

A língua que resta

O tempo, a história, a linguagem

Giorgio Agamben

A língua que resta

O tempo, a história, a linguagem

Giorgio Agamben

TRADUÇÃO Vinícius Nicastro Honesko



Sumário

I.	<i>Aion e Chronos.</i>	
	Novas teses sobre o conceito da história	9
II.	Recapitulação e salvação	57
III.	A tradição e sua fonte	71
IV.	<i>Mundus patet</i>	79
V.	História e escatologia.	
	Considerações sobre o Anticristo	97
VI.	A verdade, o tempo e a história	109
VII.	A língua que resta	141
	<i>Lista das imagens</i>	175
	<i>Bibliografia</i>	177
	<i>Notas</i>	185
	<i>Índice onomástico</i>	199

A língua que resta

I. *Aion e Chronos.*

Novas teses sobre o conceito da história

Nemo sibi persuadeat... fieri posse
ut accurata scientia ratio temporum
comprehendatur quae profecto
alucinatio est.*

EUSÉBIO, *Chronicarum canonum libri duo*

Ó história, Ó história, o que és?

G. E. LESSING,
Quinto diálogo para os maçons

Você conhece meu velho propósito:
encontrar a saga da história mundial.

L. VON RANKE, *Über die Epochen
der neueren Geschichte*

.....

* “Ninguém se convença a si mesmo... de que seja possível compreender com exatidão a razão dos tempos, o que, com efeito, é um delírio.”

I. A história, como nós a conhecemos e praticamos, é um conceito essencialmente cristão. “O cristianismo”, escreveu Marc Bloch naquela espécie de testamento espiritual que é a *Apologia da história*,

é uma religião de historiador. Outros sistemas religiosos fundaram suas crenças e seus ritos sobre uma mitologia praticamente exterior ao tempo humano; como Livros sagrados, os cristãos têm livros de história, e suas liturgias comemoram, com os episódios da vida terrestre de um Deus, os faustos da Igreja e dos santos. Histórico, o cristianismo o é ainda de outra maneira, talvez mais profunda: colocado entre a Queda e o Juízo, o destino da humanidade afigura-se, a seus olhos, uma longa aventura, da qual cada vida individual, cada ‘peregrinação’ particular, apresenta, por sua vez, o reflexo; é nessa duração, portanto dentro da história, que se desenrola, eixo central de toda meditação cristã, o grande drama do Pecado e da Redenção.¹

Não é surpresa, portanto, que durante séculos a história tenha sido apanágio dos monges e dos teólogos. Mesmo o método da filologia histórica foi inventado, no século 17, por um monge beneditino, Jean Mabillon. Quando os iluministas se apoderaram desse método, a fraca resistência dos teólogos deveria tê-los tornado mais cautelosos. Pois a história se tornou o cavalo de Troia pelo qual a teologia penetrou na cidadela da razão.

As festas do calendário litúrgico cristão, como a Páscoa e o Natal, nesse sentido totalmente similares às festividades civis, celebram e comemoram sobretudo fatos históricos e não

eventos meta-históricos ou lendários. A Ressurreição de Cristo, diz a mensagem pascal de Bento XVI em 2009, “não é uma teoria, mas uma realidade histórica revelada pelo Homem Jesus Cristo mediante sua ‘páscoa’ [...]. Não é um mito nem um sonho, não é uma visão nem uma utopia, não é uma fábula, mas um evento único e irrepetível”. A especificidade do calendário cristão é que ele organiza o tempo histórico em referência a eventos que são, eles próprios, plenamente históricos.

Ao sublinharmos a assinatura teológica da concepção moderna da história, não pretendemos, obviamente, negar que o pensamento histórico, como Mazzarino demonstrou, nasce na Grécia já no século 6 a.C. e que, portanto, uma contraposição demasiado nítida entre a história antiga e a moderna deve ser submetida a limitações e reservas de vários gêneros; como deveria ficar claro ao longo da leitura, a oposição aqui diz respeito a um ponto específico, porém nada desprezível: a constituição do paradigma do tempo histórico como tal.

