ISSN 1807-0590

Cadernos Teologia Pública

Escatologia, militância e universalidade:
Leituras políticas de São Paulo hoje

José A. Zamora

ano VIII - número 53 - 2011

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS

UNISINOS
UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS

Escatologia, militância e universalidade:
Leituras políticas de São Paulo hoje

José A. Zamora

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor
Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Vice-reitor
José Ivo Follmann, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor
Inácio Neutzling, SJ

Gerente administrativo
Jacinto Schneider

Cadernos Teologia Pública
Ano VIII – Nº 53 – 2011
ISSN 1807-0590

Responsável técnica
Cleusa Maria Andreatta

Revisão
Isaque Gomes Correa

Tradução
Benno Dischinger

Editoração eletrônica
Rafael Tarcísio Forneck

Impressão
Impressos Portão

Editor
Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

Conselho editorial
MS Ana Maria Formoso – Unisinos
Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos
Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos
Profa. Dra. Marilene Maia – Unisinos
Esp. Susana Rocca – Unisinos
Profa. Dra. Vera Regina Schmitz – Unisinos

Conselho científico
Profa. Dra. Edla Eggert – Unisinos – Doutora em Teologia
Prof. Dr. Faustino Teixeira – UFJF-MG – Doutor em Teologia
Prof. Dr. José Roque Junges, SJ – Unisinos – Doutor em Teologia
Prof. Dr. Luiz Carlos Susin – PUCRS – Doutor em Teologia
Profa. Dra. Maria Clara Bingemer – PUC-Rio – Doutora em Teologia
Profa. MS Maria Helena Morra – PUC Minas – Mestre em Teologia
Profa. Dra. Maria Inês de Castro Millen – CES/ITASA-MG – Doutora em Teologia
Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner – EST-RS – Doutor em Teologia

Universidade do Vale do Rio dos Sinos
Instituto Humanitas Unisinos
Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil
Tel.: 51.35908223 – Fax: 51.35908467
www.ihu.unisinos.br

Cadernos Teologia Pública

A publicação dos Cadernos Teologia Pública, sob a responsabilidade do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, quer ser uma contribuição para a relevância pública da teologia na universidade e na sociedade. A teologia pública pretende articular a reflexão teológica em diálogo com as ciências, culturas e religiões de modo interdisciplinar e transdisciplinar. Busca-se, assim, a participação ativa nos debates que se desdobram na esfera pública da sociedade. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, hoje, especialmente, a exclusão socioeconômica de imensas camadas da população, no diálogo com as diferentes concepções de mundo e as religiões, constituem o horizonte da teologia pública. Os Cadernos Teologia Pública se inscrevem nesta perspectiva.

Escatologia, militância e universalidade:
Leituras políticas de São Paulo hoje

José A. Zamora

A um par de décadas assistimos, não sem certa surpresa, à manifestação de um vivo interesse pela figura e pela mensagem do apóstolo Paulo entre alguns pensadores políticos de esquerda carentes de relevância. Há alguns anos Slavoj Žižek convidava todo verdadeiro materialista dialético a considerar o apóstolo Paulo como um leninista *avant la lettre* e a "passar pela experiência cristã" (ŽIŽEK, 2005, p. 14). Alain Badiou encontrava em Paulo uma resposta à "busca de uma nova figura de militante", cuja necessidade se sente hoje por toda parte após a crise da figura do "militante de partido", pois em seu apostolado encontramos traços invariantes dessa figura e de suas condições formais (BADIOU, 1999, p. 2). Agamben considerava que o conceito paulino de *resto* "permite situar numa perspectiva nova nossas noções de povo e democracia" (AGAMBEN, 2006, p. 62). Este interesse político pelo apóstolo Paulo coincide com o que poderíamos chamar uma nova reivindicação de *o político* sob as condições de despolitização impostas às sociedades atuais pela globalização neoliberal. Ante a necessidade de fazer frente à crescente penetração e configuração burocrática, jurídica e econômica das relações sociais, trata-se de reivindicar o político como práxis democrática radical de autoconstituição da sociedade que se vê acompanhada de filosofias políticas que vão além da mera fundamentação da ação política em categorias racionais e jurídicas. O

fato de que neste contexto o apóstolo Paulo adquira relevância que merece nossa consideração.

Walter Benjamin, testemunha excepcional das catástrofes do século XX e intelectual radicalmente comprometido contra o curso da história na qual estas se incubaram, na primeira tese *Sobre o conceito de história* [1] oferece-nos um breve relato que não deixa de surpreender a quem pretenda ser aliado da classe trabalhadora em sua luta contra a dominação total:

> Como é sabido, parece ter existido um autômato construído de tal maneira que respondia a cada jogada de um mestre no xadrez com uma jogada contra que lhe assegurava a vitória da partida. Um boneco vestido à moda turca, com um cachimbo na boca, estava sentado frente ao tabuleiro que descansava sobre uma mesa espaçosa. Por meio de um sistema de espelhos se provocava a ilusão de que a mesa era transparente por todos os lados. Na realidade, dentro estava sentado um anão corcunda que era mestre no xadrez e dirigia a mão do boneco mediante fios. Podemos imaginar-nos uma espécie de complemento deste aparato na filosofia. Sempre há de ganhar o boneco que se chama "materialismo histórico". Pode-se enfrentar qualquer um, se ele tomar a seu serviço a teologia que, como se sabe, é hoje pequena e feia e de nenhum modo deve se deixar ver (BENJAMIN, 1991/1, p. 693).[2]

Walter Benjamin parece propor neste relato enigmático uma aliança estratégica para o materialismo histórico em horas baixas. Acabava de iniciar a Segunda Guerra Mundial. Na Europa se jogava uma "partida" de consequências imprevisíveis. Havia no *front* um inimigo com capacidade desmedida para aniquilar e destruir. E o que recomenda Benjamin é servir-se de um anão corcunda e feio, a teologia, que não deve se deixar ver, mas que pode prestar uma ajuda inestimável e decisiva. Esta proposta extemporânea talvez resultasse tão estranha então como o é agora, embora por motivos diferentes. O materialismo histórico tinha naquele momento razões de peso, por mais debilitado que se encontrasse ou quiçá por isso, para ver na religião e na teologia antes aliados do que inimigos que é preciso combater ou, em todo o caso, ante os quais é preciso manter distância. Além do mais, o que poderia oferecer este anão corcunda? Não havia coloca-

[1] Trata-se do breve texto que Benjamin custodiava zelosamente em sua frustrada fuga dos nacional-socialistas e que constitui seu legado mais precioso. Para uma leitura completa deste texto, cf. MATE, 2006a.

[2] As citações no texto foram traduzidas ao português para evitar a constante troca de idioma e algumas vezes também foi reproduzido o texto original. (Nota do tradutor.)

do sua sabedoria e sua experiência, acumuladas durante séculos, ao serviço do poder e da ordem estabelecida? E o que poderia ter de valioso nessa tradição que já não havia sido herdado e amortizado pela modernidade, isto é, irreversivelmente secularizado? Apesar de as frentes parecerem claramente definidas e não haver volta atrás no corte que marca a modernidade, Walter Benjamin percebe que há elementos valiosos da tradição judaico-cristã que podem ter permanecido no tinteiro, por não terem sido assimilados. E, segundo ele, devem ser recuperados: "Meu pensamento se relaciona com a teologia como o papel borrão com a tinta. Está completamente empapado dela. Se fosse pelo papel borrão, não deixaria resto do que tem escrito" (BENJAMIN, 1991/V, p. 588). A imagem do absorvente resulta muito sugestiva. O papel borrão pretende absorver completamente a tinta, ficar com a substância, porém se encontra em tensa contraposição com seu contrário, daquele que produz uma "virada", numa confrontação dos extremos. Embora o mata-borrão desejasse absorver tudo, não pode consegui-lo. Quiçá nem tudo possa ou deva ser absorvido; quiçá o absorvente não possua essa capacidade; quiçá a modernidade quisesse absorver e eliminar a religião, porém acabou deixando o mais importante da "tinta", aquilo que é decisivo e que Benjamin quer absorver em seu pensamento, isto é, o messianismo que agora seria um aliado inestimável e necessário, quando se produz a confrontação na qual tudo está em jogo.

Há mais, parece insinuar Walter Benjamin: se o materialismo histórico declara obsoleta essa herança teológica em sua metodologia, ele corre paradoxalmente o perigo de se tornar puro artigo de fé. Isto é o que lhe ocorreu ao assumir a ideia de progresso. Dilapidando a chave messiânica da secularização contida no "instante revolucionário", a social-democracia converteu dita ideia num "ideal", isto é, numa "tarefa infinita", numa espécie de ideia reguladora, o que de fato supõe a renúncia à sua realização. Mas, quando o materialismo histórico condena a teologia a um fora do jogo político, se produz uma virada curiosa. Suas afirmações sobre o progresso histórico adquirem uma dimensão religiosa, como parece insinuar a referência à pipa (de ópio?) que fuma o boneco. Constrói-se uma espécie de religião de substituição tão alienante e desativadora da práxis revolucionária como a ideologia religiosa. A visão da história que a percebe como presidida por uma astúcia, que conduz inexoravelmente para o triunfo final do proletariado, possui um efeito narcotizante que impede reconhecer a constelação de perigos e a ameaça de aniquilação que se avizinha. É, pois, necessário romper com essa visão.

Num dos muitos fragmentos que acompanham a redação das teses, Benjamin afirma: "Marx secularizou a ideia de tempo messiânico na ideia da sociedade sem classes" (BENJAMIN, 1991/1, p. 1231). Poderíamos pensar que se trata de uma afirmação parecida à daqueles pensadores, como Karl Löwith, que veem em muitos dos conceitos modernos de história um fundo teológico que os converte em herdeiros das visões judaico-cristãs (LÖWITH, 2006). Mas, assinalando essa relação, Benjamin pretende algo mais, como põe de manifesto outro fragmento: "Ao conceito de sociedade sem classes é preciso devolver sua autêntica face messiânica, e certamente no interesse da política revolucionária do próprio proletariado" (BENJAMIN, 1991/1, p. 1232). Ao referir a teologia ao materialismo histórico, a teologia dá uma virada em seu oposto, de maneira que já não dá nenhum conceito de si, senão que somente se faz perceptível na forma como se introduziu e ficou abismada no profano, mas a revolução recebe dessa maneira uma face messiânica, sua verdadeira face. A revolução já não é vista como a "locomotiva da história", da qual falava Marx, como um salto para um futuro abstrato no qual, como denuncia Benjamin, se perpetua a dominação e a catástrofe, senão como um lançar mão ao freio de emergência, como uma ruptura da dinâmica cega de um sistema, o capitalista, que em seu avanço contínuo reproduz a dominação e com ela incontáveis vítimas convertidas em preço irrelevante de um progresso sem fim. O que o anão corcunda ensina é que nada pode informar-nos melhor sobre o processo histórico do que aquilo que não fica *subsumido e superado* na tendência dominante. A esperança messiânica não consiste, pois, em alimentar uma utopia que se realizará no final dos tempos, senão na capacidade de constatar o que em cada instante permite espreitar a "força revolucionária" do novo em vez da dinâmica dominante da história.

