

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Fabiano Veliq Barbosa

**Eles não sabem o que não querem saber: a apropriação
Žižekiana do conceito de “encarnação de Deus” de Hegel**

Belo Horizonte
2022

Fabiano Veliq Barbosa

Eles não sabem o que não querem saber: a apropriação Žižekiana do conceito de “encarnação de Deus” de Hegel

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientador: Dr. Leonardo Alves Vieira

BELO HORIZONTE
2022

100 V437e 2023	<p>Veliq, Fabiano.</p> <p>Eles não sabem o que não querem saber [manuscrito] : a apropriação Žižekiana do conceito de “encarnação de Deus” de Hegel / Fabiano Veliq Barbosa. - 2023.</p> <p>200 f.</p> <p>Orientador: Leonardo Alves Vieira.</p> <p>Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>Inclui bibliografia.</p> <p>1.Filosofia - Teses. 2.Religião - Teses. 3.Teologia – Teses. 4.Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. I.Vieira, Leonardo Alves. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p>
----------------------	--



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FOLHA DE APROVAÇÃO

Eles não sabem o que não querem saber: a apropriação Žižekiana do conceito de "encarnação de Deus" de Hegel

FABIANO VELIQ BARBOSA

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Ética e Filosofia Política.

Aprovada em 27 de fevereiro de 2023, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Leonardo Alves Vieira - Orientador (UFMG)

Prof. Joãosinho Beckenkamp (UFMG)

Prof. Carlos Roberto Drawin (FAJE)

Profa. Mirian Monteiro Kussumi (PUC-Rio)

Prof. Manuel Moreira da Silva (UNICENTRO)

Belo Horizonte, 27 de fevereiro de 2023.



Documento assinado eletronicamente por **Joãosinho Beckenkamp**, **Subcoordenador(a)**, em 28/02/2023, às 11:42, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Mirian Monteiro Kussumi**, **Usuária Externa**, em 28/02/2023, às 15:42, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Manuel Moreira da Silva**, **Usuário Externo**, em 01/03/2023, às 13:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Carlos Roberto Drawin**, **Usuário Externo**, em 02/03/2023, às 11:45, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Leonardo Alves Vieira, Professor do Magistério Superior**, em 03/03/2023, às 09:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2105973** e o código CRC **19729B1C**.

Aos que estudam o diálogo entre Filosofia, Teologia e Religião.

Agradecimentos

Terminar uma tese de doutorado é motivo de grande alegria e, ao mesmo tempo, de grande alívio, pois é um trabalho árduo que demanda muitas horas de pesquisa e dedicação. É impossível realizar todo esse trabalho sozinho e, por isso, não podemos esquecer-nos de agradecer àqueles que tornaram possível a concretização deste trabalho.

Agradeço, primeiramente, à Lucília Barbosa (Mams) pelo apoio sempre incondicional desde o meu nascimento, por sempre me incentivar nos estudos e por ter sido uma das grandes apoiadoras quando demonstrei o desejo de cursar Filosofia. Mams tem sido uma referência de dedicação e apoio, além de ser uma fonte de amor inesgotável.

Agradeço à Priscila Veliq, minha esposa e companheira há mais de 20 anos, que sempre me apoiou e experencia comigo os momentos bons e ruins de uma vida a dois. O amor e incentivo dela me permitiram chegar até aqui.

Agradeço, também, à Allana Mátar, pela amizade duradoura, pelos incentivos e pelo amparo em diversos momentos, além da constante disposição em conversar sobre os temas de filosofia, teologia e psicanálise.

Agradeço à Juliana Mayra pela presença constante em minha vida, sempre disposta a escutar e prosear sobre os assuntos mais diversos.

Agradeço aos meus irmãos, Fabrício e Abner, pela companhia e vivência familiar.

Agradeço à querida Damy pela revisão tão atenta e precisa deste trabalho.

Agradeço, também, ao Ross Geller, personagem de *Friends*, por ter despertado em mim um primeiro desejo de cursar doutorado.

Agradeço à PUC Minas, em especial, ao departamento de Filosofia, que me propiciou condições de seguir com minha pesquisa, além de ser um lugar onde posso contribuir com o ensino de Filosofia e o filosofar.

Agradeço à UFMG, em especial ao CAD 3, que me possibilitou uma flexibilidade de jornada, de forma que pudesse participar de diversos eventos, simpósios, que com certeza contribuíram com a pesquisa. Também agradeço aqui aos funcionários da pós-graduação de Filosofia da UFMG que sempre se mostraram solícitos para me atenderem durante o processo do doutorado.

Agradeço ao meu orientador, professor Leonardo Vieira, pelo auxílio na condução da escrita da tese, assim como por todo conhecimento sobre Hegel passado sempre de maneira tão generosa. A leveza com a qual a orientação foi realizada cooperou muito para que o resultado dela se tornasse realidade.

Agradeço ao professor Carlos Drawin pela companhia durante minha trajetória acadêmica, desde a graduação na UFMG até o pós-doutorado realizado na FAJE, onde iniciei minha pesquisa sobre o tema da religião em Žižek, assim como pela leitura atenta da tese no momento da qualificação, e pela orientação sempre paciente.

Agradeço ao Marcos Lima, meu bibliista favorito, que me foi de extrema ajuda nos temas teológicos que são tratados em parte desta tese.

Por último – mas nem por isso menos importante – agradeço a Deus, que compreendo como fonte inesgotável de esperança e possibilidade de alegria. A tese, como um todo, é uma tentativa de dizer algo sobre a relação do ser humano com Ele, de forma que, sem Ele, seria impossível haver esta tese.

Epígrafe

Sicut rectus ordo exigit ut profunda Christianae fidei credamus, priusquam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intellegere. (Santo Anselmo. Cur Deus Homo, Liber 1 Cap. 2)

“Assim como a reta ordem exige que acreditemos nas profundezas da fé cristã, antes de ousar discuti-las com a razão, também me parece negligência, se, depois de estarmos estabelecidos na fé, não tentarmos entender o que acreditamos.”

“Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo”
2 Coríntios 5:19

Resumo

A presente tese tem como objetivo compreender como o filósofo esloveno Slavoj Žižek se apropria do conceito de encarnação de Deus elaborado por Hegel. Para tal objetivo, procuramos evidenciar a importância do conceito de encarnação para a história do cristianismo, bem como sua apropriação e centralidade para a teologia cristã. A partir disso, fomos capazes de nos voltar para o pensamento do filósofo esloveno Slavoj Žižek e averiguar como ele entende o conceito de encarnação para pensar o cristianismo. A noção de encarnação de Deus será pensada pelo filósofo de maneira literal, de forma que, nessa leitura, o cristianismo manteria uma proposta ateia em seu núcleo, pois seria a única religião em que Deus, de fato, morre, uma vez que Ele, ao encarnar, estaria se esvaziando completamente e assumindo plenamente a natureza humana. Ao nos determos nos textos de Žižek sobre o tema da religião, fomos capazes de analisar como o conceito de encarnação de Deus e os temas da filosofia da religião de Hegel apareciam na obra de Žižek. Em diversos momentos, Žižek se diz apoiar em uma leitura hegeliana sobre o conceito de encarnação e, nesse ponto, fomos capazes de perceber como a leitura Žižekiana sobre o tema da encarnação em Hegel é frágil e, várias vezes, equivocada e confusa. Ao tentar se apoiar nas formulações hegelianas e também nas propostas da psicanálise freudiana e lacaniana, Hegel é deixado de lado e é dada uma primazia para o pensamento lacaniano. A leitura de Žižek sobre o tema da encarnação de Deus extravasa o sentido meramente teológico, pois o filósofo esloveno vê o cristianismo como um forte discurso que sustenta muito da visão de mundo ocidental, e por isso ele procura dar ênfase à análise e crítica da religião cristã. No entanto, a leitura de Žižek sobre o tema da encarnação faz surgir diversos problemas, principalmente em relação às questões teológicas sobre as quais Žižek procura fundamentar a sua proposta acerca do cristianismo, e por tentar fundamentar sua proposta na filosofia hegeliana, não consegue fazer uma leitura que condiz com a proposta do filósofo alemão sobre o tema da encarnação. Concluímos nosso trabalho evidenciando que Žižek faz um uso bastante selecionado dos textos hegelianos sobre o tema da religião e que Žižek apresenta apenas resquícios de Hegel sobre a temática religiosa, pois o filósofo esloveno ignora de maneira deliberada o tema da ressurreição, que é central no cristianismo e central para Hegel. O diálogo entre Hegel e Žižek sobre o tema da encarnação de Deus mostra que Žižek não propõe, de fato, um diálogo com Hegel, mas faz um uso instrumental de Hegel e do cristianismo para discorrer sobre o tema da encarnação de Deus.

Palavras-chaves: Encarnação, Hegel, Žižek, Deus

Abstract

The present thesis aims to understand how the Slovenian philosopher Slavoj Žižek appropriates the concept of the incarnation of God elaborated by Hegel. To this end, we seek to highlight the importance of the concept of incarnation for the history of Christianity, as well as its appropriation and centrality for Christian theology. From this history of the concept of the incarnation of God, we were able to turn to the thought of the Slovenian philosopher Slavoj Žižek and find out how he understands the concept of incarnation to think about Christianity. The notion of the incarnation of God will be thought of by the philosopher in a literal way, so that in this reading Christianity would maintain at its core an atheistic proposal, as it would be the only religion in which God actually dies, since God, when incarnating, he would be emptying himself completely and fully assuming human nature. By focusing on Žižek's texts on the theme of religion, we were able to analyze how the concept of the incarnation of God and the themes of Hegel's philosophy of religion appeared in Žižek's work. At various times Žižek claims to rely on a Hegelian reading of the concept of incarnation and at this point we were able to perceive how the Žižekian reading on the theme of incarnation in Hegel is fragile and several times mistaken and confused. When trying to rely on Hegelian formulations and also on the proposals of Freudian and Lacanian psychoanalysis, Hegel is left aside and primacy is given to Lacanian thought. Žižek's reading on the theme of the incarnation of God goes beyond the merely theological sense, as the Slovenian philosopher sees Christianity as a strong discourse that sustains much of the Western worldview, and for that reason he seeks to emphasize the analysis and criticism of religion. Christian. However, Žižek's reading on the theme of incarnation raises several problems, mainly in relation to theological issues on which Žižek seeks to base his proposal on Christianity, and because he tries to base his proposal on Hegelian philosophy, he fails to make a reading that matches with the proposal of the German philosopher on the theme of the incarnation.

Keywords: Incarnation, Hegel, Žižek, God.

Sumário

1 INTRODUÇÃO	12
2 O CONCEITO DE KENOSIS BÍBLICO	25
2.1 O texto de Filipenses 2,5-11	29
2.2 Uma questão cronológica	33
2.3 O prólogo do evangelho de João	36
2.4 A questão da encarnação nos séculos II e III d.C	39
2.5 O debate cristológico a partir do século IV d.C	51
2.6 A noção de encarnação na Idade Média	55
2.6.1 Alexandre de Hales	56
2.6.2 São Boaventura	58
2.6.3 São Tomás de Aquino	59
2.7 A encarnação a partir do século XVII ao século de Hegel	61
3 OS PRESSUPOSTOS ŽIŽEKIANOS PARA UMA LEITURA DO CRISTIANISMO	68
3.1 Uma pequena biografia de Žižek	68
3.2 De Freud a Hegel: A noção de pulsão de morte	71
3.2.1 O conceito de pulsão em Freud	72
3.2.2 Pulsão de morte em Lacan	76
3.3 Pulsão de morte em Žižek	83
3.4 Hegel como filósofo da contingência	86
4 A QUESTÃO RELIGIOSA EM ŽIŽEK	99
4.1 Uma questão preliminar	99
4.2 O absoluto frágil	105
4.3 O amor impiedoso [ou: sobre a crença]	112
4.4 O sofrimento de Deus. Inversões do Apocalipse	127
4.5 A monstrosidade de Cristo	152
5 CONCLUSÃO	171
REFERÊNCIAS	175

1 INTRODUÇÃO

O diálogo entre Teologia e Filosofia é um diálogo com muitos matizes. Diversos filósofos se propuseram a realizar essa empreitada; nesse sentido, não é um debate que se dá de forma pacífica, mas desde a modernidade vê-se um constante ir e vir de temas relacionados às questões teológicas sendo abordadas pela filosofia, e da mesma forma, temas filosóficos sendo abordados pela teologia.

A proximidade entre as duas áreas pode ser vista desde Aristóteles, que chamava a filosofia de “ciência das coisas divinas”, ou “teologia”, afirmando que a filosofia é o conhecimento mais nobre a ser buscado por tratar das coisas primeiras. Obviamente que, em Aristóteles, a noção de teologia não tem a ver com o que se convencionou chamar de teologia, principalmente a partir do medievo. No entanto, é interessante notar como tal ligação está presente desde o início da própria filosofia.

No entanto, algo que se pode notar é que várias vezes o uso que se faz da teologia por parte dos filósofos é pouco criterioso, pois termos que possuem amplo debate do ponto de vista teológico são tratados de maneira simplista, e não raras vezes é ignorando toda uma tradição de estudos da área. Esse erro, hoje em dia, se torna objeto de diversas críticas e compromete – e muito – a tese defendida pelo filósofo. Da mesma forma, o uso de termos filosóficos pela teologia é feito, várias vezes, de forma acrítica, o que gera simplificações que comprometem uma teologia que ainda quer dizer algo para o mundo contemporâneo.

É exatamente no meio deste debate que a nossa tese se coloca, ao propor trabalhar dois autores controversos, i.e, Friedrich Hegel (1770-1831) e Slavoj Žižek (1949 -). O primeiro, por ser um autor amplamente estudado, com textos de difícil compreensão, além de ser um filósofo (e teólogo) que propôs uma nova forma de ver os temas de sua época, é reconhecido como como um divisor de águas na filosofia ocidental. As reflexões de Hegel, como bem sabemos, perpassam todas as áreas da filosofia de sua época e sempre com um espírito altamente reflexivo, que tenta dar conta dos desafios que lhe são impostos durante o seu tempo.

Entrar no texto hegeliano é uma tarefa árdua e, ao mesmo tempo, instigante, pois é possível identificar ali uma filosofia viva que irá impactar enormemente toda a geração de filósofos e teólogos posteriores. As diversas posições, como a direita hegeliana, a centro hegeliana e a esquerda hegeliana advogam para si uma determinada hermenêutica do texto de Hegel para defender suas posições filosóficas e teológicas. Dessas correntes, aquela que ficou mais famosa foi a esquerda hegeliana, que, sobre o tema da religião, tem na figura de Feuerbach o principal nome.

A religião foi um tema amplamente tratado por Hegel durante toda a sua vida, desde os textos da juventude até os textos de maturidade: do seminal *A vida de Jesus* (1795) até as suas famosas *Lições sobre filosofia da religião* (1821, 1824, 1827). A religião, para ele, estaria necessariamente entre a teologia e a filosofia, pois, se por um lado é impossível transformar a religião em mera reflexão filosófica, tornar Deus um mero objeto da razão, por outro não é possível vivenciar uma fé genuína de maneira não reflexiva, pois o que o cristianismo – e mais especificamente o protestantismo – teria de mais singular seria exatamente a sua pertença ao campo da racionalidade.

Dessa forma, Hegel se coloca como um filósofo disposto a encarar o problema da religião caminhando entre a Filosofia e a Teologia, mas, a nosso ver, com o olhar mais filosófico que teológico. Neste sentido, podemos pensar o que marcaria essa diferença entre a filosofia e a teologia, pois em Hegel, em vários momentos, essa diferença parece esmaecer pela forma como um campo do saber se mistura ao outro, fazendo com que os temas ganhem novas dimensões e fomentem a discussão em ambas as áreas.

Aquino propõe que o conceito hegeliano de Deus seria uma crítica ao conceito aristotélico de Deus. Segundo afirma Aquino,

Antes de mais nada, é preciso que se recorde que a própria concepção de relação difere entre Aristóteles e Hegel. Para o primeiro é plenamente suficiente uma relação unilateral, ou seja, uma relação não mútua. Para o segundo, uma relação implica logicamente uma reciprocidade. Ora bem, é esta ideia de uma relação não mútua que está subjacente à concepção escolástica de transcendência de Deus sobre o mundo. Assim como é a ideia de uma relação recíproca que articula e dá coerência ao discurso hegeliano sobre a história de Deus. Na perspectiva aristotélica, o que se quer evitar é a temporalização do motor imóvel, ao passo que na perspectiva hegeliana a história da formação da consciência torna-se a história do próprio Absoluto. Hegel portanto desloca o Absoluto do mundo supra-lunar para o mundo sub-

lunar engajado na vida de uma comunidade histórica. O divino está inscrito no interior do espírito objetivo e da moralidade objetiva de um povo histórico. [...] Em última análise, a visão hegeliana de um Deus que tem uma relação real com o mundo nutre-se da doutrina cristã da encarnação. (AQUINO, 1989, p.244-245)

Na linha de Puntel (2001), a teologia se constitui como um discurso teórico, ou seja, o discurso teórico é estruturado pela perspectiva da verdade; ele é o resultado da tentativa de dizer ou exprimir “como as coisas são” (ou como Wittgenstein formula no Tractatus: *wie es sich verhält*), e a saber: ou de maneira factual (contingente) ou de maneira necessária (PUNTEL, 2001 p. 361).

O caráter teórico da teologia é algo defendido desde o início da teologia cristã e por isso Puntel aqui está, dentro de toda uma tradição que vê a teologia como um discurso que busca dizer a verdade sobre Deus e sobre as coisas relacionadas ao âmbito da fé. No entanto, o diálogo entre a filosofia de matriz grega e a teologia judaico-cristã se inicia no helenismo e encontra-se presente durante toda a história do cristianismo. Mesmo que alguns teólogos como Tertuliano (séc 2 d.C) propusessem “O que há de comum entre Atenas e Jerusalém? Entre a academia e a Igreja? Entre os heréticos e os cristãos?” (TERTULIANO, 1957 p.98), percebemos que sua voz é quase unívoca na história do debate entre teologia e filosofia, e o próprio cristianismo se consolidará por uma junção entre a filosofia grega e a tradição bíblica judaico-cristã.

Com o advento da modernidade, o que percebemos foi uma separação da filosofia em relação à teologia, por exemplo, por conta do avanço científico do século XVII, que capacita, a partir das novas descobertas da física, separar o conhecimento do mundo de uma teologia natural, fazendo com que a ciência, e conseqüentemente a filosofia, possam se desprender da teologia – embora isso ainda não ocorresse de maneira definitiva no século XVIII, o que pode ser visto no deísmo dos séculos XVII e XVIII, considerado uma filosofia da religião do iluminismo.

Puntel (2001) aponta a linha hegeliana como um ponto extremamente singular no debate entre a filosofia e a teologia. Nas palavras de Puntel:

Uma terceira tendência – essa bem poderosa – tomou a forma de integração, não da filosofia na teologia cristã, mas da teologia cristã na

filosofia. O mais famoso e importante representante desta corrente é Hegel: para ele, filosofia é Teoria do Absoluto, sendo que aquela disciplina, que tradicionalmente se chama(va) teologia cristã, é simplesmente assumida como sendo parte integrante desta grande teoria.[...] No caso de Hegel, a emancipação da filosofia com respeito à teologia cristã atinge um grau supremo e absolutamente singular, pois que a emancipação da filosofia não mais consiste numa desconexão, mas na incorporação em si mesma precisamente daquela dimensão com respeito à qual ela nos tempos modernos tentava emancipar-se, a saber, da teologia. (PUNTEL, 2001, p. 367)

Hegel, sem dúvida alguma, marcará o debate entre a teologia e a filosofia e será, em grande medida, definidor de uma grande linha do debate posterior entre as duas disciplinas. Dessa maneira, é isto que a nossa presente tese ressalta de diversas formas, marcando, ao mesmo tempo, as aproximações e distanciamentos que o próprio Hegel fará entre os dois âmbitos. Como aponta Vancourt (1965) comentando sobre a filosofia de Hegel, o pensamento religioso, embora tenha objeto idêntico ao da filosofia, assume a forma de representação, uma linguagem representativa, linguagem da imaginação e do sentimento. Seria uma língua acessível a todos, ao passo que a filosofia se esforçaria para substituir as representações por pensamentos puros, ficando assim menos acessível a todos. É nesse sentido que Vancourt entende a proposta da Fenomenologia, de que a religião e a filosofia têm um mesmo objeto. Como bem sintetiza Garaudy: “A filosofia é, portanto, uma tradução conceitual do drama teológico cristão. [...] O que a religião cristã apresenta na forma de uma representação concreta, uma imagem viva, Hegel buscará expressão conceitual; no que se dá como totalidade viva”. (GARAUDY, 1962 p. 97,98)¹. Da mesma forma, Emílio Brito (1976) afirma que:

A verdade do Cristianismo não se diz nos termos da linguagem da representação cristã: definir a filosofia especulativa como teísta, panteísta, panenteísta, ou ateia, como deísmo, teofanismo, ou pancristiismo, é igualmente errôneo, pois todas estas denominações intentam fechar o discurso absoluto nos termos representativos da consciência histórica, enquanto que o elemento da especulação filosófica não é a dispersão e a sucessão da representação, mas a onipresente simplicidade do pensamento.² (BRITO, 1976, p. 45)

¹ Original em Francês: “La philosophie est donc une traduction conceptuelle du drame théologique chrétien. [...] Ce que la religion chrétienne présente sous forme d’une représentation concrète, d’une image vivante, Hegel en recherchera l’expression conceptuelle; dans ce qui est donné comme totalité vivante.” (Tradução nossa)

² Original em Espanhol: La verdad del Cristianismo no se dice em los términos del lenguaje de la representación cristiana: definir la filosofía especulativa como teísta, panteísta, panenteísta,

Na história da teologia e filosofia ocidentais, o ponto essencial que permite relacionar o encontro entre esses saberes é o impulso de procurar inteligibilidade: a teologia cristã tinha/tem a tendência intrínseca de relacionar-se à filosofia porque ela tinha/tem a tendência intrínseca de buscar inteligibilidade para os conteúdos da fé cristã. Como bem sintetiza Puntel, “Procurar inteligibilidade para os conteúdos da fé implica procurar filosofia. É claro que não há simplesmente equivalência entre inteligibilidade e filosofia; a filosofia é só uma condição necessária para a inteligibilidade da fé.” (PUNTEL, 2001, p.371).

Desta forma, percebemos que o ponto de encontro entre ambas as disciplinas parece ser uma relação de complementariedade em relação a uma dimensão teórica, ou seja, a filosofia não tem um estatuto essencialmente diferente do estatuto da teologia; há só uma diferença de perspectivas: não se tratam de duas disciplinas essencialmente distintas, senão de duas perspectivas complementares com respeito a uma única disciplina ou dimensão fundamental. A proposta de Puntel tem como plano de fundo a proposta do seu mestre Karl Rahner (1904-2004), que propõe o que poderíamos chamar uma “metafísica transcendentalmente mediada”. Segundo Oliveira, tal metafísica seria:

uma metafísica legitimada por uma fundamentação última no sentido de que ela se legitima por uma “reflexão transcendental”, já que para ele toda metafísica verdadeira, de que toda filosofia que merece este nome, tem que trabalhar transcendentalmente, isto é, legitimar-se através de uma reflexão sobre os pressupostos necessários do pensar e do agir implicitamente presentes no sujeito, o que significa dizer que a filosofia não pode trabalhar a partir de pressupostos não demonstrados e que, portanto, a pergunta pela possibilidade da metafísica é uma pergunta da própria metafísica. (OLIVEIRA, 2004, p. 23)

O que Puntel irá defender é que enquanto a filosofia teria uma perspectiva progressiva, que parte do mundo para chegar a um absoluto, a teologia teria uma perspectiva regressiva, isto é, parte da revelação de Deus para investigar as condições de possibilidade desse Deus no mundo. Enquanto a teologia pensaria

o atea, como deísmo, teofanismo, o pancristismo, es igualmente erróneo, pues todas estas denominaciones intentan cernir el discurso absoluto em los términos representativos de la conciencia histórica, mientras que el elemento de la especulación filosófica no es la dispersión y la sucesión de la representación sino la omnipresente simplicidad del pensamiento.

esse Deus concretíssimo, evidenciado na história e no mundo, a filosofia alcançaria apenas o deus abstrato. Tal proposta de Puntel, por mais que seja interessante e de um caráter metodológico extremamente abrangente, ainda se vincula de maneira extremamente presa a uma visão tradicional da teologia católica que precisa se manter fiel ao magistério da Igreja e à tradição consolidada da Igreja Católica, o que claramente deixa de lado formulações teológicas como a Teologia da Libertação, de forte influência marxista. Neste sentido, parece que a proposta hegeliana de conciliação da teologia com a filosofia parece ser mais profícua e gera um debate mais amplo entre as duas áreas sem subordinar a filosofia à teologia.

O diálogo entre a filosofia e teologia também vai ser levado a cabo por Slavoj Žižek, outro autor trabalhado nesta tese. No entanto, as formulações žižekianas terão como pano de fundo não mais uma teologia cristã clássica, mas a chamada “Teologia da morte de Deus”. O movimento que ficou conhecido como “teologia da morte de Deus” não foi homogêneo, mostrando-se como um conjunto de várias vozes e interpretações a respeito do papel da teologia pós Auschwitz e tentando dar conta das diversas críticas ateias feitas contra o cristianismo, principalmente os chamados “mestres da suspeita” (Marx, Nietzsche e Freud). Dentre precursores desse movimento podemos citar o livro do bispo anglicano Jon Robison *Honest to God*, o texto de Harvey Cox, *A cidade secular*, e o livro de J.J. Altizer, *Teologia da morte de Deus*, e nomes como Paul Van Buren, William Hamilton, Gabriel Vahanian, dentre outros. Estes autores marcaram em grande medida a entrada dessa teologia no mainstream do debate filosófico-teológico a partir da década de 60 do século XX.

Há certa controvérsia sobre quais nomes poderiam figurar entre os chamados teólogos da morte de Deus, de forma que Gibellini (2002 p. 142) discorda que Robison e Cox poderiam ser incluídos na lista de teólogos da morte de Deus, pois estariam propondo muito mais uma teologia secular, isto é, uma forma secular de falar sobre a fé cristã do que propriamente assumindo a morte de Deus como um fato. Seguindo a proposta de Gibellini, podemos dizer que haveria, nesse movimento, um grupo dos “brandos” compostos por Gabriel Vanhanian e Paul Van Buren que trataram mais da questão semântica sobre o termo “Deus”, tentando pensar novas formas de falar sobre Deus em um mundo secularizado, e o grupo dos “radicais” que assumiriam de maneira literal e

enfática a questão da morte de Deus e nesse grupo estariam os nomes de J.J. Altizer e William Hamilton.

O que todos esses livros tinham em comum é a denúncia de que a cultura cristã ocidental vivia uma espécie de “crise ideológica”, ou seja, aquilo que o cristianismo uma vez representou no Ocidente se mostrava enfraquecido e as construções teológicas da cristandade deveriam ser reformuladas para ainda ter algo a dizer para o mundo contemporâneo. O desafio que se colocava para o cristianismo é a tentativa de responder às mazelas advindas da primeira metade do século XX, como as guerras, os campos de concentração, os efeitos posteriores tais como a Guerra Fria, as guerras de ocupação territorial, etc. Neste sentido, os teólogos da morte de Deus tinham diante de si a dura realidade a encarar e sem mais confiar nas antigas imagens de Deus herdadas pelo cristianismo.

Como afirma Robbins,

Nesse sentido, ainda que a preocupação da teologia contemporânea não se concentre mais na morte de Deus, esse movimento teológico radical ainda nos fala hoje, pois testemunha um momento de transição e crise na consciência religiosa ocidental e, assim, ajuda a estabelecer a genealogia que se desenvolveria no que hoje conhecemos como teologia pós-moderna.³ (ROBBINS, 2007, p. 3)

Embora seja um movimento da década de 60 do século XX e sejamos capazes de reconhecer a sua importância para o pensar da religião na contemporaneidade, a ideia de uma “morte de Deus” já é algo que pertence à cultura ocidental desde o século XIX. Como vimos, o próprio Hegel já apontava em 1802 o sentimento de que o caminhar da religião pela via iluminista culmina em uma sensação de que Deus estava morto. Esta expressão se popularizou com Nietzsche que afirmava explicitamente na sua *Genealogia da Moral*, a morte de Deus. Em certa medida, podemos dizer que a teologia da morte de Deus é uma resposta teológica no século XX de um problema que se desenha na filosofia e na literatura desde o século XIX.

³ Original em inglês: In this sense, even though the preoccupation of contemporary theology no longer centers around the death of God, this radical theological movement still speaks to us today as it testifies to a moment of transition and crisis within Western religious consciousness and thereby helps to establish the genealogy that would develop into what we now know as postmodern theology.

No entanto, mesmo sendo uma resposta mais tardia aos novos desafios da cultura do Ocidente, a teologia da morte de Deus será uma espécie de divisora de águas no debate entre teologia e filosofia, de forma que é basicamente impossível pensar esse debate hoje sem levar em consideração tal movimento.

Slavoj Žižek terá tal teologia como pressuposto básico das suas reflexões sobre a religião, ao mesmo tempo em que tentará pensar tal teologia a partir da psicanálise lacaniana. Nesse sentido, vamos perceber grande influência de teólogos como Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), J.J. Altizer (1927-2018).