Um indício da assinatura teológica inerente à história como nós a conhecemos é o duplo significado – tanto objetivo como subjetivo – do termo nas línguas modernas: se *historia* designava em grego apenas a investigação histórica, a historiografia, e não seu objeto, a partir de determinado momento o termo passa a designar, de forma homônima, tanto a prática do historiador quanto o objeto sobre o qual ele trabalha, tanto a *historia rerum gestarum* quanto as *res gestae* (nesse sentido, Toynbee notava, com razão, que o título herodotiano *hystories apodexis* deveria ser traduzido como *The exhibition of inquiry*). Mas também esse objeto, em razão da assinatura teológica que o define, por sua vez se cinde na série puramente quantitativa dos eventos e no caráter que o constitui qualitativamente como “históricos” (na perspectiva teológica: a história profana e a história da salvação, que atribui um significado e uma direção a um

tempo e a eventos que, em si, carecem deles; em sua versão secularizada: a ideia de um progresso e de um sentido da história). Quando Hegel escreve que os dois significados do termo “história” remetem a uma unidade que não é apenas uma contingência exterior e que “a narrativa da história faz sua aparição contemporaneamente às *gesta* e aos acontecimentos históricos verdadeiros, um mesmo fundamento faz ambos surgirem”,² então o fundamento que está pressuposto é a ideia teológica segundo a qual a história é a realização objetiva do espírito divino. Quanto à passagem de Políbio (*História universal*, I, 3, 4), na qual parece que o termo *historia* designa tanto as *res gestae* quanto a *historia rerum gestarum*, ela deve ser considerada com mais atenção: “A partir desses tempos (*kairon*), aconteceu como se (*oionei*) a *historia* tomasse a forma de um corpo (*somatoeide*) e as práticas itálicas e líbias se entrelaçassem (*symplekesthai*) com as da Ásia e a dos gregos, e se produzisse a referência (*anafora*) de todas para um único fim (*pros en telos*)”.³ Na realidade, aí o “único *telos*” e o “como se fosse um corpo” se referem não à história objetiva, mas à pesquisa (*historia*) do historiador: decisiva é a unidade da narrativa e não a constituição de um único tempo histórico.

2. “O quadragésimo segundo ano do reino de Augusto, vigésimo oitavo da submissão do Egito e da morte de Antônio e Cleópatra, quando teve fim o domínio de Ptolomeu sobre o Egito, nosso Senhor e salvador Jesus Cristo nasceu em Belém, na Judeia, no momento do primeiro censo, em conformidade com as profecias”. Essa passagem da *História Eclesiástica*, de Eusébio (I, VI),⁴ é importante não apenas porque estabelece a datação cronológica do nascimento de Cristo, mas também e sobretudo porque confere

a esse evento uma conotação particular, que teria modificado o sentido de qualquer evento da história humana. Quem quer confiar à escritura a história da comunidade cristã, escreve Eusébio, deve colocá-la em relação com o início da “economia de Cristo”, isto é, com o plano divino da redenção da humanidade. Conceber a série dos eventos históricos como uma *oikonomia* divina (nas palavras de Agostinho, como *historia dispensationis temporalis divinae providentiae*)* significa, com efeito, constituí-la como um conjunto coerente dotado de um sentido inteligível. Fixar uma cronologia e ao mesmo tempo atribuir, pelo simples fato de que nela se situam, um significado aos eventos que ela permite datar: só a conjunção desses dois elementos define a história cristã em relação à clássica. De agora em diante, datar – isto é, construir um contexto temporal contínuo – significa dar um sentido e dar um sentido significa datar.

É nesse contexto que se explica a inserção – de outro modo, incompreensível – do nome do governador da Judeia, Pôncio Pilatos, no símbolo niceno-constantinopolitano, no qual os padres compendiarão a essência da fé cristã. Tratava-se de datar historicamente o evento da crucifixão e, ao mesmo tempo, de inserir a história na economia da salvação.

Em sua *Chronographia*, composta entre 303 e 326, Eusébio inseriu os *Canones*, uma tabela sincrônica da história bíblica e da história pagã desde os tempos de Abraão até o nascimento de Cristo. A original grega se perdeu, mas a versão latina de Jerônimo (terminada por volta de 381) serviu de fundamento

.....

