

## **CONTRA DEUM DEUS IPSE: O NÚCLEO ÊXTIMO DA TEOLOGIA POLÍTICA DE SLAVOJ ŽIŽEK**

Maximiliano Senci\*

Traduzido do espanhol por Susana Guerra e Eduardo Pellejero

### **Resumo:**

O presente trabalho começa com uma breve síntese das origens intelectuais da teologia política de Slavoj Žižek. A seguir, o texto se divide em duas seções. Na primeira seção, explora aquilo que Žižek entende sob o título de “materialismo”. Com efeito, o texto oferece uma definição identificando o Materialismo zizekiano com o Ato radical de fidelidade ao Vazio. Na segunda seção, descreve-se a qualificação própria de “paulinismo”. Para isso enfatizamos a discrepância com a aproximação do paulinismo que oferece Alain Badiou no seu livro *Saint Paul: La fondation de l'universalisme*. O artigo conclui comparando e contrastando as tentativas de Žižek e Schmitt para reconstruir uma teologia política.

**Palavras-chave:** Žižek, Schmitt, materialismo, teologia política, paulinismo

### **Abstract:**

We will begin with a brief synthesis of the intellectual origins of Slavoj Žižek's political theology. Thereafter, the text consists of two main sections. In the first section, we will explore what Žižek understands under the label ‘materialism’. Indeed, a definition is provided identifying Zizekian Materialism with the radical Act of fidelity to the Void. In the second section, the qualification of ‘paulinism’ is described. It is essential for our purposes on this point to stress the disagreement between Žižek's and the approach to the same problem in Alain Badiou's *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. This essay will then conclude by comparing and contrasting Žižek and Schmitt's attempts to rebuild a political theology.

**Keywords:** Žižek, Schmitt, materialism, political theology, paulinism

Como pode ser que o próprio Ser seja político? Como pode ser  
que o nosso espaço ontológico esteja estruturado de tal forma  
que nada nele possa ficar fora da política?

Slavoj Žižek, *Órgãos sem corpo*

---

\* Doutorando em Filosofia da Universidad Nacional del Sur e bolsista do CONICET (Argentina).

## 1 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Os místicos judeus do século XVI levantaram um problema prodigioso. Foi Isaac Luria quem ressignificou uma velha ideia da Kabbalah que encontrara num tratado do século XIII. *Zimzum* significava, segundo as versões circulantes, “contração” ou “concentração”. Segundo os cabalistas Deus “concentrou toda a sua presença divina no santo dos santos, no lugar dos querubins, como se todo o seu poder estivesse concentrado e contraído num único ponto”<sup>250</sup>. Porém, para a mística luriana *Zimzum* não significará mais a contração de Deus num ponto, mas o seu “retraimento *longe* de um ponto”<sup>251</sup>. Pretendia dar resposta, assim, ao problema teológico da possibilidade da existência do mundo quando Deus está em todas as partes. Noutras palavras, “se Deus é tudo em tudo, como podem existir coisas que não sejam Deus? Como pode criar o mundo *ex nihilo* se não existe o Nada?”<sup>252</sup> A solução admirável de Luria dirá que Deus foi obrigado a fazer um lugar para o Nada em Si mesmo. Deus teve que retrair-se, em certo sentido autodestruir-se para dar lugar ao mundo. O primeiro Ato de Deus é então um Ato cheio de violência que se volta contra si próprio, que descarrega contra a sua própria positividade inútil. A consequência evidente de tudo isso é que “o Nada é um excesso do próprio Deus”; em termos lacanianos, o Nada é um resto de Deus.

A imagem mística de Luria é a mais poderosa da tradição cabalística judaica e se transforma numa metáfora extraordinária do exílio do povo judeu; “a Ideia Do *Zimzum* é o símbolo mais profundo do exílio que se pode chegar a pensar, inclusive mais profundo que a imagem habitual da quebra das vasilhas, das quais se derrama, para se perder, o fluido divino. Enquanto a imagem da quebra das vasilhas é uma parte do ser divino que se exila, se derrama, fora de si mesmo, no *Zimzum* trata-se de um exílio em si próprio”<sup>253</sup>.

Evidentemente, são importantes as circunstâncias históricas especiais do exílio de 1492, que fizeram com que a cabala se transformasse na voz do povo, no ansiado advento do Messias depois da catástrofe. “As tentativas de abreviar ou terminar com o exílio através de uma ação mística organizada adotaram assim freqüentemente um caráter social ou inclusive político.” A consciência messiânica se articulou em torno desse núcleo temático. Para os

---

<sup>250</sup> Beneyto, José María “La destrucción creadora: variaciones sobre una metáfora absoluta de la modernidad”, *Res Publica*, 5, 2000, pp. 7-23.

<sup>251</sup> *Ibid.* p. 12.

<sup>252</sup> *Ibid.* p. 12.

<sup>253</sup> *Ibid.* p. 13.

exilados de Espanha a catástrofe era um índice do fim dos tempos. Mas o desastre abria também as portas para a libertação, porque se o tempo do fim era manifesto, se era possível experimentá-lo, indicava também que o Apocalipse chegaria se fosse desejado por todos. A tarefa libertadora coincidia com as forças purificadoras da destruição.

Isso só seria possível a partir da influente visão de Deus do *Zimzum*, “o Deus que se revela com certos perfis definidos, ora através das emanções de inspiração neoplatónica, ora através do ato da criação como um ato exterior ao Deus da religião Cristã, é substituído por Aquele que *desce mais profundamente às profundidades do seu próprio Ser*, que se concentra em Si próprio e torna possível o começo da criação. *A descida aos infernos como passo prévio, não posterior, à criação*. A redenção como momento anterior à criação”<sup>254</sup>.

Da mesma forma em que Deus devia morrer na sua homeostase, na ordem do Ser que era ele próprio, também os exilados deviam morrer na ideia de poder continuar vivendo no desterro de acordo com os preceitos da Lei. A vida no exílio não podia mais ser mantida sem contradições, e o esforço para abreviar o exílio, para acelerar a chegada do Apocalipse, foi vinculado às doutrinas da Kabbalah sobre Deus e o lugar do homem na criação.

O enigma teológico proposto pela mística luriana, a sua reformulação pelo menos, persistirá nos sistemas do idealismo alemão. Tal foi assinalado por Habermas: “segundo Habermas, a mística de Isaac Luria teria conseguido romper com a caracterização meramente privada dos fenômenos da negatividade e da carência, como se esses elementos tivessem relação com uma diluição da imagem ideal do ser. O negativo, pelo contrário, carecia do ferrão da recusa, da contradição, do verdadeiramente produtivo”<sup>255</sup>.

A negatividade introduz a natureza em Deus, um nada que gera o movimento no próprio interior do ser infinito. A lição luriana que interessa a Habermas também nos interessa, porque essa lição é também o ponto de partida de Žižek: a transformação materialista que experimenta a mística luriana no interior do idealismo alemão<sup>256</sup>.

Žižek tinha já clara consciência destes problemas em *The Indivisible Remainder*, nomeadamente no primeiro capítulo, dedicado a Schelling. De acordo com Žižek encontramos em *Die Weltalter* uma contribuição “materialista” para o problema do começo. Não acompanharei em cada detalhe a leitura de Žižek, destinada especialmente ao problema da

---

<sup>254</sup> *Ibid.* p. 12.