Mas, se estes esforços de Benjamin já levavam a marca do extemporâneo ou marginal e pouco puderam fazer então para romper as frentes de confrontação histórica entre teologia e materialismo histórico, e menos ainda para conseguir que essa aliança estratégica detivesse a destruição ideológica, política e bélica do projeto emancipador nos campos de batalha da II Guerra Mundial, numa época como a nossa de fundamentalismos e neo-tradicionalismos que fazem soar todos os alarmes sobre possíveis curtos-circuitos incendiários e violentos entre religião e política; numa época na qual as forças políticas que possam ser associadas com o que outrora significou o materialismo histórico – embora fosse, com todas as cautelas, reservas críticas e necessárias atualiza-

ções – não só se encontram numa situação de extrema debilidade, senão que também tem eliminado de seu horizonte histórico teórico e prático toda pretensão revolucionária. Numa época como a nossa, o que se pode, pois, fazer com uma proposta como a de Walter Benjamin? Como transladar suas indagações tão sugestivas quanto enigmáticas à nossa situação atual? Tem sentido voltar a propor uma aliança entre messianismo e política emancipatória ou revolucionária? Por surpreendente que possa parecer, isto é o que propõem os autores que vamos analisar a seguir – Jacob Taubes, Alain Badiou, Slavoj Žižek e Jorge Agamben. Apesar de todas as diferenças, há uma coisa que os assemelha: o acordo aparente na hora de identificar o anão corcunda e feio do relato de Benjamin. Trata-se do apóstolo dos gentios, figura central do cristianismo e da história do Ocidente.[3] Esta recuperação fora do âmbito teológico e exegético é a que tem levado a falar de uma "ressurreição política de São Paulo" (BULLIMORE, 2006).

1. Jacob Taubes e a teologia política de Paulo

Jacob Taubes, um dos intelectuais que rompe os moldes das disciplinas e não se deixa impressionar por divisões políticas, religiosas ou culturais pré-estabelecidas, poucas semanas antes de um câncer pôr fim à sua vida, assinalava – em suas conferências sobre a *Carta aos Romanos* em Heidelberg – as semelhanças entre o capítulo oitavo desta Carta e o brevíssimo texto de Walter Benjamin, postumamente publicado sob o título de *Fragmento teológico-político.* Desta forma, relacionava o apóstolo dos gentios com o intelectual judeu empenhado em recuperar o significado político do messianismo e reivindicava assim a modernidade do primeiro.[4] Benjamin abordava neste texto a relação entre a ordem profana e a ordem messiânica, entre o Messias e a história, porém negando toda significação política da teocracia. Para Taubes, a chave para desentranhar este enigmático texto de Benjamin está em São Paulo: o significado escatológico

[3] Não deixa de ser curioso que a descrição mais antiga que temos do apóstolo Paulo nos *Fatos de Paulo e Tecla*, escrito apócrifo do II século, o apresente como "uma pessoa de baixa estatura, de cabeça calva, as pernas arqueadas, o corpo vigoroso, sobrancelhas salientes, o nariz algo proeminente"; cit. em BARBAGLIO, 1989, p. 57. Agradeço esta referência ao professor de Novo Testamento José Cervantes.

[4] Antes que Karl Löwith publicasse sua obra crítica em torno do influxo do pensamento histórico-salvífico da tradição judaico-cristã sobre a filosofia moderna da história e sobre o pensamento político a partir da ilustração, *Meaning and History* (1949, trad. LÖWITH, 2006), já havia sido publicada a obra de Jacob Taubes *Escatologia occidental* (1947), na qual este, ao contrário de K. Löwith, defende a legitimidade e o sentido dessa genealogia (cf. JAEGER 2001).

de uma natureza marcada pela caducidade, o caráter apocalíptico da ausência de transições entre as duas ordens, a política mundial como niilismo conectada com o anúncio paulino do final da figura (*morphé*) deste mundo e o "como se" (*hos me*) da existência no Messias.[5] Neste contexto afirma Taubes que todos os conceitos cristãos que ele conhece "são altamente explosivos do ponto de vista político ou se tornam tais num certo momento" (TAUBES, 2003, p. 99). Esta afirmação revela uma das chaves de sua aproximação a São Paulo, inspirada por Walter Benjamin.

Em suas conferências ditadas com enorme liberdade e espontaneidade, Taubes oferece uma leitura da Carta aos Romanos como ata funcional de uma teologia política subversiva que pretende recuperar Paulo como um dissidente judeu cujo anúncio do Messias crucificado nasce da lógica interna do messianismo. A saudação inicial da carta recolhe uma apresentação autolegitimadora do apóstolo ante uma comunidade que ele não fundou e que vive no coração do Império Romano. Paulo fala de sua "vocação" e, com o uso deste termo se coloca em linha com os profetas de Israel, inscrevendo assim a missão aos gentios na história salvífica judaica e no cumprimento das promessas escatológicas. A procedência davídica do Messias é a base sobre a qual Paulo proclama uma entronização com pretensões universais avalizadas pelos atributos de poder do Filho de Deus ressuscitado. Taubes interpreta estes atributos como "uma declaração de guerra a Roma". O *front* político se abre com a simples nomeação desses títulos imperiais ante uma audiência especialmente familiarizada com o culto ao César. A situação especial de que gozavam os judeus no Império como *religio licita* reflete um compromisso que os dispensava do culto ao César. Dito compromisso exigia prudência política, mas também vinha favorecido pelo que Taubes chama "a apoteose helenística do *nomos*". A ideia de lei – tora, lei natural, lei romana – representava uma moeda de câmbio reconhecida por romanos, gregos e judeus, chave de paz interna e veículo de missão entre os grupos. Por isso, a alternativa que propõe o apóstolo não é o *nomos,* senão o crucificado pelo *nomos*, que é o imperador; supõe uma provocação não só para os judeus, mas também rompe o consenso sobre o qual se baseia a ordem existente. Essa proclamação, esse anúncio contém uma

[5] Provavelmente, trata-se de uma interpretação forçada do texto de Walter Benjamin, como assinalou G. Hartung (2001). Mas, aqui nosso objetivo centra-se na significação do apóstolo Paulo para a teologia política de Taubes, por mais que isto o leve a interpretar mal o messianismo em Benjamin.

inversão dos valores dominantes, uma inversão "que põe de pernas para o ar a teologia das altas rodas judaicas, romanas e helênicas, e toda a mescla helenística" (TAUBES, 2003, p. 38). Paulo proclama um novo universalismo que rompe com o consenso da lei e da ordem e que passa pelo crucificado. Não busca substituir o *nomos* da terra pela Tora, o poder do imperador por uma teocracia, senão negar radicalmente a lei como poder da ordem política.

Todavia, se o Messias foi condenado segundo a lei, isto coloca Paulo perante dificuldades quase insuperáveis para legitimar seu evangelho em continuidade com a história salvífica de Israel. Taubes recorre ao movimento dos sabatistas dos séculos XVII e XVIII, pelo qual exemplifica a paradoxal missão do Messias de fazer-se impuro para salvar os impuros; ao ritual da festa do Yom Kippur e à tensão entre maldição e perdão, os paradoxos da lógica sacrifical e a oferta de Deus a Moisés de fundar um novo povo da aliança; o jogo de castigo e purificação, bem como os vínculos destas representações associadas à festa da reconciliação com as histórias de martírio, as especulações sobre Adão, o papel vicário do "resto" e os mitos escatológicos de salvação. Tudo isso lhe permite tornar plausível que a empresa de Paulo de fundar um povo de Deus universal sobre a base jurídica da antiga aliança se inscreve na lógica interna do messianismo judaico. A missão aos gentios é para Paulo uma missão *a partir* dos judeus.

Porém e em todo caso, a constituição de uma nova comunidade já não se sustenta nem no vínculo étnico, nem na ordem política do império, senão na fé no Messias crucificado e ressuscitado, escândalo e loucura. A Igreja paulina entende-se a si mesma não como particularidade em frente a outras comunidades, mas como uma ordem universal aberta, como constituição de um corpo social que nem sequer pretende destruir o status especial de Israel na ordem salvífica. A chave dessa constituição é o amor, amor ao próximo para dentro e o amor ao inimigo para fora. Taubes sublinha esta significação do amor chamando a atenção sobre o fato de que Paulo, na Carta aos Romanos, vai além de Jesus na redução do duplo mandamento ao único mandamento do amor ao próximo. Quiçá ninguém como Nietzsche tenha percebido, em sua contrariedade, a novidade subversiva desta mensagem, seu radical questionamento da desigualdade, da dominação e da opressão exercida pelos fortes sobre os mais débeis, convertida numa ordem natural e inocente. O que Nietzsche denuncia como ressentimento

dos sacerdotes frente à hierarquia natural da vida é, para Taubes, o princípio de uma nova comunidade universal de iguais perante Deus (MATE, 2006b, p. 30).

No entanto, junto ao tema da subversão de toda ordem hierárquica na construção social, outra questão importante é a que se refere ao tempo. Taubes vê a si mesmo como um apocalíptico no espírito do messianismo judaico e paulino, reivindicando o núcleo temporal da ideia de história. Na *Escatologia ocidental* ele já se referira a Israel como "o lugar histórico da revolução apocalíptica" (TAUBES, 1991, p. 15), no qual se propõe, pela primeira vez, a questão do sentido da história como pergunta pelo final do sofrimento e da violência no decurso histórico. Nessa revolução trata-se de realizar uma interrupção do curso catastrófico da história num horizonte messiânico. Daí que Taubes, a partir de um fundo judaico, pense a interpelação escatológica dirigida a Deus à vista da história de sofrimento e injustiça de um modo político ou, o que é o mesmo, como uma interpelação que possibilita uma cultura de resistência e compromisso, de rebelião frente ao sofrimento injusto.

Uma vez destruída toda concepção hierárquica da sociedade, bem como a distinção entre a ordem social e um soberano que se situa por cima dessa ordem como sua garantia e salvaguarda, porém transcendente a ela, perde sentido toda legitimação religiosa da ordem hierárquica. Não é que tenham desaparecido as ameaças totalitárias, porém o universo sociocultural que poderia dar-lhe legitimidade perdurável desapareceu irreversivelmente. Sem embargo, a identificação entre ordem social e soberano, no povo que se governa a si mesmo, não resolve de uma penada, segundo Taubes, a questão da relação entre o regime de intercâmbio de argumentos racionais para organizar a vida social e o encobrimento ideológico de interesses particulares e motivações irracionais. Falar, porém, de ideologia é reconhecer a sobrevivência do mito e de seu papel político. Como prognosticara Weber, os velhos deuses emergem de suas tumbas e liberam novas batalhas num mundo sem Deus e sem hierarquias. "O caos atual das mitologias antagônicas pode então conduzir – se não a outra coisa – a um reconhecimento da unidade indivisível de teologia e teoria política. A ponte secreta entre ambas as áreas se baseia no conceito de poder. Somente quando o princípio universal do poder perder "sua validez será superada a unidade de teologia e teoria política. [...] Uma crítica do elemento teológico dentro da teoria política se baseia numa crítica ao próprio princípio do poder" (TAUBES, 2007, p. 275). Por isso, talvez só se possa romper essa unidade por meio de uma teologia política negativa como crítica do poder (GAETA, 2006).