* Em latim, no original: “história da economia temporal da providência divina.”

para toda cronística latina subsequente. Ela enumera 5.198 anos até o nascimento de Cristo e, à diferença das cronografias precedentes de Hipólito e Sexto Júlio Africano, não contém nenhuma referência ao fim dos tempos. Por isso, é possível dizer que Eusébio liberou a crônica cristã do quiliasmo.⁵

3. Por volta da metade do século 3 d.C., Sexto Júlio Africano compõe em grego, na Palestina, os seis livros das *Chronographiai*, nos quais ele se propõe a articular cronologicamente a história da humanidade a partir da criação de Adão até o advento de Cristo. É nessa perspectiva que ele deve conseguir sincronizar os dados da cronologia bíblica com os da historiografia helenística organizada segundo as Olimpíadas. “Até as Olimpíadas”, escreve Sexto Júlio Africano,

os gregos não têm nada de preciso, tudo está misturado e não há nenhum acordo. As Olimpíadas são analisadas com cuidado por muitos, com base no fato de que os gregos dividem seus relatos não segundo amplos espaços de tempo, mas em períodos de quatro anos. Por isso, eu tratarei apenas brevemente de uma escolha das mais famosas e míticas histórias (*mythodeis historiai*) até as primeiras Olimpíadas. Os eventos sucessivos, eu os agregarei em pares, cada um segundo seu tempo (*syzeyxas katà chronon ecastas*), os eventos da história dos judeus com os dos gregos, e, assim fazendo, investigarei a história dos judeus colocando-a em relação (*ephaptomenos*) com a dos gregos. Desse modo, irei ligá-las harmonicamente (*epharmoso*). Atingirei meu objetivo se, na medida em que me ocuparei de uma ação dos judeus, que investigarei como contempo-

rânea (*homochronou*) a uma ação dos gregos, conseguirei mostrar, por meio de acréscimos e cortes, qual dos gregos ou dos persas é contemporâneo (*synechronisen*) aos eventos dos judeus.

4. Mazzarino mostrou que a concepção clássica do tempo histórico era articulada sobretudo por meio de sincronismos (“uma coordenada de linha reta horizontal [...] com linhas retas verticais”)⁶ e a cronografia de Africano aparentemente parece seguir o mesmo paradigma. Todavia, a verdadeira novidade das *Chronographiai* é que seu objetivo não é tanto narrar a história deste ou daquele povo, nem de vários povos em seu conjunto, como nas histórias universais helenísticas, mas é sobretudo cristianizar o tempo, ou seja, constituir o próprio tempo histórico como tempo universal cristão, retirando-o, dessa forma, dos mitologemas e das incompletudes das cronologias que o precederam. A expressão “tempo histórico”, aí implicitamente contraposta às “histórias míticas”, deve ser compreendida em sentido técnico. Ela remete à distinção, já formulada por Varrão, entre o tempo incognoscível dos exórdios da humanidade (*quod propter ignorantiam vocatur “adelon”*), o tempo até a primeira olimpíada, que é chamado de “mítico” (*mythikon* – as *mythodeis historiai* de Africano), *quia multa in eo fabulosa referuntur* e, por fim, o tempo subsequente, dito “histórico” (*quod dicitur “historikon”, quia res in eo gestae veris historiis continentur*). Comentando essa tripartição, um contemporâneo de Africano, Censorino, escreveu que “se fosse possível ter conhecimento da origem do mundo, a partir disso poderíamos começar” (*Et si origo mundi in hominum notitiam venisset, inde exordium sumeremus*:

Censorino, *De die natali*, 21, 1).⁷ Graças ao relato do Gênesis, Africano sabe que pode dispor desse conhecimento e pode, portanto, sincronizando a história dos judeus com a dos gregos, transformar todo o tempo em tempo histórico.