<sup>255</sup> *Ibid.* p. 15.

<sup>256</sup> Jürgen Habermas *Philosophisch-politisch Profiles*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981. Nomeadamente o capítulo “Gerschom Scholem. Die verkleidete Tora”, pp. 377-391. Lembremos que Habermas dedicou a sua tese de doutorado a Schelling “*Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*”.

liberdade. Só selecionarei alguns aspetos da mesma que acho relevantes para entender a forma na qual Žižek conceitualiza o Ato radical. Segundo Žižek, Schelling estaria dizendo que “o verdadeiro começo não está no começo”<sup>257</sup>. Antes do começo no qual se produz a faísca divina, precedida por “um universo caótico de impulsos cegos”<sup>258</sup>, tem lugar um “ato de decisão primordial”, que Žižek caracteriza como “análogo ao corte do nó górdio”. O ato de decisão implica um recalçamento ou contração dos impulsos. Aquilo que encontramos no começo é propriamente “uma resolução, um ato de decisão que, diferenciando entre o passado e o presente, resolve a insuportável tensão do movimento rotativo dos impulsos: o verdadeiro começo é a passagem do movimento rotativo fechado ao progresso aberto, do impulso (drive) ao desejo – ou, em termos lacanianos, do Real ao Simbólico”<sup>259</sup>.

Com ainda maior clareza, Žižek faz eco da linguagem materialista de Lúria em *O títere e o anão*, onde afirma: “A própria noção da criação implica a auto-concentração de Deus: Deus teve que se concentrar primeiro em si próprio, reduzir a sua onipresença para poder criar o Nada, a partir do qual criou o universo. Criando o universo deixou-o livre, deixou que continuasse desenvolvendo-se por conta própria, renunciou ao poder de intervir nele: essa auto-limitação equivale propriamente a um ato de criação”<sup>260</sup>.

Em *lacanês* isso significa que a interdependência entre a expansão e a contração, isto é, entre a ordem do Ser (o Outro) e a negatividade, é expressa na fórmula da fantasia  $\$ \Delta a$ ; isto é, não pode ter lugar o vazio da expansão (do sujeito) sem um mínimo de contração (no objeto *a*)<sup>261</sup>. Isso significa que Žižek afirma a identidade especulativa sujeito-objeto? Essa ideia é desmentida pela leitura de Schelling; antes do começo (da ordem simbólica, da criação), há outro começo, que corresponde ao esvaziamento do espaço simbólico. Portanto, antes que o ato obrigue o sujeito a ficar preso na compulsão à repetição em torno de um objeto, o sujeito é esvaziado da sua substância simbólica. Evidentemente, a prioridade é lógica e não temporal. A *jouissance* (que é o complemento materialista do Real) provocada pela circulação em torno do

---

<sup>257</sup> Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, Verso, Londres, 1996, p.13.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>259</sup> Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, op. cit., p.13.

<sup>260</sup> Slavoj Žižek, *El Títere y el Enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Paidós, Buenos Aires, Argentina, 2005, p. 189.

<sup>261</sup> Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, op. cit., p.27. Lembremos que para Lacan o *objet petit a* é o que resta da hipotética unidade primordial mãe-filho. A fórmula deve ser lida da seguinte forma: o sujeito dividido em relação com o *objet petit a*. Certamente, mantendo a sua fidelidade ao objeto *a* o sujeito dividido, separado do Outro, pode restaurar e manter a ilusão de completude. Noutras palavras: “A posição materialista básica de Lacan, não é que a própria falta necessite de um mínimo resíduo material, de um ‘resto indivisível’ contingente que não tenha nenhuma consistência ontológica, mas simplesmente um vazio corporizado? Não necessita o sujeito um complemento ‘patológico’ irreduzível? É isso que assinala o fantasma ( $\$ \Delta a$ , o sujeito dividido unido ao objeto causa o desejo)”. Ver Slavoj Žižek, *El Títere y el Enano. El núcleo perverso del cristianismo*, op. cit., pp. 210.

objeto *a* se revela vazia em si mesma porque está destinada a falhar o encontro com o objeto.

Noutras palavras, o Ato radical só é possível na medida em que o sujeito morre para a ordem simbólica que o sustenta. Isto é, o Ato “tem lugar *ex nihilo*, sem nenhum suporte fantasmático”<sup>262</sup>, só é autorizado por si próprio e entranha uma ruptura com o vínculo social e a fantasia que o respalda.

A seguir, tratarei de mostrar de que forma esse modelo materialista do divino (uma metafísica da decisão) constitui o núcleo êxtimo<sup>263</sup> a partir do qual se constitui a teologia política de Žižek. Nas suas próprias palavras isso significa não só “que o núcleo subversivo do cristianismo é também acessível a uma abordagem materialista. A minha tese é muito mais terminante: afirmo que esse núcleo só é acessível a partir de um ponto de vista materialista e, vice-versa, para chegar a ser um autêntico materialista dialético, deveríamos passar pela experiência cristã”<sup>264</sup>.

## 2 MATERIALISMO

Não creio que Žižek continue sustentando o paralelismo que aparecia no seu estudo sobre Schelling, entre a pulsão e o Real por um lado, e o desejo e o Simbólico por outro. Nomeadamente porque assim ficaria comprometido numa abordagem que faz do Real uma substância pré-simbólica, inacessível para nós, que só cumpre a função de ser o vestígio do objeto perdido, e continuaria sob o signo da Coisa em si transcendental, desse X inefável que escapa à nossa experiência e à qual acedemos apenas através do Nirvana ou da comunhão mística; ou do Outro (M-Other) primordial que não tem um sentido humano. Žižek recusa explicitamente essa interpretação: “contra essa noção do Real deveríamos assinalar enfaticamente que o Real lacaniano não é outro centro, um ponto focal ‘verdadeiro’, ‘mais profundo’, nem um ‘buraco negro’ em torno do qual flutuam as formações simbólicas; antes, é o obstáculo devido ao qual qualquer Centro se encontra sempre deslocado, perdido. Ou enquanto ao tema da Coisa-em-si: o Real não é o abismo da Coisa que se subtrai à nossa

---

<sup>262</sup> Slavoj Žižek *The Ticklish Subject*, Verso, Londres, 1999, pp. 374. Citado em Fabio Vighi/Heiko Feldner *Žižek beyond Foucault*, Palgrave, Londres, 2007, p. 121.

<sup>263</sup> Según Alberto Moreiras: “*Extimité* subjetiva, isto é, *extimité tout court*, dado que a *extimité* não é outra coisa que a necessária distância do sujeito em relação a si próprio. É a falha constitutiva que torna possível uma relação com o objeto”. Em “Neo-Paulinismo y Catexis de la Diferencia”, *Actuel Marx Intervenciones*, nº 2, 2004.