2. Alain Badiou: São Paulo e o acontecimento que funda a universalidade

Alain Badiou se define como pensador radical de esquerda e assinala como traços característicos dessa esquerda radical o igualitarismo e o antiestatismo (BADIOU, 2006). Rechaça, pois, as formas diferenciadoras e hierárquicas de representação que dominam no "capital-parlamentarismo" e todos os seus esforços se concentram em lutar por um "comunismo das singularidades". Sob estes pressupostos não pode causar estranheza sua distância frente às teorias e filosofias políticas convencionais, centradas em determinar as condições de possibilidade da democracia. A questão política central para Badiou é o acontecimento revolucionário da verdade. Por isso, sua concepção da política se afasta daquelas que a concebem como um subsistema social, um conjunto de instituições de governo e participação cidadã ou um tipo de construção discursiva. Política em sentido enfático é uma intervenção que possui caráter de acontecimento e que interrompe o curso normal das coisas, forçando todos os que participam no processo a uma replanejamento radical.

O ponto de partida do pensamento crítico é a rebelião contra a injustiça e o descontentamento com a situação do mundo. Mas esta rebelião vai emparelhada com uma pretensão de universalismo que, paradoxalmente, está sustentada por uma decisão subjetiva, na qual o sujeito se põe completamente em jogo. Trata-se, segundo ele, de manter a tensão entre esses dois extremos: a aposta subjetiva e a exigência de fundamentação racional, isto é, a de pensar o acontecimento impensável. Para isso, não há que considerar a decisão partindo do sujeito, senão ao contrário, pensar o sujeito a partir da decisão que precede o seu ser. Deste modo, o final da metafísica não tem por que supor a morte do sujeito, pois este se entende como o ponto em que se conectam de modo racional o acontecimento, a singularidade e a verdade. Badiou concebe o sujeito como o lugar do acontecimento da verdade em cada caso singular (BADIOU, 1993, p. 20ss). Pode-se dizer que o sujeito "acontece" onde é colhido por um acontecimento da verdade e se mantém fiel a ele. No entanto, se o acontecimento precede o sujeito que se deixa colher, apanhar por ele, nem o sujeito existe *a priori*. Trata-se de uma produção recíproca: o sujeito interpreta o acontecimento que adquire existência ao ser nomeado pelo sujeito. O sujeito se constitui como tal ao converter-se em portador da fidelidade ao acontecimento, em alguém que replaneja para si a totalidade de sua vida em razão de uma singular experiência erótica, política, científica ou artística, e subordina a ela a

totalidade da vida. E o mesmo ocorre com a verdade. Esta não é uma adequação à realidade ou o resultado de um consenso entre os participantes num debate discursivo, senão o processo de fidelidade a um acontecimento.

Quando Badiou fala de acontecimento, não está pensando na manifestação de um ser que o precede. Ao invés, ser e acontecimento se encontram em irreconciliável oposição. O acontecimento não pertence à dimensão do ser, senão do não-ser. Posto que surge do nada, não pode ser deduzido a partir das coordenadas da situação da qual surja (BADIOU, 1999a). Por isso, só podemos realizar uma aproximação negativa ao acontecimento: trata-se de uma interrupção ou suspensão das ordens ontológicas estabelecidas que permite oferecer espaço e tempo a uma nova aposta. Esta ruptura possui caráter político, posto que supõe resistência frente ao que há e quebra com isso. Isto resulta tanto mais evidente, quanto do ponto de vista da filosofia do acontecimento a práxis política nunca pode reduzir-se a estruturas sociais, senão que irrompe no espaço social impedindo sua clausura ou fechamento numa ordem totalizadora e quase natural.

Sob esta perspectiva, o capital-parlamentarismo aparece como uma negação da práxis política. O Estado se converteu dentro dele em mera instância para otimizar o marco de condições da economia e num baluarte contra toda justa redistribuição da riqueza e contra todo intento de mudança social radical. É um dispositivo de liquidação do singular, uma grande maquinaria de classificação entre o "nós" e os "outros", entre o possível e o impossível, entre os possuidores e os espoliados. Dentro desse marco, a política se vê reduzida a uma ordem sindical, parlamentar e profissional inclinada a prevenir as surpresas e submeter à prova as falhas. Daí a tendência do poder em superar toda medida, em alcançar certa infinitude, em totalizar-se. Pelo contrário, a práxis emancipadora não se deixa explicar pelo marco categorial vigente na situação da qual surge, senão antes representa sua suspensão. Esta subversão das bases da ordem social é o que Badiou identifica com a "hipótese comunista" (BADIOU, 2008, p. 129-137).

Nem é preciso dizer que, por sua própria estrutura, o risco de fracasso ou de corrupção pertence de modo constitutivo ao acontecimento, pois este não possui nenhuma garantia ontológica. Badiou o analisa em sua *Ética* (BADIOU, 1993) sob três figuras: a traição (retornar a uma situação anterior ao acontecimento), o desastre (tornar positivo o acontecimento, encerrando-o no âmbito de uma imanência ou forçando uma lógica do desastre) e o simulacro (ambicionar o fortalecimento de uma suposta plenitude em vez da irrupção de um vazio). Porém, so-

mente reduzindo o político à mera administração do existente ou à prolongação do dado é evitável dito risco. A melhor forma de confrontar-se com ele sem eliminá-lo, ao preço de negar a própria política, não será convertê-la num projeto de realização da sociedade sem classes ou numa "boa" democracia, senão num movimento coletivo que visibiliza e articula as pretensões dos indivíduos singulares na universalidade. Frente à lógica do mero repartir, da administração dos grupos sociais, representada pelo Estado, a política deve fundar-se num movimento no qual estejam inscritas de modo estrutural a "porosidade para o acontecimento" e a "flexibilidade variada no assalto do imprevisto". Em oposição à definição tradicional, a política seria a arte do impossível, do que pode suceder e, sem embargo, não pode ser predito. A alternativa a uma democracia capturada institucionalmente, estatizada e despolitizada é uma democracia como dinâmica política na qual as partes excluídas de uma situação política específica no momento de sua apresentação transladam suas reivindicações à ordem do dia e as fazem valer, transformando assim o marco institucionalizado no qual não tinham cabimento. Porém, que significado pode ter o cristianismo dentro desta compreensão da política?

Para Badiou, a fé cristã representa um paradigma fundamental do acontecimento. A morte e ressurreição de Cristo é o núcleo ativo a partir do qual se constrói o sentido como fidelidade a ele. De modo que encontramos no cristianismo todos os parâmetros da doutrina do acontecimento. Certamente, para Badiou, a ressurreição de Cristo não passa de ser uma fábula (BADIOU, 1999b, p. 5). O acontecimento (milagre) não é uma intervenção do Deus transcendente na ordem da imanência, senão a irrupção de algo completamente novo a partir da infinitude imanente do mundo, uma irrupção que significa comoção, quebra e novidade radical.[6] Não é mais do que "a invenção de uma nova vida *pelo homem*" (BADIOU, 1999b, p. 75). Do que se trata não é de salvar o significado dogmático da ressurreição. O que a figura de Paulo nos permite é pensar o acontecimento e a vida militante

[6] A. Badiou elabora sua ontologia do acontecimento com ajuda das teorias matemáticas de Georg Cantor, Kurt Gödel e Paul Cohen. A intenção desta ontologia é apresentar a experiência religiosa da transcendência a partir da perspectiva de uma imanência radical, secularizar o conceito de infinitude e desconstruir a oposição entre finito e infinito, entre o intramundano e o sobrenatural, para assim mostrar que a finitude não é mais do que um caso especial da infinitude de possibilidades. O acontecimento não é a irrupção da transcendência no mundo, senão de um *novum* desde a infinitude imanente do mundo.

num momento de desilusão revolucionária após a morte de todas as utopias mobilizadoras. O essencial é a fé de Paulo em Cristo e o acontecimento do Messias. Ambas se constituem mutuamente. E isto se produz por meio de um corte, da irrupção de algo novo no dedutível do curso anterior dos acontecimentos ou dos discursos dominantes. A conversão é uma quebra radical e repentina que estabelece um antes e um depois entre duas identidades, Saulo e Paulo. Também o fracasso messiânico de Jesus adquire uma significação inesperada. Jesus é o Messias, não apesar da cruz senão em razão da cruz. Para apoiar esta interpretação, Badiou recupera todos os temas clássicos da discussão teológica em torno a São Paulo: seu desinteresse pelo Jesus histórico, seu encontro singular com Cristo não apoiado em outra autoridade distinta do próprio encontro (conversão e constituição como apóstolo), sua concentração no anúncio de Cristo, morto e ressuscitado.[7]

Desta maneira, o paradoxo de uma subjetividade radical como fundamento do universalismo cristão se converte em um dos elementos centrais da leitura de Paulo por parte de Badiou, o que lhe permite ilustrar nele a relação entre acontecimento e subjetivação: "O sujeito cristão não existe antes do acontecimento que anuncia (a ressurreição de Cristo)" (BADIOU, 1999b, p. 15). O que importa é o poder fundante do gesto subjetivo, a vinculação radical do acontecimento da verdade com o eu. O acontecimento do Messias representa uma ruptura com a ordem ontológica do mundo sociocultural do primeiro século. Paulo se defronta com os dois discursos dominantes, o judeu e o grego, que em sua oposição se sustentam mutuamente. O primeiro é o do profeta que anuncia (e permite exigir) um sinal no marco de uma eleição particular. O segundo é o do sábio que pergunta pela natureza no marco de um cosmos totalizador e que exclui de entrada toda excepcionalidade num universo enclausurado. Particularismo étnico judeu contraposto à falsa universalidade grega. Ambos impõem uma forma de obediência externa que é completamente diferente da fidelidade ao acontecimento.

> O projeto de Paulo é mostrar que uma lógica universal da salvação não pode acomodar-se a nenhuma lei, nem

[7] Não deixa de ser interessante que em Badiou a recuperação da significação política do cristianismo não vá de mão dada com a reivindicação do Jesus histórico como profeta crítico ou revolucionário político, tal como ocorreu dentro dos movimentos e das teologias que, desde a segunda metade do século XX, sublinham a dimensão política do cristianismo. Mas isso tem a ver com a teoria política de Badiou vinculada ao conceito de acontecimento, como visto acima.

