

A revelação da “morte de Deus” e a teologia materialista de Slavoj Žižek

Adam Kotsko

A revelação da “morte de Deus” e a teologia materialista de Slavoj Žižek
The revelation of the “death of God” and the materialist theology of Slavoj Žižek

Adam Kotsko
Shimer College

Resumo

O primeiro artigo desta publicação pretende conectar a ontologia e a ética – elas próprias inter-relacionadas – de Visão em paralaxe (de Žižek) com a teologia. Ao colocar os conceitos a operar teologicamente, ou, em outras palavras, ao introduzir estes conceitos na teologia, reflete-se sobre a relação entre o materialismo dialético e a “morte de Deus”. O segundo texto apresenta um resumo da leitura de Zizek sobre a “experiência cristã” no livro *Visão em Paralaxe*.

Palavras-chave: Slavoj Žižek, Visão em Paralaxe, teologia, materialismo dialético, “morte de Deus”, experiência cristã.

Abstract

The first article of this publication aims to connect the ontology and ethics – themselves interrelated – found in The Parallax View (from Žižek) with the theology. By putting the concepts to operate theologically, or, in other words, by introducing the concepts in theology, it is proposed here to do a special focus on the relationship between dialectical materialism and the “death of God”. The second article presents a summary of Zizek’s reading about the “christian experience” in his book “The Parallax View”.

Keywords: Slavoj Žižek, The Parallax View, theology, dialectical materialism, “death of God”, christian experience.

A revelação da “morte de Deus” e a teologia materialista de Slavoj Žižek

Esta edição apresenta o artigo “Teologia Materialista”, seguido do ensaio “A ‘experiência cristã’ continua: a obra de Žižek desde *Visão em Paralaxe*”

por Adam Kotsko
Shimer College

Tradução: Luis Marcos Sander

Cadernos Teologia Pública é uma publicação impressa e digital mensal do **Instituto Humanitas Unisinos – IHU**, que busca ser uma contribuição para a relevância pública da teologia na universidade e na sociedade. A teologia pública pretende articular a reflexão teológica e a participação ativa nos debates que se desdobram na esfera pública da sociedade nas ciências, culturas e religiões, de modo interdisciplinar e transdisciplinar. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, hoje, constituem o horizonte da teologia pública.

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*

www.ihu.unisinos.br

Cadernos Teologia Pública

Ano XII – Vol. 12 – Nº 92 – 2015

ISSN 1807-0590 (impresso)

Editor: Prof. Dr. Inácio Neutzling

Conselho editorial: MS Ana Maria Casarotti; Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta; Dr. Renato Ferreira Machado; Profa. Dra. Susana Rocca.

Conselho científico: Profa. Dra. Ana Maria Formoso, Unilasalle, doutora em Educação; Prof. Dr. Christoph Theobald, Faculdade Jesuíta de Paris-Centre Sèvres, doutor em Teologia; Profa. Dra. Edla Eggert, Unisinos, doutora em Teologia; Prof. Dr. Faustino Teixeira, UFJF-MG, doutor em Teologia; Prof. Dr. Felix Wilfred, Universidade de Madras, Índia, doutor em Teologia; Prof. Dr. Jose Maria Vigil, Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo, Panamá, doutor em Educação; Prof. Dr. José Roque Junges, SJ, Unisinos, doutor em Teologia; Prof. Dr. Luiz Carlos Susin, PUCRS, doutor 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. Peter Phan, Universidade Georgetown, Estados Unidos da América, doutor em Teologia; Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner, ESTRS, doutor em Teologia.

Responsáveis técnicos: Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta; MS Caio Fernando Flores Coelho.

Revisão: Carla Bigliardi

Arte da capa: Patrícia Kunrath Silva

Editoração eletrônica: Rafael Tarcísio Forneck

Impressão: Impressos Portão

Cadernos teologia pública / Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos, – Ano 1, n. 1 (2004)- . – São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2004- . v.

Irregular, 2004-2013; Quinzenal (durante o ano letivo), 2014.

Publicado também on-line: <<http://www.ihu.unisinos.br/cadernos-ihu-teologia>> .

Descrição baseada em: Ano 11, n. 84 (2014); última edição consultada: Ano 11, n. 83 (2014).

ISSN 1807-0590

1. Teologia 2.Religião. I. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Instituto Humanitas Unisinos.

CDU 2

Bibliotecária responsável: Carla Maria Goulart de Moraes – CRB 10/152

Solicita-se permuta/Exchange desired.

As posições expressas nos textos assinados são de responsabilidade exclusiva dos autores.

Toda a correspondência deve ser dirigida à Comissão Editorial dos Cadernos Teologia Pública: Programa de Publicações, Instituto Humanitas Unisinos – IHU Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos Av. Unisinos, 950, 93022-000, São Leopoldo RS Brasil Tel.: 51.3590 8213 – Fax: 51.3590 8467 Email: humanitas@unisinos.br

Sumário

Apresentação	4
Teologia Materialista..... <i>Artigo especial de Adam Kotsko</i>	5
A “experiência cristã” continua: a obra de Žižek desde <i>Visão em paralaxe</i>	18
<i>Artigo especial de Adam Kotsko</i>	

Apresentação

Esta edição dos Cadernos Teologia Pública continua a temática da 88ª edição, na qual foram publicados dois textos inéditos na língua portuguesa do teólogo norte-americano Adam Kotsko, professor do Shimer College, Chicago. “Teologia Materialista” aborda teologicamente conceitos do filósofo esloveno Slavoj Žižek, enfocando a relação entre o materialismo dialético e a “morte de Deus”. O segundo texto apresenta um resumo da leitura de Žižek sobre a “experiência cristã” no livro *Visão em Paralaxe*. Segundo o autor, a ética de Žižek fala sobre o cerne do evangelho: uma amoralidade radical, não menos jovial por causa de seu rigor.

Teologia materialista

Adam Kotsko

Shimer College

Em 2008, publiquei um livro intitulado *Žižek and Theology*¹. Fora-me oferecida a rara oportunidade de escrever esse livro como aluno de pós-graduação e, assim, depois de concluir o manuscrito, tive de me dedicar imediatamente a meus exames de qualificação e minha tese, que, substancialmente, pouco tinham a ver com Žižek. Este artigo é só a segunda oportunidade que tenho de escrever mais sobre ele e, em consonância com isso, será uma espécie de complemento a meu livro, ainda que se trate de um complemento que, assim espero, também possa subsistir por si mesmo. Meu primeiro envolvimento amplo com Žižek após a publicação de meu livro decorreu de um convite para participar de um número

especial de um periódico dedicado à obra de Žižek sobre teologia². Optei por usar o convite como uma chance de escrever um artigo reconstituindo os desdobramentos subsequentes a *Visão em paralaxe*³, com o objetivo de avaliar se minha interpretação de Žižek já tinha sucumbido à pressão de seu cronograma de publicações insolitamente prolixo. Depois de estudar suas obras mais recentes, fico contente que minha interpretação de Žižek continue sendo suficientemente robusta para ser útil até mesmo a quem esteja começando com obras dele publicadas após aquele livro.

1 KOTSKO, Adam. *Žižek and Theology*. New York: Continuum/T&T Clark, 2008.

2 Cf. ID. The 'Christian Experience' Continues: On Žižek's Work Since *The Parallax View*. *The International Journal of Žižek Studies*, cuja tradução pode ser conferida nesta edição.

3 ŽIŽEK, Slavoj. *The Parallax View*. Cambridge: MIT Press, 2006. Ou ŽIŽEK, Slavoj. *Visão em Paralaxe*. São Paulo: Boitempo, 2008.

Entretanto, uma das críticas mais frequentes que recebi foi justamente a de que o livro era apenas uma interpretação. Creio que esses leitores e leitoras encontraram no livro uma promessa que nunca pretendi fazer, a saber, uma promessa de empreender uma avaliação teológica de Žižek e, talvez, enveredar por uma direção mais “construtiva”. De fato, tendo visto muitas interpretações da obra de Žižek que me pareciam gravemente defeituosas, achei que a maior contribuição que eu poderia dar seria uma interpretação sistemática de sua obra como um todo, particularmente porque eu era o primeiro escritor a ter o benefício de escrever um estudo de Žižek depois de ter lido seu autoproclamado “magnum opus” [obra-prima], *Visão em paralaxe*. Assumindo o risco de fazer uma leitura hegeliana desse pensador muito hegeliano, dividi a trajetória intelectual de Žižek em vários períodos, sendo cada um deles uma tentativa (malograda) de sistematizar seu pensamento e terminando em uma contradição ou tensão que motivou seu desenvolvimento subsequente. Ao fazer isso, tentei demonstrar que o envolvimento de Žižek com a teologia surge das tensões inerentes a seu projeto e, especificamente, que sua proposta de recontar a história das origens do cristianismo é sua tentativa, seguindo Badiou, de desenvolver sua própria compreensão de um “evento-verdade” e sua

própria ideia do que poderia ser um vínculo social pós ou não ideológico.

A reação a meu livro até agora confirmou para mim que meu instinto ao escolher uma abordagem mais “introdutória” estava certo – os leitores e leitoras necessitam de um mapa para a obra de Žižek, e eu forneci um mapa que eles e elas consideraram satisfatório e útil. Entretanto, em termos da narrativa que montei, houve uma crítica persistente: a saber, que minha exposição do desenvolvimento do “materialismo dialético” por parte de Žižek em *Visão em paralaxe* não parecia estar tão claramente conectada com minha argumentação anterior do que poderia ter estado. Não pude deixar de concordar com essa crítica e, ao pensar cada vez mais sobre o que poderia ter feito de modo diferente, dou-me conta de que bem pode ter sido o fato de eu evitar a tarefa “construtiva” que levou à aparente lacuna em minha argumentação. Se eu quisesse conectar a ontologia e a ética – elas próprias inter-relacionadas – de *Visão em paralaxe* com a teologia, oferecer um relato expositivo não era suficiente. Em vez disso, eu deveria ter posto os conceitos a operar teologicamente, ou, em outras palavras, deveria ter introduzido os conceitos na teologia. É isso que proponho fazer aqui, enfocando a relação entre o materialismo dialético e a “morte de Deus”.