<sup>264</sup> Slavoj Žižek, *El Títere y el Enano. El núcleo perverso del cristianismo*, op. cit., p. 14.

apreensão e por causa do qual qualquer simbolização do Real é parcial e inapropriada; basicamente é esse obstáculo invisível, essa tela deformante que sempre falsifica o nosso acesso à realidade externa”<sup>265</sup>. Para Žižek, o Real só é acessível através do Simbólico, no âmbito da linguagem e do significado<sup>266</sup>. Só o Simbólico pode garantir o nosso acesso ao Real, da mesma forma que só o Real pode re-significar a ordem simbólica. O Real não só é linguagem, mas linguagem materializada na forma da repetição. Mais precisamente, o Real é a própria repetição que não pode ser simbolizada. É instrutiva a comparação com a gramática. Se algo caracteriza a estrutura gramatical é o fato de apenas poder referir-se a si mesma, não ter um fora além de si; é auto-referencial. Se a linguagem tem duas dimensões, a representação e a repetição, isso significa que “a repetição é interna à representação, mas não representada por ela... a palavra ‘cachorro’ por exemplo, representa o animal na sua ausência, repetindo a presença do cachorro noutro lugar. Mas essa repetição não aparece no significante”<sup>267</sup>. A repetição torna possível a significação, mas não pode ser significada.

No caso da gramática, repetição e representação colapsam, dado que “a representação de um substantivo é a sua representação”<sup>268</sup>. O mesmo acontece com o Real, que não pode ser representado, mas é experimentado na forma da repetição, como um efeito gerado por uma inconsistência na ordem simbólica. A tese segundo a qual o “Real é aquilo que não pode ser representado” pode ser confusa, porque o Real é linguagem, é a própria forma na qual a linguagem se repete a si mesma; noutras palavras, é a própria repetição da linguagem que se apresenta ao sujeito cifrada na forma do gozo (*jouissance*), do gozo para além do princípio de prazer, como um excesso do qual não podemos libertar-nos, ao qual estamos submetidos como um objeto erótico. Aqui é onde pode intervir o analista, na leitura do gozo associado à repetição. E o que na transferência aparecia como um efeito, “como uma repetição maquinal que o encontro entre o sujeito e o analista coloca em cena”<sup>269</sup> deve ser agora traduzido novamente em termos de representação e significado. *Wo es war, soll ich werden* é a divisa ética freudiana que guia o processo. Desafortunadamente, isso não pode ser realizado: “a representação do efeito, a tradução do *outro lado* da linguagem para *este lado*, é sempre o recalçamento do gozo, que assim se torna ilegível. Não existe um tempo do afeto.

---

<sup>265</sup> Slavoj Žižek, *El Títere y el Enano. El núcleo perverso del cristianismo*, op. cit., p. 94.

<sup>266</sup> A metáfora do inconsciente estruturado como uma linguagem foi tratada no excelente trabalho de Brett Levinson “In Theory, Politics does not exist”, surgido em *Postmodern Culture*, volume 18, Number 1, September 2007. No que segue, a minha interpretação se funda na sua leitura. Todas as citações se referem a essa edição, quando não se indique o contrário.

<sup>267</sup> Levinson “In Theory, Politics does not exist”.

<sup>268</sup> *Ibíd.*

<sup>269</sup> *Ibíd.*

Sem duração, se recalca antes que aflore à superfície, empurrando de adentro do inconsciente antes de ser lido. Isso não quer dizer que o afeto seja atemporal ou a-histórico. É outro tempo: o tempo do outro lado. Tempo heterogêneo, nunca chega durante a análise, sempre está por chegar. É um tempo futuro ou um tempo do futuro – talvez seja inclusive o tempo do socialismo”<sup>270</sup>.

O sujeito político zizekiano é aquele que pode guardar fidelidade ao tempo do socialismo através do seu ato<sup>271</sup>. Isto é, permanecendo fiel ao vazio do ato. O materialismo como tal se concretiza a partir da relação que assumimos com o vazio.

Para explicar tal, Žižek também recorre à metáfora da gramática na sua leitura de Schelling. A mútua dependência do momento da expansão e da contração é explicada por Žižek da seguinte forma: podemos sentir-nos livres e atuar espontaneamente apenas quando estamos completamente habituados à linguagem na qual pensamos, quando podemos segui-lo cegamente, sem estarmos conscientes das regras que utilizamos; “a livre expansão do pensamento tem o seu fundamento na contração das regras gramaticais e de outras”<sup>22</sup>. Žižek nos lembra que nenhuma identidade se apresenta de forma transparente a si própria, que qualquer identidade implica na sua própria constituição uma “contração opaca” que a mantém unida e evita a sua dispersão.

Žižek cita uma passagem de Derrida a respeito, que se refere à identidade do texto kafkiano, isto é, ao fato de que a identidade do texto não pode ser lograda “*within an assured specular reflection of some self-referential transparency – and I must stress this point – but in the unreadability of the text, if one understands by this the impossibility of acceding to its proper significance and its possibly inconsistent content, which it jealously keeps back*”<sup>272</sup>. O sujeito zizekiano, portanto, deve manter-se fiel a esse núcleo ilegível que resiste a qualquer interpretação, ao abismo que sustenta o seu ato radical. Para dizê-lo nos termos teológicos antes aludidos: o Ato é a forma pura de contração (do Ser) que permite a emergência do vazio. Nisto Žižek não estaria de acordo com as consequências políticas retiradas por Derrida desse núcleo de indeterminação que coloca em causa todo o sistema simbólico. Derrida se inspira no messianismo de Walter Benjamin. Para o filósofo alemão, a narrativa de Kafka assume o sentido que tinha a arte de Scheherazade em *As mil e uma noites*, isto é, adiar o futuro. A *intentio* desconstrutiva de Derrida se dirige contra a identificação que faz colidir o presente com o futuro, o limite temporal no qual o conceito se transforma em conteúdo. E, no

---

<sup>270</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, p.26.

<sup>272</sup> Citado em Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, p.26.

fundo, também contra qualquer forma de utopismo<sup>273</sup>.

Contra Derrida, Žižek afirma que “o edifício ético deconstrutivista está fundado na impossibilidade da ação: a ação nunca tem lugar, é impossível que tenha lugar, é sempre diferida, a ponto de acontecer, sempre há uma cissura que separa a impossível completude da ação, da dimensão limitada da nossa intervenção pragmática contingente (digamos, o mandato ético incondicional do Outro, perante a intervenção política pragmática com a qual respondemos a isso”<sup>274</sup>. A polêmica com Simon Critchley deixa claro que, na opinião de Žižek, os deconstrutivistas derridianos partilham uma atitude despolitizante<sup>275</sup>. A atitude acadêmica ética está dirigida a histerizar o Estado liberal em razão de que este é incapaz de acolher o “infinitamente demandante” que chamamos de justiça e que é reclamado pelos mais diversos setores. Por outro lado nos é dito que o Estado liberal chegou para ficar, e a atitude que devemos assumir é a de uma prudente distância a seu respeito; para compensar o nosso dever cívico devemos integrar organizações da sociedade civil que produzam resistência, “bombardeando o Estado com exigências impossíveis” que denunciem a sua impotência. O que logra o anarquista derridiano é uma transgressão que não pode subverter o *status quo*, porque está ligada à cisão fetichista: *eu sei muito bem que* (o Estado liberal é incapaz de responder ao infinitamente demandante reclamo de justiça), *porém* (atuo como se fosse capaz de fazê-lo). Devemos deixar o Estado nas mãos dos nossos inimigos? Essa seria a pergunta histórica que Žižek dirigiria ao ético deconstrutivista, sabendo que a resposta só poderia ser outra desconstrução, neste caso a desconstrução do conceito de ‘inimigo’<sup>276</sup>.