Para Altizer (2002), sem dúvida o maior representante do movimento, a encarnação e a morte de Deus estariam no centro da proposta cristã e o grande filósofo a primeiramente compreender isso na modernidade teria sido Hegel. A partir das análises propostas por Hegel, principalmente as da *Ciência da Lógica*, e o misticismo de Blake, Altizer tentará mostrar que a morte de Deus é uma consequência inevitável da noção de *Kenosis*. Altizer entenderá a *kenosis* a partir da noção de autonegação e autoesvaziamento da divindade.

O foco da questão de Altizer é trazer novamente o debate hegeliano sobre o autoesvaziamento da divindade como uma chave de leitura para o cristianismo pós-Segunda Guerra. Neste sentido, Altizer visa a uma atualização da Teologia que não poderia se eximir das mudanças ocorridas no mundo na década de 60 do século XX. Uma nova forma de falar sobre Deus é necessária, mas agora não um Deus soberano, acima dos céus e da Terra, mas um Deus fraco, assim como Bonhoeffer defendia.

Altizer proporá o que ficou conhecido como ateísmo cristão, ou seja, o cristianismo do pós-guerra deve reconhecer a tese da morte de Deus evidenciada por Hegel já em 1802, como também por Nietzsche em seu aforismo 125 da *Gaia Ciência* como única forma da teologia ainda ter algo a dizer. Como afirma Altizer (2002), “Hegel compartilha um movimento profundamente e exclusivamente cristocêntrico, o movimento puramente kenótico de uma autonegação ou autoesvaziamento absoluto, um movimento kenótico que se torna total tanto em Hegel quanto em Blake.”⁴ (ALTIZER, 2002, p. 43). Dessa

⁴ Original em inglês: Hegel share a profoundly and a uniquely Christocentric movement, the purely kenotic movement of an absolute self-negation or self-emptying, a kenotic movement that becomes total in both Hegel and Blake

forma, o que se vê no cerne da proposta de Altizer é assumir de maneira definitiva a *kenosis* como única forma de falar de Deus, pois a *kenosis* nada mais é que a evidência da morte de Deus.

No cristianismo ateu de Altizer, a morte de Deus deve ser assumida como um ato redentor que liberta o homem da escravidão junto a um Deus déspota da cristandade e abre caminho para uma nova humanidade. Seria a realização plena do humano, de forma que o cristão contemporâneo é chamado a proclamar a boa nova da morte de Deus. Como pontua Altizer, “uma teologia que assevera que a morte de Deus não afeta o homem no seu íntimo não pode ser considerada contemporânea; é a tentação gnóstica de fugir da história. A verdadeira experiência de uma forma contemporânea de fé consiste em aceitar a proclamação de Nietzsche sobre a morte de Deus”. (ALTIZER, HAMILTON, 1967 p. 27)

Em 1966 escreveu, juntamente com Hamilton, *Radical Theology and the Death of God* retomando a noção de *kenosis* como morte de Deus, ou seja, quando Jesus morre na cruz, o próprio Deus morre ali, de forma que os temas como ressurreição, assunção ao céu, etc. não teriam acontecido, mas seriam apenas figuras de linguagem, de forma que não haveria mais nenhum Deus reinando em lugar algum. Deus deixaria de ser transcendente e passaria a ser apenas algo que está entre nós. A sua proposta é muito mais ética que psicológica ou teológica.

O ser humano deve aprender a viver sem Deus, viver diante da sua incerteza radical, viver em um mundo onde o amor é a única coisa capaz de dar sentido à existência humana, uma vez que não há mais nenhuma transcendência. Nesse sentido, Altizer enxerga que o cristianismo contemporâneo não deveria se vincular mais à visão de Deus da cristandade, mas sim propor uma forma de encarar a dura realidade da vida. O mundo é a realidade e não há nada além do mundo para garantir nenhum sentido.

Em sua teologia, Altizer tentará conciliar a dialética hegeliana com uma interpretação mística do cristianismo. Esse misticismo cristão é evidenciado em Altizer a partir da noção de autoesvaziamento da divindade. Segundo Altizer:

Assim como o budista pode conhecer Sunyata como sendo tudo em tudo, e o hindu pode conhecer Brahman-Atman como sendo tudo em tudo, o blakeano ou o hegeliano podem conhecer a divindade como

sendo tudo em tudo, mas apenas na medida em que a própria divindade é uma autoesvaziamento absoluto ou uma autonegação absoluta⁵. (ALTIZER, 2002 p. 53)

O movimento kenótico de Jesus é a marca do autoesvaziamento de Deus, a sua autonegação em sentido hegeliano, e o cristianismo neste sentido se torna a religião onde isso de fato ocorreria de maneira definitiva. Aceitar essa realidade é a tarefa de uma nova teologia. O Jesus verdadeiramente cristão é contingente, incerto, e não um Jesus eterno. Como afirma Bent:

Segundo esta conceitualização dialética de Espírito, o cristão radical rejeita Deus totalmente outro, autossuficiente, transcendente, fechado em Si mesmo, da tradição ortodoxa cristã. Ele confessa o Deus que Se negou totalmente a Si próprio ao tornar-se carne, o Deus que morreu em Jesus Cristo. Na epifania encarnada, Deus revela-se como um Ser que Se dá a Si próprio, como um Deus que já não existe na sua forma primordial. (BENT, 1968, p. 296)

A aceitação da radicalidade da *kenosis* é a proposta de Altizer (2002) para a teologia do século XX. Pereira (2009 p. 34) sistematiza a compreensão da morte de Deus em Altizer em três grandes momentos. O primeiro seria marcado pela morte na Encarnação, ou seja, Deus, ao se encarnar, deixa o céu vazio, eliminando todo tipo de transcendência. O segundo momento é marcado pela morte de Jesus na Cruz, na qual quem morre é o Deus-Pai (aqui claramente há uma alusão ao modalismo cristão do século II d.C, que entende que as pessoas da Trindade são na realidade “modos” de manifestação de Deus), de forma que não há ressurreição corpórea de Jesus dentre os mortos, pois a Encarnação radical pressupõe que a morte também seja radical. E o terceiro momento seria a morte de Deus na consciência do homem moderno que tem diante de si o fato da morte de Deus que não pode mais ser negado. O vazio espiritual da época seria uma evidência da morte de Deus.

Trazendo o debate para ainda mais próximo de Žižek, temos a proposta de um universalismo paulino proposto por Alain Badiou (1937-). Em 1995, Badiou publica o livro *São Paulo e Fundação do Universalismo* que tem como objetivo

⁵ Original em inglês: Just as the Buddhist can know Sunyata as being all in all, and the Hindu can know Brahman-Atman as being all in all, the Blakean or the Hegelian can know the Godhead as being all in all, but only insofar as Godhead itself is an absolute self-emptying or an absolute self-negation

pensar a relação entre Ser e Evento a partir da leitura de textos paulinos. O apóstolo Paulo apresentado por Badiou tem diante de si o problema da relação entre o pecado e a lei, que é entendido por Lacan como sendo o problema entre a Lei e o desejo. Badiou (1995) dará uma ênfase no caráter evidenciado por Lacan, de que sem a lei não há desejo, isto é, o pecado só existe por causa da lei, como insistia Paulo. Segundo o Paulo de Badiou, a Lei divide o sujeito. Ele está cindido entre a consciência seguidora da Lei e o desejo de infringi-la, o “eu” consciente não quer violar a Lei, são impulsos nos quais o “eu” não se reconhece que impelem a transgressão. Separam-se o “eu” e os impulsos para o pecado e é do lado desses últimos que está a energia vital. Assim, no mundo em que nos encontramos, nosso ímpeto vivente apenas pode se realizar em seu modo invertido, como força de transgressão que está associada a um mórbido sentimento de culpa. Ou seja, Badiou (1995) está vinculando a tendência ao pecado (no sentido teológico) em algo intrínseco ao ser humano.

Defender a purificação por meio da expulsão de impulsos transgressores implicaria abandonar também a nossa energia vital. Essa, portanto, não pode ser a saída. Para Badiou (1995), Paulo propõe que a ruptura deve ocorrer por meio da afirmação da vida. A abertura ao novo não poderia surgir da morte ou de dentro dos domínios da Lei, mas deve ocorrer em outra dimensão: um cristão age com base na atitude de zelo pela vida e pelo amor e não em proibições. Há, desse modo, no Paulo de Badiou (1995), duas divisões: a cisão entre o “eu” consciente e o desejo transgressor da Lei e, ainda, outra separação, mais radical, entre o domínio do Ser, que engloba a Lei e o desejo, e, de outro lado, o Evento, que marca o caminho do amor e de um novo começo.

Este novo começo não surge apenas de uma força interna à dinâmica da situação. Pressupõe exterioridade. Isso quer dizer que a relação entre as dimensões do Ser e do Evento não é dialética. Como afirma Badiou:

Eu sustentaria que a posição de Paulo é antidialética e que, para ele, a morte não é, de maneira alguma, o exercício obrigatório da potência imanente do negativo. A graça, a partir de então, não é um “momento” do Absoluto. Ela é afirmação sem negação preliminar, ela é o que nos vem na cesura da Lei. Ela é pura e simplesmente encontro. (BADIOU, 1995, p. 77)

Percebe-se, aqui, que há uma absoluta disjunção entre a morte de Cristo e sua Ressurreição. A morte é uma operação que se dá na situação, pertence ao campo do Ser. Não é, portanto, segundo Badiou (1995), capaz de, por si só, impulsionar a ocorrência do Evento. O novo começo é Ressurreição, a qual surge fora do poder da morte (e não por sua negação). Percebe-se claramente que a ressurreição aqui não é entendida de maneira factual, e assim como propunha Altizer, ela é, antes de tudo, uma possibilidade de crença. Antes da decisão (pela existência do evento), habitamos uma situação fechada em seus horizontes. Dentro deste confinamento, o vazio constitutivo da situação não aparece como tal, é compreendido somente como uma perturbação marginal. O gesto que fecha/decide a situação então coincide com o gesto que retroativamente a abre. Nesse sentido que a ressurreição é, para Badiou (1995), um evento na medida em que é assumido posteriormente. A partir da reflexão proposta pelos teólogos da morte de Deus e a proposta de um universalismo paulino, Slavoj Žižek proporá ler o cristianismo com estas lentes.

Tendo em vista o debate entre teologia e filosofia descrito até aqui, seria impossível nos ater a todas as instâncias do debate, e nem mesmo a todas as instâncias da relação entre teologia e filosofia na obra de Hegel ou na obra de Žižek. Desta forma, nossa tese se propõe a analisar um problema muito bem definido, que é o conceito de encarnação. De maneira mais específica, nossa tese tem como objetivo analisar como que o filósofo esloveno Slavoj Žižek se apropria do conceito de encarnação de Hegel para defender a sua proposta de um cristianismo ateu. Para atingir o nosso objetivo, dividimos o nosso trabalho em cinco capítulos.

O primeiro capítulo se compõe desta introdução ao tema do nosso trabalho. No segundo capítulo, é feita uma análise do conceito de *kenosis* a partir do texto bíblico e da tradição cristã até a época de Hegel. Esse movimento se justifica na medida em que nos permite acompanhar de maneira panorâmica o desenrolar do conceito de *kenosis* e a importância que ele vai ganhando à medida que o cristianismo vai se desenvolvendo.

No terceiro capítulo, o nosso foco se volta para uma caracterização do projeto filosófico de Žižek e como o filósofo esloveno procura relacionar Hegel

com Lacan e Freud para propor uma filosofia capaz de dar conta das contradições do seu tempo.

No quarto capítulo, analisamos o pensamento de Slavoj Žižek sobre o tema da encarnação comparando com a proposta hegeliana de encarnação. Nosso movimento neste capítulo é seguir o texto de Žižek nos livros em que o tema da religião é trabalhado de maneira mais pontual e a partir dos textos nos quais o pensamento de Hegel é citado por Žižek verificarmos em que medida Žižek se apoia ou não no pensamento hegeliano para fundamentar sua proposta.

Para essa análise comparativa entre Hegel e Žižek, selecionamos os quatro livros do autor esloveno nos quais o tema da religião é tratado como assunto principal. *O absoluto frágil* (2001), *A monstruosidade de Cristo* (2014), *O sofrimento de Deus: Inversões do Apocalipse* (2015), *O amor impiedoso [ou: sobre a crença]* (2012) e comparamos com os livros de Hegel onde o tema da encarnação aparece de forma mais nítida. Os principais textos hegelianos utilizados por nós são *Fé e saber* (1802), *Fenomenologia do Espírito e as Lições sobre a Filosofia da Religião* (1827) A partir desses livros, mostramos que o tema da encarnação é central para Žižek pensar o cristianismo como religião ateia, no entanto fica evidente que a apropriação que Žižek faz de Hegel ao debater a questão religiosa se mostra uma apropriação extremamente confusa e frágil, de forma que sua abordagem do tema da encarnação tem muito pouco de Hegel e muito mais da psicanálise lacaniana e do movimento da teologia da morte de Deus para pensar o que chama de uma “teologia materialista”. A percepção da fragilidade da apropriação de Hegel por Žižek sobre o tema da encarnação nos fez lembrar de uma definição que Freud dá das pessoas histéricas, que segundo ele, “As pessoas histéricas não sabem o que não querem saber” (FREUD, 2006 p. 281 Vol. 3 ESB), ou seja, Žižek faz esse mesmo movimento ao tentar se apropriar de Hegel na sua análise sobre o tema da encarnação do Cristo. Aquilo que interessa ao autor esloveno ele busca no texto hegeliano, no entanto, aquilo que não interessa, Žižek simplesmente “não quer saber”.

No quinto capítulo, apresentamos a conclusão da nossa tese.

2 O CONCEITO DE KENOSIS BÍBLICO

O conceito grego de *κενωσε* é central na construção do cristianismo. Tal palavra pode ser transliterada como (*ekenose*), que literalmente significaria “esvaziar”. O termo assumiu, desde o início do cristianismo, o nome de *kenosis* (verbo substantivado) e dentro da tradição cristã, tal termo é entendido por “esvaziamento” como forma de entender o processo de encarnação de Deus no homem Jesus. Podemos dizer, em certa medida, que tal conceito marca a diferenciação entre o judaísmo e o cristianismo, uma vez que o Cristo visto como esvaziamento de Deus é uma especificidade cristã. Dada a centralidade de tal conceito para o cristianismo e toda a sua história dentro da teologia cristã, cabe a nós traçar, ainda que de maneira bastante panorâmica, a construção desse conceito no desenvolver do cristianismo.

Na história do cristianismo, várias leituras foram feitas sobre alguns textos-chaves, em especial, aos textos de Filipenses 2,5-11 e ao prólogo do evangelho de João (Jo 1,1 e 14). Estas leituras influenciaram diretamente na forma como a noção de encarnação foi entendida e, por isso, cabe a nós nos atermos um pouco nestas leituras para circunscrever melhor o nosso problema. O debate em torno da encarnação, em grande medida, se dará em como será entendido o conceito de *kenosis* e há, basicamente, duas grandes chaves de leitura na tradição cristã.

Há a leitura tradicional da noção de *kenosis* (sob forte influência helênica) entendida como Jesus tendo esvaziado de sua essência divina e assumido a forma humana e, por isso, nele haveria a presença das duas naturezas (humana e divina) em sua plenitude. Tal união hipostática é o que permitiria a Jesus realizar os milagres e se colocar como filho de Deus enviado ao mundo para salvar a humanidade do pecado e restaurar o homem junto ao Criador. O movimento kenótico, nessa leitura clássica, se dá com um “abrir mão” da essência divina para tornar-se homem. Essa leitura é confirmada pelos concílios ecumênicos da Igreja católica (Nicéia, 325; Constantinopla, 381; Éfeso, 431 e Calcedônia, 451), de forma que se torna, desde muito cedo, a leitura padrão para entender a noção de *kenosis*⁶². No entanto, tal leitura, de forma helenizada, soaria

⁶² SESBOÜÉ, Bernard. SJ. *Traité de l'incarnation*. Montée de Fourvière. Lyon. 1968-1969. Esse livro se trata de uma explanação panorâmica do dogma da encarnação para a fé católica,

bastante estranha para uma mentalidade judaica, pois coloca termos estranhos ao contexto judaico em que viveu Jesus. Em nenhum texto do Antigo Testamento aparece a noção de “essência”, ou algo que remeta à preexistência de Jesus antes da sua vida humana. A vinculação de Jesus a Deus como sendo uma união de essência não é algo que pertence ao contexto judaico no qual o texto foi escrito. Esse fato gera certo incômodo na teologia pós século XIX, em que a crítica literária passa a ser aplicada ao texto bíblico, ou seja, o texto bíblico não deve ser lido de maneira atemporal, mas assim como qualquer outro texto, logo o autor tem intenções e um contexto que o permite escrever determinadas coisas com um sentido específico tendo, diante de si, um público também específico.

Com o advento da crítica literária ao texto bíblico, inicia-se, no século XIX, a busca pelo chamado “Jesus histórico”, ou seja, a investigação sobre o judeu Ieshua, que teria vivido na Palestina no século I, e mais recentemente também se inicia a busca pelo “Paulo histórico”, que consiste em investigar quem é essa figura central no surgimento do cristianismo e o que estaria permeando o contexto paulino quando da escrita de suas cartas, ou seja, consistiria em resgatar a judeidade de Paulo. A questão a se pensar é: “será que seria possível para um judeu do século I pensar Deus de maneira trinitária?”. Dessa forma,

partindo principalmente da chamada “via descendente”, ou seja, da ideia de que Jesus seria Deus antes mesmo de se encarnar, e o movimento da encarnação se trata, portanto, de um esvaziamento de Deus que assume a forma humana. Segundo o próprio Sesboüé: “Le traité de l’Incarnation ou du Verbe Incarné étudie la manifestation du Fils de Dieu dans la chair, que les Peres appelaient “humanisation”, ou bien “épiphanie”, ou “théophanie”, ou encore “Economie selon la chair” ou “philanthropie”. Il étudie la condition humano-divine du Christ: l’humanité assumée assumée par le Fils de Dieu, la manière dont il l’a assumée et s’est uni à elle, et les rapports de cette humanité avec sa personne et sa nature divine. (p. 1) Tradução nossa: “O tratado sobre a Encarnação ou o Verbo Encarnado estuda a manifestação do Filho de Deus na carne, que os Pais chamavam de “humanização “ou” epifania “ou” teofania “ou ainda, “economia segundo a carne “ou “filantropia”. Ela estuda a condição humano-divina de Cristo: a humanidade assumida pelo Filho de Deus, a maneira pela qual ele assumiu e se uniu a ele, e as relações dessa humanidade com sua pessoa e sua natureza divina.” Neste livro, Sesboüé oferece uma boa panorâmica das principais heresias enfrentadas pela Igreja cristã nos seus primórdios de maneira esquemática e posteriormente a resposta da fé católica a cada uma dessas heresias. Uma visão um pouco mais dogmática pode ser encontrada em PETAZZI, Giuseppe Maria. SJ. **II verbo incarnato. Corso di cultura religiosa superiore**. Série VII 1939-1940. O texto de Petazzi traz uma visão mais pastoral da dinâmica de encarnação evidenciando constantemente o caráter de dogma que deve ser aceito como revelação divina. O texto responde a diversas críticas publicadas contra o dogma da encarnação e procura fundamentar o dogma na tradição eclesial. Também recomendamos o excelente trabalho de J. LIÉBAERT: **L’Incarnation. Des origines au concile de Chalcédoine. Histoire des dogmes** (Tome III. Les Éditions du Cerf. Paris. VII. 1966), em que o autor, na mesma linha que Sesboüé, apresenta de maneira problematizadora a história da fundamentação do dogma da encarnação até o concílio de Calcedônia.

começa-se a repensar os textos paulinos a partir do resgate da judeidade de Paulo.

Sabe-se hoje que as cartas de Paulo consideradas legítimas são as cartas de Romanos, Coríntios, Gálatas, Filipenses e Tessalonicenses. As outras cartas seriam atribuídas a Paulo, mas teriam sido escritas por discípulos de Paulo (consideradas pós-paulinas), como as cartas a Timóteo e a Tito, e outras cartas que não se sabem se seriam de Paulo ou usadas apenas como recurso de autoridade para divulgação; é o exemplo da carta de Efésios e Colossenses.

Ao se analisar os escritos de Paulo a partir da crítica literária adotada pela teologia do século XIX em diante, o contexto judaico de Paulo é o primeiro que aparece. A leitura dos textos de Filipenses e do prólogo de João à luz da crítica literária permite compreender — de maneira bastante diversa da leitura tradicional — a noção de *kenosis* enquanto esvaziamento. Outros textos que também são utilizados, segundo Ehrman (2014), são as chamadas “tradições pré-literárias”, que se tratariam de credos e hinos no Novo Testamento que pertenceriam a uma tradição judaica anterior aos textos escritos, transmitida oralmente entre o povo da época. Em grande medida, tais tradições pré-literárias seriam utilizadas em ritos tais como “batismos”, “cenários litúrgicos”, etc.

Alguns exegetas⁷ pontuam características de tais tradições, como exemplo, estilizações em formas de poemas e uso de palavras que não pertencem à linguagem comum àquele contexto, evidenciando que aquele excerto foi enxertado no texto vindo de outra fonte. Como aponta Ehrman:

Ainda mais impressionante é que essas tradições pré-literárias com frequência expressam visões teológicas que diferem em maior ou menor grau daquelas encontradas no restante do texto do autor [...] O estilo, o vocabulário e as ideias são diferentes do que se encontra nas demais partes da obra dele. Além disso, em alguns casos, a unidade identificada por esses quesitos não se encaixa muito bem no contexto literário em que se encontra - parece que foi transplantada para o local. Muitas vezes se retiramos a unidade do contexto e lemos tal contexto sem ela, o trecho faz sentido e flui perfeitamente bem, como se não faltasse nada. (ERHMAN, 2014, p. 291)

⁷ Cf. BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 1998; ALONSO-SCHÖKEL, L. *Bíblia e literatura*. In: ECHEGARAY, J. G. et al. *A Bíblia e seu contexto*. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2000.

Nas cartas de Paulo⁸ existem várias tradições pré-literárias. Relevante para o nosso trabalho é o fato de que tais tradições incorporam visões cristológicas que não são exatamente de Paulo, porém mais antigas⁹. O cristianismo se funda na figura de Jesus que, como se sabe, foi mestre (rabi) em Israel e viveu no século I. Os seguidores de Jesus também eram judeus e Paulo, como apóstolo tardio, também era judeu. Assim, é importante pensarmos que o texto paulino necessita ser entendido dentro do contexto judaico para que compreendamos melhor a sua acepção.

Os seguidores de Jesus o consideravam o Messias, ou seja, o homem que viria a libertar Israel do domínio de outros povos e fundar o reino de Israel. Como nos mostra John Hick (2000), Jesus nunca teria afirmado que ele seria o Messias, ou mesmo “filho de Deus”, mas tal elaboração é feita posteriormente na história do cristianismo. O Messias era chamado “filho de Deus”, mas nunca em sentido ontológico. Swidler, citando Vermes, afirma que “*filho de Deus* poderia designar um bom judeu; um judeu carismático e santo, ou o Rei de Israel; ou ainda... ‘Filho de Deus’ era sempre entendido metaforicamente em círculos judaicos” (SWIDLER, 1993 p. 36,37).

Outra questão também cara à judeidade de Jesus é o título de “Filho do homem”, cuja tradição remete ao livro de Daniel (Dn 7,13) no Antigo Testamento e nome pelo qual Jesus refere-se a si mesmo (Mc. 13,26 / Mc. 8,38/ Mt. 19,28 / Lc. 22,30 e várias outras passagens). Esse título, atribuído em Daniel para um ser poderoso que julgaria quatro grandes reinos anteriores estabelecendo um reino de paz, é um ponto central na mentalidade judaica do século I e como afirma Dunn¹⁰, desde muito cedo esse título apareceu como problema ao se tratar de Jesus. Embora a judeidade de Jesus seja conhecida por todos durante

⁸ Um exemplo de um texto em que tal tradição pré-literária aparece nos escritos de Paulo pode ser encontrado em Rm 1:3-4, onde vários dos critérios enunciados por nós neste trabalho se encontram. Para uma análise mais sintética desta passagem, remetemos o leitor ao texto de Ehrman (2014), citado por nós neste trabalho, especialmente as páginas 295-301.

⁹ Para um detalhamento desta questão: cf. DUNN, D.G. *Christology in the making: A new testament inquiry into the origin of the doctrine of the Incarnation*, 2ª ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989. Especialmente as páginas 33-36. O debate exegético sobre a questão é extremamente amplo e, por isso, o nosso objetivo neste momento é oferecer uma panorâmica do debate sem necessariamente aprofundar nas questões de cunho teológico. No entanto, vemos como imprescindível tal percurso teológico, por se tratar de um tema que a Teologia cristã se debruça desde o primeiro século.

¹⁰ Op. cit. 1989 pp. 65-97

a história do cristianismo, tal princípio fundamental foi escamoteado e em seu lugar, a matriz grega de pensamento foi rapidamente assimilada pelos padres da Igreja e os textos, reinterpretados à luz da filosofia grega patrística. O esforço que fazemos neste capítulo é evidenciar que tal leitura grega pode ser extremamente capciosa para entendermos o conceito de *kenosis* dentro do contexto bíblico

Como já concluímos, os seguidores de Jesus o consideravam o Messias com todas as implicações políticas advindas desse título, no entanto, algo que podemos ter certeza, a partir do contexto judaico, é que o Messias não era entendido no sentido ontológico, mas sim no sentido político, como libertador, como ungido (*Christos*) de Deus. Nesse sentido, o caráter ontológico atribuído à noção de “filho de Deus” como aquele que possui “a mesma essência de Deus” não é pertencente ao contexto judaico, mas sim à ontologização grega, e é exatamente esse processo que gera todo o debate cristológico dos padres apologistas dos primeiros séculos do cristianismo. Esse problema não é um problema para a matriz bíblica e podemos afirmar que não era um problema para Paulo quando da escrita de suas cartas.

2.1 O texto de Filipenses 2,5-11

A palavra *κενωσε* aparece primeiramente no texto bíblico na carta paulina de Filipenses, (Fp 2,5-11)¹¹. Ali, encontramos o seguinte trecho:

De sorte que haja em vós o mesmo sentimento que houve também em Cristo Jesus, Que, sendo em forma de Deus, não teve por usurpação ser igual a Deus, Mas **esvaziou-se** a si mesmo, tomando a forma de servo, fazendo-se semelhante aos homens; E, achado na forma de homem, humilhou-se a si mesmo, sendo obediente até à morte, e morte de cruz. Por isso, também Deus o exaltou soberanamente, e lhe deu um nome que é sobre todo o nome; Para que ao nome de Jesus se dobre todo o joelho dos que estão nos céus, e na terra, e debaixo da terra, E toda

¹¹ As notações referentes aos livros da Bíblia serão utilizadas de acordo com as utilizadas no próprio texto bíblico.

a língua confesse que Jesus Cristo é o Senhor, para glória de Deus Pai. (FP. 2,5-11)^{12 13} (grifo nosso)

Este texto se torna, desde a sua entrada no cânone bíblico, seminal para a temática da encarnação.¹⁴ No entanto, tal leitura é uma dentre as possíveis dessa passagem tão emblemática do texto bíblico.

A primeira coisa que devemos notar é que o poema descrito por Paulo é de uma tradição pré-paulina, uma fonte pré-literária como já aludimos. No entanto, fica claro que há uma passagem não direta da noção de “esvaziamento” (*kenosis*) e “encarnação” (tornar-se carne). O texto paulino acima não dá nenhuma pista de que a noção de esvaziamento coincida com a noção de encarnação. Esse fato, por si só, já evidencia que a noção de encarnação não é um “dado” no início do cristianismo.

O texto de Fp 2,5-11, a nosso ver, deve ser entendido primeiramente na forma como Paulo e seus seguidores teriam entendido os judeus do primeiro século, de forma que o significado de *kenosis* se verá distanciado da sua helenização posterior. Para realizarmos essa tarefa, é interessante ressaltar que o contexto em que Paulo escreve a carta para os filipenses era o de uma pequena comunidade composta de judeus e simpatizantes não judeus do ensinamento de Jesus, mas que se sentiam atraídos pela tradição judaica. Dessa forma, esses eram basicamente os dois grupos que constituíam a maioria dos membros das primeiras igrejas fora da Palestina fundadas por Paulo, incluindo a que Paulo fundou em Filipos. Nesse sentido, as palavras de Paulo devem ser entendidas como palavras de um judeu devoto para judeus devotos e gentios poderosos que eram instruídos quanto ao judaísmo. Esse fato é importante para pensarmos o texto de Filipenses, que é um dos principais utilizados pelo cristianismo para tratar da noção de encarnação.

¹²Todas as citações bíblicas utilizadas na execução desse trabalho se baseiam na tradução de João Ferreira de Almeida.