Compreende-se então qual é a aposta decisiva das *Chronographiai*: o *historikon* deixa de ser – como ainda era em Varrão e em Censorino – um *intervallum temporis* ao lado do tempo incognoscível e do tempo mítico e agora coincide com o tempo da história do mundo. Por isso, quando, dois séculos depois, Filipe de Side compõe sua *Christianiké historia*, que em seus 36 livros engloba toda a história da humanidade, de Adão até seu tempo, obviamente o título não se refere à história dos cristãos: a história – e é esse o primeiro préstimo da nova cronologia – é em si mesma, constitutivamente, homogênea e “cristã”. A cronografia, a *temporis universi ratio*, sem a qual, segundo Bodin, “não se pode colher nenhum fruto da história”, é a lacuna através da qual a teologia penetrou na razão histórica.

Foi F. Jacoby que cunhou a expressão *spatium historicum* para designar o objeto da historiografia antiga como distinta dos relatos míticos.⁸ Como sempre, é preciso estar atento ao projetar uma terminologia moderna (mesmo se travestida de latim) em autores clássicos. O testemunho decisivo é aqui o de Diodoro Siculo (IV, 1, 3) a propósito de Éforo de Cime: “Éforo de Cime, aluno de Isócrates, empenhado na redação das ações comuns (*koinas praxeis* – não exatamente a ‘história universal’, como por vezes se traduz, mas as ações dos povos individuais colocadas entre eles em relação sincrônica), omitiu (*yperebe*) as antigas mitologias e fez do retorno dos Heráclidas a *arké tes historias*.” Essencial aí é o problema da *arché*, do ponto a partir do qual começar a narrativa histórica, e não, como será para

os autores cristãos, a constituição de um objeto particular, o tempo histórico, que remonta no tempo até incluir aquelas que teriam se mostrado aos historiadores antigos como *archaias mythologiai*.

Em *Methodus ad historiarum cognitionem*, de Bodin (1566),⁹ a raiz teológica do conhecimento histórico ainda é evidente. A história é tríplice: humana, natural e divina, mas o verdadeiro conhecimento histórico resulta apenas da articulação entre elas, na qual à história divina é atribuído um estatuto privilegiado (*adipiscendi Magnum est ab historia triplici adiumentum, maxime vero a divina*)*. A necessidade da ordenação do tempo em uma cronografia é, por isso, reiterada com força: *sine temporum ratione vix ullos ab historia decerpi fructus* (cap. VIII).** A reflexão do século 17 sobre a história apenas retomava uma exigência que havia sido expressa de forma significativa e com clareza já no início da patrística: “onde não há uma ordem coerente do tempo”, é possível ler na *Oratio ad Graecos*, de Taciano, “não pode haver história verdadeira”, e Jerônimo, no prólogo aos *Canones* de Eusébio, definia a cronologia como “alma da história” (dessa definição devia se lembrar Scaliger ao escrever, sempre a propósito de Eusébio, que “sem a cronologia a história não respira” [*sine chronologia historia non spirat*]).

5. Júlio Africano é o primeiro a adotar sem reservas o esquema do hexamerão bíblico. A ideia de assumir os seis dias da

.....

* Em latim, no original: “Triplo é a ajuda que se oferece à conquista do saber pela história, e, acima de tudo, da história divina.”

** Em latim, no original: “Sem se considerar o tempo, dificilmente se apreende da história algum fruto.”

criação como paradigma do cálculo da duração de seis mil anos do mundo já estava presente no *Comentário a Daniel*, de Hipólito, e em Irineu, e, antes deles, na apocalíptica judaica. Mas enquanto nesses autores o modelo de seis mil anos tinha um significado essencialmente escatológico, Júlio Africano faz dele apenas o fundamento de uma cronografia histórica. Baseando-se no testemunho da escritura segundo o qual “Para o Senhor um dia é como mil anos e mil anos são como um dia” (2 Pedro, 3, 8; cf. Salmos 89 (90), 4),* ele calcula em 6 mil anos a duração da história da humanidade e situa a encarnação no ano de 5500, na metade do sexto dia, deixando assim 500 anos a partir daquele momento até a Parusia. Para ele, o essencial é que o hexamerão cósmico permite a constituição de uma história universal, compreendida como um tempo histórico absoluto, teologicamente constituído e orientado, por meio de um início e um fim, segundo o plano divino da salvação: a escatologia serve para fundar a história e não apenas para marcar seu fim.