I

Em *Visão em paralaxe*, Žižek falou de seu projeto como uma reabilitação do “materialismo dialético”, um objetivo que ele associa tanto com o reavivamento de movimentos marxistas quanto com o resgate da tentativa do idealismo alemão de desenvolver o “Sistema da Liberdade”⁴. Aplicando de modo contínuo e variado seus conceitos centrais da lacuna parálctica e da pulsão de morte, ele desenvolve esse projeto em vários eixos paralelos, dos quais, provavelmente, o mais inovador é sua intervenção no campo da ciência cognitiva. Entretanto, esse autoproclamado “Magnum opus” também recapitula e amplia desdobramentos de pontos anteriores de sua trajetória intelectual, inclusive sua concentração na subjetividade como negatividade, sua insistência de que uma política verdadeiramente emancipatória precisa “demorar-se com o negativo” e – o que talvez alguns leitores e leitoras lamentem – seu envolvimento com a teologia cristã.

Nesta última frente, Žižek dedica todo o segundo capítulo a uma montagem de “componentes para uma teologia materialista”. Aí ele segue um padrão que já tinha aparecido naquele que considero o mais consumado de seus três livros sobre o cristianismo, *A marionete*

4 Ibid., p. 4-5.

e o anão⁵, e é repetido mais tarde em seu mais recente envolvimento com a teologia em suas contribuições para a obra *A monstruosidade de Cristo*⁶. Ele começa com uma espécie de crítica interna de um pensador cristão, neste caso Kierkegaard. Embora encontre muita coisa de que gosta nesse pensador, Žižek está, em última análise, usando-o como contraste, mostrando como ele fica aquém do verdadeiro cerne radical da mensagem cristã, a saber, a visão particular de Hegel a respeito da “morte de Deus”, que abre a porta para o único ateísmo autêntico. Depois, Žižek tira várias conclusões ontológicas dessa posição, junto com consequências éticas mais ou menos explícitas. Em *A marionete e o anão*, o interlocutor cristão primordial é G. K. Chesterton, e, em *A monstruosidade de Cristo*, ele continua a discutir Chesterton, mas acrescenta Mestre Eckhart. Embora os detalhes mudem obviamente, o padrão geral é o mesmo: a finalidade do

5 ŽIŽEK, Slavoj. *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*. Cambridge: MIT Press, 2003. Ou na tradução feita para Portugal: ŽIŽEK, Slavoj. *A marionete e o anão*. Lisboa: Relógio D'Água, 2006.

6 ŽIŽEK, Slavoj. *The Fear of Four Words: A Modest Plea for the Hegelian Reading of Christianity e Dialectical Clarity versus the Misty Conceit of Paradox*. In: ŽIŽEK, Slavoj; MILBANK, John. *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* Cambridge: MIT Press, 2009. Ou: ŽIŽEK, Slavoj; MILBANK, John. *A monstruosidade de Cristo*. São Paulo: Três Estrelas, 2014.

envolvimento com representantes do cristianismo “realmente existente” (até mesmo representantes mais ou menos marginais) é realçar a revelação da “morte de Deus” pelo cristianismo, que, em si mesma, tem importância última não por uma questão de religião ou dogmática, mas como maneira de descobrir a forma do mundo em que vivemos e a ética que melhor responde a ela.

A ontologia para a qual Žižek está apontando em todos esses textos é, naturalmente, sua versão do materialismo dialético. Contudo, esse tipo de materialismo também é teológico em algum sentido, ou ao menos é desenvolvido a partir de uma “teologia materialista”. Para esclarecer o que está acontecendo aqui, não farei uma exegese textual, mas, em vez disso, assumirei o risco de sistematizar artificialmente sua obra e reunir vários princípios que tenho visto atuantes em minha leitura de Žižek, usando uma forma dialética de argumentação para chegar ao materialismo dialético.

Começemos com a ontologia que é amplamente característica do cristianismo tradicional. Os dois componentes centrais são Deus e a criação, e eles estão relacionados de duas maneiras principais. Por um lado, estão relacionados negativamente, como opostos: Deus é eterno, enquanto a criação é temporal, Deus é infinito, enquanto a criação é finita, etc. Em suma, podemos derivar as características de Deus tomando o que sabemos

sobre a criação e simplesmente o invertendo. Por outro lado, Deus funda e sustenta a criação, chegando a ponto de desenvolver uma economia da salvação quando ela cai no pecado. A lógica aqui é idêntica à do “significante mestre” ou “exceção constitutiva” – Deus funda a criação, ao mesmo tempo que está isento de todas as limitações dela. Além disso, Deus reflete o caráter tautológico do “significante mestre”, na medida em que Deus é o ponto em que a busca de explicação termina. O fato de que geralmente concebemos Deus dessa maneira, quer creiamos em Deus, quer não, pode ser percebido no debate sobre o criacionismo. Enquanto os criacionistas estão sustentando incessantemente que a complexidade do mundo exige alguma explicação transcendente, é relativamente raro ouvir a réplica óbvia de que essa manobra só exacerba o problema: se a complexidade do universo exige explicação, certamente a existência de um ser que podia criá-lo necessita *mais ainda* de explicação. A lógica criacionista, que evita que essa questão até mesmo surja, é, em última análise, tautológica. Deus não existe por causa de alguma causa externa; ele existe *porque Deus existe*. De modo semelhante, em última análise, a resposta à pergunta de por que deveríamos nos importar com o que Deus pensa é “*porque ele é Deus*”. Em suma, na ontologia cristã tradicional, Deus é a exceção constitutiva à ordem criada, aquele que a

nega em todo e qualquer nível e, ainda assim, diz que ela é “muito boa”.

O materialismo, em sua forma mais comum ou “vulgar”, dispensa Deus, deixando só o mundo “muito bom”. Para Žižek, porém, a função do significante mestre continua muito presente, encontrando formas sempre novas, que vão desde as leis inalteráveis da física newtoniana até a “necessidade histórica” que justificava os crimes de Stalin. Particularmente no âmbito da teoria da evolução, a narrativa do progresso científico muitas vezes é vista como uma narrativa de superação dos preconceitos teológicos, mas, da perspectiva de Žižek, o conflito entre Gênesis e Darwin é um conflito superficial que mascara uma cumplicidade mais profunda. O materialismo vulgar quer um mundo bem definido, autoconsistente, e, para Žižek, o único meio de alcançar isso é através de alguma espécie de exceção constitutiva, o que quer dizer que essa forma de ateísmo continua sendo, não obstante, tradicionalmente teológica em sua forma. E, de fato, é possível que o conflito percebido entre a fé e a ciência moderna só tenha surgido por causa de uma certa obstinação de dirigentes da igreja, cuja traição do legado da interpretação alegórica estabeleceu uma colisão fatal entre os achados da pesquisa empírica e uma leitura insensível e não imaginativa da Escritura. Sanar essa ruptura é, com efeito, um objetivo importante do

papa Bento XVI e de seus aliados anglo-católicos, os teólogos da escola da Ortodoxia Radical. Ambos sustentam que a fé em Deus é necessária para fundamentar a razão, e ambos não atinam com o fato de que a razão científica moderna, ao menos da maneira como é popularmente entendida, já tem o “Deus” de que precisa na forma de um significante mestre, seja ele a lei da natureza ou até mesmo a noção de “o mundo” como tal.

Em certo sentido, portanto, o materialismo vulgar sempre é também materialismo teológico, mesmo que seu significante mestre ou “Deus” seja chamado por nomes diferentes. Isso não é simplesmente uma questão de influências teológicas “restantes” que precisam ser purgadas – mesmo que Richard Dawkins ou Christopher Hitchens consigam convencer literalmente todo o mundo na face da terra a abandonar o cristianismo ou até toda e qualquer religião histórica, e mesmo que toda a memória da existência das religiões históricas pudesse, de algum modo, ser apagada, a estrutura essencialmente teológica do materialismo vulgar permanecerá.

O caminho que nos leva adiante não é continuar a negar a “fé” em favor da “razão”, mas dar um passo para trás e negar o próprio marco que nos permite distinguir entre “fé” e “razão”. Žižek crê ter encontrado essa negação na compreensão hegeliana do significado da morte de Cristo na cruz. Enquanto a doutrina ortodoxa da Trin-

dade tentava assegurar que houvesse algum aspecto da divindade que não estivesse preso na encarnação, Hegel sustenta que o autoesvaziamento do Pai para dentro de Cristo, o Filho, é completo e irreversível. Na cruz, portanto, a divindade se esvazia para dentro do mundo na forma do Espírito Santo, que é o elo ou vínculo da comunidade cristã. Žižek atribui uma importância considerável à noção do Espírito Santo como uma nova forma de vínculo social que escaparia da estrutura ideológica fundamentada no significativo mestre, mas, para meus fins atuais, é mais importante enfatizar a própria encarnação. Salientei que, para o cristianismo tradicional, Deus é a negação do mundo, e se Cristo de fato é plenamente divino, isso quer dizer que ele representa a entrada dessa negatividade *dentro* do mundo. Sua morte na cruz como “morte de Deus” obviamente assinala o fim definitivo de Deus como fundamento do mundo. Em consequência disso, a própria negação de que Deus tivesse se isolado em algum âmbito transcendente flui para dentro do mundo, abalando-o até o âmago e abrindo uma ferida que jamais ficará curada. Isso poderia parecer uma formulação mitopoética, mas é importante não perder de vista a consequência lógica da “morte” de Deus – não é apenas que não há mais um Deus, mas também não há mais um *mundo*.