> à que liga o pensamento ao cosmos, nem à que regula os efeitos de uma eleição excepcional. [...] É necessário partir do acontecimento como tal, o qual é acósmico e ilegal, não se integrando em nenhuma totalidade e não sendo signo de nada (BADIOU, 1999b, 45).[8]

A estes dois discursos Badiou opõe o discurso do apóstolo que proclama a verdade de um acontecimento que supera todos os discursos sustentados em conhecimentos, sejam conhecimentos de signos ou conhecimentos racionais. A verdade não se "verifica" com argumentos de razão nem com signos prodigiosos, senão por meio da fidelidade ao acontecimento, o que equivale a dizer que coincide com o processo da fidelidade e a novidade que ela instaura na situação dada. E, posto que o acontecimento é ruptura, a fidelidade a ele não pode ser outra coisa senão ruptura pensada e praticada com respeito à ordem na qual irrompe o acontecimento. Por isso tampouco, do ponto de vista do sujeito, produz-se uma confirmação do dado previamente, nem uma constituição sem fissuras. O sujeito que discerne o acontecimento e se constitui por ele é um sujeito dividido entre a carne e o espírito, a morte e a vida, a Lei e a Graça, a situação e os efeitos do acontecimento, que comparte a condição do primeiro e último Adão, o já, porém ainda não. Assim, pois, por um lado está tudo o que constitui uma identidade fechada da qual é preciso libertar-se, o âmbito da multiplicidade particularista do calculável preso ao acontecimento. Por outro lado, está o que se refere àquilo que gera o acontecimento, a multiplicidade da superabundância do uno que se oferece a todos. Esta é a forma de constituição de uma universalidade não fechada inscrita no monoteísmo. "O único correlato possível do Uno é o universal" (BADIOU, 1999b, p. 82). Trata-se de uma universalidade que não pode ser contida na particularidade da lei com a qual se defronta a ordem da graça. Seu caráter indevido, *trans-legal*, é a condição de possibilidade de que o acontecimento esteja destinado a todos. Existe um vínculo universal entre universalismo e graça. "Só existe direção a todos no regime do sem causa. Só é dirigível a todos o que é absolutamente gratuito. Só o carisma ou a graça estão à altura de um problema universal" (BADIOU, 1999b, p. 84), pois só ela permite à multiplicidade à qual se dirige o acontecimento superar seu próprio limite. O sujeito do acontecimento é sempre mais do que aquilo que meramente é, pois nele se unem universalidade e particularidade, o que o converte em figura prototípica

[8] Como vimos anteriormente, isto é o que Taubes chama a "apoteose helenista do nomos", na qual judeus, gregos e romanos coincidem.

do universalismo por vir. O que se anuncia a partir do acontecimento do Messias é a transcendência da igualdade que ressoa na exortação de Paulo: "Não vos amoldeis a este mundo, porém transformai-vos com a renovação do espírito" (Rm 12, 2), com a nova mentalidade.

Frente à universalidade abstrata ou à singularidade particularizante, Paulo representa uma *singularidade universal* que rompe com a hegemonia dos dois discursos precedentes. Singularidade e universalidade se veem transformadas. A singularidade como rebaixamento pelo acontecimento de uma determinada estrutura do simbólico e a universalidade como verdade supracomunitária. Assim, pois, a verdade/acontecimento possui um caráter singular, não nasce de nenhuma legalidade ou regularidade universal, porém ao mesmo tempo tampouco está fundada numa particularidade comunitária ou destinada a fundá-la. É para todos e para cada um. A significação política atual desta singularidade universal se torna patente se a confrontarmos com os princípios da comensurabilização de todo o singular por meio da forma da mercadoria, sobre a qual se funda uma ordem particular que, sem embargo, exclui o singular: "a abstração monetária capitalista é, certamente, uma singularidade, porém uma singularidade *que não tem considerações com nenhuma singularidade"* (BADIOU, 1999b, p. 10ss). A expansão da lógica do capital e a falsa universalidade que estende a comensurabilidade da forma mercantil são os antípodas concretos do singular e do universal, tal como Badiou os resgata na "singularidade universal" paulina.

3. Slavoj Žižek: São Paulo e a recuperação política do núcleo não perverso do cristianismo

Slavoj Žižek comparte com Badiou não só o interesse pelo apóstolo Paulo, senão também a convicção da inclausurabilidade da ordem ontológica e a defesa de uma política radical. Sua análise da sociedade parte do reconhecimento de um "trauma" que resiste a toda simbolização. É o núcleo impossível do social (ŽIŽEK, 2002a, p. 87). Uma impossibilidade constitutiva do social e uma incompletude de sua forma que também valem para a definição de democracia (ŽIŽEK, 2003a, p. 6). É a introdução a *O espinhoso sujeito* (2001). Žižek define seu projeto de filosofia política como um projeto de esquerda e anticapitalista, isto é, diretamente posicionado frente ao neoliberalismo globalizado e seu complemento ideológico, o multiculturalismo democrático-liberal. Dentro deste marco a política se vê reduzida à administração de necessidades e à reprodução das condições de acumulação ca-

pitalista. Todos os particularismos são atendidos e ao mesmo tempo postos ao serviço dos interesses do mercado. A chave está na negociação particular dos interesses, evitando que uma demanda particular alcance uma "condensação metafórica que pede a reestruturação global de todo o espaço social" (ŽIŽEK, 2001, p. 226). Nesse marco se podem negociar os compromissos entre os atores políticos, porém o próprio marco do capitalismo se impõe como inegociável. Daí segue a necessidade de repolitizar a economia. Não se pode aceitar o modo de funcionamento da economia como estado objetivo de coisas, como mecanismo neutro (social-democracia). Sem embargo, mais do que a uma repolitização da economia, assistimos antes a um intento de blindagem do capital-parlamentarismo mediante a estratégia de desacreditar qualquer proposta que questione este consenso dominante tachando-a de totalitária. A chantagem liberal consiste em identificar toda perspectiva de mudança radical com o risco de totalitarismo (ŽIŽEK, 2002b). A esta estratégia de defesa do marco neoliberal mediante a exitosa demonização terminológica dos projetos emancipatórios de esquerda radical, Žižek responde com desembaraço e provocação: "se alguns liberais de grande coração desaprovam esta eleição radical por considerá-la *Linksfachismus,* que assim seja!" (ŽIŽEK, 2003b, p. 328).

A ideologia da morte das ideologias bloqueou a capacidade de imaginar uma mudança social radical, porém a possibilidade de ir além do dado está inscrita no *cogito*, ou melhor, na capacidade de negação do *cogito,* que impede que o sujeito se torne completamente transparente a si mesmo ou alcance unidade com o mundo. Isto tem a ver com a relação entre o real, o imaginário e o simbólico. O real é o vazio que deixa a realidade incompleta e inconsistente, que possibilita e demanda a simbolização, mas que finalmente nunca pode ser completamente ocultado, sendo constitutivo do sujeito. Por mais que as identificações tentem tapar esse desgarramento e simular a consistência do sujeito ou do mundo, nunca se consegue isso. Luta-se constantemente contra a loucura de uma negatividade deslocada, porém a loucura é uma necessidade ontológica que marca o salto entre o animal integrado em seu entorno e o habitante de um universo simbólico. Ambos os polos se requerem mutuamente. A defesa frente à absoluta negatividade se realiza por meio do sistema simbólico de identificações que procura remendar os desgarramentos na textura do universo e tornar legível o fundo obscuro e caótico sobre o qual se levanta o sujeito. Este recebe um lugar dentro de uma ordem simbólica (sociedade) por meio da interpelação, dos mandatos simbólicos que o subjetivizam (Althusser).

O sujeito, todavia, nunca é completamente absorvido pelas subjetivações que precede e possibilita. Existe um vazio entre o real e sua simbolização e esse vazio é o próprio sujeito (Lacan). Todo intento de fechá-lo está condenado ao fracasso e só se conseguiria ao preço da dissolução do próprio sujeito. Porém, isto quer dizer que esta ontologia (e toda ordem social) estão marcadas pela contingência e se apoiam num ato subjetivo, não podendo, portanto, pretender esgotar o real. Realidade e sujeito são inclausuráveis.

O papel do fantasma[9] é ocultar essa incompletude da ordem simbólica (socialmente constituída) e também do sujeito, mascarando sua constitutiva indigência. Isto se produz mediante a representação de um estado ideal e a explicação do obstáculo externo que impede sua realização, como paradigmaticamente ocorre no nacional-socialismo. Ao mesmo tempo em que se afirma uma identidade como plenitude, ocultam-se a indigência constitutiva do sujeito e a não existência do grande Outro (Lacan), atribuindo essa falta a uma causa exterior. Contudo, a força do fantasma provém de sua capacidade em oferecer um marco de orientação que, por um lado, torna legível o mundo e a própria vida e, por outro, permite desejar e atuar graças à ordem simbólica que cria, por mais que sua aparente consistência seja necessariamente frágil.

Sob estes pressupostos a política deveria apontar para a criação de um novo tipo de subjetividade. Tratar-se-ia de não escamotear a impossibilidade de enclausuramento nem eliminar a aporia que atravessa toda relação humana consigo e com o mundo, percebendo ao mesmo tempo a limitação e falsidade do existente, impedindo a paralisação propiciada pela ideológica concepção de um mundo consistente e fechado e possibilitando o ato político bem ali onde parece não haver mais opções de ação. Para isso, é preciso defrontar-se com as diferentes formas de negação da política, entre as quais se destaca, hoje, o que Žižek chama a *pós-política*. Trata-se de uma redução da política ao intercâmbio de opiniões e conhecimentos de especialistas veiculados através de um sistema de representação que se incumbe de todas as necessidades e interesses sempre que passem pelo procedimento estabelecido no marco do capital-parlamentarismo e não interfiram na circulação do capital.

Para Žižek, pelo contrário, o ato político é mais do que administração de necessidades e interesses: é uma

[9] Lacan designa por "fantasma" a representação psíquica de um objeto ou uma situação que o sujeito recorda por meio de uma imagem. Pertence, pois, ao registro do imaginário. De maneira mais específica, trata-se de uma forma de defesa contra vivências frequentemente traumáticas ou, de maneira geral, frente ao vazio do grande Outro.

intervenção que aponta para a transformação da ordem simbólica existente e que, portanto, não pode funcionar dentro dele. Dito de outra maneira, o ato político aponta para a universalização de um objetivo político que não pode se realizar no sistema existente e que, portanto, precisa questioná-lo. O objetivo particular representa a negação da universalidade estabelecida. Por isso, o político só se realiza nesse objetivo particular que resiste a ser codificado segundo a ordem simbólica dominante e a ser submetido aos procedimentos de expressão política pré-estabelecidos. Definitivamente, o político se realiza no objetivo que não se deixa reduzir à lógica do sistema. A dificuldade acrescentada ao ato político na era da pós-política é dada porque nela se produz uma sofisticada negação da política, enquanto se cria a aparência ideológica de que todos os objetivos políticos são igualmente reconhecidos e que todos podem se realizar no marco dominante de representação.

A ruptura intrínseca ao ato político pode conferir-lhe a aparência de um decisionismo vazio. Trata-se, no entanto, de uma independência frente ao cálculo e à argumentação estratégicos, de uma carência de suporte fantasmático que é dada pela exigência de realizar o impossível.[10] Sempre possui a forma de uma revolução, pois há de realizar-se sem nenhum respaldo positivo na ordem existente, que nunca está "maduro" para uma mudança radical.[11] Porém, todo o restante se esgota em atividades que em nada mudam o fundamental, que aceitam as bases econômicas existentes e a ordem dada e que, portanto, contribuem para reproduzi-lo. É preciso "questionar a ordem universal concreta existente, em nome de seu sintoma, da parte que, embora inerente à ordem universal existente, não tem nele nenhum lugar próprio" (ŽIŽEK, 2001, p. 243). Esta exigência tem sua razão no fato de que a parte que não toma parte no sistema não pode ser reconhecida por este como diferença específica, isto é, como diferença reconhecível como própria, senão somente como diferença pura e exterior. Por isso, a diferença entre a ordem existente e a parte que nele não toma parte atua como lugar-tenente de uma possível uni-

[10] Zizek vai ainda mais longe atribuindo ao ato político um caráter necessariamente terrorista, dado que destroça os fundamentos da ordem política existente: "esto significa que en todo acto auténtico, en su gesto de redefinir por completo las reglas del juego, incluso la propia identidad básica de quien lo realiza, hay algo intrínsecamente terrorista" (ZIZEK, 2001, 405).