¹³ Sobre esse texto, muitos autores afirmam se tratar de um hino que Paulo estaria citando e não um texto escrito por Paulo. Sobre o tema: Cf. SWIDLER, Leonard. *Ieshua. Jesus histórico. Cristologia e Ecumenismo*. Edições Paulinas. São Paulo. SP 1993. Também sobre o tema recomendamos MURPHY-O'Connor, Jerome. *Christological Anthropology in Fl 2,6-11 in Revue Biblique*, 83 (1976)

¹⁴ Muitos textos já foram escritos sobre o livro de Filipenses, especialmente sobre o poema descrito em Fp 2,5-11. Para uma análise mais completa e recente: cf. MARTIN, Ralph P. *A hymn of Christ: Philippians 2:5-11 in recent interpretation and in the setting of Early Christian Worship*. Downers Grove. Illinois. Intervarsity press. 1997.

Alguns estudos exegéticos¹⁵ veem uma “cristologia adâmica” muito em voga na época em que Paulo escreve a carta aos filipenses. O “ser igual a Deus” significa o mesmo que Adão ser feito “à imagem de Deus” (Gn 1,26); o primeiro Adão deseja se apegar a esse nível de ser, isto é, “ser igual a Deus” (Gn 3,5) e, por isso, é expulso do Éden. Jesus, como segundo Adão (I Cor 15,45), escolheu seguir não o caminho de se apegar a “Ser igual a Deus”, mas esvaziar-se de si mesmo e assumir a “condição de servo”, isto é, a condição de Adão após a queda, completando a simetria do hino citado por Paulo. Ao final do hino, Deus (*ho theos*) o “exaltou” e não o restaurou ao lugar de onde teria vindo. Não há essa ideia de uma preexistência divina no hino de Filipenses. Jesus aqui é simplesmente um “segundo Adão” que escolhe não querer se manter na tentação de “ser igual a Deus”, e não a segunda pessoa de uma Trindade pré-existente. Tal visão enfatiza que Jesus seria plenamente humano como outros humanos e, nessa medida, ele é à imagem de Adão, que é à imagem de Deus. Todavia, Jesus, esse homem, reverte o pecado de Adão pela sua obediência e só então é exaltado a um nível divino.¹⁶

Outra forma de olhar para tal texto de Filipenses é enfatizado por Garret (2008). Para a autora, o texto de Filipenses pode ser entendido no mesmo contexto do texto de Gálatas 4,14 em que Paulo escreve:

“E não rejeitastes, nem desprezastes isso que era uma tentação na minha carne, antes me recebestes como um anjo de Deus, como Jesus Cristo mesmo” (Gálatas 4:14). O motivo para se interpretar dessa forma, segundo Garret (2008), é que a construção “mas como [...] como” utilizada por Paulo nunca é usada de maneira a contrastar duas coisas, mas sim no sentido de reforçar uma ideia, afirmar que ambas são iguais. Para defender essa ideia, Garret aponta outro

¹⁵Ver nota 2.

¹⁶ Ehrman 2014 aponta três inconsistências nessa visão sobre o texto de Filipenses. A primeira delas seria o fato de que se o autor do poema quisesse fazer alusão a Adão, o autor deixaria tal posição explícita em seu texto e não usaria uma linguagem tão diferente quanto ao texto do Gênesis. O segundo ponto levantado por Ehrman é o fato de que, no texto bíblico, quem quer ser igual a Deus não é Adão, mas Eva e nos textos de Paulo nunca há uma associação entre Cristo e Eva. O terceiro ponto seria que, em outras passagens dos textos de Paulo, ele parece entender Jesus como um ser preexistente. Como exemplo, Ehrman utiliza os textos de 1Coríntios 10:4 em que Paulo afirma: “A rocha é Cristo”, aludindo à rocha que fornece vida no deserto ao povo de Israel, e também à passagem de 1Coríntios 15:47 em que Paulo contrasta o local de origem de Cristo com o de Adão: “O primeiro homem era da terra, e era feito de pó; o segundo homem, é do céu.”

texto em que essa estrutura aparece e o sentido delas é inequívoco.¹⁷ Para Garret (2008), Paulo seria, portanto, um anjo; ela chega a afirmar que Jesus seria o anjo principal de Deus (GARRET, 2008 p. 11). Essa mesma posição é defendida por Ehrman (2014).

Nesse sentido, fica claro que para Garret, Ehrman e outros, a *kenosis* é um esvaziamento de divindade, não da divindade trinitária, mas sim uma divindade menor, um anjo esvaziando dos seus atributos para redimir o mundo.¹⁸ Tal afirmação de Ehrman se baseia no fato de que, no Antigo Testamento, a figura do anjo seria, ela mesma, uma representação de Deus. A Bíblia hebraica afirma que o Anjo do Senhor teria aparecido a Agar (Gn 16:7-12), Abraão, (Gn 22:11-12) Moisés (Ex 3:2-3) e em outras situações também, e nesses textos, há uma associação direta entre o Anjo do Senhor e o próprio Deus de Israel. No desenvolvimento do cristianismo, a doutrina da exaltação vai sendo substituída pela ideia de Jesus como um ser celestial que funcionaria como um mediador entre Deus e os homens.¹⁹

Tal visão é corroborada pela própria ideia de que para os gregos, judeus antigos, o divino não era apenas de um grau, mas haveria diversos graus do divino. Um ser divino não necessariamente seria o Deus dos deuses, dessa forma. O poema de Filipenses permite que Jesus possa ser entendido como um ser divino preexistente, mas que apenas é exaltado como Deus depois da sua obediência e da sua morte. Aqui, haveria uma espécie de transição entre o uma cristologia da exaltação e uma cristologia da encarnação, que, no texto de João, se torna a tônica.

Como podemos notar, há diversas formas de traduzir e interpretar o texto de Filipenses e esse tema é alvo de debate entre teólogos e exegetas. O desenvolvimento do cristianismo irá optar pela leitura encarnacional do texto e

¹⁷O texto citado por Garret em seu livro são os textos de 1Coríntios 3:1 em que Paulo diz: “Irmãos, não lhes pude falar como a pessoas espirituais, mas como a pessoas carnis, como a crianças em Cristo.” O último trecho aqui mantém a estrutura: “mas como [...] como” indicando duas características que identificam o mesmo grupo de pessoas, i.e, pessoas carnis e crianças em Cristo. Não são duas posições contrastantes, mas sim posições que modificam uma a outra.

¹⁸ Justino Mártir na sua apologia da fé cristã também defenderá esta noção de que Jesus seria um anjo de Deus. Especialmente em seus diálogos com Trifão. 56 e 59. Cf. Justino de Roma, Santo. I e II **Apologias; Dialogos com Trifao**. Sao Paulo: Paulus, 1995 328 p. (Patristica, 3).

¹⁹ Para um detalhamento dessa posição: cf. GRIESCHEN, Charles A. **Angelomorphic Christology: Antecedents and Early evidence Leiden**: E.J. Brill, 1998. O texto de Grieschen traz ampla bibliografia sobre o tema além de base exegética que corrobora sua tese.

não pela leitura que vê Jesus como um ser angélico ou como representando a figura de Adão. Acreditamos que muito dessa leitura encarnacional do texto se deve ao desenvolvimento posterior do cristianismo, evidenciado, principalmente, a partir do prólogo do evangelho de João.

2.2 Uma questão cronológica

Há uma questão cronológica que precisa ser ressaltada: as cartas de Paulo são os primeiros textos cristãos a serem escritos, e por isso a tradição pré-literária é um fato importante para nos atentarmos. O que pode ser facilmente percebido é que a questão que se coloca nos primeiros textos sobre a figura de Jesus é sua ressurreição. Essa é a grande questão paulina em seus textos. Para Paulo, Jesus teria se tornado Deus quando ressuscita, ou seja, até a sua morte, Jesus seria um homem que facilmente poderia ser encarado como um profeta judeu, mas a partir da ressurreição, Deus o exalta e lhe concede o status de “Filho de Deus”. Tal entendimento paulino pode ser visto no discurso de Paulo descrito em Atos 13:32-33, em que se lê: “Nós lhes anunciamos as boas novas: o que Deus prometeu a nossos antepassados ele cumpriu para nós, seus filhos, ressuscitando Jesus, como está escrito no Salmo segundo: ‘Tu és meu filho; eu hoje te gerei.’”

Essa declaração paulina é uma das mais espantosas do novo testamento sobre a ressurreição. Paulo inicia seu discurso afirmando que Deus fez uma promessa ao povo judeu e essa promessa foi cumprida a seus descendentes pela ressurreição de Jesus. É neste contexto que Paulo cita Salmos 2:7: “Você é meu filho, eu hoje te gerei”, que originalmente é entendido como referência ao dia da coroação do rei judaico, quando ele é ungido para evidenciar que o rei de Israel está sob o especial favor de Deus. Nesse discurso, Paulo afirma que, na ressurreição de Jesus, ele se torna Filho de Deus, Deus o gera como filho, como novo Rei sobre todos e não mais apenas sobre os judeus. Nessa leitura paulina, Deus exaltou Jesus como seu Filho ao ressuscitá-lo.²⁰

²⁰ Alguns outros textos do Novo Testamento apontam para essa leitura de que Jesus se torna Deus na ressurreição. Como exemplos citamos Atos 2:36; Atos 5:31. Tais textos de Atos apontam que tal crença na exaltação de Jesus por Deus na ressurreição se trata de uma crença primitiva sobre Jesus. Ao levantar Jesus da morte, Deus o exalta e o faz de fato o Messias (não no sentido político, mas no sentido pleno) e Senhor.

Nessa forma de pensar a cristologia, Jesus começou como um ser humano como os outros e que apenas na ressurreição teria sido exaltado por Deus. Nesse tipo de cristologia não se fala absolutamente nada sobre nascimento virginal, anunciação, etc. Ele não teria sido Deus em vida, ele é um humano, e, no máximo, o messias político esperado por Israel. Aqui, Jesus não é visto como um ser divino “por natureza”, não preexistia à criação e não seria da mesma “essência” de Deus. Ele seria um humano que foi exaltado por Deus a um status divino como o mais alto grau de exaltação possível para o ser humano: Ele foi elevado à posição ao lado do Deus Todo-Poderoso, elevado a ser “O Filho de Deus” e não apenas mais “um filho de Deus”. A esta cristologia, dá-se o nome de Cristologia da exaltação.

Se notarmos com atenção o texto bíblico e a própria história do desenvolvimento do cristianismo no primeiro século, podemos traçar uma espécie de desenvolvimento cronológico da visão sobre Jesus ter se tornado Deus. Devemos ter cuidado, no entanto, para não pensarmos que tal desenvolvimento se deu de maneira linear. As ideias sobre Jesus com toda certeza eram diferentes nas diferentes comunidades cristãs dos primeiros séculos. Os evangelhos narram sobre a vida de Jesus a partir da comunidade as quais pertencem e isso interfere de forma crucial na elaboração sobre a divindade de Jesus.

Como o apóstolo Paulo não faz nenhuma citação sobre a vida de Jesus em nenhuma de suas cartas, e, ao mesmo tempo, a figura de Jesus ressurreto é central em toda a teologia paulina, vai se criando, com o passar do tempo, uma necessidade de se entender quem é essa figura chamada Jesus que Paulo afirma que Deus ressuscitou. Os evangelhos vêm cumprir essa lacuna deixada por Paulo e já no primeiro século, tal problema é enfrentado pelos evangelistas. Os evangelhos que foram considerados os mais coesos, mais bem formulados e que entraram no cânone bíblico são os evangelhos de Marcos, Mateus, Lucas e João.

No evangelho de Marcos, o primeiro a ser escrito, por volta do ano 70 d.C, Jesus teria se tornado Deus não apenas na ressurreição, mas sim no seu batismo por João Batista descrito em Mc 1:9-11. Interessante ressaltar que, nesse batismo, se ouve uma voz do céu, novamente aparecendo a noção de “filiação”. “Tu és meu filho amado. Em ti me agrado” (Mc 1:11). No entanto, essa

filiação não se daria na ressurreição, mas no batismo, ou seja, durante todo o seu ministério terreno, Jesus seria Deus e não apenas na ressurreição.²¹ Interessante notar que não há, em Marcos, nenhuma alusão ao nascimento virginal de Jesus, ou à preexistência dele. No evangelho de Mateus, escrito por volta do ano 80 d.C e destinado à uma comunidade judaica, Jesus não se torna Deus no batismo, mas sim no nascimento. É no texto de Mateus que se relata o nascimento de Jesus precedido por uma estrela que brilha sobre o estábulo em que Maria e José se encontram para indicar que ali é nascido um novo rei. Basta lembrarmos que, na tradição bíblica, os reis de Israel são representados por uma estrela, e o autor do evangelho de Mateus ressalta que tal estrela é a marca de que Jesus não era apenas mais um menino que nasce em Belém, mas sim o novo rei que vem sobre o povo²².

No evangelho de Lucas, escrito por volta do ano 85 d.C, Jesus teria se tornado Deus na concepção de Maria. Em Lucas 1:32-33, lemos: “Ele será grande e será chamado Filho do Altíssimo. O Senhor Deus lhe dará o trono de seu pai Davi, e ele reinará para sempre sobre o povo de Jacó, seu Reino jamais terá fim.” O relato do texto de Lucas difere bastante do texto de Mateus, uma vez que aqui o termo “Filho do Altíssimo” é anunciado pelo próprio anjo na anunciação. Jesus teria se tornado Deus antes mesmo do seu nascimento, e o seu título não viria após a sua morte, mas antes mesmo do seu nascimento. Ele é o rei descendente de Davi, mas seu reino não terminará, pois será um reino dado pelo próprio Deus. O texto de João, que é o último evangelho escrito, datado do ano 90 d.C inicia-se de forma extremamente nova, e enquanto os primeiros três evangelhos são conhecidos como “evangelhos sinóticos”, o evangelho de João, sem dúvidas, faz uso de outras fontes para compor o relato sobre Jesus. O prólogo de João coloca de maneira enfática que Jesus teria sido considerado Deus antes mesmo da sua existência como humano, mas seria,

²¹O fato de Jesus ser batizado por João Batista é também significativo, pois João Batista é conhecido como o último profeta do Antigo Testamento. Jesus ao ser batizado por João repete o rito em que o Rei era ungido pelo profeta, daí a fala que já aludimos pertencer ao rito de coração novamente dito pelo evangelista no momento do batismo.

²² Um outro ponto bastante marcante no texto de Mateus é o fato dele iniciar com uma genealogia de Jesus ligando-o diretamente à figura de Abraão (pai do povo judeu de acordo com a tradição judaica). Como o texto de Mateus é dirigido ao povo judeu tal associação à figura de Abraão é importante para ressaltar que Jesus teria uma ascendência real, pois seria descendente direto de Abraão e também do rei Davi.

desde o princípio, “logos” de Deus, ou seja, verbo de Deus que se encarna, e não um humano que foi exaltado por Deus. Pela sua especificidade, analisamos de maneira pormenorizada, a seguir, o prólogo do evangelho de João.

2.3 O prólogo do evangelho de João

Há muito é amplamente aceito entre os estudiosos que o prólogo de João é um poema preexistente que João incorpora em sua obra.²³ O texto do evangelho de João é um dos mais conhecidos para se justificar a noção e encarnação, pois lá a palavra grega σαρξ (carne) aparece de forma explícita. “και ο λογος σαρξ εγενετο” (E o verbo se fez carne) (Jo 1,14) e para além disso o primeiro versículo do prólogo ainda afirma “εν αρχη ην ο λογος και ο λογος ην προς τον θεον και θεος ην ο λογος” (No princípio era o logos e o logos estava diante de Deus e o logos era Deus) (Jo 1,1)²⁴. Tais excertos do prólogo de João parecem afirmar de maneira tácita a leitura clássica confirmada pelos concílios da Igreja e percebe-se que tal leitura se justifica do ponto de vista textual. No entanto, assim como Paulo é um judeu no século primeiro, a comunidade de João que escreve o texto por volta do ano 90 d.C também é judaica, de forma que a pergunta que devemos fazer é se seria possível a um judeu do século I ter uma visão trinitária sobre Deus. Swidler (1993, p. 39) afirma que o prólogo do Evangelho de João seria um hino à sabedoria e que a palavra “sabedoria” teria sido substituída por “Verbo” e “Ieshua”, com o passar do tempo. Embora essa tese seja ousada do ponto de vista da composição do texto, não pensamos que precisamos dela para entendê-lo dentro da conjuntura do evangelho da comunidade joanina.

O elogio à sabedoria é uma constante no Antigo Testamento e os textos de Provérbios e Eclesiástico possuem várias passagens em que a sabedoria é

²³ Afirmamos isso pois o texto possui as características que aludimos acima sobre as fontes pré-literárias. Cf. p. 1 deste trabalho.

²⁴ O próprio texto de João 1 pode ser lido em viés não trinitário. Essa tese é defendida por William Barkley em um livro publicado pela imprensa metodista chamado *Quem é Jesus?* “εν αρχη ην ο λογος και ο λογος ην προς τον θεον και θεος ην ο λογος”. Nesse texto, Barkley vai afirmar que a tradução do grego Κοινή clássica estaria errada, pois a língua grega é uma língua de caso e não uma língua de posição, como o caso da língua portuguesa. Nesse sentido, a tradução mais fiel ao significado do texto grego seria “A palavra estava no princípio e a palavra estava diante de Deus e a palavra era divina”. Sem o artigo “o”, o termo “Theós” seria uma qualidade genérica.

corporificada e diz sobre diversas coisas. Nesse sentido, o texto do Eclesiástico 24 é extremamente interessante, ali a sabedoria é criada antes de toda criatura (Eclo 24,5), levanta no céu uma luz indefectível (Eclo 24,6), seu trono está em uma coluna de nuvens (Eclo 24,7), ela andou sobre as abóbadas celestes, prescudou os abismos, andou sobre as ondas do mar (Eclo 24,8), ou seja, a Sabedoria está presente na criação, desce à Terra, salva a Israel e a toda humanidade, alguns a ouviram e a maioria, não. Rejeitada pela humanidade e não encontrando um lugar para descansar, ela retorna para habitar com Deus. Da mesma forma, tanto a Sabedoria quanto o Logos:

- Estavam no princípio (João 1:1; Provérbios 8:22-23)
- Estavam com Deus (João 1:1; Provérbios 8:27; Sabedoria 9:9)
- Foram o agente por meio do qual todas as coisas foram feitas (João 1:3; Sabedoria 7:22)
- Proporcionam “vida” (João 1:3-4; Provérbios 8:35; Sabedoria 8:15)
- Proporcionam “luz” (João 1:4; Sabedoria 6:12, 8:26)
- São superiores às trevas (João 1:5; Sabedoria 7:29-30)
- Não são reconhecidos por aqueles que estão no mundo (João 1:10; Baruc 3:31)
- Habitaram entre as pessoas do mundo (João 1:11; Eclo 24:10; Baruc 3:37-4:1)
- Foram rejeitados pelo povo de Deus (João 1:11; Baruc 3:12)
- Tiveram um tabernáculo (isto é, habitaram uma tenda) entre o povo (João 1:14; Eclo 24:8; Baruc 3:38)

A semelhança com o logos e a sabedoria é notável. O mesmo que se diz sobre o Verbo de Deus se diz sobre a sabedoria, de forma que é bem provável que o texto de João 1 seja, em grande medida, um elogio à sabedoria e não se trata, portanto, de nenhum tipo de relato ontológico sobre uma preexistência de Cristo. Para além disso, é bom lembrarmos que a “Palavra de Deus” (*dabar*, em hebraico) comunica Deus à humanidade, como é o caso da Torá (instrução) de Deus. Para os judeus, a palavra de Deus é Ele falando e dando instruções ao

povo, quer seja por meio dos profetas quer seja por meio de intervenções em que sua voz é ouvida.

Nesse sentido, a “Palavra de Deus” que se faz carne não é entendida na experiência judaica como algo diferente de Deus, mas sempre a palavra é vista como uma tentativa de relacionamento de Deus com os homens, e isso se daria desde o início do mundo. Desde o Deus que caminha no jardim e conversa com Adão (Gn 1) até a figura de Jesus que encarnava tudo o que Deus havia dito por meio da Torá; dessa forma, Jesus “encarna” o próprio Deus, a sua própria palavra na medida em que age como a Torá ensina, e ao fazê-lo, revela o próprio Deus de maneira viva.

Outro ponto que precisamos ressaltar é que o poema não afirma em nenhum momento que Jesus preexistia ao nascimento e não diz nada sobre nascimento virginal. O que preexistia era o Logos de Deus por meio do qual Deus fez todas as coisas. Foi apenas quando o Logos se torna humano que Jesus veio a existir. Jesus é o logos que se tornou homem, mas segundo o poema de João, Jesus não existia antes de a encarnação acontecer. Era o Logos que existia antes. No entanto, o texto de João traz um ponto diferente em relação ao Logos, que não se relaciona à sabedoria que é o fato de que o Logos se encarnou em Jesus.

Esta cristologia da encarnação vai ganhando corpo à medida que o cristianismo vai se desenvolvendo, crescendo e se torna a visão oficial sobre Jesus no final do primeiro século. Não se sabe o porquê dessa passagem, mas pode-se pensar que há uma espécie de visões concomitantes no cristianismo do primeiro século. Como exposto até agora, podemos pensar em três grandes cristologias entre os cristãos dos primeiros séculos. A cristologia da exaltação (Jesus era homem e foi exaltado por Deus na ressurreição); a cristologia de transição (Jesus era um ser preexistente ao seu nascimento, não é o próprio Deus, mas sim um anjo de Deus que é exaltado posteriormente); e a cristologia da encarnação (O Logos de Deus se encarna em Jesus. Como o Logos²⁵ é o próprio Deus, ao se encarnar em Jesus, este se torna o próprio Deus). Como

²⁵ Novamente, Justino Mártir mantém uma ideia de que o “logos” seria o raciocínio de Deus que pode ser encontrado em qualquer um que utilize da razão para entender o mundo. Todos os humanos teriam uma parcela do logos, pois todos os humanos utilizariam a razão. O conhecimento pleno do logos seria impossível ao homem.

visto, ambas as cristologias possuem embasamento bíblico e podem ser defendidas com diversas passagens das Escrituras, no entanto, o que fica claro é que a versão que ganhou terreno no final do século I d.C e entrou para a tradição do cristianismo foi a cristologia da encarnação.

2.4 A questão da encarnação nos séculos II e III d.C

Após o final do primeiro século, as questões cristológicas assumiram um papel fundamental na fundamentação do cristianismo. Vimos que o tema da encarnação foi extensamente debatido e tais repercussões reverberam nos séculos seguintes. Por uma questão de escopo, não será possível tratar de maneira pormenorizada todo o debate a respeito da noção de encarnação nos primeiros séculos do cristianismo. O que pretendemos nesta seção é traçar um humilde panorama do problema da encarnação nos séculos II e III da Era Cristã subsequentes, culminando no concílio de Nicéia em 325 d.C que se torna o grande marco de “resolução” da questão iniciada no século I d.C

Algo marcante nos debates teológicos dos séculos II e III d.C é que inúmeras ideias sobre Cristo surgiram a partir dos escritos do Novo Testamento. Havia grupos que negavam a divindade de Jesus, como os Ebionitas²⁶. Para eles, como Jesus era judeu, os cristãos deveriam seguir os preceitos judaicos para serem considerados cristãos, isto é, os cristãos deveriam seguir a lei de Moisés. Hipólito (2019), em seu famoso livro *Refutação de todas as heresias*, afirma que “os ebionitas afirmam que o mundo foi feito por um verdadeiro Deus e eles falam de Cristo de maneira similar a Cerintus. Eles vivem, no entanto, com todo respeito à lei de Moisés, alegando que por isso são justificados.”²⁷ Seguindo

²⁶ Os ebionitas são retratados como cristãos judeus, ou seja, para este grupo os costumes judaicos deveriam ser conservados pelos cristãos. Problema esse que é retratado já no primeiro século e resolvido no Concílio de Jerusalém descrito em Atos 15. No concílio de Jerusalém, a querela entre cristãos judaizantes e cristãos não judaizantes atingiu um nível tal que foi necessária uma discussão entre os apóstolos para definirem o que seria ensinado aos gentios convertidos ao cristianismo. Nesse concílio, ficou decidido que os cristãos convertidos não deveriam ser ensinados a guardar a tradição judaica, mas deveriam se abster das coisas sacrificadas aos ídolos, e do sangue, e da carne sufocada, e da fornicção. A origem dos ebionitas não é muito clara na tradição cristã, mas o pouco que se sabe sobre eles os atestam como cristãos judaizantes.

²⁷ Original em inglês - “But the Ebionaeans assert that the world is made by the true God, and they speak of Christ in a similar manner with Cerinthus. They live, however, in all respects according to the law of Moses, alleging that they are thus justified.” (HIPÓLITO. *Refutations of all*

esse ponto de vista, Jesus não era um ser divino, mas apenas um homem muito justo que viveu de acordo com a lei de Moisés. Para Hipólito (2019), isso seria uma heresia, pois este acreditava que Jesus era um ser divino preexistente que sempre estivera com Deus, portanto, era igual a Deus antes do nascimento.

Outro grupo que negava a divindade de Jesus era os chamados “Teodotianos” ou “adocionistas romanos”. Esse grupo se reunia em torno de Teodoto, em Roma, e acreditavam também que Jesus era apenas um homem, com a diferença de ter sido fruto de um nascimento virginal. (Aqui, nos parece claro que os teodotianos aceitavam o evangelho de Mateus e o evangelho de Lucas como escritura). No já citado livro de Hipólito (2019), na refutação 23, é afirmado que o próprio movimento não era muito coeso, de forma que alguns acreditavam que Jesus era um mero homem empoderado por Deus no batismo, já outros acreditavam que Jesus teria se tornado divino no batismo; enquanto, para outros, Jesus teria se tornado Deus apenas na ressurreição; ou seja, o que Hipólito afirma é que, neste grupo, prevalecia os mesmos debates que vimos estar presentes desde o século I d.C.

Eusébio (2001), na sua *História eclesiástica*²⁸, faz uma longa refutação da proposta Teodotiana e alega que para os Teodotianos, Jesus seria completamente humano e não divino, sendo adotado como Filho de Deus, e que tal doutrina teria sido ensinada pelos próprios apóstolos e pela maioria da Igreja Romana. Além disso, Eusébio (2001) afirma que os teodotianos alteraram os textos do Novo Testamento que copiavam a fim de inserir suas ideias adocionistas. Segundo Eusébio (2001), os teodotianos:

Adulteraram sem escrúpulo as divinas Escrituras e violaram a regra da fé primitiva; e desconhecera a Cristo por não investigar o que dizem as divinas Escrituras, em vez de andar trabalhosamente exercitando-se em encontrar uma figura de silogismo para legitimar seu ateísmo. Porque, se alguém lhes apresenta uma sentença da Escritura divina, começam a discorrer que figura de silogismo se pode fazer, se conexo ou disjuntivo. [...] Mas os que se aproveitaram das artes dos infiéis para o desígnio de sua própria heresia e com as artes dos ímpios falsificaram a fé simples das divinas Escrituras, que necessidade há de dizer que já não estão perto da fé? Por esta causa puseram suas mãos

heresies. Book X. Capítulo. 18), Disponível em <<http://www.newadvent.org/fathers/050110.htm>>, acesso em 03 de outubro de 2019.

²⁸ Eusebio, de Cesareia. **História eclesiástica**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001 82, 690 p. Há também uma versão online do livro de Eusébio disponível em http://www.faberj.edu.br/cfb-2015/downloads/biblioteca/teologia/Eusebio_de_Cesareia.pdf. Acesso em: 03 de outubro de 2019.

sem escrúpulo sobre as divinas Escrituras, dizendo que as haviam corrigido. E quem quiser pode saber que digo isto sem caluniá-los, já que, se alguém quiser reunir as cópias de cada um deles e compará-las entre si, notará que divergem muito. Pelo menos as de Asclepiades destoarão das de Teodoto. 17. E podem-se adquirir muitas cópias, porque os discípulos transcreveram com grande zelo as que foram, como dizem eles, corrigidas, isto é, corrompidas por cada um daqueles. Tampouco as de Hermófilo concordam com estas; quanto às de Apolóniades, nem sequer concordam entre si mesmas, pois é possível discernir as que eles prepararam primeiro e as que logo depois foram alteradas, e se vê que discordam muito. Do atrevimento deste pecado, não é provável que eles o ignorem, porque, ou não crêem que as divinas Escrituras foram ditadas pelo Espírito Santo, e nesse caso são incrédulos, ou então acham que são mais sábios do que o Espírito Santo: e que outra coisa é isto se não estar possuído pelo demônio? Porque não podem negar que o atrevimento é deles mesmos, já que as cópias estão escritas por suas mãos e não receberam as Escrituras nesse estado daqueles que os instruíram, nem poderão mostrar um exemplar de onde tenham copiado as suas. Alguns deles nem sequer trataram de falsificá-las, mas depois de simplesmente negar a lei e os profetas, com o pretexto de um ensinamento iníquo e ímpio, caíram da graça na extrema ruína da perdição." E já basta deste tipo de relatos. (EUSÉBIO DE CESÉREA, 2001, p. 5:28)

Esse tipo de acusação que Eusébio (2001) faz a Teodoto se tornou praxe entre os caçadores de heresia dos primeiros séculos cristãos; os hereges alteravam os textos das escrituras para inserir neles partes que corroborassem a sua visão sobre Jesus. No entanto, como já pontuamos, a visão de que Jesus seria apenas humano que teria sido exaltado por Deus posteriormente é algo bastante defensável do ponto de vista bíblico.