Quando Deus morre, isso quer dizer que o significativo mestre que dava coerência ao mundo se foi. Em vez

do quadro familiar de um mundo sólido governado por leis inalienáveis, fica-se com um mundo despedaçado, inconsistente, internamente conflituoso. Como diz Žižek, recorrendo ao *pas-tout* laciano, que significa não-todo ou não-inteiro: “Para o materialista, a ‘abertura’ vai de A a Z, isto é, a necessidade não é a lei universal subjacente que regula secretamente a interação caótica das aparências – ela é o próprio ‘Todo’ que é não-Todo, inconsistente, caracterizado por uma contingência irreduzível!”⁷. Levando Kierkegaard para uma direção materialista, ele continua afirmando que “o Deus de Kierkegaard é estritamente correlativo à abertura ontológica da realidade, a nosso relacionamento com a realidade como inconclusa, ‘em devir’. ‘Deus’ é o nome para o Outro Absoluto contra o qual podemos medir a total contingência da realidade – como tal, não pode ser concebido como qualquer espécie de Substância, como a Coisa Suprema (isso o tornaria, de novo, parte da Realidade, seu Fundamento verdadeiro)”⁸. Em outras palavras, dentro do marco verdadeiramente materialista, Deus não é a figura restritiva que tínhamos de banir a fim de ganhar o mundo. Em vez disso, Deus nomeia a própria contingência e inconsistência do mundo como tal.

7 ŽIŽEK, 2006, p. 79.

8 Ibid.

Neste ponto, levanta-se uma objeção óbvia: depois de chegarmos a este ponto, por que precisamos manter a referência à teologia? A resposta é que a tentativa de reinstalar alguma espécie de “grande Outro” é notavelmente persistente até mesmo entre as pessoas que tentam conscientemente escapar dela, como deixa claro o exemplo do materialismo vulgar. Preservar a referência ao cristianismo, ou ao menos à versão hegeliana dele, é algo valioso na medida em que sempre precisaremos ser lembrados da “morte de Deus”. Significantes mestres particulares “morrem” o tempo todo, sendo sempre substituídos por alguma outra coisa, mas o cristianismo nos dá algo singular: um significante mestre que nega a si mesmo. Como nos diz Chesterton e como Žižek nunca se cansa de repetir, os evangelhos nos apresentam um Deus que se torna, ele próprio, ateu, um Deus que brada “Deus meu, Deus meu, por que me abandonaste?”. Dentro do marco da teologia ortodoxa, é difícil não concluir que Deus Pai realmente abandonou Cristo, permanecendo transcendentemente não envolvido enquanto Cristo sofre e morre – mesmo que o Pai interfira no terceiro dia para elevá-lo à glória, o abandono da cruz e do túmulo é muito real. Muitos teólogos contemporâneos, dentre os quais o mais proeminente é Jürgen Moltmann, sustentariam que precisamos pensar que o Pai sofre com Cristo a fim de evitar essa monstruosidade, mas no mar-

co hegeliano a solução é, na verdade, tornar as coisas piores. Como diz Žižek: “Quando Cristo morre, o que morre junto com ele é a secreta esperança discernível em ‘Pai, por que me abandonaste?’: a esperança de que *haja* um pai que me abandonou”⁹. Essa esperança está entre as mais duráveis características da experiência humana, e o ato de Žižek de recontar o mito cristão proporciona uma forma de esmagá-la de maneira sempre nova.

II

O quadro até agora parece bastante sombrio; assim, espero que alguns de meus leitores e leitoras estejam se perguntando por que deveríamos aceitar a visão de materialismo dialético de Žižek. A resposta, no nível mais fundamental, é que ela é a única maneira de ter acesso à verdade – mas observando primeiro que não temos acesso à “verdade” do modo como estamos acostumados a conceber isso, porque não há algo assim. Embora tudo isso pareça muito abstrato, Žižek acredita que, em princípio, combina com o quadro do mundo que está emergindo nas fronteiras da física quântica e que, segundo sua crença, está sendo sugerido pela pes-

⁹ ŽIŽEK, 2003, p. 171.

quisa da ciência cognitiva. De fato, em geral Žižek é muito otimista em relação à ciência e crê que ela nos dá algum tipo de explicação do Real. Isso é possível não porque ele adote uma noção ingênua de objetividade ou imparcialidade científica, mas porque acredita que a busca do conhecimento pode ser um fim em si mesmo, que pode ser aproveitado para seus próprios propósitos. Esse desfrute dá ao cientista acesso a uma verdade não mediada por qualquer significante mestre, e, assim, o materialismo dialético é a prática inconsciente da ciência no que ela tem de melhor, mesmo que as chances de cientistas atuantes adotarem a filosofia de Žižek pareçam muito pequenas.

Já escrevi anteriormente sobre meu interesse na ética resultante do materialismo dialético de Žižek, que foi, com efeito, o que fez com que eu começasse a me interessar seriamente por sua obra¹⁰. No restante deste ensaio, gostaria de tratar da questão que deixei em grande parte não respondida no livro *Žižek and Theology*: o que o uso que Žižek, em seu projeto, faz da teologia significa para ela? Tentei mostrar o que a versão de Žižek de uma teologia hegeliana da “morte de Deus” faz para o projeto dele próprio, mas que outro uso se poderia fazer dela? A crítica da ortodoxia feita pelo próprio Žižek em A

monstruosidade de Cristo aponta para uma direção interessante, que eu gostaria de aprofundar aqui: a saber, ela aponta para uma maneira de conceber Deus fora do marco da “exceção constitutiva”.

Como já observei acima, a teologia cristã tradicional tende a conceber Deus em termos da “exceção constitutiva”, e, como ressalta Žižek, o desenvolvimento da doutrina da Trindade foi motivado, em parte, por um desejo de reconciliar a crença na divindade plena de Cristo com a convicção de que Deus precisa ser impassível ou imutável, isto é, de preservar “Deus-Pai” como aquele que “continua ‘mexendo os pauzinhos’ [e] realmente não está envolvido no processo” da *kenosis* divina¹¹. Meu propósito aqui não é criticar a doutrina da Trindade como tal, cujo desenvolvimento foi, naturalmente, sobredeterminado e cuja versão “final” tem muitas características que continuam sendo produtivas para o pensamento. Desejo, antes, sugerir que o fato de que a doutrina da Trindade foi tão arduamente conquistada pode ser tido, à primeira vista, como um indício de que a noção helenística de um Deus eterno impassível (isto é, um Deus que atua como “exceção constitutiva” à ordem da criação) e a narrativa cristã da *kenosis* de Deus em Cristo não se harmonizam obviamente. Alguns teó-

10 Cf. KOTSKO, em preparação.

11 ŽIŽEK; MILBANK, 2009, p. 29.

logos poderiam sustentar que tal contradição é inevitável quando nós seres humanos finitos procuramos conhecer o Deus infinito, etc., mas concordo com a rejeição da noção de paradoxo por parte de Žižek, crendo que, como a noção de “mistério”, sua prima em primeiro grau, serve frequentemente para indicar onde um teólogo ou uma teóloga jogou a toalha – e de fato, a noção de paradoxo serve muitas vezes para escorar um conceito de Deus como “exceção constitutiva”, como quando teólogos conservadores querem nos fazer crer que Deus rompe nossas expectativas puramente com base num “fazer por fazer”. O elemento contraintuitivo, aquilo que contraria as expectativas, tem seu lugar na teologia, assim como em todas as disciplinas, mas ele precisa *levar a algum lugar*, sob pena de virar simples preguiça intelectual.

Ao expor a possibilidade de um pensamento de Deus que escape da lógica da “exceção constitutiva” – em outras palavras, a possibilidade de um Deus não-todo ou não-inteiro –, gostaria de recorrer a dois dos mais influentes textos da tradição cristã: as *Confissões* de Agostinho e *Dos nomes divinos* de Pseudo-Dionísio o Areopagita¹². Minha razão para adotar essa

12 ST. AUGUSTINE. *Confessions*. Trad. R. S. Pine-Coffin. New York: Penguin, 1961; PSEUDO-DIONYSIUS. *The Divine Names*. In: *The Complete Works*. Trad. Colm Luibheid; ed. Paul Rorem. New York:

abordagem é um reflexo de meu próprio método teológico – prefiro ser capaz de encontrar algum fundamento na tradição, na medida do possível, tanto por temor de me perder em pura especulação quanto por uma convicção de que a tradição cristã é, se lida com suficiente atenção, consistentemente mais estranha do que esperamos que ela seja.

As *Confissões* de Agostinho são um excelente exemplo desse caráter estranho. Em seu comentário final sobre o primeiro relato da criação de Gênesis, ele dedica dois livros inteiros aos dois primeiros versículos, usa grande parte do Livro XI para expor a natureza do tempo e, no Livro XII, fala dos possíveis referentes de “céu e terra” de Gênesis 1,1. Apesar de reconhecer que a leitura usual que relaciona esses dois termos com o firmamento e o solo com que estamos familiarizados é plausível e tem sua própria verdade e utilidade, Agostinho crê que é mais adequado supor que o “céu” de Gênesis 1,1 se refira ao “céu dos céus”, um âmbito puramente intelectual caracterizado pela proximidade para com Deus, e “terra” se refira à “matéria informe inteiramente sem feição” (XII.3). Agostinho fica profundamente perplexo com essa matéria informe:

Paulist, 1987. Essas obras serão citadas no corpo do texto seguindo as divisões textuais comuns.