O desacordo com a ética da desconstrução tem um aspecto central (que guarda relação com a crítica que Žižek dirige a Badiou a partir do seu livro sobre São Paulo) que diz respeito, não só à dicotomia entre idealismo e materialismo, mas também à fronteira que separa o político do social. O problema radica em que o desconstrucionista “concede demais:

---

<sup>273</sup> É instrutivo o que diz Adorno sobre a utopia no seu prólogo a *Um mundo feliz* de Aldous Huxley. “Aquilo que fracassa não é a fantasia exata, mas o olhar para o futuro enquanto tal, a tarefa de deciframento da facticidade daquilo que não é, que se encontra falhada pela onipotência do orgulho. O momento anti-ético da dialética não pode ser escamoteado através da consequência lógica, como por exemplo tenta fazê-lo o conceito genérico de Esclarecimento. Aquele que o tenta perde a parte não subjetiva, a parte que não é ‘espiritualidade’ auto-transparente, a substância motora do movimento dialético. A utopia bem pintada nos seus detalhes, ainda fornecida de elementos materialistas-tecnológicos, ainda que correta do ponto de vista científico-natural, é em si mesma uma queda na filosofia da identidade, no idealismo”.

<sup>274</sup> Slavoj Žižek, *Die Gnadenlose Liebe*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2001. Tradução espanhola de Pablo Marinas, *Amor sin Piedad. Hacia una política de la verdad*, Editorial Síntesis, Madrid, 2004, pp. 99.

<sup>275</sup> O título do mesmo artigo “Resistance is Surrender” publicado em *London Review of Books* no dia 15 de Novembro de 2007 também indica o mesmo.

<sup>276</sup> Para um exemplo dessa atitude ver o capítulo que Derrida dedica à distinção amigo-inimigo de Carl Schmitt em *Políticas de la Amistad*, Trotta, Madrid, 1998.

concretamente, que a sociedade existe”<sup>277</sup>, que há uma ordem positiva do ser, noutras palavras: que há *algo* (um X, uma exceção, um sintoma, etc.) que sustenta essa ordem do Ser. A premissa é então implicitamente idealista, porque assume que existe uma substância social independente da religião que o sujeito estabelece com ela. O passo filosófico chave é reinterpretar Hegel. No trabalho sobre Schelling, esse passo se dava sob a forma do problema do começo: “como com Hegel, o problema não é ‘de que forma alcançar o noumênico para além do fenomênico?’; o problema é ‘como e porquê o em-si se separa em si mesmo, como ganha uma distância a respeito de si próprio abrindo assim o espaço no qual pode aparecer (a si próprio)?’”<sup>278</sup>.

Que a sociedade não existe, em todo o caso, é a premissa de Laclau/Mouffe em *Hegemonia e estratégia socialista*<sup>279</sup>. O Real político significa aqui um “desajustamento”, “uma paralaxe” que atravessa todo o corpo social (a luta de classes em Marx é um desajustamento desse tipo), e que impede que a comunidade possa fechar-se num todo harmonioso. Em *A visão de paralaxe*, Žižek relembra a análise de Lévi-Strauss, na Antropologia Estrutural, da disposição das casas entre as tribos dos Winnebago. O Real é precisamente o efeito que designa a diferente percepção dos habitantes da aldeia, o Real “não é aqui a disposição concreta (das casas), mas o núcleo traumático do antagonismo social que distorce a visão dos membros da tribo sobre o seu antagonismo concreto... o Real é, por fim, a verdadeira mudança de perspectiva do primeiro para o segundo ponto de vista”<sup>280</sup>.

Recapitulando; temos assim que,

- a ordem simbólica é atormentada pela irrupção do Real,

<sup>277</sup> Slavoj Žižek, *Revolution at the Gates*, Verso, Londres, 2002. Trad. esp. Marta Malo de Molina Bodelón e Raúl Sanchez Cedillo, *Repetir Lenin*, Akal, Madrid, 2004, pp. 27.

<sup>278</sup> Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, p.14. Lembremos que essa é a questão central numa das últimas obras de Žižek, na qual afirma: “O presente livro se funda numa decisão político-filosófica de designar a falha que separa o Um de si próprio com o termo ‘paralaxe’”. Ver *Visión de Paralaje*, Paidós, Buenos Aires, 2006, p. 16.

<sup>279</sup> A posição de *Hegemonía y Estrategia Socialista* foi recentemente reelaborada por Ernesto Laclau em *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006. Lamentavelmente, a excessiva fé na retórica de Laclau nos condena a uma posição sem base nas coordenadas históricas atuais, mesmo num país como a Argentina, como mostra o conflito mantido durante 2008 pelo governo e as entidades patronais agropecuárias, que sob o significante ‘campo’ lograram articular as exigências insatisfeitas de parte da população. O péssimo resultado para a política nacional mostra claramente que a retórica neo-liberal está mais de acordo com as bases lacanianas que fundam o esforço teórico de Laclau, que com a retórica da construção do povo. No fundo, a proposta de Laclau é uma proposta nostálgica das lutas anti-oligárquicas do século XIX, e, ainda, nostálgica do ‘partido’. Para essa leitura de Laclau ver José Luis Villacañas “Representation/Politicisation. The liberal roots of Populismo”, conferência apresentada no congresso *New Paths in Political Philosophy*, 28-29 de Março de 2008, Universidade de New York em Buffalo.

<sup>280</sup> Slavoj Žižek, *Visión de Paralaje*, F.C.E, Buenos Aires, 2006, pp. 39.

- tal irrupção cria o vazio do automatismo de repetição,
- o sujeito zizekiano deve manter-se fiel ao vazio gerado pelo Real,
- a forma que ganha tal fidelidade é a do Ato radical.

O que resta explicar é a forma na qual se relaciona o sujeito zizekiano com essa brecha que divide em si mesmo o grande Outro. É a pergunta pelo lugar que ocupa a negatividade, entendida como a operação de contração descrita anteriormente que acompanha o Ato radical. Esse esvaziamento só pode ser entendido a partir da noção de pulsão de morte (death-drive). Para Žižek a “pulsão de morte” é uma “categoria central do materialismo dialético”<sup>281</sup>. A “pulsão de morte” é a resposta do materialismo dialético à gênese do negativo, ao “ferrão da recusa” inscrita em qualquer ordem simbólica. É a explicação da brecha que separa o Um de si próprio. Não é o Deus de Luria, como o Deus de Schelling, um Deus que gira em torno do vazio, sustentado na sua contração apenas pela pulsão de morte? “Pulsão de morte” significa aqui que “a tendência mais radical de um ser vivo é manter um estado de tensão, evitar o ‘relaxamento final ao atingir um estado de plena homeostase. A “pulsão de morte” como “além do princípio de prazer” é essa mesma tendência de um organismo a repetir sem parar o “estado de tensão”<sup>282</sup>. O que distorce a pulsão de morte é o mecanismo homeostático do organismo que se sustenta na procura racional do prazer. Žižek a caracteriza através do “paradoxo” do “campo de Higgs”, um exemplo que toma emprestado da física quântica. Segundo este paradoxo, quando se retira massa de um sistema físico a sua energia diminui; porém, tem que existir algo que não podemos retirar de um sistema sem aumentar a sua energia. Portanto, esse algo se define por uma energia negativa tal que se a retiramos aumentamos a energia total do sistema. Segundo Žižek “o que temos aqui é uma versão física do problema filosófico: como surge algo do nada?”<sup>283</sup>. Desta forma se conjugam o momento da negatividade, que chamamos de contração, e o momento da expansão ou criação simbólica. Continuando com essa ideia, o paradoxo do campo de Higgs se reflete na esfera da psicanálise “o mistério da castração simbólica”, essa privação, essa falta, que funciona como um espaço produtivo. Creio que uma passagem chave que caracteriza o trabalho negativo da pulsão de morte é a seguinte: “o momento de morte e sublimação: quando a presença do sujeito se revela fora do sustento simbólico, o sujeito “morre” como

<sup>281</sup> Slavoj Žižek, *Visión de Paralaje*, op. cit., pp. 16.