Para além dos grupos que negavam a divindade de Jesus, nos primeiros séculos também havia grupos que negavam sua humanidade de Jesus. Jesus no máximo “aparecia” ou “parecia” humano. Esta visão ficou conhecida como “docetismo”, da palavra grega *Dokeo*, que significa “parecer” ou “aparecer”. Segundo essa visão, Jesus apenas parecia humano, mas sempre foi completamente Deus.

Os docetistas são combatidos na época da escrita do Novo Testamento. Na primeira carta de João, o autor se refere a um grupo de ex-membros da comunidade, a quem chama de “anticristos” e tal grupo seria os anticristos porque negavam que Jesus teria vindo “na carne”. O autor da carta afirma: “Por meio disso, vocês podem conhecer o Espírito em Deus. Todo espírito que confessa que Jesus Cristo veio em carne procede de Deus; e todo espírito que não confessa Jesus não procede de Deus. Este é o espírito do anticristo, que vocês ouviram que está vindo, e agora já está no mundo.” (1Jo 4:2-3)

Como o autor da carta deixa claro, apenas aqueles que confessam que Jesus veio em carne poderiam ser considerados cristãos e os chamados anticristos seriam aqueles que não aceitam essa proposição. Dessa forma, já temos, no próprio texto bíblico, uma refutação da visão docetista. Tal visão parece ter surgida no mesmo contexto do autor da carta, pois se assemelha bastante à noção que pontuamos da “encarnação do Logos” descrita no autor do evangelho de João. Outro autor do século II d.C que enfrentou as ideias docetistas teria sido Inácio da Igreja de Antioquia, na Síria. Pouco se sabe sobre a vida do bispo Inácio de Antioquia, mas sabe-se que foi preso por atividades cristãs em 110 d.C. Inácio escreveu sete cartas na sua jornada para Roma, onde seria executado, e um dos principais problemas tratados por Inácio nestas cartas é a ideia de que Jesus não teria vindo em carne. Inácio assume uma posição firme contra a doutrina docetista e afirma que Jesus havia sofrido e morrido fisicamente, garantido, assim, a humanidade plena de Jesus.

Segundo Inácio (1995):

Sede, portanto, surdos quando alguém vos fala sem Jesus Cristo, da linhagem de Davi, nascido de Maria, que verdadeiramente nasceu, que comeu e bebeu, que foi verdadeiramente crucificado e morreu à vista do céu, da terra e dos infernos. Ele realmente ressuscitou dos mortos, pois o seu Pai o ressuscitou, e da mesma forma o seu Pai ressuscitará em Jesus Cristo também a nós, que nele cremos e sem o qual não temos a verdadeira vida. Como dizem alguns desses ateus, isto é, infíéis, se Jesus sofreu apenas aparentemente — eles que vivem apenas de aparência — então, por que estou acorrentado? Por que desejar a luta com as feras? Será por nada que estou me entregando à morte? Então, estou mentindo contra o Senhor. Fugi, portanto, dessas más plantas parasitas. Elas produzem fruto mortal, e quem o experimenta, morre imediatamente. Tais pessoas não são plantação do Pai. Se o fossem, elas apareceriam como ramos na cruz, e seu fruto seria incorruptível. Por meio de sua cruz, Cristo vos chama em sua paixão, vós que sois membros dele. A cabeça não pode ser gerada sem os membros, pois Deus prometeu a unidade, que é ele mesmo. (INÁCIO DE ANTÍOQUIA, 1995, p.10)

A questão para Inácio se coloca de maneira crucial, pois a ideia é que, se Jesus não tivesse vindo em carne, sofrido como homem e morrido como homem, o próprio martírio de Inácio seria sem sentido. Inácio aponta que tais afirmações docetistas “não provêm do pai”, ou seja, são heréticas e devem ser evitadas.

O docetista mais conhecido do século II d.C foi Marcião, do qual infelizmente, não há nenhuma obra publicada. O que sabemos sobre a proposta de Marcião se dá principalmente a partir da obra de Tertuliano (2019) e cinco volumes, contra Marcião. Ao contrário dos “anticristos” mencionados acima, Marcião retira suas sugestões teológicas não do evangelho de João, mas sim da teologia de Paulo, pois Paulo teria proposto que havia uma separação entre o cumprimento da lei judaica e o evangelho de Cristo, de forma que seguir a lei não tornaria uma pessoa correta diante de Deus, mas apenas a fé na morte e ressurreição de Jesus. Marcião leva a diferenciação entre lei e evangelho ao extremo, afirmando que ambos estariam em desacordo entre si. Para Marcião, tal desacordo se daria porque a lei teria sido dada pelo Deus dos judeus, mas a salvação teria sido dada pelo Deus de Jesus, os quais seriam, por isso, dois deuses diferentes.

Enquanto o Deus do Antigo Testamento seria um Deus extremamente justo e teria dado a lei para que fosse cumprida na íntegra, a condenação para a morte pelo descumprimento da lei seria a tônica, pois ninguém possivelmente seria capaz de cumprir toda a lei. O Deus de Jesus, no entanto, seria um Deus de amor e de perdão e esse Deus teria enviado Jesus ao mundo para salvar aqueles que estariam condenados pelo Deus dos judeus.

A questão toda é que se Jesus pertencia ao Deus amoroso espiritual e não ao Deus criador dos judeus, Jesus não pertenceria à criação e por isso não poderia ter nascido e nem ter apego ao mundo material, que seria o mundo criado pelo Deus dos judeus. Dessa forma, Jesus veio ao mundo não como um ser humano real, mas apenas parecendo um ser humano adulto que só aparentava ter uma carne humana. Essa aparência serviria para “enganar” o Deus dos judeus. A morte “aparente” de Jesus teria sido aceita pelo Deus dos judeus e, por isso, Jesus teria trazido salvação a todos que acreditassem nele, mas ele não morreu e nem sofreu realmente. A resposta às questões de Marcião é que Jesus teria, sim, vindo em carne e que o Deus dos judeus seria o mesmo Deus de Jesus, pois o próprio Jesus seria judeu.

A proposta de Marcião leva a negação da humanidade de Jesus ao extremo e marca, em grande medida, um embate entre as posições que negam a divindade de Jesus e as que negam a humanidade de Jesus. A posição ortodoxa da Igreja Cristã não caminhou em direção a nenhum dos dois extremos,

mas assumiu a ideia da união entre as duas. Jesus seria humano e divino ao mesmo tempo. Ele possuiria a natureza humana e a natureza divina. No entanto, tal saída aparentemente simples traz consigo diversos problemas, pois, até que ponto Jesus seria humano? Até que ponto ele seria divino? Ele morreu como homem ou como Deus? Essas questões vão obter diversas respostas no decorrer do cristianismo: algumas foram consideradas heréticas e outras, vingaram como ortodoxia.

Uma das posições mais famosas que consideram em Jesus as duas naturezas é a posição do gnosticismo²⁹ cristão. Segundo os gnósticos cristãos, o mundo não seria criação do Deus único e verdadeiro, o que se assemelha às ideias de Marcião explicitadas acima, porém, para os gnósticos, era plausível aceitar extensas explicações mitológicas para a criação do mundo. A origem do mundo remontaria à eternidade com a geração de numerosos seres divinos que compunham o reino divino. Em algum momento, teria havido uma catástrofe que levou à formação de seres divinos imperfeitos e não plenamente constituídos. Uma dessas divindades inferiores criou o mundo material em que habitamos.

A ideia é que um Deus bom e poderoso não poderia ter criado um mundo repleto de problemas e desesperos e, por isso, o mundo material seria explicado como obra de um ser completamente imperfeito e ignorante. O mundo material seria, portanto, uma prisão para centelhas divinas originadas no reino divino, mas que, por algum motivo, caíram neste mundo. As centelhas divinas almejam a libertação dessa prisão material e conseguirão isso aprendendo os segredos sobre quem realmente são e de onde vieram³⁰. Para os cristãos gnósticos, esse tipo de ensinamento foi ensinado pelo próprio Cristo, pois ele teria sido aquele que veio ao mundo para ensinar tais segredos celestiais que libertarão as centelhas divinas aprisionadas pela matéria. Dessa forma, Jesus se faz homem

²⁹ O termo “gnosticismo” é extremamente amplo e recentemente tem havido diversos debates sobre o tema (KOESTER,2005; VIELHAUER, 2005; MEYER,2007; ERMAN,2008; PAGELS,2006; BOCK,2007). Para nosso propósito aqui, entendemos gnosticismo um movimento cristão dos primeiros séculos que defendiam que Jesus possuiria as duas naturezas, humana e divina, e a salvação não viria da fé na morte e ressurreição, mas sim por meio do conhecimento (gnosis significa “conhecimento”) adequado dos segredos revelados por Cristo a seus seguidores.

³⁰ Muito do que se sabe sobre o gnosticismo deriva de uma coleção de livros encontrada por agricultores egípcios ao escavar adubo perto da cidade de Nag Hammadi. A coleção é chamada de *Biblioteca de Nag Hammadi* e contém 13 livros que são antigas antologias de textos, sendo a maioria deles gnóstica. No total, os livros contêm 52 tratados e foram escritos no antigo idioma egípcio conhecido como copta. Os livros teriam sido manufaturados no século 4 d.C e os tratados contidos nele foram compostos provavelmente no século 2 d.C.

para ensinar algo que, como Deus, ele saberia. Para a doutrina gnóstica, Jesus teria as duas naturezas. Ele seria humano temporariamente habitado por um ser divino. Haveria, então, uma separação entre Jesus e o Cristo.

Segundo a proposta gnóstica, Jesus teria sido um homem muito justo e um ser divino teria vindo sobre ele no batismo (como relatado no Evangelho de Marcos) e, por isso, ele podia fazer milagres e proferir seus ensinamentos. Como o ser divino não pode morrer, esse ser deixou Jesus antes da sua morte na cruz e isso teria sido atestado pelo próprio Jesus na emblemática frase “Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste” (Mc 15:34), o que, na visão gnóstica, aponta para o momento em que o ser divino teria o abandonado na cruz.^{31 32} O que se percebe claramente é que a proposta gnóstica pressupõe uma cristologia “separacionista” (EHRMAN 2014). O Cristo verdadeiro é o elemento divino que habitou o corpo apenas temporariamente. Apenas a parte material teria sido crucificada, a parte divina, não.

A posição gnóstica não foi muito bem aceita no início do cristianismo, pois a visão monoteísta advinda do judaísmo continua predominante. No entanto, a noção de que Jesus teria as duas naturezas (humana e divina) começou a ganhar cada vez mais proeminência, de forma que o cerne da questão no século III d.C era realmente como justificar a existência de duas naturezas em Jesus e conciliar isso com uma visão monoteísta, ou seja, há um só Deus e Jesus sendo Deus, não é “outro deus”.

Uma tentativa de explicação desse problema é dada pela visão modalista e que afirma que Cristo era Deus e Deus era Deus porque eram a mesma pessoa. Para os modalistas, Deus existe em diferentes modos de ser, i.e, como Pai, como Filho e como Espírito. Todos os três são Deus, mas existe um só Deus porque não são distintos um do outro, mas a mesma pessoa em modos de existência diferentes.

³¹ Essa frase é importante para o pensamento de Žižek, pois, nessa leitura, estaria o momento em que o próprio Deus se torna ateu. A partir disso, Žižek tentará evidenciar a sua tese principal de que o cristianismo é uma religião atea. Ponto este um pouco problemático, como evidenciaremos no decorrer do nosso trabalho.

³² O livro *Apocalipse Copta de Pedro*, em seus capítulos 81 e 83, descreve de maneira interessante esse movimento de Jesus na cruz, pois relata que Pedro vê uma figura acima da cruz rindo enquanto o corpo de Jesus está sendo crucificado, e o Cristo que ri afirma que o Jesus acima da cruz é apenas a sua parte física, mas não quem, de fato, é o Cristo.

O problema da visão modalista, principalmente para Hipólito (2019) e Tertuliano (2019), é o fato de que a visão modalista levaria necessariamente à ideia de que o próprio Pai teria descido à Virgem e Jesus seria pai de si mesmo, e na realidade, o próprio Deus teria sido morto e sofrido. Para Hipólito (2019), as escrituras retratariam o Cristo como um ser separado de Deus-Pai e não apenas um “modo de existência” de Deus. Da mesma forma, Tertuliano defende que o Cristo seria diferente do Deus-Pai. Segundo Tertuliano:

Será sua tarefa, contudo, aduzir suas provas das Escrituras tão claramente como nós fazemos, quando provamos que Ele fez de Sua Palavra um Filho para Si mesmo. Pois se Ele O chama de Filho, e se o Filho é nenhum outro senão Ele que procedeu do próprio Pai, e se a Palavra procedeu do próprio Pai, Ele será então o Filho, e não Ele próprio de quem Ele procedeu. Pois o próprio Pai não procedeu de Si mesmo. Agora, você que diz que o Pai é o mesmo que o Filho, realmente faz a mesma Pessoa tanto enviar de Si (e ao mesmo tempo sair de Si como) aquele Ser que é Deus. Se foi possível para Ele ter feito isto, Ele em todos os eventos não o fez. Você deve trazer as provas que eu peço de você - uma como a minha; ou seja, (você deve provar para mim) que as Escrituras mostram o Filho e o Pai sendo o mesmo, assim como do nosso lado o Pai e o Filho foram demonstrados serem distintos; eu disse distintos, mas não separados: pois de minha parte reproduzo as próprias palavras de Deus, "Meu coração emitiu minha mais excelente Palavra", e você de forma semelhante deve exemplificar em oposição a mim algum texto onde Deus tenha dito, "Meu coração emitiu a Mim mesmo como minha mais excelente Palavra", em tal sentido que Ele é Ele mesmo o Emissor e o Emitido, tanto Ele que envia e Ele que é enviado, desde que Ele seja tanto a Palavra e Deus. Eu também o convido a observar, que de meu lado eu adianto a passagem onde o Pai diz ao Filho, "Tu és meu Filho, Eu hoje te gerei". Se você quer que eu acredite que Ele seja tanto o Pai e o Filho, mostre-me alguma outra passagem onde é declarado, "O Senhor disse para Si mesmo, Eu sou meu próprio Filho, hoje eu me gerei". (TERTULIANO, Contra Praxeas, 11)

Para Tertuliano, se Jesus fosse apenas um modo da existência de Deus, a própria noção de filiação se perderia e, por isso, não seria possível aceitar a doutrina modalista como um modo de explicar a relação entre Deus-Filho e Deus-Pai. Para resolver esse problema, Tertuliano (2019) e Hipólito (2019) desenvolveram a ideia da *economia divina*. Por economia divina, esses autores entendem uma forma de organizar relacionamentos, ou seja, na economia divina haveria três seres distintos, mas completamente unificados na vontade e no

propósito. Os três são um. Nas palavras de Hipólito (2019), em sua refutação a Noeto, lemos:

O Pai de fato é Um, mas existem Duas Pessoas, porque existe também o Filho, e existe então a terceira, o Espírito Santo. O Pai decreta, a Palavra executa, e o Filho é manifestado, por meio dele acredita-se no pai.[...] É o pai que comanda, e o Filho que obedece, e o Espírito Santo que concede entendimento. O Pai que está acima de tudo, o Filho que está por tudo, e o Espírito Santo que está em tudo. E não podemos pensar em Deus de outra forma, a não ser acreditando em verdade no Pai, no Filho e no Espírito Santo (Contra Noeto, 14 apud Ehrman, 2014, p. 419)

Hipólito (2019) denominou esse Deus três-em-um de *Tríade* e Tertuliano, posteriormente, cunhará o termo *Trindade*. Tertuliano afirma contra o modalismo:

No curso do tempo, então, o Pai verdadeiramente nasceu, e o Pai sofreu, o próprio Pai, o Senhor Todo-Poderoso, a quem em suas orações eles declaram ser Jesus Cristo. Nós, contudo, como de fato sempre temos feito (e mais especificamente depois de melhor instruídos pelo Paracleto, que guia os homens realmente para toda a verdade), acreditamos que há somente um Deus, mas sobre a seguinte dispensação, ou οἰκονομία, como é chamado, que este único Deus tem também um Filho, Sua Palavra, que procede d'Ele próprio, por quem todas as coisas foram feitas, e sem quem nada seria feito. É ele quem acreditamos ter sido enviado pelo Pai para a virgem, e ter nascido dela - sendo tanto Homem e Deus, o Filho do Homem e o Filho de Deus, e sendo chamado pelo nome de Jesus Cristo; nós acreditamos que é ele quem sofreu, morreu e foi enterrado, de acordo com as Escrituras, e depois de ser levantado novamente pelo Pai, e levado novamente aos céus, para sentar à mão direita do Pai, e que ele virá para julgar os vivos e os mortos; quem mandou dos céus também do Pai, de acordo com sua própria promessa, o Espírito Santo, o Paracleto, o santificador da fé daqueles que acreditam no Pai, no Filho e no Espírito Santo. [...] Como se deste jeito também um não fosse todos, em que todos fossem de Um, por unidade (que é) de substância; enquanto o mistério da dispensação está ainda guardado, o qual distribuí a Unidade em uma Trindade, colocando em sua ordem as três Pessoas - O Pai, o Filho e o Espírito Santo: três, contudo não em condição, mas em grau; não em substância, mas em forma; não em poder, mas em aspecto; ainda que em uma substância, uma condição e um poder, enquanto que Ele é um Deus, de onde estes graus, formas e aspectos são reconhecidos, sob o nome de Pai, Filho e Espírito Santo. Como eles são susceptíveis a número sem divisões, será mostrado enquanto nosso tratado prossegue. (TERTULIANO, 2019, s.p)

O que Tertuliano (1957/2019) afirma, no seu texto, é que tal economia “distribuí” a Unidade em uma Trindade colocando três pessoas em sua ordem.

No entanto, embora aqui esteja o início de uma doutrina robusta da noção de Trindade, ela ainda não está fundamentada de forma como será entendida no século 4 d.C, pois aqui ainda há uma “primazia do Pai” frente ao Filho e um pensamento ainda hierárquico quanto à relação entre ambos.

Para Novaciano, (210-278) o importante sobre o debate cristológico é manter a unidade de Deus. Novaciano enfatiza a ideia de que Cristo de fato é Deus, mas é distinto de Deus-Pai, mesmo estando em perfeita unidade com Ele. Segundo Novaciano:

De fato, tendo sido ele [o Cristo] gerado pelo Pai, sempre está no Pai. Por outro lado, de tal modo digo “sempre”, que não o faço no sentido de considerá-lo não nascido, mas sim nascido. Mas deve ser dito que sempre esteve no Pai aquele que existe antes de todo e qualquer tempo, pois não pode ser atribuído tempo a quem existe antes do tempo. Sempre esteve, portanto, no Pai: não se pense que o Pai não tenha sido sempre Pai. Pois o Pai também o precede, dado que é, como Pai, necessariamente anterior a ele. É necessário que aquele que desconhece origem anteceda o que tem origem, e, ao mesmo tempo, que este seja menor que aquele, ao saber que existe nele e, em certo modo, por meio dele, tendo origem porque nasce, e que, mesmo que tenha origem porque nasce, seja próximo a ele em virtude do nascimento, ao nascer daquele Pai, o único que não tem origem. [...] De fato, se ele não tivesse nascido, pondo-se no mesmo patamar daquele que não tinha nascido, mostrada a igualdade entre ambos, estabeleceria dois não nascidos e, portanto, dois deuses. Se não tivesse sido gerado, equiparando-se com o que não foi gerado e ambos achados iguais, com razão os não gerados teriam manifestado que haveria dois deuses e, assim, Cristo teria revelado dois deuses. Se ele fosse sem origem como o Pai, também ele, como o Pai, seria reconhecido qual princípio de todas as coisas e, estabelecendo dois princípios, conseqüentemente, ter-nos-ia revelado a existência de dois deuses. Ou então, se ele mesmo não fosse Filho, mas Pai, gerando de si mesmo outro filho, pondo-se, com razão, em pé de igualdade com o Pai e sendo designado tal, teria formado dois pais e, portanto, proclamado também dois deuses. Se fosse invisível, comparando-se com o que é invisível e revelando-se igual a ele, teria manifestado dois invisíveis e, portanto, comprovado também que há dois deuses. Se fosse incompreensível ou qualquer outro dos atributos que são do Pai, dizemos que, com razão, teria suscitado a controvérsia dos dois deuses que esses hereges forjam. (NOVACIANO, 2017, p. 94-95)

Para Novaciano, Cristo não é completamente Deus, mas subordinado a Ele, um ser divino que veio a existir em algum momento, mas não é eterno com o pai, pois foi gerado em algum ponto antes da criação, pois do contrário haveria dois deuses. A posição de Novaciano foi considerada ortodoxa durante algum

tempo, no entanto, a partir do século IV d.C. o paradoxo sobre a relação Deus-Pai e Deus-Filho se complexifica a ponto de a afirmação ser que Jesus era plenamente (e não parcialmente) Deus e era igual (não subordinado) a Deus-Pai.

Outro teólogo do período patrístico que foi extremamente influente é Orígenes de Alexandria, que sem dúvida alguma, figura entre os teólogos mais influentes na história do cristianismo patrístico. O seu livro *Sobre os primeiros princípios* (2012) escrito por volta de 229 d.C, é a primeira tentativa de Teologia Sistemática que se tem notícia. O texto tem início com a afirmação de que Cristo deve ser entendido como a Sabedoria de Deus que sempre existiu com Deus-Pai. Ao mesmo tempo, o Cristo seria a Palavra de Deus por meio do qual tudo veio a existir, pois é a Palavra que comunica a Sabedoria de Deus. Para Orígenes, Cristo não era apenas um ser preexistente, mas sempre esteve com Deus-Pai uma vez que é Sabedoria e Palavra de Deus.

A questão da encarnação é um problema caro a Orígenes, que o deixa perplexo. Como Deus teria se tornado homem? Ao tornar-se homem, Deus diminuiu a sua divindade? Como o homem pode ser divino sem deixar de ser humano? Para responder a essas questões, Orígenes postula a preexistência das almas. Não apenas Cristo preexistiu à encarnação, mas todas as almas preexistem antes do nascimento humano.

Para Orígenes,

Primeiramente, que há um só Deus que tudo criou e ordenou e que, quando nada existia, fez o Universo, Deus desde a primeira criatura e fundação do mundo [...] Em segundo lugar, que o próprio Jesus Cristo que veio (ao mundo) foi gerado do Pai antes de toda a criatura. Ele mesmo, que serviu ao Pai na criação de todas as coisas, e que por meio dele todas as coisas foram feitas, humilhando-se a si mesmo nos últimos tempos, encarnou-se feito homem. Sendo Deus, permaneceu sendo Deus ao fazer-se homem. Assumiu um corpo semelhante ao nosso corpo, deste diferindo apenas por ter nascido de uma virgem e pelo Espírito Santo. E também que este Jesus Cristo nasceu e padeceu de verdade, e não sofreu a morte comum a todos apenas imaginariamente, mas morrendo verdadeiramente. Verdadeiramente também ressuscitou dos mortos e, depois da ressurreição, tendo convivido com os seus discípulos, subiu aos céus. Em terceiro lugar, os apóstolos nos manifestaram o Espírito Santo, associado em honra e dignidade ao Pai e ao Filho. Nisto, porém, já não se distingue manifestamente se o Espírito Santo é gerado ou não gerado, ou se deve ser tido

também ele mesmo como Filho de Deus ou não. (ORÍGENES, 2019 p.3)³³

A diferença que Orígenes propõe para Jesus é o fato de ele ter nascido de uma virgem, ao passo que os homens todos não nascem de uma virgem. Para Orígenes, no passado, Deus criou uma menor quantidade de almas para que elas contemplassem e agissem com o Filho de Deus, que era Palavra e Sabedoria de Deus. No entanto, essas almas fracassaram nesse propósito e se afastaram da contemplação a Deus. Algumas almas teriam se afastado mais que outras. As que mais se afastaram tornaram-se demônios, as que não se afastaram tanto tornaram-se anjos e aquelas que ficaram no meio entre um afastamento grande e um afastamento pequeno, tornaram-se humanos. A condição que se cai, para Orígenes, era uma forma de punição para a alma.

No entanto, uma alma não se afastou, essa alma que seria a de Cristo. Devotou-se completamente a Deus, à Sua Palavra em estado de contemplação constante. Como essa prática de contemplação incessante, essa alma sofre um profundo efeito em si: ficou, devido a essa contemplação, constante para sempre em Deus, ela “tornou-se Deus em todos os atos, sensações e pensamentos” (ORÍGENES, 2019, p.12).

Por meio dessa alma, Deus pôde estabelecer contato com as almas caídas que tinham se tornado humanas. E como ela era um com Deus, em seu estado encarnado, o homem-Jesus podia ser chamado “Filho de Deus”, “Palavra de Deus”. A alma do Cristo teria escolhido amar a justiça e, por isso, agarrou-se à sua imutabilidade e inseparabilidade de acordo com o seu amor à contemplação divina e, por isso, foi feito como Deus, tornando-se da mesma natureza divina.

A saída de Orígenes se mostra extremamente sofisticada, mas, ao mesmo tempo, coloca diversos problemas e percebe-se claramente uma influência de matriz platônica em sua solução. Foi extremamente profícua a solução do teólogo de Alexandria, no entanto, a teologia cristã continuou seguindo as investigações para esclarecer o problema levantado sobre as duas naturezas de Jesus.

³³ Disponível

em: <https://sumateologica.files.wordpress.com/2010/02/origenes_de_principiis_livroiv.pdf>.

Acesso em: 03 de outubro de 2019.

2.5 O debate cristológico a partir do século IV d.C

Um pouco depois das formulações de Orígenes, já no século IV d.C, surge uma das principais controvérsias do período patrístico sobre a relação entre Deus-Pai e Deus-Filho, a saber, a questão ariana, vinda de Ário. A proposta de Ário era que Cristo era um ser divino preexistente e que estava com Deus no início da criação, mas, para Ário, Cristo nem sempre teria existido, tendo vindo à existência em algum momento remoto antes da criação. Deus existiria primeiramente sozinho e só se tornaria Deus-Pai no momento em que gera o Filho. Se o Filho era gerado, era porque em algum momento ele não teria existido.

Cristo, nesse sentido seria Deus, mas não plenamente. O Cristo como gerado posteriormente não é Deus verdadeiro, pois a natureza divina do Cristo vem de Deus. Ele seria, portanto, criatura de Deus. Dessa forma, para Ário, haveria três seres divinos separados, o que ele chama de hipóstases. Apenas o Pai existe desde sempre. O Filho é gerado por Deus antes da criação do mundo, de forma que o Filho não é coeterno como o Pai.

As questões levantadas por Ário se tornam as questões centrais sobre as quais se concentram o primeiro concílio de Nicéia em 325 d.C. Como uma tentativa de resolver o impasse entre Ário e o chefe da Igreja de Alexandria, Alexandre se empenha com todas as forças para a expulsão de Ário e seus seguidores da Igreja e a querela entre os dois impulsiona Constantino a convocar o concílio de Nicéia como forma de tentar unificar o entendimento a respeito da divindade de Jesus.

A fórmula que se consagrou como ortodoxa foi a efetuada pelo Concílio de Nicéia em 325 d.C. O credo de Nicéia visa a responder às diversas questões debatidas até aquela data. O primeiro concílio de Nicéia foi uma tentativa inicial de alcançar um consenso na Igreja através de uma assembleia representando toda a cristandade do período. As principais pautas do concílio foram a resolução da questão cristológica da natureza divina de Jesus e sua relação com Deus Pai; a construção da primeira parte do Credo Niceno; a fixação da data da Páscoa e a promulgação da lei canônica em sua primeira forma. O Credo Niceno afirma:

Creemos em um só Deus, O Pai, o Todo-Poderoso, Criador do céu e da terra, De tudo que existe, visível e invisível. Creemos em um só Senhor, Jesus Cristo. Filho unigênito de Deus, Nascido do Pai antes de todos

os séculos. Deus de Deus, Luz da Luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, Gerado, não criado, Consubstancial ao Pai. Por ele todas as coisas foram feitas. Para nós e para nossa salvação, Ele desceu dos céus; Pelo poder do Espírito Santo, Se encarnou no seio da Virgem Maria, E se fez homem. Também por nós foi crucificado sob Pôncio Pilatos; Sofreu a morte e foi sepultado. Ressuscitou ao terceiro dia, Conforme as escrituras; Subiu aos céus, E está sentado à direita do Pai. De novo há de vir em glória para julgar os vivos e os mortos, E seu reino não terá fim³⁴.

Cada uma das frases do Credo tem um objetivo de rejeitar heresias do período. O Credo Niceno coloca uma “posição oficial” da cristandade frente às “heresias” do período. No contexto do século IV d.C., todas as afirmações do Credo são extremamente importantes e qualquer diferença, por mínima que seja, são passíveis de levar o opositor à condenação eterna. Nesse sentido, podemos notar que o Credo precisa enfatizar de maneira bastante detalhada o que se crê e como se crê, para não dar margem a nenhuma interpretação errônea do dogma.