[...] a razão me disse que se eu quisesse conceber algo que fosse informe na verdadeira acepção da palavra, eu teria de imaginar algo privado de qualquer vestígio de forma, e isso eu não tinha condições de fazer. Pois eu podia acreditar mais prontamente que aquilo que não tinha forma nenhuma simplesmente não existisse do que imaginar a matéria em um estágio intermediário entre a forma e a não existência, algo informe que estivesse próximo de não ser nada (XII.6).

Como salienta Catherine Keller em *The Face of the Deep*¹³, a tentativa de Agostinho de definir essa matéria informe o leva a contradições interessantes, que ela mobiliza em sua tentativa de refutar a doutrina da *creatio ex nihilo* [criação a partir do nada]. Talvez o mais interessante para meu propósito seja o caminho que ele precisa seguir a fim de entender a matéria informe:

Assim, desisti de encontrar uma solução em minha imaginação, que produziu toda uma série de imagens de formas prontas, misturando-as e reorganizando-as à vontade. Em vez disso, voltei minha atenção às coisas materiais e examinei mais de perto a questão de sua mutabilidade, isto é, o meio pelo qual elas deixam de ser o que foram e começam a ser o que não foram (XII.6).

Esse afastamento das imagens reflete com exatidão seu esforço, detalhado extensamente ao longo das *Confissões*, de entender Deus como algo diferente de um corpo, mas nesse caso isso não o leva à imutabilidade perfeita de Deus, e sim à mutabilidade como tal. Essa é uma sobreposição estranha, mas a diferença fundamental entre Deus e a matéria informe é clara: Deus está *acima* da forma, enquanto a matéria primordial está *abaixo* dela.

Uma lógica semelhante está atuante na exposição de Pseudo-Dionísio a respeito do mal como privação do bem. A linguagem que esse autor misterioso usa para descrever o mal pode, em muitos casos, sobrepor-se à linguagem que ele usa para descrever o Deus que está além do ser, como quando afirma que o mal “tem uma não existência e alteridade maior em relação ao Bem do que tem o não ser” (IV.19) – como Deus, o mal está além da afirmação e da negação. Mais uma vez, porém, a diferença entre os dois é clara: Deus está acima do ser, enquanto o mal está abaixo dele. Com efeito, o Areopagita não poupa em sua denegrição do mal: “Ele é um defeito, uma deficiência, uma fraqueza, uma desproporção, um pecado. É sem propósito, feio, sem vida, estúpido, insensato, imperfeito, infundado, não causado, indeterminado, não nascido, inerte, sem poder, desordenado” (IV.32).

13 KELLER, Catherine. *The Face of the Deep: A Theology of Becoming*. New York: Routledge, 2003. Cf. especialmente p. 75-77.

Essa insistência é interessante em si: poderia alguém deixar de reconhecer que o mal é, de fato, mau? Pseudo-Dionísio de fato se refere ao dualismo metafísico que, na forma de várias seitas gnósticas, seria um adversário perpétuo do cristianismo (IV.21), mas eu sugeriria que aqui ele está reagindo à lógica de seu próprio texto, que leva a uma espécie de sobreposição entre sua explicação puramente negativa do mal e sua teologia negativa. Entretanto, esse não é o único problema com que ele se depara no tocante ao mal – ele precisa lidar com o problema que assombra todas as ontologias hierárquicas: se o mal é privação do bem, fica difícil resistir à tentação de afirmar que todas as coisas que estão em uma posição inferior na escala são, de algum modo, inerentemente más. Pseudo-Dionísio é muito mais coerente do que Agostinho no sentido de resistir a essa tentação, reafirma absolutamente a participação até mesmo da matéria inerte no Bem e afirma inequivocamente que “o mal nas almas não deve sua origem à matéria, mas vem da desordem e do erro” (IV.28). Até mesmo seres que, aparentemente, são inerentemente maus, como os demônios, por exemplo, são bons na medida em que existem, mas “são maus na medida em que decaíram das virtudes apropriadas a eles” (IV.34).

Portanto, os seres maus não são maus porque careçam de ser – todo ser particular carece da supera-

bundância do ser de Deus. Antes, eles são maus porque decaíram do que deveriam ser, o que parece significar o lugar deles na hierarquia ontológica que dá ao mundo criado sua ordem e estabilidade. Diferenças em grau dentro da hierarquia são fixadas por Deus para o benefício do mundo como um todo, ao passo que as diferenças causadas pelo mal caem fora do plano de Deus e ameaçam a estabilidade do mundo.

Juntando as reflexões de Agostinho sobre a matéria informe e a explicação do mal dada por Pseudo-Dionísio, poderíamos dizer que o mal é uma mudança na forma que vai contra a ordem de Deus, ao passo que o bem ou a ação divina é uma mudança na forma que a reforça. Ambos implicam necessariamente o momento de ausência de forma que Agostinho detecta na transição entre formas, e ambos podem levar a bons resultados – como diz Pseudo-Dionísio, a providência divina pode fazer uso do mal (IV.33), uma afirmação com a qual Agostinho certamente concordaria. Em termos mais amplos, parece impossível conceber que Deus aja de outra maneira que não por meio da mudança, já que a criação é inerentemente sujeita à mudança na medida em que não é divina. Mesmo supondo que a criação de Deus tivesse permanecido em seu estado inicial, como Agostinho crê que aconteceu com o “céu dos céus”, o próprio fato de ser criada seria uma mudança, um fato

que Agostinho expressa mitopoeticamente na (não)imagem da matéria informe.

A única diferença entre mudança má e mudança boa, por conseguinte, parece ser a referência inicial a Deus como garante da ordem do mundo, isto é, a Deus na medida em que ele serve de exceção constitutiva do mundo. Dando um passo além das intenções explícitas de Agostinho e Pseudo-Dionísio, se removemos a Deus como significante mestre, resta-nos a mutabilidade como tal, como, simultaneamente, o fundamento e a não fundação perpétua do mundo – isto é, essencialmente o mesmo resultado que Žižek, seguindo Hegel, reivindica para a encarnação e morte de Cristo. Minha intenção aqui não é simplesmente reproduzir os resultados de Žižek a partir do interior da tradição, mas, em vez disso, demonstrar uma abordagem potencial para com a tradição para uma teologia materialista. Estou, aqui, ampliando a estratégia de Žižek de ler figuras (normalmente marginais) da história da teologia como figuras que se movem na direção do materialismo dialético, mas ficam aquém dele. Introduzindo essa abordagem até mesmo nas mais centrais figuras da tradição, estou sustentando que precisamos levar a sério a possibilidade de que, quando grandes mentes como, por exemplo, Agostinho e Pseudo-Dionísio tentam explorar as implicações do cristianismo com real rigor, elas irão,

a despeito de seus preconceitos culturais e predisposições filosóficas, necessariamente acabar ao menos assentando o fundamento para uma compreensão de Deus como não-Todo.

Uma linha de pesquisa que partisse dessa hipótese tornaria, por exemplo, a vasta literatura sobre o mal como privação disponível de uma maneira nova – não como uma apresentação direta de concepções “corretas”, é claro, mas como ferramentas para o pensamento. Em termos mais amplos, ela nos obrigaria a reconceber o que a teologia é e faz. Uma teologia materialista que rejeitasse a autoridade de Deus como significante mestre seria necessariamente privada da posição institucional que atualmente fundamenta a distinção entre teologia cristã e filosofia – um desenvolvimento que, de minha perspectiva, seria muito positivo. Em vez de posar como transmissores das verdades imutáveis de Deus, ou a favor ou em oposição a um mundo cambiante, os teólogos ou as teólogas seriam essencialmente filósofos que operam a partir de dentro de uma tradição particular, assim como outros filósofos operam a partir de dentro da fenomenologia ou da psicanálise. O fato de se situarem nessa tradição não predeterminaria suas conclusões mais do que o uso que Žižek faz de Lacan e Hegel predetermina as conclusões dele, como o próprio Žižek revela com

particular franqueza em *The Indivisible Remainder*¹⁴ [O resto indivisível]. Em vez de reflexão sobre um corpo de doutrina, então, a teologia materialista seria uma tradição intelectual que autoriza o duplo sentido de *tradere* como “transmitir” e “trair” – uma lealdade que encontra sua melhor expressão em uma infidelidade rigorosa.

Referências Bibliográficas

KELLER, Catherine. *The Face of the Deep: A Theology of Becoming*. New York: Routledge, 2003. Cf. especialmente p. 75-77.

14 Cf. ŽIŽEK, Slavoj. *The Indivisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters*. New York: Verso, 1996, particularmente cap. 2.

KOTSKO, Adam. *Žižek and Theology*. New York: Continuum/T&T Clark, 2008.

PSEUDO-DIONYSIUS. The Divine Names. In: *The Complete Works*. Trad. Colm Luibheid; ed. Paul Rorem. New York: Paulist, 1987.

ST. AUGUSTINE. *Confessions*. Trad. R. S. Pine-Coffin. New York: Penguin, 1961.

ŽIŽEK, Slavoj. *The Indivisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters*. New York: Verso, 1996.

_____. *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*. Cambridge: MIT Press, 2003. Ou: _____. *A Marioneta e o Anão*. Lisboa: Relógio D'Água, 2006.