[11] Aqui se inscreve a reivindicação da figura de Lenine, cuja grandeza consistiu em que, "aunque le faltó el aparato conceptual adecuado para pensar junto estos niveles [el económico y el político], el era consciente de la urgencia de hacerlo – una tarea imposible pero necesaria" (ZIZEK, 2004, 100).

versalização do objetivo político particular que obriga a repropor basicamente dita ordem.

> La universalidad radical "abarca todo su contenido particular" precisamente en cuanto está vinculada a través de una especie de cordón umbilical con el Resto: su lógica es que "precisamente aquellos excluidos que no tienen un lugar apropiado dentro del orden global son quienes encarnan directamente la verdadera universalidad, aquellos que representan el Todo en contraste con todos los demás que representan solo SUS intereses particulares" (ŽIŽEK, 2005, p. 150).

Esta chamada a "identificar a universalidade com o ponto de exclusão" (ŽIŽEK, 2001, p. 244) recorda a crítica paulina da ordem constituída em nome da loucura da cruz. Deus desmascara a sabedoria deste mundo (os poderosos) como loucura e para desmascará-la escolhe o louco, o débil, o desprezado, o que não é. A expressão máxima desta loucura para o mundo é o Messias crucificado. O não-lugar, a não-parte, o débil, oprimido, excluído, é um lugar epistemológico de revelação da verdade do mundo, da loucura de sua sabedoria. A cruz julga o mundo, é a prova de sua injustiça e de outra justiça, e ela descentra o mundo, desloca-o, faz o mesmo aparecer sob nova luz. Como diz Paulo na Carta aos Romanos, os poderosos "aprisionam a verdade na injustiça" (Rm 1,18). A força está agora na debilidade: do Messias crucificado e dos escolhidos por Deus. E a vida no Espírito é a vida que nasce da alteração do mundo, da força que é debilidade, da sabedoria que é loucura. Isto supõe uma nova subjetivação, o nascimento de um novo sujeito que julga e atua no espírito que descobre a sabedoria de Deus.

Para entender a loucura da cruz que julga o mundo (ordem simbólica dominante), é necessário realizar uma interpretação não perversa da crucifixão ou, dito de outra maneira, liberar o cristianismo de seu núcleo perverso (ŽIŽEK, 2003, p. 24). Em sentido genérico a perversão tem a ver, como se assinalava mais acima, com o fantasma através do qual se constitui simbolicamente a realidade, isto é, com a maneira em que o Real que não é nenhuma espécie de realidade por trás da realidade, senão o vazio que provoca sua incompletude e inconsistência, produz a "realidade" com suas estabilidades, sua aparência de enclausuramento e sua simulada determinação. Precisamente a substituição da força aniquiladora do "real" por outra "realidade" põe a descoberto a essência problemática da religião e especialmente do cristianismo institucionalizado. O colapso do mundo, a cosmovisão medieval e a aparição da modernidade estão relacionados, para Žižek, precisamente com o conhecimento de que o fantasma fundamental é uma ilusão pro-

duzida por nós, ou seja, com o saber sobre a existência do Outro que engendra a realidade simbolizada, algo que, como veremos, identifica genealogicamente a modernidade com o núcleo do perverso do cristianismo. Depois de estabelecida a não-existência do Outro, depois da quebra da modernidade com o universo cristão, "toda limitación/restricción es um obstáculo cuidadosamente 'AUTO-IMPUESTO'" [toda limitação/restrição é um obstáculo cuidadosamente AUTOIMPOSTO] (ŽIŽEK, 2005, p. 77). A negativa do sujeito em reconhecer a não existência do grande Outro ("a sociedade não existe") e a própria não-existência é precisamente a que leva à produção do fantasma.

Essa perversão genérica se estrutura na tradição religiosa em torno da experiência de culpa. A carência de sentido do mundo produz tal angústia que preferimos o sentimento de culpa por haver infringido, quebrantado uma ordem divina, já que a quebra confirmaria a existência de dita ordem, ou de que não exista nenhuma ordem em absoluto. É o que encontramos no mito da Queda e na necessária expiação exigida por Deus. O autêntico mistério que guarda a narrativa de uma transgressão monstruosa que justifica o sentimento de culpa é que não existe nenhuma ordem cósmica que pudesse ser transgredida. Deste modo, a lei atua como "significante do amo", que é produzido paradoxalmente através da transgressão criminosa do universo harmônico e que atua como veículo do trabalho interminável de identificações substanciais. O "pecado" cria a ordem do mundo ao produzir tanto a necessidade desta ordem, como o fantasma que responde a essa necessidade. Parafraseando São Paulo: "o pecado" é precisamente a exceção mesma que sustenta a Lei" (ŽIŽEK, 2005, p. 160). Desta forma, antes da Lei ou independentemente dela não há pecado. Ninguém como São Paulo realiza uma "transubstanciação" do judaísmo revelando o horror que primeiro precisaram enfrentar os judeus, a opacidade do desejo do Outro e, ao mesmo tempo, liberta-a "da cobertura fantasmática que diz o que o Outro quer de mim" [de la cobertura fantasmática que me dice qué quiere el Otro de mi]" (ŽIŽEK, 2005, p. 177). Deste modo é como se abre o espaço da liberdade e se cria a comunidade cristã.

> O cristianismo coloca sobre o tapete a possibilidade da ruptura radical, da quebra da "grande cadeia do ser", já nesta vida, enquanto ainda estamos plenamente vivos. E a nova comunidade fundada nessa ruptura é o corpo vivo de Cristo (ŽIŽEK, 2002b, p. 69).
>
> O "Espírito Santo" designa um novo coletivo que se mantém unido, não em virtude do Significante do Amo, senão mediante a fidelidade a uma Causa, mediante o

> esforço por traçar uma linha de separação que se estenda "para além do bem e do mal", isto é, que se estenda através das distinções do corpo social existente e as suspenda. A dimensão-chave do gesto de Paulo é sua ruptura com qualquer forma de comunitarismo: seu universo já não é o da multidão de grupos que querem "encontrar sua voz" e afirmar sua identidade particular, seu "estilo de vida", senão o de uma coletividade em luta baseada na referência a um universalismo incondicional (ŽIŽEK, 2005, p. 178).

Porém esta "transubstanciação" do judaísmo só se entende se reinterpretarmos o significado da morte de Cristo. O mistério do círculo vicioso de crime e castigo no judaísmo se condensa na figura de Jó. Sua história fala não só do espanto do encontro com a impenetrabilidade do desejo do Outro, mas também da impotência de Deus. Essa cisão entre o sofrimento sem sentido e o Outro impenetrável, entre Deus e o homem, é transladada no cristianismo ao próprio Deus. A crucifixão se converte assim num acontecimento/verdade. Para mostrá-lo, Žižek põe sobre o tapete as contradições e os becos sem saída da interpretação sacrifical da morte de Jesus, que termina parecendo um jogo ideado por um Deus macabro ou um jogo macabro ao qual esse Deus não pode subtrair-se, cujas regras arbitrárias e em última instância impenetráveis impõem uma saída carente de sentido fora do marco dessas mesmas regras. Ademais, a interpretação sacrifical choca com a suspensão da lógica circular da vingança ou do castigo que encontramos em numerosas afirmações de Cristo. O sacrifício de si mesmo é antes a forma de realizar a mediação entre Deus e a humanidade no sentido de Hegel de que na morte de Cristo, o que morre não é a encarnação do Deus transcendente, senão o próprio Deus transcendente. "Cristo tem que morrer não para permitir a comunicação direta entre Deus e a humanidade, senão *porque já não há nenhum Deus transcendente com quem comunicar*" [Cristo tiene que morir no para permitir la comunicación directa entre Dios y la humanidad, sino *porque ya no hay ningún Dios trascendente con el que comunicar*] (ŽIŽEK, 2002b, p. 66). Neste sentido, o sacrifício de Cristo é gratuito em sentido radical. São Paulo é claro neste aspecto: rompeu-se a cadeia do intercâmbio, pois a própria lógica do pagamento é o pecado. A forma em que Cristo redime a humanidade é mostrando-lhe a possibilidade de romper o círculo vicioso da culpa e da retribuição. Jesus não nos salva da queda de Adão, senão simplesmente nos ajuda a mudar de perspectiva para que possamos "reconhecer a Salvação na Queda" (ŽIŽEK, 2005, p. 120), pois esta consiste em reconhecer-nos como excesso com respeito à totalidade que, desta maneira, não pode enclausurar-se, por

mais que esse estar fora se interprete no cristianismo institucionalizado sob a exigência de reintegração e se pretenda preencher rapidamente o vazio que possibilita a liberdade, reproduzindo e multiplicando, assim, a culpa.

Somente por meio do "ateísmo" de Jesus morrendo na cruz e clamando "Deus meu, por que me abandonaste", põe-se de manifesto o que a Queda sempre foi, isto é, a afirmação da não-totalidade essencialmente sem sentido do universo. O Jesus que experimenta o abandono na cruz, a não-existência do Pai, ensina-nos a alteridade para si do próprio Outro. Cristo é a brecha que separa Deus de Deus e o homem do homem (ŽIŽEK, 2005). O Deus cristão da *kénosis*[12] é a diferença que precede toda origem. E essa tremenda sacudida, o encontro traumático com o abismo do Outro desejador abre o espaço em que consiste a liberdade, espaço que é preciso encher com simbolizações precárias, contingentes e insuficientes. Na realidade, o cristianismo é em seu núcleo um protesto contra toda forma de ontologia. Isto permite a Žižek afirmar que a Trindade é o verdadeiro monoteísmo, pois resgata Deus de uma ontologia do ser.