A cristologia do Credo Niceno mostra que Cristo era um ser separado de Deus-Pai (contra o modalismo), que sempre existiu junto a Deus, tornou-se humano, não em parte, mas completamente (contra o docetismo) sem deixar de ser Deus (contra os ebionitas e teodotianos) e possuía as duas naturezas, sendo um só ser (contra os gnósticos). O que aparentemente resolve o problema de maneira conciliatória acaba por criar heresias cada vez mais detalhadas e resoluções cada vez mais paradoxais.

Claramente a história do problema não se encerra com o Credo Niceno, mas ali se inicia uma nova fase de debates teológicos ainda muito focados nas questões levantadas por Ário, que serão “resolvidas” no Concílio de Constantinopla I, em 381 d.C. Nesse concílio, há a confirmação das decisões do Concílio de Nicéia e o arianismo passa a ser uma visão minoritária dentro da Igreja, considerada como herética pela ampla maioria³⁵. Depois do Concílio de Constantinopla, o Ocidente nota claramente o triunfo do Credo Niceno e a questão cristológica dos três primeiros séculos se arrefece. Segundo Rubenstein, “A grande pergunta teológica agora era definir como a humanidade decaída poderia ser salva pela graça soberana de Deus através dos sacramentos da

³⁴ Em: Wikipedia, *Primeiro Concílio de Nicéia*. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Primeiro_Conc%C3%ADlio_de_Niceia>. Acesso: 21 de abril de 2022.

³⁵ Para uma visão sintética dos problemas enfrentados nos concílios ecumênicos, remetemos o leitor ao texto já citado de Sesboué (1968-1969) especialmente as páginas 78-80.

Igreja. E a grande questão prática era como converter e integrar as tribos germânicas à comunidade católica.” (RUBENSTEIN, 2001, p.275)

No Oriente, a questão sobre a figura de Maria se tornou objeto de grandes debates antes que ela fosse transformada em objeto de veneração. Enquanto no Ocidente a noção de Maria como *Theotokós* (mãe de Deus) já havia se consolidado, no Oriente essa noção demorou mais tempo. A questão de Maria implica diretamente no problema da divindade/humanidade de Jesus, uma vez que as naturezas de Cristo estariam plenamente ou apenas parcialmente conectadas, de forma que Deus teria sido criança e morrido numa cruz.

Nos países de língua latina, o fim da controvérsia ariana gerou muitos conflitos por mais de dois séculos, sendo que os chamados alexandrinos³⁶ mantiveram a opinião de que havia apenas uma natureza em Cristo, enquanto os antioquianos³⁷ insistiram na existência de duas naturezas. Para resolver essas querelas, houve outros concílios. O segundo Concílio de Éfeso (449) condenou a escola de Antioquia como herege; já o Concílio de Calcedônia (451) condenou os alexandrinos como hereges e diversos imperadores favoreceram um lado ou outro do debate. Segundo afirma Rubenstein, “a controvérsia somente terminou quando os ‘monofisistas’” foram obrigados a formar suas próprias igrejas, muitas das quais persistem até os nossos dias”. (RUBENSTEIN, 2001 p. 276).

O Oriente aceitou as premissas da Santíssima Trindade formuladas por Nicéia e Constantinopla, mas os padres gregos – — que agora pertenciam ao império bizantino – manifestaram veementemente a ideia de que homens e mulheres comuns poderiam se tornar semelhantes a Deus por meio da imitação do Cristo³⁸. Tal disputa também se torna bastante forte no desenvolvimento da

³⁶ A escola de Alexandria se configura pelo interesse pela investigação metafísica do conteúdo da fé, e a investigação alegórica das Sagradas Escrituras. Para essa escola, a autêntica verdade está no sentido alegórico mais profundo do texto. Os pensadores cristãos de Alexandria adotaram este método, porque estavam convencidos de que a interpretação literal é indigna de Deus. Sem alegoria, nem a teologia nem a exegese teriam realizado os enormes avanços que conseguiam. Os mesmos pensadores encontraram nos escritos paulinos a colaboração da aplicabilidade alegórica na interpretação do Antigo Testamento.

³⁷ A escola de Antioquia, fundada por Luciano de Samosata, foi uma reação contrária aos excessos e fantasias do método alegórico origenista. O ponto central de tal escola era o próprio texto Sagrado, procurando induzir seus discípulos a uma interpretação literal. Os teólogos antioquinos rejeitavam o método alegórico, próprio dos alexandrinos, que, em sua opinião, desvirtuava o reto sentido dos textos bíblicos, com o risco de os converter em pura mitologia.

³⁸ Esse é o conceito de *Theosis* da Igreja cristã oriental, ou seja, o tornar-se Deus. Para a igreja do oriente, tal conceito está no centro da sua teologia. A doutrina é explicitada por Santo Atanásio

relação entre a Igreja do Oriente e a Igreja do Ocidente. Para além das questões teológicas, as relações entre a Igreja de Roma e a Igreja em Constantinopla foram se tornando cada vez mais distantes e a comunicação – antes profícua entre os cristãos do Oriente e os cristãos do Ocidente – praticamente cessaram por completo. O concílio de Calcedônia (451) marca a fórmula “definitiva” do dogma cristológico, confirmando as formulações de Nicéia (325) e Constantinopla (381). O credo de Calcedônia (451) afirma:

Todos nós, perfeitamente unânimes, ensinamos que se deve confessar um só e mesmo Filho, nosso Senhor Jesus Cristo, perfeito quanto à divindade, perfeito quanto à humanidade, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, constando de alma racional e de corpo; consubstancial [hommoysios] ao Pai, segundo a divindade, e consubstancial a nós, segundo a humanidade; “em todas as coisas semelhante a nós, excetuando o pecado”, gerado segundo a divindade antes dos séculos pelo Pai e, segundo a humanidade, por nós e para nossa salvação, gerado da Virgem Maria, mãe de Deus [Theotókos]; Um só e mesmo Cristo, Filho, Senhor, Unigênito, que se deve confessar, em duas naturezas, inconfundíveis e imutáveis, inseparáveis e indivisíveis; a distinção das naturezas de modo algum é anulada pela união, mas, pelo contrário, as propriedades de cada natureza permanecem intactas, concorrendo para formar uma só pessoa e subsistência [hypóstasis]; não dividido ou separado em duas pessoas. Mas um só e mesmo Filho Unigênito, Deus Verbo, Jesus Cristo Senhor; conforme os profetas outrora a seu respeito testemunharam, e o mesmo Jesus Cristo nos ensinou e o credo dos padres nos transmitiu.³⁹

Dessa forma, com o credo Calcedônico, chega-se às definições mais refinadas dos problemas enfrentados desde o século 2 da Era Cristã, visando a resolver as querelas mais importantes que ainda eram objeto de disputa entre os cristãos. Como afirma J. Liébaert (1966 p. 221): “O dogma de Calcedônia aparece aos olhos do historiador como o ponto culminante e, por assim dizer, a conclusão de todos os esforços dos séculos anteriores para expressar corretamente o conteúdo da Revelação sobre a pessoa de Cristo.⁴⁰ Pouco tempo

de forma clara quando afirma que “Ele se fez homem para que fôssemos deificados; tornou-se corporalmente visível, a fim de adquirirmos uma noção do Pai invisível” (ATANÁSIO, 2002, p. 198). Sua afirmação é uma descrição adequada da doutrina. O que de outra forma pareceria absurdo – que o homem caído e pecador possa se tornar santo como Deus é santo - foi tornado possível por Jesus Cristo, que é Deus encarnado.

³⁹ *Declaração de Fé Calcedônia*. Disponível em:

<http://www.monergismo.com/textos/credos/declaracao_calcedonia.htm>. Acesso: 21 de abril de 2022.

⁴⁰ Original em Francês: “Le dogme de Chalcedoine apparaît aux yeux de l'historien comme l'aboutissement et, pour ainsi dire, la conclusion de tous les efforts des siècles atéieurs pour exprimer correctment le contenu de la Révélation sur la personne du Christ.” (Tradução nossa)

depois, o mundo oriental seria invadido pelo Islã e com ele, a ideia de um Jesus islâmico, não mais como um Deus, ou filho de Deus, mas apenas um homem inspirado por Deus, um dos profetas, etc. parece ter impressionado um grande número de orientais que ainda pensava em um Deus unitário e que ainda não tinham aceitado completamente a incorporação de Jesus à natureza divina de Deus. Segundo Rubenstein (2001 p. 259) isso talvez explicasse o motivo pelo qual no Oriente Médio e na África do Norte a doutrina maometana de “Um só Deus” entrou com tamanha facilidade e substituiu rapidamente a crença cristã estruturada em torno da relação Deus-Pai, Deus-Filho, Deus-Espírito Santo.

2.6 A noção de encarnação na Idade Média

Nesse sentido, pode-se notar, pelo exposto até o momento, que a Teologia dos padres da igreja referente à encarnação vai sofrendo mudanças drásticas e entrando cada vez mais em discussões teológicas mais refinadas. Do ponto de vista do debate visto acima, as formulações de Calcedônia são mantidas sobre a natureza de Cristo – a união hipostática, o nascimento virginal – e nada disso se torna objeto de debate, pois a fórmula de Calcedônia será tomada como “definitiva” e não é problematizada pelos principais autores escolásticos. O debate se dá muito mais sobre detalhes da psicologia do Cristo, como se daria a sua relação com suas emoções, seus anseios, etc.

Outro ponto crucial para a escolástica no debate sobre a encarnação é o primado ontológico de Cristo frente à criação. A questão da primazia do Cristo tem a ver com o fato de ele ser o primeiro na ordem das coisas, mas sendo, ainda, Deus-homem. Para uma compreensão primeira, podemos dizer que o primado que a fé cristã reconhece em Cristo é um primado de excelência, uma prioridade absoluta e universal na hierarquia dos seres. É um primado de ordem ontológica e não cronológica. O fundamento último do primado de Cristo estaria na questão quanto à sua divindade. Este debate será central entre os medievais do período escolástico.

A doutrina do primado do Cristo se inicia a partir de São Paulo, na sua carta aos Colosenses, em que afirma: “Ele é o princípio, o primogênito dos

mortos, tendo em tudo a primazia” (Cl 1,18)⁴¹. Esse texto será lido pela tradição da Igreja Católica e gerará diversos debates, o que determinará, em grande medida, o debate teológico medieval. O debate realizado entre os medievais se insere dentro do quadro do problema da redenção e do pecado; o que, como vimos, não é o tom dado pelos Padres (gregos) dos primeiros séculos que coloca a questão muito mais em termos de uma divinização do homem do que propriamente uma questão de redenção e pecado.

Entre os padres latinos, a questão da primazia do Cristo se dá a partir da temática do pecado e da redenção, de forma que tal mentalidade harmatiocêntrica se torna dominante para a leitura das questões teológicas na escolástica. Como afirma Filho: “O problema-chave da teologia latina é estabelecer uma conexão entre o pecado a ser reparado e Cristo redentor.” (FILHO, 2007 p. 74) Tal ênfase no caráter redentor da encarnação coloca o problema do primado do Cristo dentro de uma formulação hipotética que pode ser assim formulada: “se Adão não tivesse pecado, o filho de Deus teria se encarnado?”

2.6.1 Alexandre de Hales

Uma das primeiras respostas da escolástica para o problema da encarnação pode ser encontrada na obra do franciscano Alexandre de Hales (1185 – 1245) que marca uma das primeiras expressões de um teólogo profissional franciscano no campo teológico acadêmico. A obra de Alexandre de Hales (1497) é conhecida como *Summa Theologica fratris Alexandre*⁴² na qual o autor aborda o tema de modo sistemático, esforçando-se para fazer uma exposição da doutrina da encarnação desvinculando-a do pecado do homem.

A explicação de Alexandre de Hales (1497) se dá a partir da independência da encarnação do pecado, aduzida principalmente do princípio platônico e neoplatônico para explicar a existência do mundo. Deus sendo o

⁴¹ Texto disponível em: <<https://www.bibliaonline.com.br/acf/cl/1>> acessado em 11 de fevereiro de 2020.

⁴² O texto digitalizado da obra em latim pode ser encontrado em: <<https://archive.org/details/ita-bnc-in1-00000485-001/page/n20/mode/2up>>. Acesso em: 11 de fevereiro de 2020.

summum Bonum difunde sua bondade primeiramente “ad intra” e produz as “Pessoas Divinas”, mas é possível também uma difusão “ad extra” que produz pessoas e coisas não divinas. O argumento de Alexandre de Hales (1497) visa a estabelecer o primado da encarnação frente às outras coisas do mundo. Entre a bondade incriada e infinita de Deus e as coisas criadas em finitude, existe a possibilidade de comunicação e união. Em Cristo, Verbo feito carne, Deus infinito se une à criatura finita.⁴³

Para o *Doctor Irrefragabilis*⁴⁴ o ser humano, pelo fato de possuir um corpo material, seria mais propenso a receber a união da natureza divina do que os anjos, pois eles não possuem corpos materiais. O fato de ser espírito e matéria dá ao homem uma semelhança maior com Deus do que os anjos; dessa forma, o filho de Deus se expressaria melhor fora da espécie divina naquilo que há de mais semelhante a Deus, ou seja, no ser humano feito à imagem de Deus. A proposta de Alexandre de Hales (1497) para a encarnação se sustenta a partir de uma teologia da criação muito refinada e com um suporte antropológico sólido, marcando uma diferença muito grande da antropologia agostiniana que via a imagem de Deus apenas na alma e não no corpo humano, uma vez que, para Agostinho (muito influenciado por Platão), o corpo humano não seria algo de tão divino no homem, o que coloca para Agostinho a dificuldade para explicar o porquê de Deus ter se encarnado em uma criatura corpórea e não angélica. Percebe-se que Hales não pretende apresentar necessidades racionais da encarnação, mas somente os motivos dela, fazendo com que tal encarnação não dependa de modo algum do pecado, mas seja querida por Deus de maneira antecedente⁴⁵. A questão que salta aos olhos na proposta de Alexandre é o fato

⁴³ O argumento de Alexandre de Hales se dá da seguinte forma “Si ergo eius debet esse summa diffusio, quia est summum Bonum, convenientius est quod se diffundat in criatura; sed haec diffusio non potest intelligi summa nisi ipse uniatur creaturae; ergo convenit quod Deus uniatur creaturae, et máxime humane, sicut ostensum est. Ergo, posito quod ipsa non esset lapsa, adhuc ei uniretur summum Bonum.” (Summa Tehologica, III, Quaest. Un., q.3, tit. 2, Opera Omnia, IV).
 Texto original disponível em: <https://play.google.com/books/reader?id=pjIA1PW0VaUC&hl=pt&pg=GBS.PR1>. Acessado em: 11 de fevereiro de 2020.

⁴⁴ O papa Alexandre IV, na bula *De Fontibus Paradisi*, atribui esse título a Alexandre de Hales.

⁴⁵ Essa tese também será defendida por João Duns Escoto (1266-1308) de forma bastante enfática contra a proposição tomista que se assemelhará à resposta de São Boaventura. Para João Duns Escoto e a chamada “escola escotista”, a questão hipotética: “se Adão não tivesse pecado, o filho de Deus teria se encarnado” não é analisada em si, mas o problema é encarado e respondido de maneira afirmativa, ou seja, para Escoto, não há uma dependência entre a encarnação e o pecado. Para o autor, Cristo foi querido por si mesmo, tudo foi criado por Ele, e isso o coloca como o primeiro querido e a causa final de toda a

de que a encarnação não vem fundamentada na história da Salvação, isto é, na liberdade divina, mas vem explicada a partir da natureza divina que deseja se comunicar.

2.6.2 São Boaventura

São Boaventura (1217-1254) ou Doutor Seráfico (1217-1254) foi um dos autores medievais que mais se dedicou à questão da encarnação do Verbo. Em suas obras, constantemente relaciona a encarnação à redenção do homem, no entanto, sempre admite que Deus poderia ter salvo a humanidade por outro caminho que não fosse a encarnação do filho. Como afirma:

Após haver-se dito algo da Trindade de Deus, da criação do mundo e da corrupção do pecado, resta agora considerar brevemente e encarnação do Verbo, através de quem afetou-se a salvação e a reparação do gênero humano, não porque Deus não pudesse salvar ou libertar o gênero humano de outro modo, mas porque nenhum outro modo era tão proporcionado e conveniente ao próprio reparador, a quem devia ser reparado e à obra da reparação (BOAVENTURA, 1983, p. 68)

Para São Boaventura (1983), por meio da criação, Deus teria colocado a alma humana em contato com o Verbo divino a partir do relacionamento ontológico creatural (Deus criador-homem criatura). No entanto, com o pecado de Adão, a divina sabedoria teria encontrado uma via de misericórdia por meio do verbo encarnado para manifestar a sua Graça. Para o teólogo, com a queda, a criatura humana se tornou ofuscada para a contemplação da Graça divina e, para isso, tornou-se conveniente que o Verbo eterno e invisível se manifestasse sob a forma material. O Verbo divino tem sua morada no céu, mas habitou a terra para instruir o coração dos homens. Por isso, o Verbo se fez carne.

Percebe-se uma diferença grande da proposta de São Boaventura (1983) para a de Alexandre de Hales (1497). Enquanto o último responde “sim” à questão (“se Adão não tivesse pecado, o filho de Deus teria se encarnado?”), a

criação que foi criada por ele. A grande preocupação de Escoto teria sido falar de Cristo positivamente, fazendo vir à luz a riqueza da Graça e da Glória do Verbo encarnado, que irradia em toda a criação. Para uma análise das teorias escotistas, recomendamos a tese de Domingos Barbosa Filho (2007), já utilizada por nós nesta pesquisa.

resposta do primeiro é um retumbante: “não”. A proposta de São Boaventura (1983) visa a determinar a conveniência da encarnação e não tanto o motivo da encarnação. O problema, para São Boaventura, é demonstrar que Deus ter se feito carne não é incompatível com a natureza divina, mas é completamente digna de Deus. “Boaventura ressalta, repetidamente, que se trata de reflexões que nascem depois que se conhece o fato da encarnação, e jamais de deduções que, partindo da análise de Deus ou do universo, possam exigir o fato da encarnação. Não se trata de indicar a *ratio* que está na base do próprio fato, mas de ilustrar como este fato não é repugnante com a perfeição de Deus.” (FILHO, 2007 p. 84)

Algo que fica claro é que São Boaventura (1983) não está preocupado em dizer o “motivo” da encarnação do Verbo, mas a *ratio* dela. Enquanto a noção de motivo sinaliza algo que se moveria de um fator externo, que, no caso, não pode ser outro que não o próprio Deus, o segundo *ratio* visa a precisar o significado interior, o princípio íntimo que move o próprio Deus; dessa forma, tocando no fundo do problema encarnacional.

A resposta de São Boaventura coloca a necessidade de duas ordens de Salvação. Uma, que se daria antes do pecado, do qual o chefe direto é Deus diretamente e o Verbo é Deus; e outra, depois do pecado do qual o chefe é Cristo homem-Deus. Tal resposta do teólogo acaba por vincular a encarnação do Verbo ao pecado do homem, o que não deixa de ser um problema do ponto de vista teológico, algo que o Doutor Seráfico, com certeza, tinha ciência.

2.6.3 São Tomás de Aquino

Os problemas sobre o tema da encarnação vão receber de São Tomás de Aquino (1225 – 1274) uma atenção especial em diversas de suas obras, nas quais proporá uma saída “moderada” para o problema.

Em sua *Suma Teológica* (2009), as questões 1 a 59 da parte 3 versam sobre o problema da encarnação, focando as questões possíveis sobre a ontologia e a psicologia de Cristo, e, em grande medida, confirmará o dogma

calcedônico.⁴⁶ A proposta de São Tomás tem como mote apresentar o Cristo como Salvador dos homens e como caminho da verdade pelo qual é possível alcançar a ressurreição e felicidade da vida imortal. Dessa forma, para São Tomás, é preciso que seja estudado o próprio Salvador, considerá-lo “em si mesmo”, o que, de fato, aponta para o mistério do Verbo encarnado e sua ação redentora. No prólogo de sua *Suma Teológica*, São Tomás deixa claro o seu propósito,

Por essa razão, para levar a termo o trabalho teológico, depois de considerar o fim último da vida humana, as virtudes e os vícios, é necessário que nossa consideração prossiga tratando do Salvador de todos e dos benefícios por ele concedidos ao gênero humano. Para tanto, em primeiro lugar, devemos considerar o próprio Salvador; em segundo lugar, seus sacramentos, pelos quais alcançamos a salvação; em terceiro lugar, o fim da vida imortal, à qual chegamos ressuscitando por ele. Quanto ao primeiro tópico, apresentam-se duas considerações: a primeira, refere-se ao próprio mistério da Encarnação, segundo o qual Deus se fez homem para nossa salvação; a segunda, ao que nosso Salvador, isto é, o Deus encarnado, realizou e sofreu. (AQUINO, 2009 p.55)

O Doutor Angélico, ao tratar da questão da encarnação, se mostra bastante dependente da formulação de Santo Anselmo (1033 – 1109) em seu famoso *Cur Deus Homo*. São Tomás não pretende examinar uma pura hipótese sobre a encarnação, mas quer ilustrar a realidade da encarnação e, por isso, assume a forma hipotética colocada por nós: “se Adão não tivesse pecado, o filho de Deus teria se encarnado?”. A resposta tomasiana para o problema será próxima à resposta de São Boaventura (1983). Na *Summa Teológica*, lê-se:

Sobre essa questão há diversidade de opiniões. Alguns dizem que, mesmo que o homem não pecasse, o Filho de Deus teria se encarnado. Outros afirmam o contrário, e é com essa opinião que convém concordar. Tudo o que provém somente da vontade de Deus, acima de qualquer direito da criatura, só o conhecemos pelo ensinamento da Sagrada Escritura, pela qual nos é dada a conhecer a vontade divina.

⁴⁶ Claramente a formulação de São Tomás é extremamente refinada e apenas a sua tentativa de lidar com o problema em 59 questões já dariam uma tese de como a noção e encarnação teria sido revisitada por São Tomás. Não é o nosso intuito aqui explicitar detalhadamente as teses de São Tomás de Aquino, o que está claramente para além do escopo deste trabalho, mas apontar que São Tomás dedica muito da sua energia e rigor teológico na tentativa de clarificar ainda mais a questão da encarnação, tanto que, para isso, dedica uma parte inteira de sua *Suma Teológica* à questão. O teólogo deixa clara a sua posição concordante com o concílio de Constantinopla na Q2.a6 (p 89 op.Cit.) ao traçar, de maneira bastante sucinta, o debate que aludimos entre os séculos II e V da Era Cristã. O refinamento da proposta tomista se dá pelas novas formulações a respeito da noção de pessoa e essência, termos caros aos debates do século XIII.

Como, porém, na Sagrada Escritura o motivo da encarnação sempre é posto no pecado do primeiro homem, é mais correto dizer que a obra da encarnação foi ordenada por Deus para remédio do pecado, de sorte que, não havendo pecado, não haveria encarnação. No entanto, o poder de Deus não está limitado a essa condição: mesmo que não houvesse pecado, Deus poderia encarnar-se. (STh q. 1 a. 3 in. AQUINO, São Tomás, 2009 p.65)

O critério de São Tomás é bastante claro. Apenas as escrituras podem ser a baliza para responder essa questão, pois estão acima de qualquer exigência natural. Dessa forma, a proposta de São Tomás tenta compreender problemas da sua época sobre a encarnação respondendo aos calorosos debates cristológicos da escolástica, aprofundando temas caros do século 13 d.C, mas mantendo a base cristológica definida pelos pais da Igreja Cristã, fazendo mais coro à resposta de São Boaventura (1983) do que a exposta por Alexandre de Hales (1497).

2.7 A encarnação a partir do século XVII ao século de Hegel

Pelo que já foi exposto até o momento, pode-se notar que a questão da encarnação perpassa toda a história do cristianismo, de forma que podemos concordar com Hans Küng (1974) quando afirma que: “O problema de Deus é também o problema do homem; mas também vale o inverso: o problema do homem é o problema de Deus, seja para aceitá-lo ou para desfazê-lo⁴⁷” (KÜNG, 1974, p.14). Essa percepção coloca, para nós, uma boa pista para percebermos, em grande medida, o caminho que a questão da encarnação tomará a partir da modernidade até culminar na época de Hegel. A percepção de que a questão de Deus é a questão do homem se coloca de duas formas bastante distintas; se, por um lado, a encarnação de Deus revela o caráter divino do homem, lembremos a famosa sentença de Santo Agostinho em seu sermão sobre a Natividade do Senhor citado por São Tomás em sua *Suma Teológica* (2009 Q1 a2, p. 62): “Deus se fez homem para que o homem fosse feito Deus”. Para outros,

⁴⁷ Original em espanhol: “El problema de Dios es también el problema del hombre; pero también vale la inversa: el problema del hombre es el problema de Dios, sea para aceptarlo o para desecharlo.” (Tradução nossa)

a realização da encarnação implica apenas a morte de Deus, restando apenas o homem.

Depois das formulações vistas até o concílio de Calcedônia (451), a cristologia católica navegou de maneira bastante lenta e com pouquíssimos avanços para além das resoluções conciliares. Cerca de dez séculos de teologia católica posterior refletiram e refinaram alguns pontos dos dogmas, mas com apenas algumas mudanças bastante peculiares que em nada alteravam as resoluções já dadas pela igreja. Exemplos como Escoto Erígena, Gerhor Von Reichersberg, Eckhart e Nicola de Cusa apontam para tentativas de reconfiguração do dogma encarnacional, mas tudo dentro de uma órbita sistemática já prefixada anteriormente.

Até mesmo a reforma luterana focada na noção de graça e justificação, que marca uma nova fase no cristianismo, não parece romper com a sistematização católica conciliar, mas coloca o seu foco cristológico em outro movimento, girando em torno das questões adjacentes ao dogma definido. No entanto, a reforma significou um movimento no intuito de libertar o sujeito da síntese medieval entre religião cristã e filosofia grega, pretendendo uma restauração de um cristianismo que retorna à suas bases bíblicas. A teologia dos reformadores dava uma ênfase grandiosa na relação do homem com Deus.

Lutero com as suas “cinco solas”⁴⁸ propõe uma revitalização da relação pessoal com Cristo e um retorno à proposta bíblica seguida de um afastamento dos dogmas eclesiais. O ponto de partida de Lutero, portanto, era a figura do Cristo bíblico relatado no Novo Testamento. Sua preocupação central se baseava na noção do Deus justificador que, por meio da sua graça, trouxe salvação ao homem que morre na cruz. A cruz como marca da graça caracteriza o que chamamos da *Theologia crucis* de Lutero.

A reforma luterana liberta o homem de uma estrutura medieval católica e o coloca de maneira autônoma diante do mundo e diante de Deus. Esse homem agora não precisa mais da mediação da igreja para ter acesso ao texto bíblico,

⁴⁸ “Cinco solas” são frases latinas que definem princípios fundamentais da Reforma Protestante em contradição com os ensinamentos da Igreja Católica Apostólica Romana. Os cinco solas sintetizam os credos teológicos básicos dos reformadores, pilares os quais creram ser essenciais da vida e prática cristã. Todos os cinco implicitamente rejeitam ou se contrapõem aos ensinamentos da Igreja Católica Apostólica Romana. São eles: Sola Fide, Sola Scriptura, Solus Christus, Sola Gratia, Soli Deo Gloria.

não precisa mais da Igreja católica para a salvação, pois ela é dada a todo homem por meio da Graça divina. A proposta deu um novo fôlego ao cristianismo e às reflexões sobre a figura do Cristo, mas, com o passar do tempo, a orientação luterana em sua vertente pietista exemplificada pelo Conde Von Zinzendorf (1700-1760) foi, em grande medida, responsável por uma “humanização” da fé que culminaria em uma espécie de “moralização da religião” de forma que podemos concordar com Küng quando afirma que “o pietismo conduziu à ilustração.”⁴⁹ (KÜNG, 1974, p. 21).

Ao mesmo tempo em que a reforma protestante propõe um novo movimento na teologia, não podemos nos esquecer que o século XVII marca a revolução científica, havendo um rompimento da visão de mundo baseado em uma física aristotélica para uma física newtoniana. Assim, abre-se a possibilidade de repensar questões já sedimentadas há anos, o que impulsiona a ciência, a filosofia e a própria teologia. Pensadores como Nicolau de Cusa, Pascal e Giordano Bruno seriam os primeiros a conceber a noção de Deus dentro do novo espírito da época, ou seja, o Deus infinito dos universos infinitos, sem forma, sem centro, sem bordas, desconfigurando a visão de Deus medieval de um Deus assentado sobre o trono com glória e a Terra, no centro do universo.

O ponto onde se tocam a nova ciência e a cristologia é no mundo humano, que durante muito tempo foi considerado como apenas um “lugar de passagem”, menos importante, pois o homem visaria apenas ao céu. A partir de agora, o mundo se torna o centro da reflexão cristológica, e a ênfase que recaía na divindade de Cristo na patrística e na escolástica vê agora um movimento de reação em sentido contrário. O novo homem da ciência se sente seguro, confia na sua racionalidade e empreende uma interpretação sistemática do ser, das leis da natureza — ele tem agora na matemática a chave para interpretar o funcionamento do mundo, de forma que o humano se torna cada vez mais “divino”. E não apenas o homem: podemos notar em Spinoza com seu panteísmo ontológico e ético uma tentativa de unificação de todas as coisas na substância divina, que está, em grande medida, dentro do seu *Zeitgeist*. A noção de um Deus dentro do homem vai se tornando cada vez mais forte e a noção de um Deus como mediador (*Deus extra nos*) se tornando problemática e supérflua.