_____. *The Parallax View*. Cambridge: MIT Press, 2006. Ou: _____. *Visão em Parallaxe*. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. The Fear of Four Words: A Modest Plea for the Hegelian Reading of Christianity e Dialectical Clarity versus the Misty Conceit of Paradox. In: ŽIŽEK, Slavoj; MILBANK, John. *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* Cambridge: MIT Press, 2009.

A “experiência cristã” continua: a obra de Žižek desde *Visão em paralaxe*

Adam Kotsko

Quando concluí meu livro *Žižek and Theology* em outubro de 2007¹⁵, eu sabia que havia uma chance considerável de que ele acabaria se tornando obsoleto. Eu estava escrevendo não só sobre um autor vivo, mas também sobre um autor extremamente prolífico – na época em que encaminhei meu manuscrito à editora, outra obra importante de Žižek, *Em defesa das causas perdidas*, já estava disponível para encomendas antecipadas¹⁶. Além disso, toda a minha argumentação estava estruturada em torno de uma narrativa do desenvolvimento intelectual de Žižek, e, embora ele tivesse sustentado que *Visão em paralaxe* era seu “magnum opus”

[obra-prima]¹⁷, não havia razão para crer que esse livro não fosse ser suplantado algum dia. Em consonância com isso, decidi que verificaria periodicamente para ver como as conclusões de meu livro estavam se sustentando na obra mais recente de Žižek.

Embora inicialmente eu pretendesse esperar mais do que dois anos, creio que o gracioso convite que Marcus Pound me fez para participar desse número especial não poderia ter vindo em ocasião melhor, porque, em minha opinião, o envolvimento de Žižek com a teologia entrou em uma nova fase. Essa nova fase não implica uma mudança de posição – a leitura hegeliana ou do tipo “da morte de Deus” que ele elaborou trabalhosa-

15 KOTSKO, Adam. *Žižek and Theology*. New York: T&T Clark, 2008.

16 ŽIŽEK, Slavoj. *In Defense of Lost Causes*. New York: Verso, 2008. Ou na versão em língua portuguesa: ŽIŽEK, Slavoj. *Em defesa das causas perdidas*. São Paulo: Boitempo, 2011.

17 Id. *The Parallax View*. Cambridge: MIT Press, 2006. Ou na versão em língua portuguesa: ŽIŽEK, Slavoj. *Visão em Paralaxe*. São Paulo: Boitempo, 2008.

mente nos livros *O absoluto frágil*, *Sobre a crença e A marionete e o anão* continua firmemente de pé¹⁸. O que mudou é que Žižek tomou uma iniciativa que tende a ser extremamente rara entre a ampla gama de filósofos europeus interessados no cristianismo: ele se inseriu no debate teológico acadêmico, tomando partido de maneira decisiva.

Esse novo nível de envolvimento se manifestou mais drasticamente na publicação de *A monstruosidade de Cristo: paradoxo ou dialética*¹⁹, que consiste de um diálogo entre Žižek e o teólogo anglicano John Milbank, fundador da escola teológica da Ortodoxia Radical. Em seu primeiro texto, “O medo de quatro palavras”, Žižek apresenta o que chama de “um modesto apelo em favor da leitura hegeliana do cristianismo”, uma leitura em que Deus Pai se esvazia irreversivelmente no Filho, cuja morte na cruz abre o caminho para um novo vín-

culo social chamado Espírito Santo. Como sustentei, essa leitura do cristianismo é, em última análise, uma saída de um impasse na teoria žižekiana da crítica da ideologia, que, a uma certa altura de sua trajetória, parecera defender a derrubada de uma ordem ideológica – a deposição de um significativo mestre, em termos lacanianos – unicamente por causa dela própria, embora um outro significativo mestre fosse inevitavelmente surgir para ocupar seu lugar. O Espírito Santo que se segue da morte do significativo mestre (em dúvida a respeito de si mesmo!) oferece uma saída em potencial desse círculo vicioso, abrindo a possibilidade de um vínculo social não ideológico.

“O medo de quatro palavras”, porém, faz mais do que simplesmente reafirmar sua posição para iniciar o diálogo com Milbank. Esse texto aprofunda sua posição em duas frentes. Em primeiro lugar, propõe uma crítica da ortodoxia trinitária, caracterizando-a como uma tentativa de evitar as consequências radicais da morte de Deus preservando “Deus Pai” como aquele que “continua ‘mexendo os pauzinhos’ [e] realmente não está envolvido no processo” da *kenosis* divina²⁰. A narrativa histórica de Žižek neste tocante, aparentemente baseada

18 ID. *The Fragile Absolute: Or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting For?* New York: Verso, 2000; *On Belief*. New York: Routledge, 2001; *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*. Cambridge: MIT Press, 2003; *The Parallax View*. Cambridge: MIT Press, 2006. Exponho o surgimento dessa leitura no capítulo 3 de meu livro.

19 ŽIŽEK, Slavoj; MILBANK, John. *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* Ed. Creston Davis. Cambridge: MIT Press, 2009. Minha resenha desse volume está publicada em *Political Theology*, v. 11, n. 1, 2010.

20 ŽIŽEK; MILBANK, 2009, p. 29.

de modo quase exclusivo na obra de Vladimir Lossky²¹, deixa muito a desejar e, provavelmente, será objeto de crítica considerável em reações teológicas a esse volume. Entretanto, creio que o aspecto básico que ele está tentando salientar é sólido – o desenvolvimento da doutrina da Trindade foi claramente motivado por uma tentativa de preservar alguma espécie de Deus transcendente, impassível, respeitando, ao mesmo tempo, a convicção central da fé cristã, que exige que o salvador seja tanto plenamente divino quanto plenamente humano para verdadeiramente operar nossa salvação.

Creio que esse envolvimento com a tradição, por mais insatisfatório que seja em alguns níveis, também serve para esclarecer suas referências disseminadas a Chesterton em sua obra sobre o cristianismo. Embora muitas pessoas achem que Žižek esteja de algum modo defendendo a posição de Chesterton, parece claro para mim que ele é, em última análise, um crítico de Chesterton, a quem usa como um representante da ortodoxia cristã em geral. O que ele assume de Chesterton é o cerne básico de uma teologia hegeliana, do tipo “da morte

de Deus” que transparece ocasionalmente – sobretudo a afirmação de Chesterton de que na cruz o próprio Deus se tornou um ateu –, mas este é um cerne que Chesterton, como a ortodoxia cristã que ele representa, tenta, em última análise, suprimir. A forma específica que essa supressão assume é uma tentativa de voltar à visão harmoniosa do paganismo, uma visão que Milbank compartilha e Žižek caracterizará explicitamente, mais adiante, como “brandamente fascista”²².

A segunda forma pela qual a primeira contribuição de Žižek para *A monstruosidade de Cristo* faz avançar sua posição é dando continuidade ao trabalho, iniciado em *Visão em paralaxe*, de esclarecer as consequências ontológicas de sua concepção. Rejeitando a tentativa católica romana de harmonizar a fé e a razão propondo Deus como a “exceção constitutiva” ou o significativo mestre que nos permite perceber um universo ordenado harmoniosamente, Žižek sustenta que a ciência moderna, em sua mais radical versão, apresenta-nos um universo sem um significativo mestre que garanta sua ordem. Esse materialismo radical “não tem, portanto, nada a ver com a asserção da ‘realidade externa plenamente existente’ – pelo contrário, a premissa do qual ele parte é o ‘não-todo’ da realidade, sua incompletude

21 LOSSKY, Vladimir. *In the Image and Likeness of God*. Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 2001. Em sua primeira citação do livro (p. 101, n. 3). Žižek expressa alguma insatisfação com a forma como Lossky trata do misticismo católico romano, mas, não obstante, baseia-se muito nele no restante do ensaio.

22 ŽIŽEK; MILBANK, 2009, p. 250.

ontológica”²³. A “morte de Deus”, por conseguinte, permite-nos mais do que conceber uma ordem social não ideológica – ela nos permite encarar o universo como a coisa internamente inconsistente e incompleta que ele é.

A reação de Žižek ao ensaio de Milbank – que consiste essencialmente em uma recapitulação da ontologia de participação da Ortodoxia Radical, desta vez estruturada em torno do conceito de “paradoxo” como substituto da invocação mais usual da “analogia” – é predominantemente negativa, rejeitando sua visão “brandamente fascista” sobre todas as questões, exceto as mais triviais, e acusando Milbank de descaracterizar a posição de Žižek. Em minha opinião, essa rejeição clara tem uma função valiosa, pois muitos teólogos que simpatizam com o projeto da Ortodoxia Radical tendem a ver Žižek como um aliado em potencial, o que resulta em leituras da obra de Žižek que, ao meu ver, são altamente seletivas e enganosas. Espera-se que esse volume torne impossíveis tais apropriações indevidas no futuro – ou ao menos force os teólogos desejosos de reivindicar aspectos isolados do pensamento de Žižek a serem mais honestos em relação ao que estão fazendo.