<sup>282</sup> Slavoj Žižek, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Pre-Textos, Valencia, 2006, pp. 42.

<sup>283</sup> Slavoj Žižek, *El Títere y el Enano. El núcleo perverso del cristianismo*, op. cit., pp. 129.

membro da comunidade simbólica, o seu ser não está mais determinado pelo lugar na rede simbólica, materializa a pura condição de Nada do buraco, o vazio no Outro (a ordem simbólica), o vazio designado por Lacan com a palavra alemã Das Ding, a Coisa, a pura substância de gozo que resiste à simbolização. A definição lacaniana do objeto sublime é precisamente ‘um objeto elevado à dignidade da Coisa’<sup>284</sup>. A negatividade é a arma da ontologia política zizekiana<sup>285</sup>.

### 3 PAULINO

O “paulinismo” de Žižek vai qualificar precisamente os termos nos quais a fidelidade ao vazio tem sentido para uma política revolucionária. É essencial para os nossos fins enfatizar a discrepância neste ponto em relação à aproximação ao mesmo problema no livro de Badiou, *Saint Paul. La fondation de l’universalisme*. O ponto no qual Žižek é um entusiasta seguidor de Badiou é, ao mesmo tempo, o núcleo da sua discrepância. O que para Žižek é atrativo na noção de Evento proposta por Badiou é que coloca sem mediações o problema da universalidade. O Evento (a Verdade) paulino realiza um corte transversal de todos os conteúdos positivos particulares (comunitários, raciais, de gênero, etc.), e reside na fidelidade ao conteúdo subjetivo da verdade. Na leitura de Žižek o Evento (a crucificação)

---

<sup>284</sup> Slavoj Žižek, *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*, Nueva Visión, Bs. As., 1994, pp. 21.

<sup>285</sup> O trabalho do negativo não opera apenas sobre as ordens coercitivas da linguagem, o que Barthes identificou como o efeito excludente, não democrático de certos discursos, como se se tratasse do trabalho psicanalítico destinado a “tornar consciente” o excesso patológico da nossa conduta. Trata-se de identificar-se com esse excesso, de replicar a lógica de funcionamento do capitalismo. Só através da identificação com o próprio excesso, com o gozo negado, podemos subverter essa lógica, porque o aparelho ideológico do capitalismo é sustentado pela postulação do excesso como norma. O capitalismo funciona integrando o seu próprio excesso e convertendo os seus próprios limites no impulso do desenvolvimento. A identificação com o gozo obscuro do outro coloca em cena a inconsistência da ordem simbólica. Não há melhor exemplo que a cena na qual o herói (Edward Norton) do filme de David Fincher *Fight Club* (1999) se golpeia a si mesmo lançando-se de um lado para o outro do quarto até sangrar, perante o olhar do seu chefe. Dessa forma coloca em cena a violência que os seus chefes exercem sobre ele. Segundo Žižek esse ato masoquista aparece como a “única via direta de saída da clausura da subjetividade capitalista”, dado que “a primeira lição de *Fight Club* é, portanto, que não se pode passar diretamente da subjetividade capitalista para a revolucionária: primeiro há que romper a abstração, a exclusão dos outros, e a cegueira para com o sofrimento e a dor dos outros através de um gesto que assuma um risco e nos aproxime do outro que sofre, um gesto que, na medida em que destrói o próprio núcleo da nossa identidade, não pode fazer outra coisa que se apresentar como um gesto extremadamente violento. (...) O sujeito puro apenas surge através dessa experiência de auto-degradação radical... esvaziando-se de qualquer conteúdo substancial, de qualquer suporte simbólico que pudesse conferir um mínimo de dignidade”. Norton coloca em cena a fantasia secreta que sustenta a ordem simbólica e neutraliza dessa forma o efeito disciplinador do suplemento obscuro. Ver *Repetir Lenin*, op. cit., pp. 68-69.

equivale ao encontro traumático com o Real, mas só depois de inscrito na linguagem, isto é, só podemos falar de Evento-Verdade quando irrompe o Logos simbolizado na comunidade de crentes. Da mesma forma que a revolta só se transforma em Revolução depois que o Partido intervém gerando a “consciência revolucionária” no proletariado, o que equivale à verdade do evento. A analogia continua na psicanálise na figura do analista que intervém de fora, dado que não é possível que o paciente se analise a si próprio. É o que Žižek denomina a “formalização” paulina. *Forma* é aqui outra palavra para designar o Real, que atua através do material subsidiário, o *objeto a* como causa de desejo, encarnado sucessivamente na figura de Deus (Paulo), o Partido (Lenin), e o analista (Lacan). Porém, começam então as diferenças, porque para Žižek a fidelidade no encontro com o Real é de um tipo diferente da fidelidade que segundo Badiou o cristianismo reclama no seu encontro com o Evento. Nos termos de Lacan, segundo Žižek, Badiou coloca o acento na constituição do novo significante Mestre, da nova ordem, isto é, “a nova legibilidade”; no caso da comunidade de crentes cifrada no Espírito Santo. Por sua parte, Žižek enfatiza o momento da intrusão do Real, da adesão ao *objeto a* que marca a intervenção da pulsão de morte. A discrepância se deve ao lugar que Badiou e Žižek atribuem ao momento da negatividade inerente ao ser (para falar com Badiou). Para Badiou o Evento é um instante de positividade exterior à ordem do ser, que aparece sub-repticiamente e atormente as coordenadas dessa ordem. Para Žižek, pelo contrário, o Evento, o Real, está sempre imerso no Ser, é consubstancial com o Ser, e só pode surgir através do trabalho da pulsão de morte. A chave do sistema de Žižek é, como dissemos antes, a forma que encontra o sujeito de especializar a “pulsão de morte”, o conceito que Lacan elaborou a partir de Freud como uma forma Elemental do ato ético<sup>286</sup>. No fundo, se trata do problema do surgimento da subjetividade. Žižek afirma, como vimos antes, que o sujeito assinala a *pura condição de nada do buraco*, o vazio no Outro, a inconsistência na ordem simbólica pela qual se filtram as possibilidades de mudança. Essa é a mesma conclusão que obtemos lendo Lacan com atenção. Não é o sujeito lacaniano impossível na sua relação com o objetivo? Não está o sujeito da falta sempre deslocado nas representações sociais que servem de suporte ao seu vaivém identificatório? Porém, não é certo também que o mundo das representações sociais (do espírito objetivo hegeliano) é impotente para preencher a falta do sujeito, porque se encontra franqueado pela mesma falta constitutiva, pela impossibilidade radical de representar a totalidade que está fora do nosso alcance? O sujeito “não é nada fora