⁴⁹ Original em espanhol: “El pietismo derivó hacia la ilustración”. (Tradução nossa)

O cenário descrito por nós até agora se passa na Europa, mas em países como Inglaterra de Hobbes, Locke e Hume, a questão cristológica claramente havia perdido sua importância, pois o debate se dá em torno das questões do Estado e os limites da ciência moderna de Newton, o que facilmente culmina em um deísmo. Na França, o que se percebe é um rápido trânsito para um ateísmo materialista tais como a proposta de Diderot, D'Holbach, Helvetius. O homem-Deus é facilmente descartado e o debate se dá em torno da problemática do homem-máquina. A questão cristológica se dará com força na Alemanha, onde se proporá uma proteção da fé cristã dando-lhe uma fundamentação racional. A Teodicéia de Leibniz é extremamente marcante nesse movimento, assim como a obra de Wolff que se tornou, em grande medida, uma referência

No século XVIII, uma forte onda de ataques aos dogmas tomou lugar a partir de um grupo chamado de “neólogos”, tais como J.F.W. Jeremias, Fr. Nicolai que tinham uma proposta de aderir a algum dogma específico e atacar outros em nome de uma busca de um núcleo duro da revelação cristã, que na visão desse grupo, seria uma religião racional, fundada em Deus, com liberdade moral, e imortalidade. Aspectos que antes eram importantes para a igreja, tais como a virgindade de Maria ou a divindade do Cristo, tornam-se supérfluas nesse momento, pois o que importava era apenas uma prática devota para uma vida melhor. O homem ilustrado não sente a necessidade dessa “ontologia cristã”, e alguns conceitos como “pecado original” resultavam em empecilhos para uma aspiração moral.⁵⁰

A religião, a partir desse momento, é vista não mais como uma defesa dos dogmas, mas a teologia da ilustração alemã luta agora contra todo tipo de obscurantismo e foca a sua ação na prática moral do homem — que tem uma consciência inata de Deus e por isso é capaz de agir em liberdade e é segundo sua vontade e dignidade que se encaminha para a aquisição da perfeição moral que fomenta, em grande medida, a nobreza humana. O homem por natureza bom (na esteira de Rousseau) e as virtudes morais como critério para a felicidade

⁵⁰ Neste mesmo contexto do século XVIII, na França, Rousseau já falava de um “deus que morreu” em seu *Emílio*, o que aponta para um Zeitgeist europeu que vai se configurando em diversos países. Rousseau, já dando conta das supostas contradições dos evangelhos, propõe passos em direção à uma religião natural aceita apenas pela razão, uma espécie de “religião civil” necessária para um estado tolerante que convive com diversas tradições diferentes. Cf. ROSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio: Ou Da educação**. Tradução de Sérgio Milliet. 3ª Edição. Bertrand Brasil. 1995 p. 359

do indivíduo vão caracterizar tal teologia da ilustração. A revelação de Deus como complemento da razão e a religião cristã como a mais vantajosa de todas as religiões. A figura de Jesus não tem ênfase agora na defesa dele como “Cristo divino enviado por Deus”, mas muito mais como um sábio mestre da moral que propõe uma vida natural e conforme a razão.

Esta teologia será a tônica desse novo homem ilustrado, e neste sentido, há toda uma preocupação em desfazer a religião de seu caráter mágico. Surgia-se uma concepção pragmática da história e conseqüentemente, uma nova visão sobre o próprio cristianismo primitivo. O desejo dos humanistas de entender a literatura em seu sentido original conduz rapidamente a uma hermenêutica filológica que desemboca em uma hermenêutica teológica do texto bíblico dentro do espírito dos reformadores, mas os superando. Enquanto a tônica dos reformadores havia sido a aposta em uma “unidade completa do texto”, a nova hermenêutica teológica tem em vista compreender o texto bíblico em seu sentido específico, sem interferência dos dogmas. Essa exegese ilustrada se voltará para o hebraico e o grego bíblico e proporá uma crítica ilustrada ao texto. Guiados pelo espírito científico da época, a teologia protestante do período assume essa postura. Aqui já fica fácil perceber como esse cenário impacta diretamente na questão dogmática e principalmente sobre o dogma da encarnação. A querela a ser resolvida nesse momento não é mais uma luta contra igreja católica assumida pelo protestantismo nos séculos XVI e XVII, mas uma tentativa de evidenciar o caráter histórico sobre a vida de Jesus. Tal interesse tinha como objetivo buscar, no Jesus da história, um lutador contra os dogmas.

Um grande nome desse período é Johann Salomo Semler (1725-1791), o mais importante dos “neólogos” que escreveu o *Tratado sobre a investigação livre do Canon* (1771-1775) no qual pretende compreender a Bíblia de maneira não dogmática, analisando individualmente cada texto e não partindo do pressuposto protestante de uma unidade textual anterior. Dessa forma, a proposta de Semler tem em mente recompor o cânone bíblico não mais assumindo a igualdade entre revelação e Escrituras sagradas, além de propor uma eliminação de todo caráter sobrenatural do texto, ficando apenas com aquilo que tem valor para uma ação moral e a parte histórica do cristianismo primitivo; uma antecipação da Religião nos limites da pura razão de Kant. No entanto,

Semler se colocou em defesa da religião da Igreja, combatendo a proposta de Reimarus.

Outro nome importante é o de Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), sugerindo que a religião deveria ser vivida em busca da perfeição moral, sem a necessidade de uma revelação sobrenatural. Reimarus se propôs a estudar as fontes bíblicas e ao descobrir, na sua concepção, diversas contradições nas fontes dos textos bíblicos e interpretações humanas nas formulações dos apóstolos, recomenda a moralidade como mote para a vida religiosa. Para Reimarus, Jesus havia sido apenas um profeta judeu e a propagação dos apóstolos após a sua morte seria apenas uma interpretação tardia de ditos de Jesus.

Esses dois nomes, aliados ao nome de Lessing como um dos principais divulgadores das obras de Reimarus, marcam esse movimento do século XVIII na Alemanha frente ao cristianismo, que claramente não estava preparado para uma crítica da ciência histórica, exegética e hermenêutica como proposta por esse momento. Esse ciclo revolucionário em relação ao cristianismo tornaram os dogmas cristãos formulações meramente temporais, a inspiração divina se convertia em razão humana, o evangelho, uma propagação de uma mensagem interpretada por discípulos focada numa moralidade, e o homem-Deus Jesus Cristo, apenas um mestre da sabedoria que viveu no século I d.C.

O que podemos perceber é que este período pós-reforma protestante até o século XVIII marca um momento importante para a teologia e para todas as outras áreas do conhecimento, pois um novo olhar sobre o mundo é lançado e, conseqüentemente, um novo olhar sobre a história do próprio cristianismo que pode ser visto como retrocesso que acaba com a cristologia ou como avanço. Como afirma Küng, “enquanto para alguns o caminho conduzido da cristologia clássica, passando pela cristologia deísta até uma cristologia ateia, para outros, o novo sentido histórico e humanitário criou os pressupostos necessários para uma cristologia nova e maior.”⁵¹ (KÜNG 1974 p. 37)

⁵¹ Original em Espanhol: “Mientras para unos el caminno condujo desde la cristología clásica a través de la cristología dísta hasta una cristologria atéa, para otros el nuevo sentido histórico y humanitario ha creado los presupuestos necesarios en orden a una cristología nueva y de mayores dimensiones”. (Tradução nossa)

Após traçarmos de maneira panorâmica o problema em torno da *kenosis* paulina, passando pela noção de encarnação dos evangelhos, sua formulação pela história da teologia cristã e a sua reconfiguração na idade moderna, podemos perceber que o tema da encarnação é caríssimo à teologia cristã e no contexto de Hegel toma novo fôlego, de forma que o filósofo alemão terá que lidar com o problema do ponto de vista teológico, assim como do ponto de vista filosófico.

Neste cenário traçado por nós, podemos perceber como se torna extremamente complicada a questão da encarnação no período de Hegel e como o tema vai desembocando em novas dimensões que não eram consideradas quando da formulação e consolidação do problema no credo calcedônico. O fato de tal problema ser constantemente revisto evidencia, para nós, a sua importância dentro da religião cristã, e conseqüentemente dentro do próprio ocidente que se funda sobre bases cristãs.

No próximo capítulo, evidenciaremos como o tema da encarnação aparece nas formulações de Slavoj Žižek sobre o tema da religião, procurando evidenciar em que medida a filosofia hegeliana é apropriada por Žižek para fazer a sua leitura do cristianismo.

3 OS PRESSUPOSTOS ŽIŽEKIANOS PARA UMA LEITURA DO CRISTIANISMO

3.1 Uma pequena biografia de Žižek

Slavoj Žižek é um filósofo esloveno nascido em Liubliana (antiga Iugoslávia) em 1949. Em uma famosa entrevista a Glyn Daly (2004), Žižek conta muitos aspectos de sua vida e coloca seu projeto de uma maneira clara. Essa entrevista é, talvez, a mais importante do ponto de vista biográfico, uma vez que, por mais que seja um filósofo famoso, há poucos estudos sobre ele no Brasil. Por isso, essa parte biográfica se mostra importante. Sua formação na filosofia se dá como uma espécie de erro de percurso. Žižek afirma que sua primeira opção era pelo cinema, e isso fica bem óbvio pelos seus textos em que vários filmes são utilizados como exemplo. A filosofia acabou surgindo como uma segunda opção. Segundo o próprio autor, seu primeiro contato com a filosofia se deu por volta dos 15 anos, quando começou a ler a obra de Marx e a participar de grupos de debates marxistas, mas como nesse período havia uma forte influência do pensamento de Heidegger na Eslovênia, Žižek dirigiu suas pesquisas para a filosofia heideggeriana, seguido pelo “estruturalismo francês” e com pouquíssima influência do pensamento da escola de Frankfurt (DALY, 2004, p. 24-25).

A tese de doutorado de Žižek teve como tema o pensamento de Heidegger, embora nunca tenha sido publicada e o próprio Žižek não faz menção ao título dela em sua entrevista a Daly (2004). No entanto, Žižek afirma que seu primeiro livro publicado na Eslovênia se tratava de um debate entre Heidegger e Derrida, cujo título era *The pain of the difference*⁵². Žižek chega a afirmar que foi Derrida o grande responsável por seu afastamento do pensamento heideggeriano. Depois da publicação do livro, Žižek realiza seu doutorado trabalhando com teorias francesas de práticas simbólicas em autores como Derrida, Kristeva,

⁵² Na própria entrevista a Daly, Žižek afirma: “it is another of this book which it is better not to mention in my presence” (DALY, 2004, p. 28)

Lacan e outros, mas o próprio afirma que, nessa época, o trabalho parecia extremamente confuso. A princípio, Lacan lhe pareceu extremamente difícil e apenas com a ajuda de Miller⁵³, por volta de 1975/1976, o pensamento de Lacan se tornou a sua opção de estudos.

Depois de completar sua tese sobre Heidegger no início dos anos 1970, Žižek ficou quatro anos desempregado, de 1973 a 1977, depois de tentar, sem sucesso, um concurso para professor universitário em Liubliana. Depois desse tempo, conseguiu uma vaga como redator no Comitê Central da Liga Comunista da Eslovênia, onde redigia discursos para a burocracia comunista stalinista. Isso permite que Žižek acompanhe de perto o surgimento do nacionalismo sérvio e a construção ideológica da questão do Kosovo. Segundo Dunker, a questão do Kosovo se colocava como:

Uma espécie de mito das origens necessário para manter a unidade iugoslava. Tudo se passa como se Kosovo, lugar onde os sérvios detiveram o avanço das tropas otomanas em 1349, representasse uma espécie de núcleo traumático, reativado seiscentos anos depois, adquirindo nesta reativação um valor simbólico estratégico para justificar a ideologia nacionalista nos Bálcãs. Žižek encontra-se, portanto, no interior deste projeto de engenharia discursiva às voltas com a produção de uma mitologia histórica. (DUNKER, 2007, p. 55)

É diante desse cenário que Žižek se engaja no NKS (Nova Cultura Eslovêna), uma espécie de resistência cultural que se constitui como uma frente ampla contra a burocracia do regime socialista esloveno. Nessa frente ampla há o teatro, as artes plásticas e a escola lacaniana da Eslovênia e elas se opõem de maneira muito veemente ao governo de Tito, na Iugoslávia. Esse background se fará presente nas formulações Žižekianas. Nos anos 1970, Žižek vai realizar

⁵³ Jacques-Alain Miller (1944-) é um psicanalista e escritor francês. É um dos fundadores da École de la Cause Freudienne ("Escola da Causa Freudiana") e da Associação mundial de Psicanálise (AMP), que presidiu de 1992 a 2002. Casou-se em 1966 com Judith Lacan, filha de Jacques Lacan. Foi o responsável pela edição dos Seminários, que começou a editar em 1971, e de outras obras de seu sogro. É, sem dúvida, considerado o herdeiro legítimo do ensino de Lacan. Atualmente, além do exercício da clínica, profere seminários e estabelece estreito contato com as escolas de formação psicanalítica espalhadas por vários países. Também edita o jornal *Ornicar* e dirige o Departamento de Psicanálise da Universidade de Paris VIII. Žižek, em sua entrevista a Daly, cita "So I must say this quite openly that my Lacan is Miller's Lacan." (DALY, 2004, p. 34)

seus estudos em Psicanálise a convite de Miller e, em 1979, através de seus amigos heideggerianos, consegue uma vaga como pesquisador no Instituto para Ciências Sociais no departamento de Sociologia da Universidade de Liubiana, e por 11 anos trabalhou com temas mais voltados para a área sociológica. O próprio reconhece, na sua entrevista a Daly (2004), que esse trabalho como pesquisador foi algo muito bom, pois permitiu que focasse o seu tempo na pesquisa.

Nos anos 1980, a convite de Miller, Žižek viaja para Paris e realiza o seu doutorado em Psicanálise, trabalhando a relação entre Hegel e Lacan sob a orientação de Miller. Nessa mesma época, realiza a sua análise pessoal e começa a sedimentar a sua crítica cultural, aliada à crítica política e teoria psicanalítica. Em 1989, o livro *The sublime object of Ideology* é publicado e se torna um clássico instantâneo, de forma que a obra de Žižek sofre um grande reconhecimento a partir desse livro. Sua tese de doutorado na França foi publicada sob o título *The most sublime hysteric. Hegel with Lacan*, publicado em livro em 1991.

Nos anos 1990, Žižek se lança como candidato ao governo da Eslovênia. Ele deixar bem claro que não teria se candidatado à presidente, mas sim, à presidência: “Assim como a famosa presidência –Primeiro, é uma presidência, não o presidente. Eu fui candidato em 1990 a um órgão coletivo que compõe uma presidência”⁵⁴ (DALY, 2004, p. 48). Ao mesmo tempo, a sua fama vai crescendo no decorrer dos anos 1990 e sua obra começa a ser lida em diversas universidades. A partir de então, começa a ser convocado para palestras e debates televisivos, o que o torna bastante conhecido para além da academia.

⁵⁴ Original em inglês: “As so that famous presidency - First it is a presidency not the president. I was candidate in the 1990 for a collective body that makes up a presidency”.

3.2 De Freud a Hegel: A noção de pulsão de morte

Em uma entrevista publicada em 2003 ⁵⁵ Žižek declarou: “Mas ultimamente, se eu tiver que escolher só um pensador, é Hegel. Ele é o único para mim”.⁵⁶, ou ainda na sua entrevista a Daly de 2004: “mesmo quando eu tento às vezes ser crítico de Hegel, eu permaneço hegeliano”⁵⁷, ou seja, é bastante nítida a influência de Hegel no pensamento de Žižek, de forma que o próprio Žižek se considera um hegeliano.

Žižek insiste diversas vezes, tanto na entrevista que aludimos a Daly em 2004 como na entrevista concedida a Ramussen, que o ponto fundamental do seu projeto consiste em revisitar uma teoria da subjetividade do idealismo alemão à lente da metapsicologia Freudiana-Lacanianiana. Esse ponto é o núcleo do esforço teórico de Žižek no qual a religião encontra um lugar bastante específico.

Na mesma entrevista de 2003, Žižek pontua:

“Se você for me perguntar um ponto fundamental, como produtores de Hollywood que são tão estúpidos para ler livros e dizer ‘me dê um resumo’, e for demandar ‘três sentenças. O que você está tentando fazer?’ Eu diria, foda-se ideologia, foda-se análises de filmes. O que realmente me interessa é o seguinte insight: Se você olha no centro da teoria psicanalítica, da qual nem Freud estava ciente, é propriamente ler pulsão de morte – esta ideia de além do princípio do prazer, auto sabotagem, etc. – O único jeito de ler isto propriamente é lê-la contra o pano de fundo da noção de subjetividade como negatividade autorrelacionada no idealismo alemão. Isto é para dizer que eu pego literalmente a indicação de Lacan que o sujeito da psicanálise é o cogito cartesiano – com certeza, eu acrescentaria, como relido por Kant, Schelling e Hegel. Eu sou muito “moda antiga”. Eu ainda penso que basicamente isto – a problemática do mal radical etc - é filosofia, e todo o resto é nota de rodapé.[...] Eu estou tentando fazer o que Deleuze esqueceu de fazer - incomodar Hegel com Lacan... Então você consegue um Hegel monstruoso.[...] É um projeto muito técnico e modesto, mas eu acredito nele. Todas as outras coisas são negociáveis. Eu não me importo com elas. Você pode tirar os filmes de mim,

⁵⁵ *Liberation Hurts: An Interview with Slavoj Žižek by Eric Dean Rasmussen (2003)*. Disponível em <https://electronicbookreview.com/essay/liberation-hurts-an-interview-with-slavoj-žižek/>

⁵⁶ Original em inglês: “But ultimately if I am to choose just one thinker, it’s Hegel. He’s the one for me”

⁵⁷ Original em inglês: “even when I try at times to be critical of Hegel, I remain hegelian” (Žižek and Daly 2004, p. 63)

você pode tirar tudo. Mas você não pode tirar *isso* de mim.[...] O que realmente me interessa é filosofia, e para mim, psicanálise é finalmente uma ferramenta para reatualizar, para tornar atual para os dias de hoje, o legado do idealismo alemão.(ŽIŽEK, 2003)⁵⁸

Algo que fica bastante claro para nós é que o interesse de Žižek está na tentativa de propor um diálogo entre psicanálise e a filosofia do Idealismo alemão, principalmente a partir de Hegel, e a noção central escolhida por Žižek é a noção de pulsão de morte, *Todestrieb*, que seria o equivalente à noção de sujeito do idealismo alemão.

3.2.1 O conceito de pulsão em Freud

O conceito de pulsão de morte é uma formulação freudiana de 1920, do livro *Para além do princípio de prazer*. Freud chega à formulação após analisar soldados que retornavam da Segunda Guerra Mundial e contavam sonhos de situações extremamente traumáticas vivenciadas por eles em batalha. Freud questionava-se porque sonhos desprazerosos que aumentavam a carga de excitação psíquica eram trazidos à tona pelo psiquismo ao invés de evitados. A resposta que Freud encontrou foi que os conteúdos traumáticos, desprazerosos, eram revividos em uma tentativa do psiquismo de dominar a energia relacionada a eles, ou seja, vincular ao psiquismo os conteúdos traumáticos e devolver a paz e o equilíbrio ao psiquismo (FREUD, 1920).

⁵⁸ Original em inglês: "If you were to ask me at gunpoint, like Hollywood producers who are too stupid to read books and say, "give me the punchline," and were to demand, "Three sentences. What are you really trying to do?" I would say, Screw ideology. Screw movie analyses. What really interests me is the following insight: if you look at the very core of psychoanalytic theory, of which even Freud was not aware, it's properly read death drive - this idea of beyond the pleasure principle, self-sabotaging, etc. - the only way to read this properly is to read it against the background of the notion of subjectivity as self-relating negativity in German Idealism. That is to say, I just take literally Lacan's indication that the subject of psychoanalysis is the Cartesian cogito - of course, I would add, as reread by Kant, Schelling, and Hegel. I am here very old fashioned. I still think that basically this - the problematic of radical evil and so on - is philosophy, and all the rest is a footnote. I'm trying to do what Deleuze forgot to do - to bugger Hegel, with Lacan so that you get monstrous Hegel ...It's a very technical, modest project, but I believe in it. All other things are negotiable. I don't care about them. You can take movies from me, you can take everything. You cannot take this from me... What really interests me is philosophy, and for me, psychoanalysis is ultimately a tool to reactualize, to render actual for today's time, the legacy of German Idealism."

É bem sabido que Freud possui duas grandes teorias das pulsões; a primeira, chamada de “teoria da libido” proposta, sobretudo, em seu livro *As pulsões e suas vicissitudes* (1915/2006) e a outra, desenvolvida em *Para além do princípio de prazer* (1920/2006). A primeira teoria das pulsões consistia em uma divisão entre as chamadas “pulsões do eu”, responsáveis pela conservação do indivíduo, e as chamadas “pulsões sexuais”, responsáveis pela continuação da espécie.

A partir da sua teoria do narcisismo de 1914, Freud percebeu que o próprio ego poderia ser objeto da pulsão sexual e, a partir disso, unificou as chamadas pulsões do eu e pulsões sexuais e as chamou de “pulsão de vida”, responsável pela unificação e o investimento pulsional, e, em contraposição a ela, cunhou o termo “pulsão de morte”, que seria voltada à inanição, à diminuição da excitação. Freud entendia a pulsão como um conceito que marcava um limite entre o psíquico e o somático. Dessa forma, a pulsão não era apenas somática, mas, também, psíquica, e Freud fazia questão de diferenciar a pulsão (*Trieb*) do instinto (Instinkt), de forma que o ser humano se definia como um sujeito pulsional.

A segunda teoria da libido adquire uma importância enorme para a teoria psicanalítica, embora não tenha sido desenvolvida de maneira sistemática por Freud, mas se tornou importante para pensar temas caros à psicanálise como “sadismo”, “masoquismo”, outro entendimento sobre a agressividade, e se tornou um conceito central para o desenvolvimento da psicanálise contemporânea, e em relação ao pensamento de Žižek, tal noção é central.

Na formulação freudiana, a pulsão de morte era entendida como uma tendência que levaria à eliminação da estimulação do organismo, ou seja, uma diminuição de excitação libidinal evidenciada pela descarga, pela falta da vida, ou seja, pela morte. Freud entendia que todo organismo tenderia a um estado de inanição, ou seja, o que a pulsão almejava em última instância é se manter no seu estado primeiro de quietude. Segundo afirmam Azevedo e Mello Neto (2015):

A pulsão de morte era entendida por Freud como uma tendência que levaria à eliminação da estimulação do organismo. Assim,

o trabalho dessa pulsão teria como objetivo a descarga, a falta do novo, a falta de vida, ou seja, a morte. Então, o organismo não teria em sua base constitucional o desejo pela mudança, pois estaria fadado a buscar sempre estados anteriores. A tendência do organismo à mudança e ao progresso seria, portanto, uma aparência enganadora. A verdade é que o organismo estaria apenas a buscar um objetivo antigo por caminhos novos, isto é, por conta da pressão de forças perturbadoras externas, o organismo precisaria fazer um "détour" da função conservadora para lograr a meta final de conservação de estados antigos, aí é nesse "détour" que se encontra o desenvolvimento. (AZEVEDO e MELLO NETO, 2015, s/p)

Nessa teoria pulsional freudiana, haveria uma constante luta entre a pulsão de vida e a pulsão de morte. A primeira, mantendo o sujeito em movimento, enquanto a segunda, insistindo na inanição e diminuição das excitações. Como forma de evitar a destruição interna, a pulsão de morte seria canalizada em objetos externos sob a forma de destruição. No entanto, haveria uma parte da pulsão de morte que se manteria no ego e deveria, por isso, ser mantida sob controle para evitar a agressividade sobre o próprio sujeito. Quando a pulsão de morte se aliava à pulsão de vida no ego, haveria uma forma saudável de descarga dessa pulsão, do contrário, a pulsão de morte desfusionada da pulsão de vida geraria neuroses graves ao sujeito. Quando desfusionada da pulsão de vida, a pulsão de morte encontraria no superego um forte aliado na culpabilização do sujeito, na crueldade para consigo e uma atitude extremamente punidora sobre o ego, gerando uma culpa e um sentimento de que o sujeito mereceria a punição.

Para lidar com essa situação perturbadora, o indivíduo passa a desenvolver uma compulsão à repetição. Em seu livro *Recordar, repetir e elaborar* (1914) Freud, ao se deparar com casos clínicos em que novamente os pacientes rememoram situações traumáticas em seus sonhos, propõe que alguns conteúdos não podem ser recordados e, por isso, aparecem sob a forma de atuação do sujeito, ou seja, os sujeitos repetem esses atos como forma de domar tais conteúdos, e assim, atingir um equilíbrio mental, mesmo que isso gere sobre ele um forte desprazer e sofrimento.

Freud entendia que a excitação excessiva seria plenamente prejudicial e traumática para o aparelho psíquico, de forma que seria necessário haver uma descarga pulsional como forma de evitar o enlouquecimento absoluto do sujeito. Assim, a pulsão de morte, para Freud, era trazida à tona como atuação para que, posteriormente, o princípio de prazer entrasse em cena. Aqui, percebe-se uma primazia da pulsão de morte sobre a pulsão de vida como sendo algo mais “elementar” na estrutura psíquica do sujeito. A compulsão à repetição, nesse sentido, cumpre essa função de evitar o mau funcionamento do aparelho psíquico.

Através dessas observações, Freud supôs que haveria uma tendência do organismo à repetição e que esta seria uma forma de vincular psicologicamente a energia que estaria solta em seu interior e assim dominá-la, isto é, transformá-la em algo familiar e não traumatizante. Ao transformar este algo em "familiar", o equilíbrio e constância seriam recobrados. A repetição de situações anteriores permitia ao sujeito dominar os estímulos e, assim, obter mais vivências, cada vez menos traumatizantes. Dessa forma, seria possível reviver algo seguro e conhecido que não colocaria o organismo em cheque, que não o desafiaria, e que o permitiria manter a constância e o equilíbrio. Segundo Freud:

Se procurar restaurar um estado anterior de coisas constitui característica tão universal das pulsões, não precisaremos surpreender-nos com que tantos processos se realizem na vida mental, independentemente do princípio de prazer. Essa característica seria partilhada por todas as pulsões componentes e, em seu caso, visariam a retornar mais uma vez a uma fase específica do curso do desenvolvimento. (Freud, 2006, p. 73)

Dessa forma, Freud (2006) afirma que a pulsão de morte estaria “para além do princípio de prazer”, ou seja, ela está para além daquilo que pode ser representado e dito pelo sujeito, pois é puramente dispersa, mas se manifesta na sua forma mais rudimentar por meio da compulsão à repetição que é movida por uma dinâmica inconsciente. Fora do aparelho psíquico, as pulsões são pura dispersão, potência dispersa, sem ordem alguma.

Somente quando elas encontram representação (*Vorstellungsrepräsentanz*) na aparelhagem psíquica, que opera com tendência

ao princípio do prazer, é que as pulsões podem encontrar satisfação. Como afirma Garcia-Roza: “Assim, as pulsões, em si mesmas, seriam todas ‘qualitativamente da mesma índole’, como diz o próprio Freud; a diferença entre elas seria dada pelos seus modos de presentificação no aparato anímico” (GARCIA-ROZA, 2008, p. 160).

É por isso que, para Freud (2006), a pulsão de morte se torna central na segunda teoria das pulsões. Tanto a pulsão de vida quanto a pulsão de morte visam ao mesmo fim, ou seja, ao estado inorgânico, por isso essas pulsões não seriam opostas, mas complementares. A pulsão de morte se torna, portanto, a pulsão por excelência, uma vez que seria mais arcaica, no esquema freudiano da Segunda Tópica. Freud não chegou a desenvolver uma “teoria sobre a pulsão de morte” da mesma forma que teve o cuidado com diversos outros conceitos – tal conceituação mais robusta aparecerá no desenvolvimento da psicanálise, principalmente com Lacan.

3.2.2 Pulsão de morte em Lacan

A segunda teoria das pulsões de Freud teve um impacto muito grande nas formulações do pai da psicanálise, mas também foi objeto de discórdia nos psicanalistas pós-freudianos. Dentre esses psicanalistas, o que mais se deterá sobre o conceito de pulsão de morte será Lacan, de forma que tal conceito é fundamental para a atualização da psicanálise promovida pelo psicanalista francês. Lacan é, sem dúvida, a referência psicanalítica de Žižek e, por isso, vamos nos ater um pouco na forma como Lacan entende a noção de “pulsão de morte”. Claro que aqui não pretendemos fazer uma análise exaustiva desse conceito em Lacan, pois isso renderia uma nova tese, mas apenas realçar os pontos principais da sua compreensão sobre esse conceito que se torna central para Žižek.