O novo começo que se abre para os crentes mais além do círculo vicioso de Lei e transgressão nasce do amor, do *ágape* paulino (ŽIŽEK, 2005). Mas o amor não é a simples suspensão da Lei. Como vimos, a perversão consiste precisamente em que a Lei, para perpetuar-se como tal, gera a transgressão. E esta reforça e demanda aquela. Sempre há uma carga libidinosa que mantém nossa sujeição a um mecanismo de poder. Trata-se, então, de romper este círculo vicioso. É, pois, necessário ler a suspensão da Lei, da Carta aos Romanos, não em sentido hegeliano de que o amor realiza, supera e cancela a Lei (*Aufhebung*) em algo superior, e sim a partir da definição de vida *em* Cristo "*como se não*" da Carta aos Coríntios: "obedecei às leis como se não lhes obedecêsseis". Isto significa para Žižek que *"deveríamos suspender a obscena investidura libidinosa na lei, a investidura por cuja causa a Lei gera/solicita sua própria transgressão"* (ŽIŽEK, 2005, p. 156). O que significa, então, suspender a obscena investidura libidinosa da Lei e não a própria Lei? Žižek o apresenta como um percurso desde a Lei ao amor e vice-versa. Para isso, distingue entre a Lei como conjunto de preceitos concretos e proibições precisas e a Lei "pura", isto é, a forma de mandar/proibir como tal. Esta última é o verdadeiro mandato do superego, uma Proibição vazia e tautológica. Esta espécie de Lei incondicional

[12] Do esvaziamento, da depleção. (Nota do tradutor.)

kafkiana é uma figura do excesso, como também o é a misericórdia do amor. O excesso do superego resulta ser a "reinscrição no domínio da Lei do Amor que invalida a Lei" (ŽIŽEK, 2005, p. 151). Neste sentido, o amor suspende a força performativa do mandato e a interpelação ideológica, porque é uma interpelação mais radical que possui a estrutura de um estado de emergência, de um excesso. O mandato excessivo do superego, a lei além de toda medida, é a maneira como o Amor aparece dentro da esfera da Lei como caminho para o Amor que está além da Lei. Não observar este itinerário converteria o amor numa espécie de "sentimento cósmico" ou numa imersão na unicidade indiferenciada.

A obra ativa do amor é identificada por Žižek com a autêntica liberação revolucionária da qual surge a comunidade alternativa. Trata-se de uma comunidade pela qual é preciso estar disposto a arriscar tudo, inclusive nossa vida, que nos convoca a um messianismo que promete acontecimentos, novas formas de ação e de práxis política, ou de organização. Assim como o crente arrisca tudo, se entrega completamente sem garantias, sem compensações nem transações, do mesmo modo é necessário caracterizar a militância política em luta pela verdade. Somente o núcleo não perverso do cristianismo explica o valor da liberdade que encontramos em todas as revoluções de esquerda. No entanto, só alcançamos essa liberação quando somos obrigados a isso e nos subtraem o material fantasmático que nos permite consolar-nos com uma teodiceia histórica. Uma subtração tal deixa livre o espaço no qual a especificidade do impulso revolucionário pode desencadear-se.

4. Giorgio Agamben: messianismo e escatologia em São Paulo

Giorgio Agamben converteu a relação entre soberania, estado de exceção e campo de concentração, bem como sua vigência nos Estados denominados democráticos no núcleo de sua reflexão política (AGAMBEN, 2004, p. 11ss). Seu interesse centra-se na análise do político em vista da crise atual de sua representação, ou seja, em vista desse novo espaço político que se abre quando o sistema político do Estado-nação entra em crise. O que ele investiga é precisamente a nova forma de funcionamento do poder e intenta formular teoricamente uma redefinição das relações entre soberania e território. A estrutura do Estado-nação até agora existente, fundada na conexão funcional de três elementos – a ordem jurídica do Estado, um território delimitado e a pertença dos cida-

dãos a uma nação – encontra-se em processo de dissolução. A partir da investigação desse processo Agamben desenvolve um conceito de poder que busca unir tanto o modelo jurídico-institucional, isto é, uma concepção de soberania e Estado, como o modelo biopolítico de poder, isto é, de um disciplinamento dos corpos. Isto lhe permite analisar, desde uma nova perspectiva, a relação entre inclusão e exclusão, normalidade e exceção. O estado de exceção, enquanto dimensão jurídico-abstrata, necessita de um lugar no qual se concretizar; para Agamben este lugar é o campo de concentração. A suspensão da ordem que se produz no campo é, segundo ele, o paradigma do poder político no Ocidente. Como chega a esta conclusão?

A proclamação de liberdade e igualdade de todos os cidadãos, que define o marco normativo do político na modernidade, representa para G. Agamben uma entronização da vida natural como valor absoluto a garantir frente à arbitrariedade do poder absoluto do soberano. A política moderna se apresenta como defesa e promoção da vida dos cidadãos. Nenhum outro título deve ser necessário, mais que a possessão da vida, o nascimento, para converter-se em sujeito de direitos que são proclamados como "direitos do homem". Sem embargo, dita proclamação é inseparável de uma diferenciação variável entre os que ficam dentro de dito marco e os que ficam fora, que, como excluídos, reafirmam aquilo que agrupa os incluídos. O Estado constitucional moderno define os limites de validez dos direitos que proclama e está chamado a garantir por meio do recurso à identificação entre nacionalidade e cidadania (MATE, 2003, p. 92ss). Assim, pois, em realidade, ditos direitos representam "a figura originária da inscrição da vida natural nua na ordem jurídico-política do Estado-nação (AGAMBEN 2001, p. 25). Por meio da proclamação dos direitos do homem é como a nua vida se converte em objeto imediato de exercício do poder soberano. Assim, o aspecto característico dos Estados modernos será a crescente tendência do político de se apoderar da "nua vida" que há de ser produzida para tal finalidade.[13]

[13] Como o próprio Agamben assinala, o destino dos refugiados e dos emigrantes ilegais, com sua existência limite e sua incomensurabilidade com o direito formal, mina a pertença política no Estado nacional soberano e visualiza sua contradição flagrante. O emigrante sem papéis, sem status, sem identidade jurídica está fora da lei, habita um vazio jurídico no qual a vida *de facto* não conta porque *de jure* não existe. Aqui se entende a significação política dos que nos campos de concentração se conhecia como "Muselmann", aqueles seres mudos, levados ao limite da capacidade de sofrer, num estado de completa inexpressividade, que nos abrem a uma zona de indistinção entre homem e não-homem, entre vida e morte.

O poder é, antes de tudo, poder sobre a vida e encontra sua realização nas relações de dominação enquanto relações de inclusão e exclusão. Agamben identifica a soberania, seguindo C. Schmitt, como a instância que decide sobre o estado de exceção, que diferencia entre o dentro e o fora, entre lei e natureza, violência e direito e que, portanto, pode eliminar essa diferença. A exceção violenta está sempre no âmbito do possível. Que indivíduos e que aspectos da vida ficam protegidos pelo mundo do direito e quais e em que grau são expulsos do mesmo se converte na própria expressão do exercício do poder. No extremo encontra-se a absoluta desproteção, a redução dos seres humanos à "nua vida" carente de valor juridicamente garantido e politicamente protegido, porém existem múltiplas formas de dosar a morte expondo a riscos vitais extremos, vulnerando e fragilizando determinados sujeitos, estabelecendo espaços de marginalidade extrema ou de excepcionalidade jurídica destinados a indivíduos que supostamente prejudicam a bonança e o crescimento da comunidade política. A "nua vida" não é, portanto, nenhum tipo de substrato natural substantivo, ela é o resultado de uma privação política produzida pelo exercício da soberania. Agamben sustenta que regra (ordem jurídica dos direitos) e exceção (suspensão dos direitos) se exigem e explicam mutuamente (AGAMBEN 1999, p. 30ss), porque o decisivo do poder é a capacidade de decidir sobre o que entra num ou noutro âmbito. A redução extrema a puro corpo que se opera nos campos de concentração e converte os indivíduos em objetos de decisões arbitrárias do poder enquanto carentes de todo direito, atua de modo latente nas formas de biopolítica modernas. São formas evidentemente mais suaves de administração e exploração da vida, que não pretendem tanto aniquilar e dobrar, quanto disciplinar, regular, controlar, estimular, etc., em relação a funcionalizações calculadas.

Se quisermos compreender o que está em jogo nas políticas do corpo da modernidade tardia, convém atender a um dado importante: o poder político é especialmente efetivo em que, aparentemente, não parece ter a ver em primeira instância com a política, ali onde aquilo de que se trata é "o homem", "a vida" ou "o corpo". Para desentranhar esta relação entre a política e a vida do corpo, Agamben recuperou a distinção que faziam os gregos entre a "nua vida" que denominavam *zoé,* e a vida sob uma forma política de existência, que chamavam *bíos.* Trata-se de uma diferenciação fundamental caso se queira entender a estrutura política que solidificou no Ocidente, pois o poder político se funda, segundo Agamben, tanto na capacidade de separar e relacionar estas duas

esferas, como na de estabelecer a linha divisória entre o direito e o estado de exceção ou, o que é o mesmo, a suspensão do direito (AGAMBEN, 2001).

Para exemplificar esta diferenciação e a mútua referência entre o diferenciado, Agamben recorre a uma figura do direito romano arcaico denominada *homo sacer.* Trata-se de uma pessoa que não só era sagrada, mas também proscrita. Separada da comunidade política pela consagração, podia ser assassinada sem que o assassino se tornasse culpado da morte. O tribunal que o declarava "sagrado" maldizia-o na mesma medida de sua absoluta vulnerabilidade. Quiçá esta enigmática e contraditória figura não fosse mais que um resíduo de um direito ainda mais antigo de caráter religioso. Porém, o que interessa a Agamben não é tanto fazer arqueologia jurídica, quanto mostrar a lógica de caráter paradoxal que, referida à vida, a declara sagrada e a expõe permanentemente à possibilidade de sua aniquilação. É a lógica que caracteriza a biopolítica moderna, na qual o objetivo de incrementar o valor da vida (regra) se encontra inseparavelmente unido ao objetivo de aniquilar "a vida carente de valor" (estado de exceção).

A compreensão ocidental do ser humano se baseou na distinção entre o genuinamente humano, a razão, e o substrato animal, a "nua vida" da animalidade. O genuinamente humano tem a ver com a capacidade racional, com a linguagem e a cultura, com as formas políticas de existência (*bíos*). O corpo, a vida vegetativa, a natureza, a animalidade (*zoé*) faz as vezes de mero substrato do genuinamente humano. Dada por assentada a separação, a articulação e a relação entre ambas têm sido um dos temas centrais do pensamento ocidental a respeito do ser humano. Agamben crê, sem embargo, que é necessário prestar atenção não tanto ao mistério metafísico de sua articulação, como até agora, quanto ao mistério prático e político de sua separação, pois a *polis,* a comunidade política, é o resultado dessa separação, com a qual aparece uma definição soberana do político. A práxis da biopolítica se fundamenta na separação do que é animal no ser humano com respeito ao que é humano nele. Os discursos e estratégias biopolíticas, desde os campos de concentração nazistas à moderna biomedicina, constituem a "máquina antropológica do humanismo" que funciona "excluindo de si como (ainda) não humano algo já humano, ou seja, animalizando o humano pelo isolamento do não-humano no homem" [excluyendo de sí como no humano (todavia) algo ya humano, es decir, animalizando lo humano aislando lo no humano en el hombre] (AGAMBEN 2005, p. 52), ou, o que é o mesmo, produzindo a "nua vida", a não-pessoa no ser humano, para apo-

derar-se dela. A política começa a penetrar na base animal da existência humana. Ali onde a política afeta o corpo por meio das tecnologias genéticas, das políticas de saúde ou populacionais ou, em caso extremo, nos experimentos totalitários, o ser humano é convertido, num certo sentido enquanto animal e não só enquanto homem, num ser vivente político.