---

<sup>286</sup> Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, Verso, Londres, 1999, pp. 263.

do vazio aberto pelo fracasso das suas representações”<sup>287</sup>. Portanto, antes do Evento de Badiou deve dar-se outro Evento anterior que corresponde à negatividade da pulsão de morte, à abertura desse lugar na estrutura. A divergência neste ponto se deve a duas avaliações diferentes de Lacan, quem “insists on the primacy of the (negative) act over the (positive) establishment of a ‘new harmony’ via the intervention of some new Master Signifier; while for Badiou, the different facets of negativity (ethical catastrophes) are reduced to so many versions of the ‘betrayal’ of (or infidelity to, or denial of) the positive Truth-Event. This difference between Badiou and Lacan concerns precisely the status of the subject: Badiou’s main point is to avoid identifying with the constitutive Void of th estrutura – such an identification already ‘ontologizes’ the subject, Albert in a purely negative way – that is, it turns the subject into an entity consubstantial with th estrutura...To this Lacanian ontologization of the subject, Badiou opposes its ‘rarity’, the local-contingent-fragile-passing emergent of subjectivity: when, in a contingent and unpredictable way, a Truth-Event takes place, a subject is there to exert fidelity to the Event by discerning its traces in a situation whose Truth the Event is...what Badiou and Laclau describe is the process of subjectivization – the emphatic engagement, the assumption of fidelity to the Event..., while the subject is the negative gesture of breaking out of the constraints of Being that opens up the space of possible subjectivization”<sup>288</sup>.

Neste ponto devemos mostrar a forma na qual a figura de Paulo permite a Žižek introduzir uma perspectiva materialista na sua análise cristológica. Segundo Žižek deve se compreender Paulo de Tarso como “um judeu radical, um autor da teologia política judaica...”<sup>289</sup>. Ler Paulo no interior da tradição judaica permite compreender a forma em que socavou os fundamentos dessa tradição, e nos permite também compreender o cristianismo “no seu devir”, antes de se transformar em dogma. Paulo representaria então o momento de ruptura, o ponto de inflexão no qual o judaísmo e o cristianismo se separam. Isto equivale, como dissemos, a postular um momento material no interior da divindade: “em termos religiosos, essa passagem, do Um Real-Impossível (Coisa) refratado/refletido na multidão das suas aparências, ao dois, é o passo do judaísmo à cristandade”<sup>290</sup>. Žižek destaca que é essencial o fato de que São Paulo não tenha sido parte do círculo íntimo de Jesus. A perspectiva exterior teria possibilitado a redução do Jesus histórico ao Cristo ressuscitado

<sup>287</sup> Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen*, Paidós, Buenos Aires, 1998, p. 41.

<sup>288</sup> Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, op. cit., pp. 159-160. Citado em Fabio Vighi/Heiko Feldner *Žižek beyond Foucault*, op. cit., pp. 174.

<sup>289</sup> Slavoj Žižek, *El Títere y el Enano. El núcleo perverso del cristianismo*, op. cit., p. 18.

<sup>290</sup> Slavoj Žižek, *Repetir Lenin*, op. cit., pp. 146.

(uma opinião que já tinha expressado Nietzsche). Fixar essa visão de Cristo é “o verdadeiro negócio leninista” de Paulo, aquilo que o converte no “grande institucionalizador” do cristianismo.

Outro ponto pode tornar mais claro o nosso argumento. Žižek aproveita os modos nos quais, segundo Badiou, tem lugar “a paixão pelo Real” no século XX, tal como os define em *Le siècle*: purificação e subtração. Portanto, o passo do Judaísmo ao Cristianismo está representado pela passagem da purificação à subtração<sup>291</sup>. No primeiro caso purificar quer dizer “deixar de lado as capas enganosas de falsa realidade para chegar ao núcleo do real”; enquanto que subtrair é “isolar a diferença mínima que se torna palpável no ponto sintomático da ordem existente da realidade”<sup>292</sup>. Evidentemente, o ponto sintomático é Cristo, onde se filtra a debilidade do sistema. Neste caso, se trata do sistema que conformam a lei pagã (o Império romano) por um lado, que é perversa em si mesma porque produz a sua própria transgressão através do chamado obsceno do superego, e a forma de amor judaica que permanece ligada ao próprio grupo. Paulo significa o momento de mediação entre a lei judaica, desligada do suplemento do superego pagão e o amor cristão marcado pela fidelidade à Causa fundada numa universalidade incondicional, logo, rompendo com qualquer forma de comunitarismo. O modo da subtração é outro nome para a “pulsão de morte”, que atua reduzindo todo o conteúdo determinado para deixar aparecer o Nada e depois “tentar estabelecer uma diferença mínima entre esse Nada e um elemento que funcione como o seu suplente”<sup>293</sup>. Vighi e Feldner assinalaram agudamente que Žižek faz coincidir a narrativa cristã de morte e ressurreição com a lógica lacaniana da identificação com o sintoma<sup>294</sup>. Sem dissociar morte e ressurreição como Badiou, Žižek apela, como bom hegeliano, a uma dialética entre ambos os termos. Não pode haver um novo significante sem passar previamente pela experiência da pulsão de morte. No lugar vazio na estrutura, no Outro, aberto pelo sintoma, trabalha essa pulsão especializando um objeto de amor; neste caso, o resto que ocupa o lugar da universalidade, o “agente singular da universalidade radical”, um resto excremental, “a parte que não é nenhuma parte”: “Christianity’s entire theological edifice relies on such an excremental identification – on the identification with the poor figure of the suffering Christ dying in pain between the two thieves. The artifice by means of which Christianity became the ruling ideology was to combine this radical excremental identification

---

<sup>291</sup> Slavoj Žižek, “The Rhetorics of Power”, *diacritics*, vol. 31, N° 1, Primavera 2001, pp. 91-104.

<sup>292</sup> Slavoj Žižek, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, op. cit., pp. 124.

<sup>293</sup> Slavoj Žižek, *El Títere y el Enano. El núcleo perverso del cristianismo*, op. cit., pp. 90.

<sup>294</sup> Fabio Vighi/Heiko Feldner *Žižek beyond Foucault*, op. cit., pp. 213.

with full endorsement of the existing hierarchical social order”<sup>295</sup>.

#### 4 ŽIŽEK AVEC SCHMITT?

Há uma fábula que faz de Žižek um decisionista pós-moderno<sup>296</sup>. Inspirado nas teses do jurista alemão Carl Schmitt, Žižek afirmaria uma forma de decisionismo neo-leninista que o aproximaria perigosamente ao *Linksfaschismus*.<sup>297</sup> Como mostramos antes, essa política radical é inseparável de uma forma específica de teologia política<sup>298</sup>, que se concreta na vinculação de marxismo e cristianismo. No começo de *O frágil absoluto* se explica esse vínculo: “assim como não há um ‘Marx autêntico’ ao qual nos acercamos diretamente, prescindindo de Lenin”, também não há um Cristo fora de São Paulo<sup>299</sup>. O paralelismo entre

<sup>295</sup> Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, op. cit., pp.229. Citado em Fabio Vighi/Heiko Feldner *Žižek beyond Foucault*, op. cit., pp. 214.