O primeiro aspecto que precisamos ressaltar é que Lacan abandona a “dicotomia freudiana entre pulsão de vida e pulsão de morte em proveito do conceito de ‘gozo’, nome lacaniano da pulsão de morte freudiana” (Guillot, 2014,

p. 12), elevando a fusão pulsional a um pressuposto que se faz presente em toda expressão subjetiva. Como afirma Guillot:

Vê-se, por aí, igualmente, que Lacan não abandonou nunca a pulsão de morte freudiana. Ao contrário, fez dela a pedra de sustentação do circuito pulsional. E quando fez do gozo o problema maior com o qual cada um, seja neurótico ou psicótico, tem que se confrontar, pode-se dizer que inscreve a questão da pulsão de morte no coração mesmo de sua teoria e de sua concepção do tratamento. Porque, a partir de então, a pulsão de morte deverá ser tomada na relação particular, sempre singular, que o sujeito mantém com o gozo, com o objeto a que causa seu desejo. (GUILLOT, 2014, p. 12)

O gozo⁵⁹ é outro conceito central da teoria lacaniana. Via de regra, o gozo se opõe ao princípio de prazer, se coloca como uma exigência que o torna irresistível. Assim, o gozo vai ao sentido da destruição, da morte. O que caracteriza o prazer é seu caráter razoável, apaziguador, sem tensão, o que faz com que ele possa encontrar seus próprios limites e parar diante da barreira do mal, da dor, do feio. O princípio do prazer é, nesse sentido, um princípio de sobrevivência.

Outro ponto importante a ressaltar é que Lacan não vinculará a pulsão de morte a algo animal, mas sim como algo advindo da sua articulação com a linguagem. É a linguagem que faz do homem um animal capaz de crueldade. Dessa forma, o sujeito pensado como ser de linguagem (que habita e é habitado por ela) se constitui apenas a partir de um outro que, ao acolhê-lo, lhe insere em um mundo de sentido. É a partir desse momento que as pulsões começam a se organizar para o sujeito.

⁵⁹ A noção de gozo é um conceito extremamente amplo e aqui não teria como abordá-lo de maneira exaustiva, pois isso fugiria do escopo do nosso trabalho. Em Žižek, o tema do gozo aparece como aquilo que escapa na tentativa de dizer o mundo. A forma como o autor tenta relacionar Hegel com Lacan faz com que o conceito de gozo se torne central também para Žižek em seu projeto filosófico. Para ele, como será mostrado, Hegel está falando que o que temos no mundo é a aparência. Essa aparência é o mundo, são as sociedades representando a si mesmas. Essa leitura é sempre furada, e aí que entra o gozo. Lacan formula diversas teorias sobre o gozo no decorrer do seu ensino, de forma que podemos caracterizar seis paradigmas do gozo. *A imaginarização do gozo* (1953), *A simbolização do gozo* (1957), *O gozo impossível* (1960), *O gozo normal* (1964), *O gozo discursivo* (1968), e *O gozo da não-relação* (1973). Todas essas formulações demonstram que o tema do gozo é central em todo o ensino de Lacan.

Lacan considera que Freud foi um prisioneiro da sua época, ou seja, ao vincular a teoria das pulsões a um caráter biológico, Freud abre espaço para várias confusões, pois o conceito de pulsão de morte partiria do pressuposto de uma agressividade inata do ser humano. Para romper com essa estrutura biologizante, Lacan vinculará o conceito de pulsão de morte ao conceito de linguagem. A noção de pulsão de morte se ligará, portanto, à noção de significante. A tendência à morte não está ligada somente a uma falha vital, ela está também ligada à lógica do significante. É porque existe a linguagem que, diferentemente do animal, a dimensão da morte está presente em nossa vida; a morte entra na vida pela ação do significante.

Em seu “Discurso de Roma”, de 1953, Lacan afirma que a relação entre a morte e o símbolo se dá pelo fato de que o símbolo marcaria a morte da coisa, isto é “o símbolo se manifesta inicialmente como assassinato da coisa” (LACAN, 1953/1998, p.320). O símbolo anula a coisa, se coloca no seu lugar e, nesse sentido, a ligação se dá de maneira crucial entre a linguagem simbólica e a morte. Na medida em que o sujeito só se torna sujeito quando é invadido pela linguagem, a morte se torna um aspecto crucial da vida dele.

Aqui, é importante ressaltar o que ficou conhecida como tópica lacaniana, i.e, aquilo que Lacan nomeia como a dimensão do Real, Simbólico e Imaginário (RSI). Não é nossa intenção explicar toda a articulação proposta por Lacan sobre esses termos, mas são conceitos que ajudam a entender a forma como Lacan percebe a própria Psicanálise. Em seu livro *Acontecimento*, Žižek sintetiza essa tópica de maneira simples e direta. Segundo o autor:

Para Lacan, o imaginário, o simbólico e o real são as três dimensões fundamentais em que habita um ser humano. A dimensão do imaginário é nossa experiência vivida direta da realidade, mas também de nossos sonhos e pesadelos – é o domínio do aparente, de como as coisas aparecem para nós. A dimensão do simbólico é o que Lacan chama de “grande Outro”, o outro invisível que estrutura nossas experiências da realidade, a complexa rede de regras e significados que nos faz ver o que vemos da maneira como o vemos (e o que não vemos da maneira como não o vemos). O real, contudo, não é simplesmente a realidade externa; é, em vez disso, como diz Lacan, “impossível”: algo que não pode ser nem diretamente vivenciado nem simbolizado – como um encontro traumático de extrema violência que desestabiliza inteiramente nosso universo de significado. Como tal, o real só pode

ser discernido em seus vestígios, efeitos e consequências. (ŽIŽEK, 2017 p. 65-66)

No *Seminário 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1973), Lacan proporá uma nova forma de pensar a pulsão de morte que será crucial para o desenvolvimento da sua teoria, segundo Guillot:

Lacan tinha tentado pensar a questão da libido freudiana a partir do imaginário, mas era ao preço de fazer da pulsão de morte um fenômeno imaginário assim como a agressividade. Em seguida, quando tinha recorrido ao registro do simbólico, é a dimensão significativa da pulsão de morte que tinha sido realçada. Agora, como o Seminário 11, ele opera um novo giro. Recorrendo ao registro do real para dar conta da libido freudiana, é a dimensão de gozo que comporta a pulsão de morte freudiana — a que Freud se refere como uma “satisfação paradoxal” — que vai ser enfatizada. (GUILLOT, 2014, p. 11)

A nova formulação lacaniana permite inserir a noção da pulsão de morte no ponto fundamental da constituição do sujeito. O próprio Lacan afirma explicitamente: “Explico assim a afinidade essencial de toda pulsão com a zona da morte, e concilio as duas faces da pulsão — que, ao mesmo tempo, presentifica a sexualidade no inconsciente e representa, em sua essência, a morte” (LACAN, 1946/1998, p.188). E acrescenta: “a pulsão, a pulsão parcial, é fundamentalmente pulsão de morte e representa em si mesma a parte da morte no vivo sexuado” (LACAN, 1946/1998, p.195).

Para conciliar essa formulação com a teoria das pulsões sexuais, Lacan se faz valer do conceito de repetição e de uma nova formulação do conceito de pulsão de morte. Para ele, a repetição está no coração do funcionamento psíquico, isto é, no princípio da pulsão, o que está em jogo é tentar encontrar o objeto perdido que deu origem à primeira sensação de satisfação; este objeto (que Lacan chama de objeto pequeno (a)), no entanto, é irrecuperável, pois é um resto advindo da entrada do sujeito no campo da linguagem. A pulsão contorna esse objeto sem nunca atingi-lo, daí a repetição. A repetição consiste no próprio funcionamento do aparelho psíquico girando em torno do objeto pequeno (a).

3.2.2.1 O objeto pequeno (a)

Esse objeto pequeno (a) é sempre um resto, algo que “cai” por conta da entrada do sujeito no mundo humano. Ao mesmo tempo, a repetição se articula de maneira estrutural na medida em que o esforço psíquico é o de alcançar esse objeto, estando sempre em desarmonia com sua função meramente vital. É dessa forma que toda pulsão tem, em seu destino, a sua repetição. Como bem sintetiza Guillot:

Em suma, essa repetição é a que Freud se referiu como sendo a marca da pulsão de morte. Ela concerne a todas as pulsões. Ela não é o apanágio de uma pulsão específica que seria a pulsão de morte. Ela concerne a todas as pulsões parciais. Toda pulsão é uma ultrapassagem repetitiva do princípio do prazer para tentar atingir — em vão — um gozo perdido para sempre, ao preço, por vezes, de deixar sua vida, como se manifesta, por exemplo, na toxicomania. Desse ponto de vista, pode-se dizer que o abandono, por Lacan, da dicotomia freudiana entre pulsão de vida e pulsão de morte em proveito do conceito de “gozo”, nome lacaniano da pulsão de morte freudiana, é o que lhe permitiu conceber a parte mórbida de toda pulsão. [...] Em suma, ao fim desse percurso, a pulsão de morte freudiana aparece cindida em duas, entre significante e gozo. Quando Lacan recorre ao simbólico, é a dimensão significante da pulsão de morte que se adianta, e quando recorre ao registro do real para dar conta da libido freudiana, é o gozo que é considerado como indo no sentido da morte. (GUILLOT, 2014, p. 12,14)

O objeto pequeno (a), portanto, é um conceito lacaniano extremamente importante para entendermos a questão colocada por Žižek no seu diálogo entre psicanálise e filosofia. Lacan o considera a sua única invenção na teoria psicanalítica (LACAN, 1962-3/2005, pp.87-8). O objeto pequeno (a) está presente na obra de Lacan desde muito cedo, no *Seminário 2*, (1954-1955) na consagrada “fase do espelho”, em que Lacan trabalha com a noção de identificação da criança, que daria origem à agressividade. No entanto, esse conceito vai ganhando diversas formulações ao longo do ensino de Lacan, de forma que uma abordagem exaustiva do conceito não é possível dentro da dimensão desse trabalho.

Recalcati (2012) vai ressaltar quatro grandes antecedentes para o conceito de objeto pequeno (a) lacaniano. O primeiro seria a noção de “objeto” advinda da teoria freudiana da libido, como já comentado aqui. A categoria freudiana de “objeto perdido” e “objeto substituto” (*Ersatz*) torna-se central na teoria freudiana e no seu desenvolvimento. O primeiro objeto (o seio materno) é apenas o objeto reencontrado (*wiedergefunden*) e será marcado pela experiência da criança, na sucção/alimentação no seio materno, que constituiria o “estilo primeiro” do objeto. Há, aqui, uma divisão entre o objeto reencontrado e o objeto procurado, de forma que o objeto substituto sobre o qual se fixa a atividade pulsional tem como fundo a perda do objeto que está para sempre perdido. Portanto, é isso que faz a pulsão girar em torno de diversos objetos substitutos.

O segundo antecedente seria a contribuição de Karl Abraham em torno da teoria das pulsões de Freud. Abraham focará seus estudos no processo de fixação pré-genital da pulsão como forma de defesa do sujeito diante da angústia da castração. Como afirma Recalcati:

A fixação da pulsão ao objeto parcial seria, ao mesmo tempo, o efeito do encontro com o buraco da castração⁶⁰ e um modo de repará-lo. É a mesma função que Lacan atribuirá ao objeto pequeno (a) que é, ao mesmo tempo, um buraco no Outro e a tampa que o fecha.⁶¹ (RECALCATI, 2012, p. 312)

O terceiro antecedente do objeto pequeno (a) lacaniano, segundo Recalcati (2012), encontra-se na noção de “objeto transacional” de Winnicott, que formula que tal objeto transacional não se encontra nem na região do “eu”,

⁶⁰ Para Lacan, a castração é aquilo que constitui o sujeito humano. É a marca da imperfeição do sujeito que, por isso, nunca pode ser pleno. Sempre haverá algo que falta a ele. Daí a ideia de “buraco da castração”. A ideia de “buraco no Outro e a tampa que o fecha” remete à ideia lacaniana de que a percepção de que o Outro é também um sujeito faltante é parte constituinte do desenvolvimento do psiquismo, e o objeto pequeno (a), como categorizado como “resto”, é, ao mesmo tempo, aquilo que faz perceber a falta no Outro, mas também permite que, nessa identificação com o outro, uma relação seja constituída.

⁶¹ Original em italiano: “La fissazione della pulsione all’oggetto parziale fosse, al tempo stesso, l’effetto dell’incontro col buco della castrazione e un modo per porvi riparo. È la stessa funzione che Lacan attribuirà all’oggetto piccolo (a) che è, al tempo stesso, un buco nell’Altro e il tappo che lo richiude”. (RECALCATI, 2012, p. 312)

nem na região do “não-eu”, não está nem no sujeito e nem no objeto, mas é uma espécie de “objeto subjetivo” que permite o sujeito se separar do outro sem choques traumáticos excessivos. É uma forma de dependência a um objeto específico que torna possível o abrandamento da dependência do Outro. Segundo Recalcati (2012), o que Lacan teria feito seria separar esse objeto winnicottiano de qualquer traço empírico, e valorizar a presença desse objeto no inconsciente do sujeito, mas resguardando, ao mesmo tempo, a função de “objeto separador”.

O quarto antecedente é a teoria da mais-valia de Karl Marx. Em seu *Seminário XVII* (1969-1970), Lacan deixará clara a vinculação do conceito de objeto pequeno (a) com o conceito marxiano de mais-valia (Mehrwert). A leitura lacaniana de Marx, nesse seminário, coloca-se como uma alternativa à leitura freudo-marxista da Escola de Frankfurt, que valorizava Marx, pontuando a alienação do homem e a revolução como desalienação, tal como exposto nos *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*.

Lacan dará ênfase a uma leitura de Marx seguida da interpretação althusseriana, que ressalta o caráter da estrutura do modo de produção capitalista. Lacan se propõe a ler *O Capital* de Marx para alargar a concepção freudiana descrita em *O mal-estar da civilização* (1930). Como pontua Recalcati, “Marx aparece a Lacan como o inventor do sintoma como lugar ‘que representa o retorno da verdade como tal na falha de um saber’”. (RECALCATI, 2012, p. 313). O interesse de Lacan em Marx pode ser entendido pelo caráter materialístico que Marx dá ao retorno da verdade nessa falha do saber.

Para Lacan, a contradição histórica entre retribuição salarial e força de trabalho, por exemplo, descreveria o real desta contradição, ou seja, o real do sintoma se manifestando em sua inconsistência estrutural. A mais-valia, para Lacan, seria o produto daquela parte do trabalho que não vem retribuída de um salário, ou seja, é aquilo que sobra depois da subtração e que gera o lucro para o capitalista.

É essa lógica da mais-valia que Lacan vai aplicar ao objeto pequeno (a) como mais-de-gozar, ou seja, a capacidade que o objeto pequeno (a) tem de produzir um “mais” tem lugar mediante uma perda originária. Portanto, o “mais”

se configura a partir de uma perda, a partir de um “menos”. Com efeito, isto é o que coloca o objeto pequeno (a) em seu caráter paradoxal. Como afirma Recalcati: “De novo, estamos diante da duplicação paradoxal do objeto pequeno (a) que é a duplicação mesma do sujeito enquanto ele, o sujeito, é dependente do Outro e, enquanto sempre excesso, ele, o sujeito, é esta dependência: O objeto pequeno (a) é produto da perda e aquilo que a compensa.” (RECALCATI, 2012, p. 314)

Dessa forma, o objeto pequeno (a) tem a ver com a estrutura psíquica e a forma de vincular os diversos âmbitos desse aparelho. O objeto pequeno (a) é, neste sentido, o objeto sobre o qual se debruça a psicanálise como sendo o objeto que faria furo na teoria do conhecimento. O objeto pequeno (a) não seria um objeto autônomo, mas sim algo que entra na cena a partir da linguagem, entra como causa de outra coisa, nesse caso, causa do desejo. Evitando, pois, o equívoco de uma apreensão fenomenológica do objeto do desejo, Lacan o concebe não como objeto a desejar – objeto positivo, autônomo, constituído desde sempre – mas como um objeto em negativo (LACAN, 1962-3/2005, p.114-5) que não se presta à fenomenologia, não aparece. Sendo fruto da entrada do sujeito no campo da linguagem, o objeto pequeno (a) é negativo, é pura negatividade.

3.3 Pulsão de morte em Žižek

O conceito de pulsão de morte será crucial no projeto Žižekiano de forma que a leitura de Žižek desse conceito se torna importante para compreendermos em que medida ele coloca a religião na sua proposta.

O autor entende a pulsão de morte como possuidor de uma “dignidade filosófica” (ŽIŽEK apud DALY, 2004, p. 61). Segundo Žižek:

Na tentativa de explicar o funcionamento da psique humana em termos do princípio de prazer, princípio de realidade, etc, Freud tornou-se cada vez mais ciente de um elemento radical não-funcional, uma destrutividade básica e excesso de negatividade, que não poderia ser explicado. E por isso Freud propôs a hipótese da pulsão de morte. Eu penso que a pulsão de morte é exatamente o nome certo para esse excesso de negatividade.

Isto, em certo sentido, é a grande obsessão de todo o meu trabalho: Essa leitura mútua da noção freudiana de pulsão de morte com aquilo que no idealismo alemão é tematizado como negatividade autorrelacionada.⁶² (ŽIŽEK apud DALY, 2004, p. 61). Tradução nossa

Dessa forma, a pulsão de morte, para Žižek, adquire um ponto nodal para a sua filosofia. Na proposta do filósofo, a psicanálise permite visualizar uma relação inerente na ordem simbólica, na qual qualquer simbolização existiria para tentar lidar com algo que deu muito errado na constituição do sujeito. Segundo Žižek aponta, na mesma entrevista a Daly, que:

[...] o que me interessa tanto já no idealismo alemão é a ideia que com a negatividade (pulsão de morte) não há nem natureza nem cultura, mas algo entre elas. Nós não passamos diretamente da natureza para a cultura. Algo vai terrivelmente errado na natureza: natureza produz uma monstruosidade não natural e eu afirmo que isso é uma forma de lidar com isso, domesticar esta monstruosidade que nós simbolizamos⁶³. (ŽIŽEK apud DALY, 2004, p. 64-65)

A simbolização, portanto, é um momento posterior para lidar com essa negatividade. O sujeito-como- $\$$ ⁶⁴ é alinhado à dimensão do Real lacaniano, ou seja, em sua pureza, esse sujeito é uma pura liberdade desorientada, sem face, e o processo de subjetivação seria a tentativa do sujeito de colocar uma face humana diante do vazio monstruoso da pura negatividade⁶⁵, seria uma formação

⁶² Original em inglês: "In trying to explain the functioning of the human psyche in terms of the pleasure principle, reality principle and so on, Freud became increasingly aware of a radical non-functional element, a basic destructiveness and excess of negativity, that couldn't be accounted for. And that is why Freud pose the hypothesis of death drive. I think that death drive is exactly the right name for this excess of negativity. This, in a way, is the big obsession of my entire work: this mutual reading of the Freudian notion of death drive with what in German idealism is rendered thematic as self-relating negativity".

⁶³ Original em inglês: "[...] what interest me so much already in German idealism is the ideia that with negativity (death drive) there is neither nature nor culture, but something in between. We cannot pass directly from nature to culture. Something goes terribly wrong in nature: nature produces an unnatural monstrosity and I claim that it is in order to cope with, to domesticate, this monstrosity that we symbolize." (Tradução nossa)

⁶⁴ A noção de sujeito como $\$$ é uma noção lacaniana para designar a condição do sujeito como barrado/cindido/cortado pela linguagem.

⁶⁵ Em sua obra Žižek propõe uma lista de termos para a "pura negatividade tais como "cogito cartesiano", "o sujeito-como-coisa kantiano", "a noite do mundo hegeliano" e "o sujeito barrado lacaniano. $\$$ ". Estes termos aludem sempre à essa pura negatividade que remetemos aqui.

posterior, isto é, quando algo dá extremamente errado na natureza. Como coloca Johnston, – “na visão de Žižek, o “permanecendo com o negativo” significa “conceber o ser positivo ele mesmo como materialização da negatividade – como “metonímia do Nada”⁶⁶ para usar a expressão lacaniana. Mais especificamente, nesse contexto, o “ser positivo” da subjetificação é a “materialização do sujeito.”⁶⁷ (JOHNSTON, 2008, p. 186)

Como Freud já pontuava, o processo de subjetificação nunca se encerra, de forma que é contínuo na medida em que a história do sujeito está sempre o alterando. Freud utiliza até mesmo a ideia da psicanálise como arqueologia, que vai descobrindo a cada momento novos escombros à medida que prossegue na análise do sujeito (FREUD 1930/2006). Žižek evidencia que o sujeito está constantemente presente na subjetificação da realidade.

Este seria meu modelo fundamental. É esta dimensão primordial, esta condição transcendental, que me interessa. Por quê? Porque, claro, esta dimensão está aqui o tempo todo. Não é primordial no sentido que aconteceu antes... não, é uma dimensão na qual, enquanto era, nos sustenta o tempo todo, ameaçando explodir⁶⁸. (ŽIŽEK apud DALY, 2004 p. 65)

Para Žižek, essa condição transcendental seria a causa do surgimento de algo que chamamos sujeito, o movimento de uma auto irrupção imanente de um ser natural, e ele identifica a pulsão de morte como sendo a condição primária para essa disrupção acontecer. Podemos dizer que o sujeito Žižekiano identifica

⁶⁶ A noção de metonímia é uma noção importante no ensino de Lacan e tem a ver com a ideia de que a metonímia seria um processo, na linguagem, de uma substituição de um significante por outro significante, mas não de forma completa. Desta forma, a metonímia implanta um novo significante. Mantém-se a presença dos dois significantes que impossibilita a criação de um novo signo e a associação aleatória de significante e significado. Lacan diz (2002, p.251): “A forma retórica que opõe à metáfora tem um nome – ela se chama metonímia. Ela concerne à substituição de alguma coisa que se trata de nomear - estamos, com efeito ao nível do nome. Nomeia-se uma coisa por uma outra que é o seu continente, ou a parte, ou que está em conexão com.” Assim, uma “metonímia do nada” tem em mente tentar dar algum significado a alguma coisa que seria puramente negativa, dando a ela um estatuto positivo.

⁶⁷ Original em inglês: In Žižek’s view, Hegel’s “tarrying with the negative” means “conceiving positive being itself as materialization of Negativity - as “metonymy of Nothing”, to use the Lacanian expression; more specifically, in this context, the “positive being” of subjectification is the “materialization of the subject.”

⁶⁸Original em inglês: This would be my fundamental model. It is this primordial dimension, this transcendental condition, which interests me. Why? Because of course this dimension is here all the time. It’s not primordial in the sense that it happened before ... No, it is a dimension which, as it were, sustains us all the time; threatening to explode.

o \$ em sua pureza como pulsão de morte. Não haveria nenhum tipo de “unidade anterior”, mas a própria superfície inconsistente é tudo o que há. Desta forma, Žižek dá à noção de “pulsão de morte” não apenas um caráter primeiro em relação à constituição psíquica do sujeito, mas coloca essa noção como central para pensar a própria estrutura do mundo.

3.4 Hegel como filósofo da contingência

Žižek insistirá sobre a noção de contingência em Hegel para relacionar a sua compreensão de pulsão de morte dentro de uma filosofia que quer pensar-se enquanto “materialismo transcendental”. Cabe ressaltar que tomaremos a interpretação žižekana da filosofia de Hegel e Kant sem debater o mérito desta interpretação. Para Žižek, Hegel estabelece uma relação entre necessidade e contingência em que a necessidade histórica é fundada sobre uma série de contingências indeterminadas, sem nenhuma instância coordenando tais séries contingenciais. Como afirma o autor:

O mistério último daquilo que Hegel chama “postulando os pressupostos” é o mistério de como a contingência “suprassume” *retroativamente* ela mesma para dentro da necessidade – como, através da repetição histórica, uma ocorrência inicialmente contingente é “transsubstanciada” para dentro da expressão de uma necessidade: em resumo, o mistério de como, através de uma auto-organização “autopoiética”, a ordem emerge do caos. Aqui Hegel é para ser lido “com Freud”: em Freud também, uma característica contingente (digo, um encontro sexual traumático) é elevado a uma “necessidade”, isto é para dizer, em um princípio estruturante, para um ponto central de referência ao redor do qual toda a vida do sujeito se volta⁶⁹. (ŽIŽEK, 2000, p. 225)

⁶⁹ Original em inglês: “the ultimate mystery of what Hegel calls “positing the presuppositions” is the mystery of how contingency *retroactively* “sublates” itself into necessity - how, through historical repetition, an initially contingent occurrence is “transubstantiated” into the expression of a necessity: in short, the mystery of how, through “autopoietic” self-organization, order emerges out of chaos. Here Hegel is to be read “with Freud”: in Freud also, a contingent feature (say, a traumatic sexual encounter) is elevated into a “necessity”, that is to say into the structuring principle, into the central point of reference around which the subject’s entire life revolves.” (Tradução nossa)

Não há, portanto, uma ordem anterior ao caos, mas o caos vem antes e a sua ordenação é algo posterior, de forma que, para Žižek, Hegel seria o filósofo da contingência por excelência. Nesse sentido, entendemos que a psicanálise lacaniana é importante e primordial na filosofia do Žižek. Em última instância, o autor parece querer transformar a noção de pulsão de morte em algo anterior até mesmo à lógica do pensamento que pensa a si mesmo, tal como ela é apresentada na Ciência da Lógica, que em Hegel seria primeira, segundo a forma de apresentação do sistema (mas não é a única, como demonstrado nos parágrafos finais da enciclopédia). Nesse sentido, Žižek está partindo de Lacan para tentar entender Hegel e não o contrário, daí a primazia da pulsão de morte sobre a Ciência da Lógica. Segundo Luft, esta seria a convicção hegeliana, a de que "(...) a estrutura da realidade é ideal, suportada pela mesma estrutura do pensamento (a Ideia), ou seja, o ser é Espírito" (LUFT, 2001 p. 127). O que Žižek faz é pensar esse "Espírito" como pulsão de morte".

Aqui, percebe-se que a leitura que Žižek faz de Hegel é consideravelmente diferente da leitura mais comum. O ponto central para a leitura žižekiana de Hegel está na oposição que Žižek estabelece entre Kant e Hegel. Em seu livro, *O sujeito incômodo* (1999), Žižek coloca essa distinção de maneira clara:

Em certo sentido, tudo o que Hegel faz é complementar a conhecida máxima kantiana da constituição transcendental da realidade ("as condições de possibilidade do nosso conhecimento são, ao mesmo tempo, as condições de possibilidade do objeto do nosso conhecimento") com seu negativo – a limitação do nosso conhecimento (seu fracasso em apreender o todo do ser, a forma como nosso conhecimento se enreda inexoravelmente em contradições e inconsistências) é simultaneamente a limitação do próprio objeto do nosso conhecimento, ou seja, as lacunas e os vazios em nosso conhecimento da realidade são as lacunas e os vazios no próprio edifício ontológico "real". (ŽIŽEK, 2016, p. 83)

Para o autor, a crítica hegeliana a Kant não implicaria a construção de um edifício novo que assumiria uma totalidade pronta como objeto, mas o que Hegel teria proposto seria assumir que não há uma totalidade pronta a ser conhecida,

mas que a própria totalidade pensada positivamente seria um equívoco. Como Žižek afirma:

É só nesse nível que podemos apreciar a impressionante realização de Hegel: longe de retroceder da crítica kantiana à metafísica pré-crítica que postulava a estrutura racional do cosmos, Hegel aceitou plenamente (e anteviu as consequências) do resultado das antinomias cosmológicas kantianas – não há nenhum “cosmos”, o próprio conceito de cosmos como a totalidade positiva plenamente constituída do ponto de vista ontológico é inconsistente. Por conta disso, Hegel também rejeita a visão de Kant do homem que se torna uma marionete sem vida por causa de sua visão direta da monstruosidade do Ser-em-si divino: essa visão é inconsistente e sem sentido, visto que, como já apontamos, ela reintroduz furtivamente a totalidade divina plenamente constituída do ponto de vista ontológico: um mundo concebido apenas como Substância, mas não também como Sujeito. [...] O que Hegel faz é “atravessar” essa fantasia, demonstrando sua função de preencher o abismo pré-ontológico da liberdade – ou seja, reconstruindo a cena positiva na qual o sujeito é introduzido numa ordem numênica positiva. (ŽIŽEK, 2016, p. 89)

No final desta citação, Žižek faz uso da expressão “atravessar a fantasia”, expressão lacaniana que consiste em propor que o sujeito se responsabilize pelo seu desejo, isto é, que ele consiga se tornar responsável por suas ações sem atribuir suas ações a outras pessoas, ou outras situações. O “atravessar da fantasia” se põe em última instância, ao final da análise. Nesse sentido, Žižek propõe que Hegel atravessasse a fantasia, ou seja, Hegel teria colado a si a tarefa de pensar a liberdade em seu aspecto mais fundamental, o que, em Hegel, seria a proposta de uma Ciência da Lógica, enquanto estrutura do pensamento. Na citação, Žižek coloca o que ele chama de “abismo pré-ontológico da liberdade”, que na leitura proposta pelo filósofo esloveno, coincidiria com o caos, o vazio que se caracterizaria como liberdade. A ideia de “sujeito introduzido numa ordem numênica positiva” significa que, para Žižek, o sujeito não é apenas uma série de atributos positivos (professor, aluno, homem, mulher, etc.), mas, se constituiria como pura negatividade, pura indeterminabilidade.

