar, também não se eximiu de mostrar-nos justamente quando tratava a respeito do ponto de estrangulamento que chegou sua teoria unitária do poder com disciplinas e soberania atuando:

eu creio que nos encontramos aqui numa espécie de ponto de estrangulamento, que não podemos continuar a fazer que funcione indefinidamente dessa maneira: não é recorrendo à soberania contra a disciplina que poderemos limitar os próprios efeitos do poder disciplinar (FOUCAULT, 2005, p. 47).

Na eminência de trazer à baila novamente os princípios escatológicos capazes de fazer frente ao governo infinito do mundo, uma das primeiras atitudes que nos surge é precisamente questionar tais leituras “acríticas” de Foucault – ou de quem quer que seja – anteriormente mencionadas, sobre a ordem regente atual. Os exegetas de filosofias confortáveis contribuem para o discurso da hegemonia inalterável da governamentalidade biopolítica hodierna e

não favorecem o exercício criativo de um pensamento do ultrapassamento. Não somos saudosistas de um tempo existencial mais originário e puro, como um estado de natureza pré-histórico. Na verdade, somos ansiosos por um novo tempo e uma nova política, ou ainda, como disse Foucault, “na luta contra as disciplinas, ou melhor, contra o poder disciplinar, na busca de um poder não disciplinar, não é na direção do antigo direito da soberania que se deveria ir; seria antes na direção de um direito novo, que seria antidisciplinar, mas que estaria ao mesmo tempo liberto do princípio da soberania” (FOUCAULT, 2005, p. 47).

Neste sentido, a pergunta que nos resta fazer é análoga à de Agamben – que, por ocasião de sua palestra em Paris, dirigiu-se à Igreja –: a sociedade civil se decidirá a aproveitar a sua ocasião histórica e a retomar a sua vocação messiânica? Pois o risco de não posicionar-se é que ela mesma seja arrastada pelo tempo e para a ruína, como todos os falsos governos infinitos do mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *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 (Estado de Sítio).

_____. *Cristianismo como religião: vocação messiânica*. Trad. Moisés Sbardelotto. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/174-noticias-2010/567993-cristianismo-como-religiao-a-vocacao-messianica-artigo-de-giorgio-agamben>>. Acessado em: 04 de julho de 2017.

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

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

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

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

VILELA, Eugénia. *Silêncios tangíveis*: corpo, resistência e testemunho nos espaços contemporâneos de abandono. Porto: Edições Afrontamento, 2010.

ŽIŽEK, Slavoj. *Vivendo no fim dos tempos*. Trad. Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2012.



A EDUCAÇÃO ÉTICA COMO VIA DA CIDADANIA COSMOPOLITA EM KANT

FERNANDO CARDOSO BERTOLDO¹

Resenha: KANT, Immanuel. *Sobre a Pedagogia*. 2º ed. Trad. Francisco C. Fontanella. Piracicaba: Editora da Unimep, 1999.

O escopo da presente resenha consiste em explicitar na obra de Immanuel Kant *Sobre a pedagogia* por que e como a educação ética é o meio pelo qual a cidadania cosmopolita é alcançada, segundo Kant. Para isso, investiga-se a filosofia prática do referido filósofo, em sintonia com sua filosofia especulativa, analisando: 1. Sua concepção de ser humano, de moral e de educação; 2. A possibilidade de formação moral do caráter do ser humano e do alcance da ética por meio da educação a fim de que este se torne humano; 3. As condições imprescindíveis para que o ser humano aprenda a pensar por si mesmo, isto é, torne-se maior e esclarecido; 4. As exigências e implicações necessárias para o alcance da cidadania cosmopolita. Ao percorrer esse itinerário, intenta-se revelar a importância e a centralidade da educação no pensamento kantiano como meio para a construção da cidadania cosmopolita.

Como nos fala Rejane M. Schaefer Kalsingi:

A obra *Sobre a pedagogia* não teve, e continua não tendo, no meio acadêmico a atenção que merece. Isso deve, talvez, ao fato de ter sido publicada pela primeira vez em momento posterior ao chamado período crítico da filosofia kantiana, a saber, em 1803 (KALSING, 2010, p.1).

¹ Mestrando em Teologia na PUCRS.