O triunfo do "capital-parlamentarismo" ocidental só tem sido possível graças ao controle disciplinar levado a cabo pelo novo biopoder que criou todos os corpos dóceis de que necessita. A irrupção da *zoé* na esfera da *polis,* a politização da mera vida, da vida sem mais, da nua vida, constitui o acontecimento decisivo do "capital-parlamentarismo". A produção de um corpo biopolítico é a contribuição original de seu poder soberano. Desta maneira, fica radicalmente questionada a tese fundamental do liberalismo (e aqui coincidem o liberalismo pragmatista, o ultraliberalismo, o comunitarismo liberal-conservador e o eufemístico universalismo discursivo).

Mas, se a separação do político e do não político é o ato originário do exercício da soberania, se a separação entre o animal político e o animal não político é o ato originário da antropologia política, não é de estranhar que a utopia política de uma *comunidade que vem* se apresente em Agamben (1996) na forma de uma teoria da expressão linguística e gestual/corporal. A "envoltura" corporal é o meio da comunicação e da comunhão. A hierarquia clássica do dentro e fora é superada na exterioridade da existência corporal, num novo *ethos* da comunidade dos corpos que, enquanto médium dos gestos e espaço ampliado de comunicação constitui o fundamento da comunidade que vem. Isto se entende melhor se tivermos em conta a crítica da representação sob a forma da mercadoria e da acumulação de imagens, bem como da representação política abstrata, ambas inspiradas em *A sociedade do espetáculo* de Guy Debord (2000). O deslocamento da representação de todo o imediatamente vivido que se produz em dita sociedade significa uma expropriação e uma alienação que bloqueia a possibilidade de uma comunidade comunicativa. A economia de mercado se converte, pela acumulação de imagens-mercadoria, numa soberania absoluta que impõe o feitiço de sua abstração e expropria os sujeitos do coletivo. À real abstração política do cidadão, na qual se desdobra o poder simbólico da representação política, bem como a representação na abstração icônica do espetáculo, opõe-se uma práxis linguístico-corporal que libera os corpos humanos do estigma da inexpressividade.

Agamben critica o poder soberano por constituir uma unidade usurpadora e o confronta com uma cisão

constitutiva da comunidade do "pueblo', do "povão". O próprio conceito de pueblo, povão, apresenta uma dupla significação. Por um lado, como conceito unificador suscetível a um uso representativo. Por outro lado, como expressão para a gente humilde e simples designa um resto politicamente não qualificável que pode ser posto em conexão com a nua vida privada de direitos. Trata-se, pois, da classe dos deserdados, pobres, excluídos. São os não representados que põem de manifesto o caráter precário da representação. De modo que a perspectiva oposta à representação soberana é a comunidade das singularidades não representáveis.

Precisamente na Carta aos Romanos do apóstolo Paulo, Agamben encontra esta definição de pueblo, povão ou povinho, como "resto", como lugar-tenente da nua vida:

> Se tivesse que indicar o legado político imediatamente atual das Cartas de Paulo, creio que o conceito de resto não poderia deixar de formar parte dele. Em particular, o resto permite situar numa perspectiva nova nossas noções de povo e democracia, já antiquadas, embora quiçá irrenunciáveis. O povo não é nem o todo nem a parte, nem maioria nem minoria. O povo é, antes, o que jamais pode coincidir consigo mesmo, nem como todo nem como parte, isto é, o que permanece infinitamente ou resiste a toda divisão e que – apesar daqueles que governam – não se deixa jamais reduzir a uma maioria ou minoria. E essa é a figura ou a consistência que adota o povo na instância decisiva e, como tal, ele é o único sujeito político real (AGAMBEN, 2006, p. 62).[14]

Esta concepção do povo como "resto" pretende fundamentar um conceito diferente de universalidade, extraível da teologia paulina. Dita universalidade procura entender a divisão que Paulo introduz no seio da divisão já existente entre judeus (na lei) e não judeus (não na lei). Trata-se daquela divisão que existe na "carne" e no "espírito". Isto lhe permite distinguir os judeus "segundo a carne", aqueles que o são pela circuncisão física, isto é, visível, e os judeus "segundo o espírito", aqueles cuja cir-

[14] No original: "Si tuviera que indicar el legado político inmediatamente actual de las Cartas de Pablo, creo que el concepto de resto no podría dejar de formar parte de él. En particular, el resto permite situar en una perspectiva nueva nuestras nociones de pueblo y democracia, ya articuladas, aunque quizás irrenunciables. El pueblo no es ni el todo ni la parte, ni mayoría ni minoría. El pueblo es más bien lo que no puede jamás coincidir consigo mismo, ni como todo ni como parte, es decir, lo que queda infinitamente o resiste toda división, y que – a pesar de aquellos que gobiernan – no se deja jamás reducir a una mayoría o minoría. Y ésa es la figura o la consistencia que adopta el pueblo en la instancia decisiva, y como tal él es el único sujeto político real."

cuncisão se produz no coração por meio do espírito, quer dizer, que não é visível. Mas, esta divisão também se pode aplicar à outra parte da distinção inicial, aos não judeus que podem sê-lo segundo a carne ou segundo o espírito. Esta divisão da divisão obriga, segundo Agamben, a pensar a relação entre universal e particular de maneira nova, posto que através da divisão da divisão não se alcança nenhuma abstração oniabrangente, senão que se mostra a impossibilidade de coincidência consigo mesma de toda identidade, de qualquer povo consigo mesmo. "A vocação messiânica separa toda *klesis* de si mesma, coloca-a em tensão consigo mesma, sem procurar-lhe uma identidade ulterior: judeu *como não* judeu, grego *como não* grego" [La vocación mesiánica separa toda *klesis* de si misma, la pone em tensión consigo misma, sin procurarle una identidad ulterior: judio *como no* judio, griego *como no* griego] (AGAMBEN, 2006, p. 58).[15] Esta não identidade consigo mesmo é o que designa o conceito de resto, o qual rompe a divisão estabelecida pela Lei entre judeus e não judeus. E não é que judeus e não judeus segundo o espírito estejam fora da lei, senão que não estão na não-lei, isto é, estão de maneira transversal com respeito à lei. E, por isso, judeus ou gentios não tem que deixar de sê-lo (seguir ou não seguir a lei) para ser cristãos. O que os define como "resto" é a não identidade consigo mesmos. Isto é o que permite ao próprio Paulo "fazer-se tudo [o que quer que seja com os que sejam] para ganhar a todos" (1Cor 9, 22).

A vocação messiânica não tem a ver com a atribuição de uma nova identidade. É antes a revogação de todas as vocações e a suspensão de todas as identidades, tal como aparece em 1Cor 7, 17-32. A vida no Messias representa uma completa despossessão de todo estatuto jurídico ou fático (homem/mulher, livre/escravo, casado/solteiro, circuncidado/incircunciso), não para fundar uma nova identidade, senão para estabelecer uma nova forma – a forma messiânica do *como se não* – de usar messianicamente a velha identidade. A vocação messiânica atua como carga explosiva que subverte a partir do interior a velha vocação sem anulá-la mais do que em seu sentido débil, introduzindo uma tensão escatológica em nosso atuar no mundo, em nossas representações cotidianas, em nossas costumeiras obsessões. Uma tensão que não tem tanto a ver com um futuro abstrato, quanto

[15] G. Agamben polemiza aqui contra A. Badiou, embora não faça justiça à sua concepção da universalidade. Para uma comparação ponderada de ambas as posições e seus pressupostos, cf. Bütgen, 2002, p. 87ss.

com a caducidade do que se perde e se corrompe. A figura deste mundo passa. A forma messiânica do *como se* não é uma ficção nem a projeção de um ideal irrealizável, senão um ajuste de contas com as pretensões identitárias ou de propriedade do sujeito. As coisas e o sujeito são revocados ao serem chamados. O sujeito messiânico

> sabe que no tempo messiânico o mundo salvo coincide com o irremediavelmente perdido, que – em palavras de Bonhoeffer – ele deve viver agora no mundo sem Deus e que não lhe é permitido camuflar de modo algum esse estar sem Deus do mundo, que o Deus que o salva é o Deus que o abandona, que a salvação das representações (a do *como se*) não pode pretender salvar também a aparência da salvação (AGAMBEN, 2006, p. 49).

Isto é o que significa ser "resto": manter-se na não identidade. Modelo de não sujeição à biopolítica. Aqui não há ressentimento contra o mundo, nem formulação de uma utopia irrealizável que se projeta num futuro salvífico. Trata-se de uma exigência para o presente. Assim enfrenta Paulo o dilema escatológico entre a postergação indefinida ou o cancelamento resignado da espera.

O tempo messiânico nos conduz a uma nova experiência do tempo que não pode ser compreendida em termos de tempo cronológico, senão que é um tempo presente que interrompe aqui e agora o tempo profano. Não é o fim do tempo, mas o tempo do final. É isto que o distingue do tempo cronológico profano, como do "éon" futuro. E a primeira característica deste tempo é a contração. Trata-se de um tempo que começa a concluir-se sem que o final esteja determinado. Agamben o define como um tempo dentro do tempo que me permite medir minha defasagem em relação ao tempo cronológico, a não-coincidência de meu ser com respeito à minha representação do tempo, "que urge no tempo cronológico, que o elabora e transforma a partir do interior, tempo do qual temos necessidade para concluir o tempo... e, neste sentido, *é o tempo que resta"* (AGAMBEN, 2006, p. 73). Ele não se refere, portanto, a um além do tempo cronológico, senão a um tempo cronológico contraído e abreviado pela urgência. Esta se distingue tanto da marcação de um prazo que suspende toda realização no tempo, como de uma simples transição entre dois tempos, as duas parusias. É a condensação do instante – *kairós* – que o qualifica desde o ponto de vista messiânico, que permite apreender e dar cumprimento ao tempo. O messiânico não é "senão o presente como exigência de cumprimento, como aquilo que se põe 'a modo de final'" (AGAMBEN, 2006, p. 80). Neste sentido, o tempo messiânico coincide com a forma do *como se não* de um viver no Messias que não consiste, como vimos, em mudar um estado por ou-

tro, uma situação jurídica por outra, certas propriedades por outras, senão numa despossessão radical de toda forma de propriedade ou identidade.

O que Agamben persegue no messianismo paulino é um contraponto à práxis biopolítica analisada em relação às figuras do *homo sacer* e do "muselmann" (cf. FINKELDE, 2007, p. 57). Isto se torna claro em sua interpretação da relação entre Evangelho e Lei. A Lei com respeito ao Evangelho é o que são as leis para o estado de exceção. Não se trata de duas realidades em pura oposição ou que estejam subordinadas uma à outra. Rm 3, 31 e 10, 4 lhe servem para mostrar que não estamos ante uma mera antítese, senão ante uma relação de desativação, de tornar inoperante (*katargeín*), que produz uma inversão messiânica entre o poder e a debilidade. Ao desativar a Lei, o Evangelho coloca o crente numa posição de debilidade na qual se pode ativar o poder do Evangelho (*dynamis*). A Lei permanece, porém perde seu poder, sua potência. Isto tem um efeito muito mais subversivo e desestabilizante. Não se nega sua santidade como expressão da vontade de Deus, porém se desativa seu poder antimessiânico, sua incapacidade para dar-se cumprimento a si mesma. Por isso, o Evangelho suspende e dá cumprimento à Lei. Chegados a este ponto, reconhecemos uma proximidade mais que evidente às proposições do pensador antimessiânico por excelência, Carl Schmitt. Sua definição do "estado de exceção" apresenta analogias muito chamativas com a descrição que faz Agamben do tempo messiânico e a relação entre Evangelho e Lei. No estado de exceção a lei está vigente na forma de sua suspensão; nele resulta impossível distinguir entre observância e transgressão da lei e através da suspensão dos preceitos legais impede distinguir entre o que é lícito e o que não o é.