<sup>296</sup> Žižek trata de Schmitt em “Carl Schmitt in the Age of Post-politics”, aparecido em Chantal Mouffe (ed.) *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, Londres, 1999, pp. 18-37. Segundo Žižek a referência a Schmitt é crucial para detectar “the deadlocks of post-political liberal tolerance”. O decisionismo de Schmitt, que consiste na distinção entre amigo-inimigo, no estabelecimento da fronteira entre um Nós e um Eles, encontra em Žižek uma opinião favorável, dado que permite superar a ‘forclusão do político’. Precisamente, a ultra-política, “the radicalization of politics into the open warfare of Us against Them discernible in different “fundamentalisms” is the form in which the foreclosed political returns in the post-political universe of pluralist negotiation and consensual regulation.”

É na forma de articular o seu universalismo que Žižek se separa de Schmitt. Longe de se subtrair na exceção (Schmitt), a universalidade deve se expressar como uma posição radicalmente subjetiva (subjective stance) que, em princípio, pode ser abraçada por qualquer indivíduo, e que portanto não depende de considerações objetivas (étnicas, raciais, ou de classe). Seguindo Badiou, Žižek diz que o Evento-Verdade (o Real) que perturba a ordem do Ser, não deve se traduzir nos próprios termos dessa ordem. Foi esse o problema de Schmitt, mas também foi o problema do estalinismo que “reduced class struggle to a struggle between two social entities defined as social groups with a set of positive features (place in the mode of production, etc.)” A Ordem do Ser se encontra atravessada pelo desajustamento que implica a interpelação do Evento-Verdade (uma de cujas formas é a luta de classes), que se dirige aos indivíduos independentemente do lugar que ocupem nessa ordem, por isso é universal. São duas caras diferentes e incompatíveis da universalidade; por um lado se encontram “those who advocate the positivity of the existing global Order of Being as the ultimate horizon of knowledge and action, and those who accept the efficiency of the dimension of Truth-Event irreducible to (and unaccountable in terms of) the Order of Being. This inherent split constitutive of the true Universal is what even such a radical thinker as Carl Schmitt was unable to endorse”. Claramente, Schmitt não estava disposto a aceitar o momento da negatividade imanente à ordem social.

<sup>297</sup> Erik Vogt “Schmittian Traces in Žižek's Political Theology (and Some Derridean Specters)” *diacritics* – Vol. 36, Nº 1, Primavera 2006, pp. 14-29. De forma similar, mas com outros argumentos, Claudia Berger defende uma visão fascista e anti-semita de Schmitt. Ver Claudia Breger “The Leader’s two Bodies. Slavoj Žižek's postmodern political theology”, *diacritics*, vol. 31, Nº 1, Primavera 2001, pp. 73-90.

<sup>298</sup> Por teologia política, segundo os nossos objetivos, devemos entender duas coisas: em primeiro lugar, o modo no qual os conceitos teológicos aparecem num contexto secular (em consonância com a clássica tese de Schmitt segundo a qual “todos os conceitos relevantes da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados); em segundo lugar, teologia política designa a forma na qual a transcendência se torna imanente no âmbito político.

<sup>299</sup> Slavoj Žižek, *El frágil absoluto*, Pre-textos, Valencia, 2002, pp. 10.

Paulo e Lenin é o acesso do sujeito ao universal da comunidade simbólica de crentes num caso, e ao universal do Partido noutra; o que Žižek chama de “política da verdade”. Em ambos os casos o acesso à verdade universal só se pode articular a partir da adoção de uma posição subjetiva unilateral.

A chave é Paulo como “mediador evanescente” entre o cristianismo e o judaísmo. Para Žižek, tal como para Schmitt<sup>300</sup>, o judaísmo se encontra associado à forma de governo liberal, sustentada na legalidade vazia do universalismo abstrato. Por outro lado, Žižek valoriza em São Paulo a superação da lei, a sua subversão no estado de exceção que é a sua realização plena. Nesse sentido, podemos ler em Romanos 13, 10: “o amor é plena realização da lei”. O que deve ser lido em conjunção com Lucas 14, 16, quando Cristo diz aos seus discípulos: “Se alguém vem até mim e não odeia o seu pai, a sua mãe, a sua mulher, os seus filhos, os seus irmãos, as suas irmãs e até a sua própria vida, não pode ser meu discípulo”<sup>301</sup> O *Ausnahmezustand* do ágape paulino, “o milagre de desfazer retroativamente os pecados através da suspensão da lei” encontra o seu complemento naquilo que Žižek denomina a “desconexão” cristã. Esse elemento é o que hoje nos convoca a repetir Paulo (mas também Benjamin e Lenin). O momento de máxima negatividade coincide com a mais pura universalidade. As relações familiares, étnicas, raciais ou de classe, das quais temos que “desconectar” (contrair) representam a ordem simbólica, a Lei para a qual devemos morrer para sermos verdadeiros cristãos. O ódio (a negatividade) ao nosso apego à ordem simbólica é transfigurada por Cristo em amor; só a mediação paradoxal da sua autoridade pode suspender a lei consumando-a. Para Žižek “Cristo já não funciona como um executor a respeito da lei – pelo contrário, o que faz é *suspender* a dimensão da lei, levantando o auto da sua desaparecimento. Logo, a diferença entre judaísmo e cristianismo talvez seja, para dizê-lo com as palavras de Schelling, a diferença entre contração e expansão: a contração judaica (a perseverança na dispersão, a fidelidade ao estatuto de resto) funda a expansão cristã (o amor). Se os judeus afirmam a lei sem superego, os cristãos afirmam o amor como gozo fora dos limites da lei”<sup>302</sup>.

Porém, se o ponto de inflexão que separa o cristianismo do judaísmo é precisamente o abandono do complemento do superego, não volta a introduzir-se Deus como

---

<sup>300</sup> O texto chave de Schmitt é o seguinte: “Die Juden als nebenchristliche Elite; als mehr oder Weniger getreue Platzhalter, wenn die christlichen Eliten ins Legalitäre absinken. Denn auf die Logik, Taktik und Praxis in der leergewordenen Legalität verstehen sich die Juden auf jeden Fall besser als jedes christliche Volk, das nicht aufhören kann, *gegen das Gesetz an die Liebe und das Charisma zu Glauben*”. Ver Carl Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker & Humblot, Berlin, 1991, entrada do 24.5.48, pp. 154 (as itálicas são minhas).

<sup>301</sup> Citado em Slavoj Žižek, *El frágil absoluto*, op. cit., pp. 157.

<sup>302</sup> Slavoj Žižek, *Amor sin Piedad. Hacia una política de la verdad*, op. cit., pp. 162.