A peculiaridade do tempo cristão é que ele comporta um evento, a encarnação ou a ressurreição de Cristo, que de algum modo escande um segundo início e uma antecipação do *eschaton*, no qual o tempo se transforma e se contrai, porque começa a terminar. E esse evento, embora situado no centro e não no início da cronologia, marca a origem da contagem, tornando necessária uma singular datação retrógrada que, a partir dele, retroage além do tempo que precede tal evento, porque cada instante e cada acontecimento desse tempo, agora constituído

.....

* Todas as citações de textos bíblicos foram traduzidas a partir das versões em italiano apresentadas por Agamben. [N. T.]

como tempo sob a lei em relação ao tempo sob a graça, entra em uma relação tipológica ou figurial com o advento do messias. Mesmo que o evento messiânico seja um fato histórico assim como os demais, destes ele se distingue porque lhes confere o verdadeiro significado, do qual é índice a datação *ante* ou *post Christum natum*.

Apenas o segundo advento de Cristo, a *parusia*, marca o fim dos tempos em sentido cronológico. A duração desse intervalo, que na espera das primeiras comunidades era necessariamente breve, então se prolongou indefinidamente, e a Igreja, em sua progressiva neutralização da escatologia, acabou por achatar o tempo messiânico no tempo histórico cronológico infinito. Daí a recorrente reivindicação do tempo messiânico nos movimentos quiliásticos e em particular naqueles pensadores que, como Benjamin, afirmam veementemente sua heterogeneidade diante do tempo cronológico, do qual constitui uma suspensão e uma interrupção.

6. *Dionysius Exiguus*, Dionísio, o Exíguo, um monge nascido na Cítia e ativo em Roma na primeira metade do século 6, compôs uma tabela das datas da Páscoa para um período de 95 anos, concebida como continuação de uma lista precedente que computava os anos, segundo o uso egípcio, a partir da ascensão de Diocleciano ao Império e terminava com o ano 247 daquela data. Em vez de começar sua tabela com o ano 248 da era de Diocleciano, Dionísio optou por numerar os anos a partir da encarnação de Cristo. “Nós refulamos”, escreve Dionísio, “ligar a nossos cálculos a memória daquele ímpio imperador; pelo contrário, decidimos designar os períodos dos anos da encarnação de nosso Senhor Jesus Cristo, de modo que o início de nossa esperança nos

fosse mais evidente e a causa da humana salvação, isto é, a paixão do Redentor, resplandecesse com mais força”. O ano 248 do calendário de Diocleciano se tornou assim o ano 532 *Domini nostri Jesu Christi*.

É certo que Dionísio não podia imaginar que sua decisão iria se tornar o fundamento de uma nova cronologia, que se imporia progressivamente em grande parte do mundo. Dois séculos depois, Venerável Beda acolheu em seu *Cômputo do tempo* a datação dionisiana e abreviou sua fórmula em *anno Domini*, ainda hoje corrente. Como já foi notado, embora um ano que começa com a encarnação devesse ter começado em 25 de março, isto é, nove meses antes do nascimento de Cristo, que por sua vez ocorre uma semana antes de 1º de janeiro, Beda preferiu alinhar sua cronologia ao calendário juliano, que, assim como nosso calendário, começava em 1º de janeiro.

7. Todas as cronologias se assemelham de algum modo. Os estudiosos notaram que alguns dos elementos que definem as cronografias cristãs se encontram já nas cronologias gregas, como o *Marmor Parium* e o *Chronicon Romanum*, e nas tentativas helenísticas de construir uma história universal, como as *Chronographiai*, de Eratóstenes, e a *Chronica*, de Apolodoro, composta em trímetros jâmbicos. No mesmo sentido, Mazzarino observou que a contraposição entre tempo pagão circular e tempo cristão linear, que é possível fazer chegar até Agostinho, não pode ser absolutizada, e que assim como elementos de circularidade estão presentes na concepção cristã do tempo também elementos lineares estão na clássica. E se a genealogia mazzariana do pensamento histórico grego, que o faz remontar à “profecia sobre