À rejeição da ortodoxia, radical ou de outro tipo, por parte de Žižek une-se uma reafirmação da teologia

23 Ibid., p. 97.

“da morte de Deus”, que, sustenta ele, “marca o momento em que a única maneira de manter viva a verdade [do cristianismo] era através de uma heresia materialista cindida de seu cadáver principal”²⁴. É natural que eu ache essa afirmação pessoalmente gratificante, pois concluí meu livro sustentando que a obra de Žižek sobre o cristianismo tinha grande afinidade com a teologia da morte de Deus de Thomas Altizer. E, de fato, Žižek cita Altizer de modo consideravelmente extenso em todo o ensaio²⁵. Mais recentemente, Žižek apareceu junto com Altizer, em novembro de 2009, em um painel da reunião da Academia Americana de Religião em Montreal, onde afirmou que ouviu falar pela primeira vez de Altizer depois de ler críticos que tacharam sua obra sobre o cristianismo de repetição da teologia de Altizer. Žižek, por sua vez, fez pouco caso desses críticos, dizendo que se sentia

24 Ibid.

25 Žižek se limita a ALTIZER, Thomas J. J. *The Contemporary Jesus*. London: SCM Press, 1998. Embora Altizer apareça em página após página desse ensaio, seu nome, estranhamente, só ocorre uma vez no índice. Como fiz vários índices, entretanto, acho que está claro como esse erro aconteceu – Žižek usa Altizer como uma espécie de autoridade, não fazendo referência explícita a Altizer como fonte das citações depois de usar sua obra pela primeira vez, quase como se nomear Altizer fosse implicar uma divergência grande demais entre as concepções deles. Paradoxalmente, então, a influência de Altizer é tão onipresente que passa despercebida.

honrado de ser uma repetição de Altizer e que a mais verdadeira novidade vem da repetição.

Há, naturalmente, uma sugestão de uma “superação” dialética de Altizer nessa afirmação, e já indiquei algumas formas pelas quais Žižek vai além de Altizer – sobretudo explicitando mais claramente as consequências políticas da morte de Deus²⁶. Em meu livro, sustentei que a narrativa de Žižek a respeito da ascensão do cristianismo servia como uma espécie de oficina para o desenvolvimento de sua posição política, colocando ênfase especial na interpretação de Žižek acerca da relação do judaísmo com a lei. Ao passo que a corrente principal da tradição cristã tem visto a lei judaica como algo negativo do qual se deve escapar, Žižek sustenta que a postura judaica singular para com a lei oferece um espaço “desplugado” da ordem ideológica, e o gesto de Paulo consiste em induzir os pagãos para dentro dessa postura “desplugada”²⁷.

Em um dos interlúdios de *Visão em paralaxe*, Žižek desenvolve um paralelo contemporâneo de sua narrativa da ascensão do cristianismo afirmando que de-

veríamos inverter a lógica do antissemitismo: em vez de tentar se livrar de algum obstáculo que impede a conclusão do projeto europeu (o que tem sido tradicionalmente o papel dos judeus, embora os muçulmanos estejam, em grau crescente, assumindo essa posição desventurada no discurso contemporâneo), todos e todas nós deveríamos “tornar-nos judeus” no sentido de ser um povo da diáspora que não “pertence” ou não se situa em lugar algum²⁸. Mais adiante ele passa a falar dos moradores de favelas, que são as pessoas “em relação às quais o Poder renuncia a seu direito de exercer controle e disciplina plenos, achando mais apropriado deixá-las morar na zona limítrofe das favelas”²⁹. Embora admita que a realidade das favelas não é inteiramente promissora, crê efetivamente que “deveríamos buscar [...] sinais das novas formas de consciência social que surjam dos coletivos das favelas: eles serão as sementes do futuro”³⁰.

Traçando um paralelo entre os moradores de favelas e a postura subjetiva “desplugada” que Žižek vê no judaísmo, arrisquei uma previsão sobre a direção que o projeto de Žižek tomaria na esteira de seu “magnum opus”:

26 KOTSKO, 2008, p. 152.

27 Desenvolvo essa leitura separadamente em meu artigo *Politics and Perversion: Situating Žižek’s Paul*. *Journal for Cultural and Religious Theory*, v. 9, n. 2, p. 43-52, 2008. Publicado em língua portuguesa na 88ª edição dos Cadernos Teologia Pública.

28 ŽIŽEK, 2006, p. 257.

29 *Ibid.*, p. 269.

30 *Ibid.*

Para tornar explícita a conexão com a ascensão do cristianismo, portanto, é preciso buscar algum tipo de evento emergente das favelas que, de algum modo, permita que os “gentios” que estão plugados no capitalismo “se despluguem” e passem a fazer parte da criação de algo novo. E o que se faz enquanto se espera por esse evento? A prática do próprio Žižek pode dar algumas dicas: praticar a crítica da ideologia como uma forma de provocação histórica, retornar às “oportunidades perdidas” do passado revolucionário com vistas ao que poderia significar redimi-las e tentar delinear a forma teórica do evento e do que poderia ser o “desplugar-se” – em suma, aguardar em esperança, de modo a estar pronto para saudar o evento quando ele vier.³¹

O livro que se seguiu imediatamente, *Em defesa das causas perdidas*, cumpriu parcialmente essa previsão na medida em que consiste em uma série de meditações sobre fracassos revolucionários passados. Além disso, ele repete virtualmente palavra por palavra sua análise das favelas contida em *Visão em paralaxe*, com alguns acréscimos sobre a mobilização de moradores de favelas por parte de Hugo Chávez³². Há muito tempo tenho sido crítico do uso generoso do recurso de copiar e colar por parte de Žižek em seus textos, e normalmente tenho

achado inconvincente sua afirmação de que essa prática lança nova luz sobre as passagens ao recontextualizá-las. Neste caso, contudo, acho efetivamente que a recontextualização é produtiva, na medida em que faz a análise de moradores de favelas passar de um interlúdio político aparentemente secundário em uma obra “teórica pesada” para uma obra “política” muito mais programática. A ênfase contínua nas favelas – junto com o segmento de Žižek no filme *Vida Examinada* em que ele caminha por um depósito de lixo, afirmando que precisamos aprender a amar nossa própria sujeira – também parece combinar com minha afirmação de que “se o evento-Cristo é algum indicativo, é preciso esperar que o evento não venha “em glória”, mas em humildade e vergonha, como tolice, como pedra de tropeço, como escândalo”³³.

Na sequência de minha previsão, admiti que “continua não estando claro para mim, com base nos escritos de Žižek, o que se pode esperar que seja na prática o coletivo unido pelo ‘Espírito Santo’ seja na prática, para além de características formais muito abstratas”³⁴. Em minha opinião, *Em defesa das causas perdidas* não ajuda muito neste tocante, e o mesmo se aplica à bre-

31 KOTSKO, 2008, p. 128.

32 ŽIŽEK, 2008, p. 424-428.

33 KOTSKO, 2008, p. 128.

34 Ibid.

ve seção sobre “violência divina” no livreto *Violência*³⁵. Isso me leva ao que é, ao menos para mim, a mais importante passagem nos textos recentes de Žižek, a única coisa que li depois de terminar *Žižek and Theology* que parece genuinamente nova: a conclusão de sua reação a Milbank em *A monstruosidade de Cristo*, onde ele tenta responder à pergunta sobre qual seria sua abordagem ética na prática³⁶. Ressaltando a coimplicação mútua do ateísmo e da crença religiosa, Žižek quer encontrar uma forma de ética materialista que vá além do gesto negativo de rejeitar uma base religiosa, e seu primeiro passo é afirmar que precisamos ir além da lógica do sacrifício, que sempre deriva algum *jouissance* [gozo] excessivo do próprio ato de renúncia: “O que se deveria sacrificar é o próprio sacrifício”³⁷.

Até aqui, isso não é nada de novo – com efeito, repete a maioria dos temas básicos de *Sobre a crença*. O avanço vem quando ele começa a discutir o romance de Agota Kristof intitulado *O grande caderno*, que, para ele, é “a melhor expressão literária” de uma postura ética que vai além da sentimentalidade do moralismo e, em vez disso, instala “uma distância fria, cruel para com

o que se está fazendo”³⁸. O romance acompanha dois irmãos gêmeos que são “completamente imorais – eles mentem, chantageiam, matam –, mas representam a ingenuidade ética autêntica em sua mais pura forma”³⁹. Ele dá dois exemplos. Em um deles, eles se encontram com um homem que está morrendo de fome e pede ajuda, e lhe dão tudo que ele pede, afirmando, ao mesmo tempo, que o ajudaram unicamente porque ele precisava de ajuda, e não por algum desejo de serem bondosos. Em outro, urinam sobre um oficial alemão com o qual por acaso compartilham uma cama, a pedido dele. Observa Žižek: “Se alguma vez houve uma postura ética cristã, é essa: independentemente de quão esquisitos sejam os pedidos do próximo, os gêmeos ingenuamente tentam cumpri-los”⁴⁰.

Entretanto, Žižek então leva as coisas em uma direção com a qual muitas pessoas cristãs provavelmente não se sentirão à vontade: os rapazes não só tentam ingenuamente ajudar os outros, mas também punem pessoas que maldosamente recusam ajuda a outras. Em um exemplo do romance, uma mulher não só se recusa a dar pão a um grupo de judeus que está morrendo de fome,

35 ŽIŽEK, Slavoj. *Violence*. New York: Picador, 2008.

36 ŽIŽEK; MILBANK, 2009, p. 297-303.