“agenciamento do superego” a partir do momento em que estamos eternamente em dívida para com ele, dado que suspendemos a aplicação da lei aos nossos pecados? Assim sendo, veríamos deitado por terra o projeto de recuperar o núcleo revolucionário do cristianismo no gesto de ruptura de Paulo. Então Žižek não pode fazer outra coisa que recorrer ao que denomino o núcleo êxtimo da sua teologia política, isto é, à visão de um Deus que autodestrói. Em *A marioneta e o anão*, Žižek se apoia no livro de Eric Santner, *On The Psychotheology of Everyday Life*<sup>303</sup>, para defender a ideia de que a lei judaica opera então sem o suplemento obscuro do superego. Ao contrário da lei normal ou pagã, a lei judaica não produz a sua própria transgressão (lembramos Romanos 7). Žižek insiste na ideia comparando a experiência do crente abandonado no Livro de Job, com a paixão de Cristo na cruz. O grito de Cristo: “Pai, porque me abandonaste?” seria o retorno do cristianismo à história de Job. Segundo Žižek, Job tem um gesto solidário quando guarda silêncio perante a aparição de Deus no final desse livro, porque compreende a impotência de Deus. Não é Job quem é colocado a prova, mas o próprio Deus. Da mesma forma, o lamento de Cristo não se dirige à presença onipotente de Deus, mas à sua impotência. Dado que “a função que realiza o complemento obscuro do superego da Lei (divina) é ocultar essa impotência do grande Outro”<sup>304</sup>, o gesto radical do cristianismo consiste em viver sem essa rede de contenção que proporciona o grande Outro. O gesto de Cristo só é possível através da prévia identificação com o Pai. O paradoxo é que a impotência de Deus se traduz no abandono a si mesmo. A transformação de Cristo, Filho de Deus, em um simples mortal abandonado na cruz pelo seu pai exemplifica o trabalho negativo da “pulsão de morte”. Noutras palavras: “A identidade do homem com Deus é afirmada só em/atravs do auto-abandono radical de Deus, quando a distância que o separa de Deus se sobrepõe à distância interior de Deus consigo próprio. A única forma na qual Deus pode criar pessoas (humanos) livres é abrindo um espaço para os mesmos no seu próprio déficit/vazio/falha: a existência do homem é a prova viva da auto-limitação de Deus”<sup>305</sup>.

É essa visão de um “nada criativo na qual insiste Žižek é uma visão que Schmitt nunca poderia aceitar; e como diz Beneyto, contra “a inesgotável energia derivada da negatividade da escatologia apocalíptica luriana” oporia “a imagem do enfrentamento teológico-político entre o Bem e o Mal”. Perante a força de uma negatividade que apaga os

---

<sup>303</sup> Eric Santner, *On The Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rozensweig*, Chicago University Press, Chicago, 2001, pp. 102-104.

<sup>304</sup> Slavoj Žižek, *El Títere y el Enano. El núcleo perverso del cristianismo*, op. cit., p. 174.

<sup>305</sup> Slavoj Žižek, *Amor sin Piedad. Hacia una política de la verdad*, op. cit., pp. 168.

limites do Ser, oporia o Ser que se mantém firme no seu espaço, que não cede o seu lugar ao Nada. Esse ponto também o faria enfrentar radicalmente Heidegger. Em *Teologia política II*, Schmitt só poderá reafirmar a sua Fé, e refugiar-se no Dogma trinitário, e procurará assim a “legitimidade última na tensão intra-trinitária, no Agon, entre um Deus Pai que é manifestação da autoridade e da decisão, da Contra-revolução, e de um Deus Filho que aparece como manifestação da Liberdade e do Progresso, da Revolução e do Reino do Mal”<sup>306</sup>.

Em resumo, o gesto especificamente moderno de Schmitt consiste em se aferrar à ideia de que *o ser quer perseverar no seu ser (in suo esse perseverare)*. A imagem de um Deus em *stasis*, convulsionado no seu interior pelo conflito entre o Pai e o Filho, era para si insuportável. E a essa imagem responderia finalmente com o terrível apotegma de goethiano de *Dichtung und Wahrheit: Nemo contra deum nisi Deus ipse*<sup>307</sup>.

## REFERÊNCIAS

Alberto Moreiras “Neo-Paulinismo y Catexis de la Diferencia”, *Actual Marx Intervenciones*, nº 2, 2004.

Beneyto, José María “La destrucción creadora: variaciones sobre una metáfora absoluta de la modernidad”, *Res Publica*, 5, 2000

Boucher/Glynos/Sharpe (eds.), *Traversing the Fantasy. Critical responses to Slavoj Žižek*, Ashgate, Londres, 2005

Brett Levinson “In Theory, Politics does not exist”, *Postmodern Culture*, vol. 18, Nº 1, Sept. 2007

Carl Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker & Humblot, Berlin, 1991

Chantal Mouffe (ed.), *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, Londres, 1999, pp. 18-37

Christopher Hanlon, “Psychoanalysis and the Post-Political: An interview with Slavoj Žižek”, en *New Literary History*, 2001, 32: 1-21.

---

<sup>306</sup> Beneyto, José María “La destrucción creadora: variaciones sobre una metáfora absoluta de la modernidad”, op. cit., p. 22

<sup>307</sup> “Ninguém contra Deus, nem sequer Deus mesmo.”

Claudia Breger, "The Leader's two Bodies. Slavoj Žižek's postmodern political theology", *diacritics*, vol. 31, N° 1, Primavera 2001, pp. 73-90

Eric Santner, *On The Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rozenzweig*, Chicago University Press, Chicago, 2001

Erik Vogt, "Schmittian Traces in Žižek's Political Theology (and Some Derridean Specters)", *diacritics* – Vol. 36, N° 1, Primavera 2006, pp. 14-29.

Fabio Vighi/Heiko Feldner *Žižek beyond Foucault*, Palgrave, Londres, 2007

Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988. Trad. esp. Pedro Madrigal, *La Legitimación de la Edad Moderna*, Pre-textos, Valencia, 2008

Jodi Dean, *Žižek's Politics*, Routledge, Londres, 2006

José Luis Villacañas, "Representation/Politicisation. The liberal roots of Populismo", *New Paths in Political Philosophy*, 28-29 de Marzo de 2008, Universidad de New York en Buffalo.

Judith Butler, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, Londres, 1993

Jürgen Habermas *Philosophisch-politisch Profiles*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1981

Slavoj Žižek, "Carl Schmitt in the Age of Post-politics", en Chantal Mouffe (ed.) *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, Londres, 1999, pp. 18-37

\_\_\_\_\_. *Die Gnadenlose Liebe*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2001. Traducción al español de Pablo Marinas, *Amor sin Piedad. Hacia una política de la verdad*, Editorial Síntesis, Madrid, 2004, pp. 99.

\_\_\_\_\_. *El frágil absoluto*, Pre-textos, Valencia, 2002

\_\_\_\_\_. *El Títere y el Enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Paidós, Buenos Aires, Argentina, 2005

\_\_\_\_\_. "The Rhetorics of Power", *diacritics*, vol. 31, N° 1, Primavera 2001, pp. 91-104

\_\_\_\_\_. *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Pre-Textos, Valencia, 2006

\_\_\_\_\_. *Porque no saben lo que hacen*, Paidós, Buenos Aires, 1998

\_\_\_\_\_. *The Parallax View*, MIT Press, Cambridge, 2006. Trad. esp. *Visión de Paralaje*, Paidós, Buenos Aires, 2006

\_\_\_\_\_. *The Sublime Object of Ideology*, Verso, Londres, 1989. Trad. esp. *El Sublime Objeto de la Ideología*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1992.

\_\_\_\_\_. *The Ticklish Subject*, Verso, Londres, 1999

\_\_\_\_\_. *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*, Nueva Visión, Bs. As., 1994

\_\_\_\_\_. *Revolution at the Gates*, Verso, Londres, 2002. Trad. esp. Marta Malo de Molina Bodelón y Raúl Sanchez Cedillo, *Repetir Lenin*, Akal, Madrid, 2004, pp. 27.