> Paulo radicaliza a condição do estado de exceção, no qual a lei se aplica desaplicando-a, e já não se adverte nem um dentro nem um fora. À lei que se aplica desaplicando-se corresponde agora um gesto – a fé – que a torna inoperante e a leva ao seu cumprimento (AGAMBEN, 2006, 107).

Porém, ante Schmitt, o mistério da anomia que caracteriza o tempo messiânico é a inoperância da lei e, portanto, a ilegitimidade de todo poder nesse tempo. O poder profano não é aquele que nos defende do caos e do conflito fratricida, que aplaca a catástrofe, e sim aquele que oculta e recobre a realidade da anomia que define o tempo messiânico, que impede a manifestação de uma justiça sem lei (cf. MÜLLER, 2001, p. 56).

5. Breve reflexão final

A intenção deste artigo foi apresentar de forma empática um conjunto de pensadores que em tempos recentes tem se ocupado do apóstolo Paulo a partir de perspectivas não teológicas ou exegéticas e que tem afirmado a relevância política de sua figura e sua mensagem para o presente. Pode ser que estas leituras pareçam a muitos fragmentárias, incompletas ou inclusive instrumentais. Evidentemente, aqueles que conheçam a fundo o legado paulino ou tenham enfrentado os problemas teológicos que dele derivam, questões que marcaram profundamente a história da teologia e da cultura ocidental, terão percebido as lacunas e parcialidades, seja na forma de apresentar a relação entre judaísmo e cristianismo, entre a mensagem da ressurreição e a pessoa do Jesus histórico, entre ruptura temporal escatológica e tempo eclesial, entre universalidade e particularismo, entre cristianismo e ateísmo, etc. Não é agora o momento de uma revisão a fundo dos delineamentos expostos, impossível numa contribuição deste tipo que já submete à violência de um resumo sumaríssimo desenvolvimentos teóricos de grande complexidade e riqueza. Seria suficiente que, pelo menos, tenhamos percebido algumas coisas: que o apóstolo Paulo não é um patrimônio exclusivo dos cristãos e das igrejas e menos ainda dos teólogos. Que no presente, como em outros tempos, continua havendo aproximações, certamente arriscadas, porém plenas de frescor e provocação, que lançam olhares não convencionais sobre alguém que marcou a vida do Ocidente. Que dessas aproximações se podem obter impulsos interessantes para repensar os problemas e os desafios que enfrentamos hoje. Que aqui se produz uma reivindicação de conteúdos religiosos a qual permite ultrapassar os limites às vezes esclerosados dos discursos especializados e das formas de práxis não comunicadas. Que, apesar de todos os riscos que isto supõe, mais que nunca estamos necessitados de leituras políticas do cristianismo, também a partir de fora do próprio cristianismo, que, sem renunciar à complexidade da realidade social e evitando curto-circuitos incendiários, abram novas perspectivas para o diálogo entre cristianismo e política.

Porém, junto a tudo isto, tampouco não cabe dúvida de que esta recepção de Paulo no pensamento político contemporâneo possua um caráter sintomático que nos diz algo da situação que estamos vivendo. F. Vidal se referiu à película de Buñuel *O anjo exterminador* como metáfora dessa situação (VIDAL, 2007, p. 7ss). Estamos encerrados numa habitação da qual ninguém consegue sair, por mais que as portas sejam transitáveis e não haja

um impedimento explícito e recognoscível. À medida que passa o tempo vamos nos angustiando mais, porém isso só nos torna mais agitados e vorazes, mas não mais lúcidos para a hora de buscar a saída. A surpreendente capacidade de sobrevivência deste "sistema absurdo" é a permanente *interiorização da crítica* que desarma as forças anticapitalistas. A subversão se converteu em força produtiva. A revolução num elemento de permanente dinamização da produção e do consumo. Passamos de uma época conservadora, na qual havia movimentos sociais fortes que pregavam revolução, a uma revolução sistêmica permanente ante a qual ninguém quer ser tachado de revolucionário. Porém, ali onde o inconformismo, a crítica e a oposição se mudam no modo mais avançado de adaptação, qualquer protesto contra o sistema corre o risco de prolongar a submissão, quando não o de intensificá-la.

Ante este panorama as leituras de Paulo que apresentamos têm muito de gesto de libertação, de grito de protesto, de reclamação de alternativas que mereçam este nome. O ponto de partida é a perda de confiança de que a democracia possa pôr um freio ao capitalismo. Na crise atual, a emancipação necessita de uma reinvenção completa do político que também envolva um novo modo de produção, não só do econômico, senão também do social. Isto precisa ir além do esforço de incorporar o conteúdo particular autêntico (anelos, necessidades, demandas) na universalidade hegemônica, por meio de sua submissão às relações de dominação e exploração ou de satisfação puramente mercantilizada. O verdadeiro problema político é que o marco homogêneo do mercado produz permanentemente em seu interior não-lugares, não-partes, não-direitos, não-cidadãos... E isso adquire timbres cada dia mais maciços. Por isso, o político há de definir-se como resposta organizada a este problema fundamental. Que neste espaço seja reivindicada a figura do apóstolo Paulo não deixa de surpreender graciosamente.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *La comunidad que viene*. Pre-Textos, Valencia, 1996.

_____. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos, Valencia, 1999.

_____. *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Pre-Textos, Valencia, 2001.

_____. *Lo abierto: el hombre y el animal*. Pre-Textos, Valencia, 2005.

_____. *Estado de excepción. Homo sacer II,1*. Pre-Textos, 2004.

_____. *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*. Trotta, Madrid, 2006.

BADIOU, Alain. *L'Éthique, essai sur la conscience du mal*. Éd. Hatier, Paris, 1993.

_____. *El ser y el acontecimiento*. Manantial, Buenos Aires, 1999a.

_____. *San Pablo. La fundación del universalismo*. Anthropos, Rubí, 1999b.

_____.*De un desastre oscuro: sobre el fin de la verdad de estado*. Amorrortu, Buenos Aires, 2006.

_____. *De quoi Sarkozy est-il le nom?* Editions Lignes, Paris, 2008.

BARBAGLIO, Giusseppe. *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*. Sígueme, Salamanca, 1989.

BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. Ed. con la colab. de Theodor W. Adorno y GERSHOM Scholem por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, T. I-VII, SUHRKAMP, Frankfurt a. Main, 1991.

BÜTTGEN, Philippe. "L'attente universelle et les voix prêche. Sur tríos interprétations récentes de Saint Paul en philosophie". En *Les études philosophiques*, 1, nº 57, 83-101, 2002.

BULLIMORE, Matthew. "The Political Resurrection of Saint Paul". *Telos* 134, 173-182, 2006.

DEBORD, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Pre-Textos, Valencia, 2000.

FINKELDE, Dominik. *Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou – Agamben – Žižek – Santner*. Turia + Kant, Wien, 2007.

GAETA, Giancarlo. "Jacob Taubes: mesianismo y fin de la historia". En: R. Mate y J. A. Zamora (eds.): *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*. Anthropos, Rubí, 13-26, 2006.

JAEGER, Michael. "Jacob Taubes und Karl Löwith. Apologie und Kritik des heilsgeschichtlichen Denkens". En: R. Faber, E. Goodman-Thau y Th. Macho (eds.): *Abendländische Eschatologuie. Ad Jacob Taubes*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 485-508, 2001.

HARTUNG, Günter. "Jacob Taubes und Walter Benjamin". En: R. Faber, E. Goodman-Thau y Th. Macho (eds.): *Abendländische Eschatologuie. Ad Jacob Taubes*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 413-429, 2001.

LÖWITH, Karl. *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Katz, Madrid, 2006.

MATE, Reyes. *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin sobre el concepto de historia*. Trotta, Madrid, 2006a.

_____. "Retrasar o acelerar el final. Occidente y sus teologías políticas". En: R. Mate y J. A. Zamora (eds.): *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*. Anthropos, Rubí, 27-64, 2006b.

MATE, R. *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*. Madrid: Trotta, 2003.

MÜLLER, Denis. "Le Christ, relève de la Loi (Romains 10,4): La possibilité d'une étique messianique à la suite de Giorgio Agamben". En *Studies in Religión/Sciencies Religieuses* 30/1, 51-63, 2001.

TAUBES, Jacob. *Abendländische Eschatologie* (1947), con un anexo, Matthes & Seitz, München, 1991.

_____. *Die politische Theologie des Paulus*. Conferencias pronunciadas en la Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft en Heidelberg, 23–27 de febrero de 1987, redacción a partir de las grabaciones a cargo de Aleida Assmann. 3ª ed. revisada de Aleida Assmann y Jan Assmann en colaboración con Horst Folkers, Wolf-Daniel Hartwich y Christoph Schulte, Wilhelm Fink, Manchen, 2003.

_____. *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica,* Katz, Madrid, 2007.

VIDAL, Fernando. El ángel exterminador: Vivir en la revolución de la sociedad del riesgo". En *Iglesia Viva* 232, 7-31, 2007.

ŽIŽEK, Slavoj. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Paidós, Barcelona, 2001.

_____. *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* Pre-Textos, Valencia, 2002a.

_____. *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción*. Pre-Textos, Valencia, 2002b.

_____. *El sublime objeto de la ideologia.* Siglo XXI, México DF, 2003a.

_____. "Mantener el lugar". En J. Butler, E. Laclau y S. Žižek: *Contingencia, Hegemonía, Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. F.C.E., Buenos Aires, 307-329, 2003b.

_____. *Repetir Lenin. Trece tentativas sobre Lênin.* Akal, Madrid, 2004.

_____. *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Paidós, Buenos Aires, 2005.

José Antôno Zamora é docente no Instituto de Filosofia do Conselho Superior de Investigações Científicas – CSIC da Espanha. Estudou Filosofia, Psicologia e Teologia na Universidade Pontifícia de Comillas, em Madri. Doutorou-se na Universidade de Münster, na Alemanha, com uma tese sobre Theodor Adorno, orientada por Johann Baptitst Metz. É autor de, entre outros, Memória-Politica-Justicia: en dialogo con Reyes Mate (Madrid: Trotta, 2010; obra escrita juntamente com Aberto Sucasas); Th. W. Adorno: pensar contra la *barbarie* (Madrid: Trotta, 2004) e *Ciudadania, multiculturalidad e inmigración* (Navarra: Verbo Divino, 2003).