37 Ibid., p. 300.

38 Ibid., p. 301.

39 Ibid.

40 Ibid.

mas até come o pão na frente deles, levando os gêmeos a colocar munição no fogão dela; em outro, eles chantageiam um sacerdote que molestou sexualmente uma menina, de modo que possam dar o dinheiro à família dela. Žižek também dá seu próprio exemplo hipotético:

Nesses termos, é fácil para mim imaginar uma situação em que eu estaria disposto, sem quaisquer escrúpulos morais, a assassinar alguém a sangue frio, mesmo sabendo que essa pessoa não tinha matado ninguém diretamente. Ao ler relatos sobre tortura em regimes militares latino-americanos, achei particularmente repulsiva a figura (usual) de um médico que ajudava os torturadores de verdade a cumprirem seu ofício da forma mais eficiente: ele examinava a vítima e monitorava o processo, informando os torturadores quanto a vítima teria condições de suportar, que tipo de tortura infligiria a dor mais insuportável, etc. Devo admitir que, se me encontrasse com tal pessoa, sabendo que havia pouca chance de levá-la à justiça legal, e tivesse a oportunidade de matá-la discretamente, eu simplesmente faria isso, sem vestígio de remorso por “fazer justiça com as próprias mãos”.⁴¹

Essa é, sem dúvida, uma afirmação ousada, mas com a qual muitas pessoas simpatizariam em algum nível. Depois de discutir alguns exemplos adicionais, in-

41 Ibid., p. 302.

cluindo um suicídio assistido, Žižek resume da seguinte maneira o cerne ético que tira do romance de Kristof:

Essa é minha posição – como eu adoraria ser: um monstro ético sem empatia, fazendo o que deve ser feito em uma esquisita coincidência de espontaneidade cega e distância reflexiva, ajudando outras pessoas e, ao mesmo tempo, evitando a proximidade repugnante delas. Com mais pessoas assim, o mundo seria um lugar agradável em que a sentimentalidade seria substituída por uma paixão fria e cruel.⁴²

Quando li essa passagem pela primeira vez, tive a estranha sensação de ficar surpreso e, ao mesmo tempo, achar que não poderia ser de qualquer outra forma. A descrição desses gêmeos sociopatas feita por Žižek realmente capta o cerne de sua ética esquisitamente amoral, que sempre esteve no cerne do apelo de Žižek para mim – mais do que por sua ontologia, seu uso da teologia ou suas explicações de algumas das mais difíceis figuras da história da filosofia, fui atraído para sua obra pela sensação de que ele oferecia uma alternativa real ao moralismo abstrato do cristianismo que eu conhecia de minha infância ou do sentimentalismo nauseante dos liberais que obtêm tanta satisfação de afagarem suas opiniões corretas. Afirmo diversas vezes em meu livro que,

42 Ibid., p. 303.

na maioria das vezes, o aspecto do pensamento de um filósofo que é mais útil para os teólogos e as teólogas se encontra onde a religião não é o foco primordial, e, para mim, Žižek não é exceção. Sua ética me proporcionou uma maneira de falar sobre o que eu sempre tinha detectado no cerne do evangelho: uma amoralidade radical, não menos jovial por causa de seu rigor.

Será que “previ” essa explicação específica da ética dele, então? Eu não diria isso, embora ela vá na direção de preencher uma das principais lacunas no estágio atual de seu pensamento, tentando responder à pergunta sobre o que poderia ser a ordem não ideológica (às vezes chamada “Espírito Santo”). Mas isso é apenas um primeiro passo. Ainda supondo que se concorde com ele que o mundo seria um lugar melhor com “mais pessoas assim”, é preciso um trabalho significativo para desenvolver uma explicação convincente de como uma ordem social baseada em tal ética poderia ser estruturada e como chegamos lá a partir daqui.

Ao desenvolver tal explicação, Žižek se depararia com obstáculos significativos. Sobretudo, ele precisaria encontrar algum modo pelo qual uma ordem social não baseada em um significante mestre pudesse ser durável, e não simplesmente episódica. Cair na armadilha de reintroduzir o significante mestre ou de valorizar o momento da revolução em si mesmo sem referência à sustentabi-

lidade futura o levaria de volta ao dilema que motivou seu envolvimento com o cristianismo inicialmente. Se ele for, afinal, incapaz de resolver esse impasse, será forçado a afirmar que, em última análise, não há esperança, não há alternativa real à ideologia: a irrupção revolucionária seria, em última análise, um parasita da ordem existente e não teria outro resultado concreto do que a instalação de uma nova ordem ideológica. Nesse caso, ele estaria recaindo na posição da perversão, do incentivo à violação da ordem existente como “válvula de escape” que, no fim das contas, serve para reforçar a ordem – ou, em outras palavras, estaria repetindo a própria traição da qual acusa o cristianismo histórico.

Tal resultado não é inconcebível. Com frequência, obtêm-se indicações de que seu estilo dialético de pensamento poderia facilmente virar um contrarianismo à *la* Christopher Hitchens e de que sua compreensível impaciência com o liberalismo convencional poderia facilmente levá-lo a se tornar funcionalmente conservador. Se isso acontecesse – e, de fato, muitos leitores e leitoras de Žižek diriam que já aconteceu –, todos os teólogos simpatizantes da Ortodoxia Radical que viram em Žižek um aliado em potencial bem podem sustentar que foram vindicados, esquecendo o passado no que diz respeito a todo aquele discurso sobre uma “visão brandamente fascista”. De minha parte, porém, seguirei o exemplo

da preferência do próprio Žižek pelo carregado “período intermediário” de grandes pensadores (como Heidegger e Schelling, por exemplo), quando eles começam a compreender toda a magnitude do problema que se propuseram, mas antes de descobrirem uma solução fácil demais. Ou seja, continuarei a me ater ao Žižek produtivamente aberto que apreciamos atualmente, ao Žižek que ainda não caiu na tentação de trair a contradição que está no cerne de seu pensamento. Se for o caso, assumirei com prazer a obsolescência superficial de meu livro, confiando que ele esteja apontando para um pensamento que ameaça continuamente avançar mais uma vez e se tornar novo.

Referências Bibliográficas

ALTIZER, Thomas J. J. *The Contemporary Jesus*. London: SCM Press, 1998.

DICKINSON, Colby. KOTSKO, Adam. *Agamben e o repensar da teologia a partir de seus fundamentos: entrevista* [15.09.2013]. Revista IHU

On-Line. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos – IHU. Entrevista concedida a Márcia Rosane Junges.

KOTSKO, Adam. *Zizek and Theology*. New York: T&T Clark, 2008.

LOSSKY, Vladimir. *In the Image and Likeness of God*. Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 2001.

ZIZEK, Slavoj. *The Fragile Absolut: Or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting For?* New York: Verso, 2000. Versão em língua portuguesa: _____. *O Absoluto Frágil: ou, porque vale a pena lutar pelo legado cristão*. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. *On Belief*. New York: Routledge, 2001. Versão em língua portuguesa: _____. *O Amor Impiedoso (ou: sobre a crença)*. Rio de Janeiro: Autêntica, 2012.

_____. *The Puppet and the Dwarf: the Perverse Core of Christianity*. Cambridge: MIT Press, 2006. Versão em língua portuguesa: _____. *A Marioneta e o Anão*. Lisboa: Relógio D’Água, 2006.

_____. *The Parallax View*. Cambridge: MIT Press, 2006. Versão em língua portuguesa: _____. *Visão em Paralaxe*. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *Violence*. New York: Verso, 2008.

_____. *In Defense of Lost Causes*. New York: Verso, 2008. Versão em língua portuguesa: _____. *Em defesa das causas perdidas*. São Paulo: Boitempo, 2011.

ZIZEK, Slavoj. MILBANK, John. *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* Ed. Creston Davis. Cambridge: MIT Press, 2009.

Cadernos Teologia Pública: temas publicados

- N. 1 *Hermenêutica da tradição cristã no limiar do século XXI* – Johan Konings, SJ
- N. 2 *Teologia e Espiritualidade. Uma leitura Teológico-Espiritual a partir da Realidade do Movimento Ecológico e Feminista* – Maria Clara Bingemer
- N. 3 *A Teologia e a Origem da Universidade* – Martin N. Dreher
- N. 4 *No Quarentenário da Lumen Gentium* – Frei Boaventura Kloppenburg, OFM
- N. 5 *Conceito e Missão da Teologia em Karl Rahner* – Érico João Hammes
- N. 6 *Teologia e Diálogo Inter-Religioso* – Cleusa Maria Andreatta
- N. 7 *Transformações recentes e perspectivas de futuro para a ética teológica* – José Roque Junges, SJ
- N. 8 *Teologia e literatura: profetismo secular em “Vidas Secas”, de Graciliano Ramos* – Carlos Ribeiro Caldas Filho
- N. 9 *Diálogo inter-religioso: Dos “cristãos anônimos” às teologias das religiões* – Rudolf Eduard von Sinner
- N. 10 *O Deus de todos os nomes e o diálogo inter-religioso* – Michael Amaladoss, SJ
- N. 11 *A teologia em situação de pós-modernidade* – Geraldo Luiz De Mori, SJ
- N. 12 *Teologia e Comunicação: reflexões sobre o tema* – Pedro Gilberto Gomes, SJ
- N. 13 *Teologia e Ciências Sociais* – Orivaldo Pimentel Lopes Júnior
- N. 14 *Teologia e Bioética* – Santiago Roldán García
- N. 15 *Fundamentação Teológica dos Direitos Humanos* – David Eduardo Lara Corredor
- N. 16 *Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento* – João Batista Libânio, SJ
- N. 17 *Por uma Nova Razão Teológica. A Teologia na Pós-Modernidade* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- N. 18 *Do ter missões ao ser missionário – Contexto e texto do Decreto Ad Gentes revisitado 40 anos depois do Vaticano II* – Paulo Suess
- N. 19 *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 1ª parte – Manfred Zeuch
- N. 20 *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 2ª parte – Manfred Zeuch
- N. 21 *Bento XVI e Hans Küng. Contexto e perspectivas do encontro em Castel Gandolfo* – Karl-Josef Kuschel
- N. 22 *Terra habitável: um desafio para a teologia e a espiritualidade de cristãos* – Jacques Arnould
- N. 23 *Da possibilidade de morte da Terra à afirmação da vida. A teologia ecológica de Jürgen Moltmann* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

- N. 24 *O estudo teológico da religião: Uma aproximação hermenêutica* – Walter Ferreira Salles
- N. 25 *A historicidade da revelação e a sacramentalidade do mundo – o legado do Vaticano II* – Frei Sinivaldo S. Tavares, OFM
- N. 26 *Um olhar Teopoético: Teologia e cinema em O Sacrifício, de Andrei Tarkovski* – Joe Marçal Gonçalves dos Santos
- N. 27 *Música e Teologia em Johann Sebastian Bach* – Christoph Theobald
- N. 28 *Fundamentação atual dos direitos humanos entre judeus, cristãos e muçulmanos: análises comparativas entre as religiões e problemas* – Karl-Josef Kuschel
- N. 29 *Na fragilidade de Deus a esperança das vítimas. Um estudo da cristologia de Jon Sobrino* – Ana María Formoso
- N. 30 *Espiritualidade e respeito à diversidade* – Juan José Tamayo-Acosta
- N. 31 *A moral após o individualismo: a anarquia dos valores* – Paul Valadier
- N. 32 *Ética, alteridade e transcendência* – Nilo Ribeiro Junior
- N. 33 *Religiões mundiais e Ethos Mundial* – Hans Küng
- N. 34 *O Deus vivo nas vozes das mulheres* – Elisabeth A. Johnson
- N. 35 *Posição pós-metafísica & inteligência da fé: apontamentos para uma outra estética teológica* – Vitor Hugo Mendes
- N. 36 *Conferência Episcopal de Medellín: 40 anos depois* – Joseph Comblin
- N. 37 *Nas pegadas de Medellín: as opções de Puebla* – João Batista Libânio
- N. 38 *O cristianismo mundial e a missão cristã são compatíveis?: insights ou percepções das Igrejas asiáticas* – Peter C. Phan
- N. 39 *Caminhar descalço sobre pedras: uma releitura da Conferência de Santo Domingo* – Paulo Suess
- N. 40 *Conferência de Aparecida: caminhos e perspectivas da Igreja Latino-Americana e Caribenha* – Benedito Ferraro
- N. 41 *Espiritualidade cristã na pós-modernidade* – Ildo Perondi
- N. 42 *Contribuições da Espiritualidade Franciscana no cuidado com a vida humana e o planeta* – Ildo Perondi
- N. 43 *A Cristologia das Conferências do Celam* – Vanildo Luiz Zugno
- N. 44 *A origem da vida* – Hans Küng
- N. 45 *Narrar a Ressurreição na pós-modernidade. Um estudo do pensamento de Andrés Torres Queiruga* – Maria Cristina Giani
- N. 46 *Ciência e Espiritualidade* – Jean-Michel Maldamé
- N. 47 *Marcos e perspectivas de uma Catequese Latino-americana* – Antônio Cechin
- N. 48 *Ética global para o século XXI: o olhar de Hans Küng e Leonardo Boff* – Águeda Bichels
- N. 49 *Os relatos do Natal no Alcorão (Sura 19,1-38; 3,35-49): Possibilidades e limites de um diálogo entre cristãos e muçulmanos* – Karl-Josef Kuschel
- N. 50 *“Ite, missa est!”: A Eucaristia como compromisso para a missão* – Cesare Giraudou, SJ
- N. 51 *O Deus vivo em perspectiva cósmica* – Elisabeth A. Johnson
- N. 52 *Eucaristia e Ecologia* – Denis Edwards
- N. 53 *Escatologia, militância e universalidade: Leituras políticas de São Paulo hoje* – José A. Zamora
- N. 54 *Mater et Magistra – 50 Anos* – Entrevista com o Prof. Dr. José Oscar Beozzo

- N. 55 *São Paulo contra as mulheres? Afirmação e declínio da mulher cristã no século I* – Daniel Marguerat
- N. 56 *Igreja Introvertida: Dossiê sobre o Motu Proprio “Summorum Pontificum”* – Andrea Grillo
- N. 57 *Perdendo e encontrando a Criação na tradição cristã* – Elizabeth A. Johnson
- N. 58 *As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica: O cristianismo como estilo* – Christoph Theobald
- N. 59 *Deus e a criação em uma era científica* – William R. Stoeger
- N. 60 *Razão e fé em tempos de pós-modernidade* – Franklin Leopoldo e Silva
- N. 61 *Narrar Deus: Meu caminho como teólogo com a literatura* – Karl-Josef Kuschel
- N. 62 *Wittgenstein e a religião: A crença religiosa e o milagre entre fé e superstição* – Luigi Perissinotto
- N. 63 *A crise na narração cristã de Deus e o encontro de religiões em um mundo pós-metafísico* – Felix Wilfred
- N. 64 *Narrar Deus a partir da cosmologia contemporânea* – François Euvé
- N. 65 *O Livro de Deus na obra de Dante: Uma releitura na Baixa Modernidade* – Marco Lucchesi
- N. 66 *Discurso feminista sobre o divino em um mundo pós-moderno* – Mary E. Hunt
- N. 67 *Silêncio do deserto, silêncio de Deus* – Alexander Nava
- N. 68 *Narrar Deus nos dias de hoje: possibilidades e limites* – Jean-Louis Schlegel
- N. 69 *(Im)possibilidades de narrar Deus hoje: uma reflexão a partir da teologia atual* – Degislando Nóbrega de Lima
- N. 70 *Deus digital, religiosidade online, fiel conectado: Estudos sobre religião e internet* – Moisés Sbardelotto
- N. 71 *Rumo a uma nova configuração eclesial* – Mario de França Miranda
- N. 72 *Crise da racionalidade, crise da religião* – Paul Valadier
- N. 73 *O Mistério da Igreja na era das mídias digitais* – Antonio Spadaro
- N. 74 *O seguimento de Cristo numa era científica* – Roger Haight
- N. 75 *O pluralismo religioso e a igreja como mistério: A eclesiologia na perspectiva inter-religiosa* – Peter C. Phan
- N. 76 *50 anos depois do Concílio Vaticano II: indicações para a semântica religiosa do futuro* – José Maria Vigil
- N. 77 *As grandes intuições de futuro do Concílio Vaticano II: a favor de uma “gramática gerativa” das relações entre Evangelho, sociedade e Igreja* – Christoph Theobald
- N. 78 *As implicações da evolução científica para a semântica da fé cristã* – George V. Coyne
- N. 79 *Papa Francisco no Brasil – alguns olhares*
- N. 80 *A fraternidade nas narrativas do Gênesis: Dificuldades e possibilidades* – André Wénin
- N. 81 *Há 50 anos houve um concílio...: significado do Vaticano II* – Victor Codina
- N. 82 *O lugar da mulher nos escritos de Paulo* – Eduardo de la Serna
- N. 83 *A Providência dos Profetas: uma Leitura da Doutrina da Ação Divina na Bíblia Hebraica a partir de Abraham Joshua Heschel* – Élcio Verçosa Filho

- N. 84 *O desencantamento da experiência religiosa contemporânea em House: “creia no que quiser, mas não seja idiota”* – Renato Ferreira Machado
- N. 85 *Interpretações polissêmicas: um balanço sobre a Teologia da Libertação na produção acadêmica* – Alexandra Lima da Silva & Rhaissa Marques Botelho Lobo
- N. 86 *Diálogo inter-religioso: 50 anos após o Vaticano II* – Peter C. Phan
- N. 87 *O feminino no Gênesis: A partir de Gn 2,18-25* – André Wénin
- N. 88 *Política e perversão: Paulo segundo Žižek* – Adam Kotsko
- N. 89 *O grito de Jesus na cruz e o silêncio de Deus. Reflexões teológicas a partir de Marcos 15,33-39* – Francine Bigaouette, Alexander Nava e Carlos Arthur Dreher
- N. 90 *A espiritualidade humanística do Vaticano II: Uma redefinição do que um concílio deveria fazer* – John W. O’Malley
- N. 91 *Religiões brasileiras no exterior e missão reversa* – Vol. 1 – Alberto Groisman, Alejandro Frigerio, Brenda Carranza, Carmen Sílvia Rial, Cristina Rocha, Manuel A. Vásquez e Ushi Arakaki,



Adam Kotsko é teólogo, escritor e professor assistente de Ciências Humanas no Shimer College, em Chicago. É conhecido como intérprete do pensamento de *Giorgio Agamben* e de *Slavoj Žižek*, assim como por seus escritos sobre cultura popular norte-americana. Traduziu três livros de Agamben para a língua inglesa: *The Sacrament Language: an archaeology of the oath*; *The Highest Poverty*; e *Opus Dei: an archaeology of duty*.

Algumas obras do autor

KOTSKO, Adam. *Why We Love Sociopaths: A Guide to Late Capitalist Television*. Ropley: Zero Books, 2012.

_____. *The Politics of Redemption: The Social Logic of Salvation*. Cambridge: James Clarke and Co, 2010.”

_____. *Awkwardness*. Ropley: Zero Books, 2010.

_____. *Žižek and Theology*. Nova York: T&T Clark, 2008.

Outras contribuições

KOTSKO, Adam. Política e Perversão: Paulo segundo Žižek. *Cadernos Teologia Pública*. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, ano 11, n. 88, v. 11, 2014.

“DICKINSON, Colby. KOTSKO, Adam. *Agamben e o repensar da teologia a partir de seus fundamentos*. [15/06/13] Revista IHU On-Line. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos – IHU. Entrevista concedida à Márcia Rosane Junges.”