Como bem coloca Hegel, “o espírito é em si o movimento que é o conhecer – a transformação desse Em-si no Para-si; da substância no sujeito; do objeto da consciência em objeto da consciência-de-si; isto é, em objeto

igualmente suprasumido, ou seja, no conceito.” (FE 802, p. 526). Na medida que adentra em si, no trajeto da Fenomenologia, o espírito é capaz de revisitar pela rememoração (*Er-innerung*) aquilo que conservou no seu trajeto, por isso, capaz de partir apenas de si mesmo, mas agora, de um nível mais alto.

A linguagem (como entendida pela teoria lacaniana) seria uma tentativa de lidar com esse gap, com a incompletude que caracteriza tanto o sujeito quanto a própria realidade, que Žižek localiza como tendo sua origem na proposta do sistema hegeliano. Para nós, Žižek procura radicalizar a proposta hegeliana e pontuar que antes mesmo de uma lógica do pensamento que pensa a si mesmo, já haveria alguma outra coisa caótica, aquilo que foi chamado mais acima de “abismo pré-ontológico da liberdade”, da qual a própria construção de uma linguagem já seria uma tentativa de lidar com esse ponto.

Se, em Hegel, a lógica é o início da compreensão sistemática da totalidade do ser, que faz com que seja possível dizer racionalmente o mundo, para Lacan, na leitura de Žižek, a linguagem já seria uma defesa contra o caos primeiro da pulsão de morte. Daí que a proposta de Žižek seria atribuir a pulsão de morte freudiana ao conceito de negatividade de Hegel. Assim, Žižek está querendo mostrar que a linguagem se constitui como uma construção para lidar com algo que seria impossível, por algo que sempre escaparia à tentativa de sistematização.

Em Lacan, esse algo que escapa, esse vazio, é o próprio sujeito, e isso significa que ele é apenas uma forma, a forma do significante, (outro nome que Lacan dá à linguagem), aquilo que ele encena simbolicamente para os Outros e que não tem qualquer consistência “em si”. Aqui, Žižek se mostra muito mais lacaniano que hegeliano, de forma que a noção de linguagem tem um pressuposto lacaniano no nosso entendimento. Percebemos, então como o projeto Žižekiano de vincular psicanálise e idealismo alemão se constitui e nota-se a importância de Hegel para esse movimento.

Dessa forma, na proposta de Žižek, não há nenhum tipo de transcendência em nenhum lugar onde a realidade experimental seria forjada, isto é, a realidade fenomênica se constitui ela mesma em absoluto, não haveria nada fora dela. Aqui, aparece o caráter mais heterodoxo de Žižek em relação a

Hegel. Ele eleva a contingência ao caráter último do mundo, de forma que o absoluto se daria no próprio mundo fenomênico.

Em seu livro *Menos que nada* (2013), Žižek afirmará que a própria ciência moderna seria marcada pela matematização do mundo e que a física quântica seria “dissolvida na pura virtualidade das ondas quânticas” (ŽIŽEK, 2013, p. 310), de forma que a ciência moderna, de Galileu à física quântica seria caracterizada por dois traços fundamentais, i.e., a matematização e a confiança na medição que introduz o elemento irreduzível da contingência. “Os dois aspectos implicam o real sem sentido do universo silente e finito: o real das fórmulas matemáticas desprovido de sentido, o real da contingência absoluta.” (ŽIŽEK, 2013, p. 310).

A posição do autor sobre este ponto é que Hegel assumiria a contingência última da realidade. Mas Hegel não teria desistido de dizer a verdade sobre ela, mas reconhecido a contingência de todo tipo de verdade última. Para Žižek, o acesso à realidade se daria pelo mundo fenomênico por meio da análise das estruturas físicas traduzidas em conceitos matemáticos dos objetos do mundo. Ele está partindo de uma diferenciação entre “Real” e “realidade”, sendo que, por Real, ele entende o Real lacaniano, ou seja, aquilo que não é circunscrito plenamente pela linguagem, mas sempre apareceria como uma espécie de “excesso” não simbolizável. Como bem coloca Laureano,

Esta inconsistência dentro das aparências é, então, o que Žižek chama de real, o conceito lacaniano que busca nomear o trauma e o gozo da pulsão. E a lição fundamental da filosofia de Žižek é a de que, embora tenhamos perdido a crença na possibilidade de conhecermos um além do mundo (como coloca Kant), o além já se encontra inscrito no próprio mundo temporal, fenomênico, finito. Ele não é nada mais do que uma fissura dentro do mundo dos fenômenos. Como, na leitura subversiva de Hegel, o Cristianismo anuncia Jesus como sendo apenas um homem comum, que morre na cruz lutando contra um regime opressor. Mas esta morte trivial já é o próprio absoluto, a encarnação daquilo que Žižek chama de paralaxe, a impossibilidade inerente aos próprios fenômenos, à positividade do mundo. (LAUREANO, 2015, p. 178)

Essa noção, apontada por Laureano, também é notada pelo próprio Hegel em sua *Ciência da Lógica – A Doutrina do ser* (2016):

Pode-se observar que aqui surge o sentido da coisa em si, que é uma abstração muito simples, mas que foi, durante algum tempo, uma determinação muito importante, como se fosse algo relevante, assim como a proposição de que nós não sabemos o que são as coisas em si foi uma sabedoria de grande valor. As coisas se chamam em si, na medida em que se abstrai de todo ser para outro, ou seja, em geral, na medida em que elas são pensadas sem qualquer determinação, como nada [Nichtes]. Nesse sentido, sem dúvida não se pode saber o que é a coisa em si. Pois a pergunta o quê? Exige que sejam indicadas determinações; mas na medida em que as coisas das quais elas deveriam ser indicadas devem ser, ao mesmo tempo, coisas em si, quer dizer, justamente sem determinação, então, na pergunta está colocada, de modo irrefletido a impossibilidade da resposta, ou se elabora somente uma resposta contrassensual. A coisa em si é o mesmo que aquele absoluto, do qual não se sabe nada senão que nele tudo é um. Portanto, sabe-se muito bem o que há nessas coisas em si; como tais, elas nada mais são do que abstrações sem verdade, vazias. (HEGEL, 2016, p. 125-126)

Ou, ainda de maneira mais enfática, em sua *Enciclopédia das ciências filosóficas*, de 1830:

A “coisa-em-si” (e, por coisa, compreende-se também o espírito, inclusive Deus) exprime o objeto na medida em que se abstrai de tudo o que ele é para a consciência, de todas as determinações do sentimento, como de todos os pensamentos determinados [a respeito] do objeto. É fácil ver o que resta: o completamente abstrato, o totalmente vazio, ainda determinado somente como [algo] além; o negativo da representação, do sentimento, do pensamento determinado etc. Mas é igualmente simples a reflexão de que esse caput mortuum, por sua vez, é apenas o produto do pensar, justamente do pensar que avançou até a pura abstração; do Eu vazio, que faz, dessa pura identidade de si mesmo, objeto para si. A determinação negativa que essa identidade abstrata recebe, enquanto objeto, está igualmente enumerada entre as categorias kantianas, e é algo totalmente bem conhecido, assim como essa identidade vazia. Depois disso, só se deve admirar de ter lido, repetido tantas vezes, que não se sabe o que é a coisa-em-si, e nada é mais fácil que saber isso. (HEGEL, 1995, p. 114-115)

De forma enfática, Hegel (1995) critica a noção de coisa em si kantiana, na medida em que não se trataria de uma abstração de “outro mundo”, o mundo numênico para além dos limites da experiência, mas a suposta “coisa em si” seria o próprio sujeito, a própria atividade postulante do Eu. Segundo Žižek, o que é proposto por Hegel é que aquilo que a subjetividade encontra atrás da

cortina das aparências não é a existência de uma coisa em si, ou o “Real do mundo”, mas é o seu próprio gesto fundador do mundo. Ela encontra aquilo que ela mesma colocou no mundo, ou seja, não há nada para além da cortina das aparências.

Aqui, Žižek ressignifica o sujeito mediante sua interpretação de Hegel. O sujeito é entendido como pura negatividade, ou como pura pulsão de morte. O vazio da coisa é equivalente à negatividade que define o sujeito. O que há por trás da aparência é, portanto, nada; Nada esse que é o sujeito. Para superar essa ilusão de que há algo escondido atrás das aparências, é preciso que o sujeito “atravesse a fantasia” e encontre apenas o seu próprio ato. É o que ele chamaria de “materialismo transcendental”.

Como afirma Johnston (2008):

Para Žižek, a passagem de Kant para Hegel é a transição de um vazio epistemológico para um vazio ontológico, de uma Coisa inacessível para além do alcance do sujeito para o sujeito em si, como a Coisa incapaz de ser reduzido aos fenômenos, no meio dos quais ele é não obstante, condenado a circular (i.e., o \$ laciano). E quando propõe esta equivalência entre o Além do fenômeno e a atividade de ir além do fenômeno (uma atividade que permanece imanente ao mundo das aparências que é constantemente excedido), Hegel afirma que a coisa-em-si é realmente subjetividade na medida em que esta última é um X totalmente indeterminado por qualquer conteúdo empírico particular, algo fora da articulação com os objetos da experiência. Como tal, esta subjetividade é liberdade por si (e isso é também crucial para o projeto de Žižek de repensar o conceito de autonomia na interseção do idealismo alemão, uma teoria marxista da ideologia, e a concepção psicanalítica do inconsciente⁷⁰.) (JOHNSTON, 2008, p. 140)

⁷⁰ Original em inglês: “For Žižek, the passage from Kant to Hegel is the transition from an epistemological void to an ontological one, from the inaccessible Thing beyond the subject’s reach to the subject itself as the Thing incapable of ever being reduced to the phenomena amongst which it is nonetheless condemned to circulate (i.e., the Lacanian \$). And, when proposing this equivalence between the Beyond of phenomena and the activity of going beyond phenomena (an activity remaining immanent to the world of appearances that it’s constantly exceeding), Hegel claims that the thing-in-itself is really subjectivity insofar as the latter is an X utterly undetermined by any particular empirical contents, something out of joint with the objects of experience. As such, this subjectivity is freedom per se (and this is also crucial for Žižek’s project of rethinking the concept of autonomy at the intersection of German idealism, a Marxist theory of ideology, and the psychoanalytic conception of the unconscious.)” (Tradução nossa)

Esta noção de contingência pensada por Hegel se torna crucial para entender o giro que Žižek propõe para a sua proposta materialista, i.e., Žižek inverte a priorização da transcendência para a imanência. Ele insiste que a imanência fenomênica é o grau zero de partida para a filosofia e que a própria essência nada mais seria que uma autofissura da aparência, o que implicaria que a noção de essência, como algo consistente, seria um efeito da inconsistência fenomênica. Como coloca Žižek, “as múltiplas inconsistências de perspectivas entre os fenômenos não são um efeito do impacto da Coisa transcendente –ao contrário, esta Coisa não é nada além da ontologização da inconsistência entre os fenômenos.”⁷¹ (ŽIŽEK, 2003, p. 66). O problema que se coloca em última instância seria como se daria essa passagem desse sujeito pensado como pura negatividade para a sua efetivação para fora de si, ou seja, como se dariam as diferentes visões em paralaxes no sujeito de maneira autônoma.

Na medida em que o absoluto deve ser compreendido como sujeito e não como substância (HEGEL, 2003, p. 32), e o sujeito é pensado como uma fissura, segundo Žižek, um \$ que coloca o mundo por um ato livre, como se poderia pensar as condições de possibilidade no nível de uma ontologia fundamental, uma vez que não há nada escondido além daquilo que se mostra? É no intuito de responder a essa questão que Žižek se ancora tão fortemente nas formulações hegelianas.

O sujeito hegeliano - i.e, o que Hegel designa como absoluto, negatividade autorrelacionada é nada além do gap o qual separa fenômenos da Coisa, o abismo, além dos fenômenos, concebido em seu modo negativo, i.e., o gesto puramente negativo de limitar fenômenos sem prover nenhum conteúdo que preencheria o espaço além do limite. Por essa razão, devemos estar muito atentos se não estamos perdendo o que Hegel tem em mente quando ele insiste que o Absoluto tem que ser concebido também como sujeito, não apenas como substância: a noção predominante do gradual tornar-se sujeito da substância (do sujeito “ativo” deixando sua “marca” na substância, moldando-a, expressando nela seu conteúdo

⁷¹ Original em inglês: “The multiple perspectival inconsistencies between phenomena are not an effect of the impact of the transcendent thing - on the contrary, this Thing is nothing but the ontologization of the inconsistency between phenomena”. (Tradução nossa)

subjetivo) é, aqui, sem dúvida, duplamente mal compreendido. Primeiro nós devemos ter em mente que, com Hegel, esta subjetivação do objeto “nunca se encerra”: há sempre um resto da substância, o qual elude o alcance da “mediação subjetiva” e longe de ser um simples obstáculo impedindo a atualização completa do sujeito, esse resto é *stricto sensu* correlativo ao próprio ser do sujeito⁷². (ŽIŽEK, 1993, p. 30)

Esta leitura que Žižek propõe da noção de sujeito em Hegel permite que Žižek identifique o sujeito hegeliano à noção de pulsão de morte de maneira mais clara. O que resiste ao processo de subjetivação, o resto, é aquilo que Žižek entende por objeto a lacaniano. Da mesma forma, a noção de que não há nada além da aparência evidencia, para Žižek, o fato de que o mundo é “não-*Todo*”⁷³, ou seja, não há algo que ordene ele de fora. Aqui, o diálogo com a psicanálise lacaniana se mostra em sua face mais nítida.

Para Žižek, a ciência moderna é materialista no sentido mais próprio da palavra, ou seja, ela é feminina, regida pela lei do Não-*Todo* formulado por Lacan. Esta noção de Não-*Todo* será crucial para Žižek vincular a sua crítica à religião a uma crítica a toda visão de mundo que se basearia no Grande Outro enquanto instância garantidora de uma ordem. Žižek lerá, já em Hegel, um processo não fechado em si mesmo, mas um processo dialético aberto e contingente pelo qual esse *Todo* se forma. Já em Hegel, haveria, para Žižek, a primazia do Nada sobre o Ser. Como aponta:

Aqui, devemos ter em mente o importante fato de que, quando escreve sobre a passagem do Ser ao Nada, Hegel recorre ao pretérito: O Ser

⁷² Original em inglês: The Hegelian subject -- i.e., what Hegel designates as absolute, self-relating negativity -- is nothing but the very gap which separates phenomena from the Thing, the abyss beyond phenomena conceived in its negative mode, i.e., the purely negative gesture of limiting phenomena without providing any positive content which would fill out the space beyond the limit. For that reason, we must be very attentive if we are not to miss what Hegel has in mind when he insists that the Absolute has to be conceived also as subject, not only as substance: the standard notion of the gradual becoming-subject of the substance (of the "active" subject leaving its "imprint" on the substance, molding it, mediating it, expressing in it his subjective content) is here doubly misleading. First, we must bear in mind that with Hegel this subjectivization of the object never "turns out": there is always a remainder of the substance which eludes the grasp of "subjective mediation"; and far from being a simple impediment preventing the subject's full actualization, this remainder is *stricto sensu* correlative to the very being of the subject (ŽIŽEK, 1993 p. 30)

⁷³ Esta noção se baseia na tábua da sexualização proposta por Lacan no seminário 20 de 1972/1973, em que proporá uma distinção entre a posição feminina e masculina em relação ao significante fálico.

não passa ao Nada, ele *sempre-já passou* ao Nada e assim por diante. A primeira tríade da Lógica não é uma tríade dialética, mas uma evocação retroativa de um tipo de passado virtual sombrio, de algo que nunca passa, pois sempre-já passou: o começo efetivo, o primeiro ente que está “realmente aqui”, é a multiplicidade contingente dos seres-aí (existentes). Em outras palavras, não existe tensão entre Ser e Nada que gere a incessante passagem de um ao outro: em si mesmos, antes da dialética propriamente dita, Ser e Nada são direta e imediatamente o mesmo, são indiscerníveis; sua tensão (a tensão entre forma e conteúdo) só aparece retroativamente, se olharmos para eles a partir da perspectiva da dialética propriamente dita. (ŽIŽEK, 2013, p. 70)

Aqui, fica claro para nós que se trata da interpretação de Žižek sobre Hegel que é bem distinta da proposta de Hegel, pois, para ele, a lógica é a estrutura do pensamento que pensa a si mesmo, mas não aquilo que aqui Žižek está chamando de “passado virtual sombrio”. Em Hegel, a dinâmica do Ser e Nada será pensado como sendo ambos indeterminados, de forma que, em Hegel:

Nada é, com isso, a mesma determinação ou, antes, ausência de determinação e, com isso, em geral, o mesmo que o ser puro é. [...] O puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo. O que é a verdade não é nem o ser nem o nada, mas que o ser não passa, mas já passou para o nada e o nada não passa, mas passou para o ser. Igualmente, porém, a verdade não é sua indiferenciabilidade, mas que eles não são o mesmo, que são absolutamente diferentes, mas são igualmente inseparados e inseparáveis e cada um desaparece em seu oposto imediatamente. Sua verdade é, então, este movimento do desaparecer imediato de um no outro: o devir, um movimento no qual ambos são diferentes, porém, através de uma diferença que igualmente se dissolveu imediatamente” (HEGEL, 2017, p. 85-86)

Dessa forma, Žižek está tentando novamente inserir uma matriz lacaniana da pulsão de morte como sendo anterior àquilo que Hegel propõe. Não há, em Hegel, essa anterioridade que Žižek insiste em seu comentário, para insistir em uma proposta de ontologia do não-todo de tipo lacaniano. A ontologia do Não-Todo impõe uma contingência radical, uma vez que atesta que não haveria nenhuma lei que sustente a necessidade, pois toda lei é contingente, pode ser subvertida a qualquer momento. Segundo Žižek:

isso equivale a uma suspensão do princípio da razão suficiente: uma suspensão não só epistemológica, mas também ontológica. Ou seja, não se trata apenas de jamais podermos conhecer a rede inteira de determinações causais; essa cadeia é, em si “inconclusiva”, o que abre

espaço para uma contingência imanente ao devir - o que define o materialismo radical é esse caos do devir não sujeito a nenhuma ordem preexistente. Esse surgimento de um fenômeno *ex nihilo*, não plenamente coberto pela cadeia suficiente de razões, não é mais — como na metafísica tradicional — um signo da intervenção direta de um poder sobrenatural (Deus) na natureza, mas ao contrário, um signo da *inexistência* de Deus, ou seja, é uma prova de que a natureza é não-Toda, não “coberta” por nenhuma Ordem ou Poder transcendentem que a regulem. (ŽIŽEK, 2013, p. 70-71)

É dessa forma que Žižek entende a noção de “milagre” do ponto de vista materialista. Segundo ele, “todo milagre, portanto, traz a manifestação da inexistência de Deus, na medida em que cada ruptura radical do presente em relação ao passado torna-se a manifestação da ausência de qualquer ordem capaz de sobrepujar o caótico poder do devir” (ŽIŽEK, 2013, p. 71)

A ciência moderna é materialista na medida em que acredita que tudo pode ser descrito pela explicação racional, mas, ao mesmo tempo, ela aceita o fato de que nem tudo é racional, e nem tudo obedece às leis naturais — não no sentido de que existiria algo irracional que escape à racionalidade, mas no sentido de que a própria totalidade da ordem causal racional é inconsistente, “irracional”, ou em termos lacanianos, não-Toda. É esse não-Todo que garante, para Žižek, a abertura apropriada do discurso científico para as surpresas e o surgimento do impensável, tendo como exemplo a própria física quântica e a teoria da relatividade de Einstein.

Para Žižek, a física quântica abre espaço para uma ontologia “assombrosamente esquisita” (Žižek, 2014, p. 125) O que o filósofo tem em mente é afirmar uma espécie de incompletude ontológica da própria realidade, que teria, na física quântica, o seu modelo matemático para pensar uma ontologia aberta, e do ponto de vista filosófico, se ancorando na filosofia de Alain Badiou e sua noção de multiplicidade pura como categoria ontológica definitiva: a realidade seria a multiplicidade das multiplicidades, que não pode ser gerada ou constituída a partir de uma forma de Uns como seus constituintes elementares. As multiplicidades não são multiplicações de Um, mas multiplicidades irreduzíveis, sendo por isso que o seu oposto não seria o Um, mas Zero, ou seja,

o vazio ontológico.⁷⁴A partir da noção do mundo ancorado sobre o vazio proposto por Badiou, Žižek é capaz de defender a ideia que ele assume de materialismo, que nada teria a ver com a presença da matéria úmida e densa, mas teria a ver exatamente com a noção de que a Totalidade é Nada. Segundo Žižek:

O materialismo não é a asserção da densidade material inerte em seu peso úmido — tal “materialismo” pode sempre servir de apoio para o obscurantismo espiritualismo gnóstico. Em contrapartida, o verdadeiro materialismo assume com alegria o “desaparecimento da matéria”, o fato de existir apenas o vazio. (ŽIŽEK, 2014, p. 129)

O que Žižek tem em mente é o que ele explicitará de maneira mais sucinta adiante, ou seja, “nossa aposta é que somente o materialismo do vazio e a multiplicidade, indo muito além da afirmação do senso comum da realidade material ‘externa com a única coisa que realmente é’, é o materialismo, que, como Hegel teria dito, atinge o nível de sua própria noção.” (Žižek, 2014, p. 131). Assim, apenas um materialismo que parta do pressuposto de um vazio é, de fato, um materialismo possível na contemporaneidade. Dessa forma, Žižek deixa claro que está pensando o materialismo sob um viés novo aliado a novas proposições físicas e matemáticas, e claro, a partir da lógica lacaniana do não-tudo, que garantiria, em última instância, a incompletude ontológica da realidade. Assim, segundo ele, “um materialismo verdadeiramente radical é, por definição, não reducionista: longe de afirmar que ‘tudo é matéria’, ele confere aos fenômenos “imateriais” um não ser positivo específico”. (ŽIŽEK, 2014, p. 139). Ou ainda, de maneira mais clara,

O materialismo não tem nada a ver com a asserção da densidade inerte da matéria; ele é, ao contrário, uma posição que aceita o vazio derradeiro da realidade – a consequência de sua tese central sobre a

⁷⁴ Por uma questão de espaço, não analisaremos em detalhe a ontologia matemática de Badiou. Em seu livro *Ser e Evento* (1996), Badiou desenvolverá estas noções de maneira mais pormenorizada, partindo das teorias sobre o infinito de Cantor e procurando reler a história da filosofia a partir da noção de multiplicidade. A ontologia seria igualada à Matemática como única forma possível de pensar a estrutura do mundo. Nisto consistiria a ruptura ontológica proposta por Badiou, o Um surge apenas depois do Zero e das multiplicidades. O Zero seria a multiplicidade sem os Uns, o que garantiria a consistência ontológica delas. Disso deriva no pensamento de Badiou, de que a realidade é uma multiplicidade na qual o vazio e o múltiplo coincidem.

multiplicidade primordial é que não existe “realidade substancial”, que a única “substância” da multiplicidade é o vazio. (ŽIŽEK, 2014, p. 136)

O objetivo desse capítulo foi evidenciar, de maneira panorâmica, o projeto Žižekiano de filosofia na sua tentativa de fazer conciliar a psicanálise lacaniana com a filosofia hegeliana. Percebemos que, para fazer esse movimento, Žižek se propõe a ler Hegel como filósofo da contingência, como mostrado por nós. A vinculação entre pulsão de morte e filosofia acaba funcionando para Žižek fundamentar aquilo que chama de “materialismo transcendental. Neste sentido, nosso próximo passo é evidenciar como que o conceito de encarnação funciona para Žižek pensar a questão religiosa e como o autor tenta vincular sua crítica da religião à filosofia de Hegel. Neste momento, daremos especial atenção ao conceito de encarnação trabalhado por Žižek, por entendermos ser um conceito central da sua formulação sobre o cristianismo.

4 A QUESTÃO RELIGIOSA EM ŽIŽEK

4.1 Uma questão preliminar

É importante salientar que, ao tratarmos a questão religiosa no pensamento de Žižek, temos muita clareza de que o tema da religião aparece de maneira extremamente fragmentada nos textos do filósofo esloveno. Em diversas leituras que aparentemente não têm nenhuma relação com o tema da religião, a temática volta a aparecer, às vezes de maneira bastante genérica, ou como exemplo de algum tópico, etc. Dessa forma, o nosso objetivo neste capítulo, ao tratar a questão religiosa, é focarmos em um ponto muito específico do tema da religião na obra de Žižek que é a Encarnação. De maneira ainda mais específica, o nosso foco aqui será como Žižek se apropria do pensamento hegeliano para falar do tema da encarnação do Cristo e para pensar o cristianismo como religião ateia.

Para os nossos propósitos neste capítulo, iniciamos caracterizando o modo como Žižek entra no debate sobre a religião e sobre o cristianismo, evidenciando que tal *modus operandi* žižekiano, em vários momentos, mostra-se problemático por não levar em conta a ciência teológica. Em um segundo momento, passamos a analisar os livros em que Žižek trabalha especificamente a questão da religião e do cristianismo e, de forma mais precisa, os textos nos quais a noção de encarnação do Cristo é tratada de forma mais sistemática. Desta maneira, optamos por trabalhar os livros *O absoluto frágil*, *Sobre o amor impiedoso [ou: sobre a crença]*, *O sofrimento de Deus. Inversões do Apocalipse*, e *A monstruosidade de Cristo*, que são livros dedicados especificamente à questão religiosa. O livro *The puppet and the dwarf. The perverse core of Christianity* (2003) não foi analisado de maneira pormenorizada, pois ali o tema da encarnação é tratado de maneira passageira, sem nenhum tipo de aprofundamento. O que é dito ali é repetido diversas vezes em textos anteriores e/ou posteriores do autor.

O nosso procedimento metodológico, nas análises que fazemos do texto de Žižek, é seguir a argumentação do autor nos seus diversos textos e nos momentos em que a apropriação de Žižek se voltar para o pensamento hegeliano, contrapormos o uso que Žižek faz de Hegel e o que o texto hegeliano diz sobre o tema, de forma que possamos entender de que modo Žižek se apropria do pensamento de Hegel sobre o tema da encarnação de Deus.

A proposta materialista de Žižek nos conduz diretamente à questão religiosa e à questão de Deus dentro do quadro contemporâneo, tendo como norte a noção de Encarnação que viemos trabalhando nesta tese. Žižek é conhecido por seu ateísmo e, por isso mesmo, é extremamente interessante pensar em que medida um filósofo declaradamente ateu pode contribuir para as discussões da filosofia da religião e da teologia. Em uma primeira aproximação dos textos em que Žižek trabalha a questão religiosa, já se pode perceber que a sua metodologia para trabalhar tal tema se difere bastante de um mero “ataque” à religião ou aos religiosos; muito pelo contrário, ele demonstra um conhecimento bastante apurado da teologia cristã (embora, às vezes problemático) e, em vários momentos, traz reflexões tipicamente teológicas para corroborar seu ponto de vista.

Aqui, a crítica apontada por Løland (2018) é bastante apropriada ao apontar que Žižek raramente faz uso de teólogos e exegetas do texto bíblico, mas procura interpretar o texto bíblico de maneira mais “livre”, o que sempre acaba por comprometer a análise e abrir diversos flancos para a argumentação žižekiana sobre temas teológicos. Segundo Løland (2018), essa forma de interpretar o texto bíblico por Žižek evidenciaria uma falha no conhecimento mais especializado da análise do Novo Testamento bíblico.⁷⁵ Mas, para além de ser apenas uma falha na análise do texto bíblico, Løland (2018) aponta que tal método se apresenta, em Žižek, como uma chave de leitura do texto bíblico a

⁷⁵ In Žižek's contribution, which was published as “From Job to Christ: A Paulinian Reading of Chesterton”, there was not one single reference to speakers at the conference nor was any homage paid to a biblical scholar. Nor did Žižek present any new readings of a Pauline text. [...] Such a gesture to this academic environment was perhaps another expression of the philosopher's lack of engagement with the readers specialized in the New Testament (Løland 2018 p. 51-52)

partir dos filósofos e não na leitura do texto bíblico a partir da teologia ou da exegese bíblica.

Žižek, nesse sentido, parte dos filósofos trabalhados por ele para chegar ao texto bíblico, e aqui claramente a preferência do autor pela filosofia kantiana e pós-kantiana é definidora da sua leitura. Dessa forma, a ênfase Žižekiana não se daria em saber “o que Paulo ou outro autor bíblico realmente disse”, mas como à luz de filósofos pós-filosofia crítica kantiana, tais textos bíblicos poderiam ser interpretados lembrando Kant: a religião, considerada a partir dos limites da mera razão, no caso, uma razão de estilo materialista. Este tipo de metodologia, quando aplicada ao texto bíblico ou qualquer outro texto sagrado, torna-se muito facilmente criticável pelos especialistas no assunto. É um risco que Žižek acaba enfrentando no seu diálogo com a teologia.

Obviamente, o interesse de Žižek não é fazer teologia propriamente dita, e nem mesmo promover análises exegéticas do texto bíblico, mas muito mais mostrar em que medida a religião (e de fato, só o cristianismo, já que ele não analisa profundamente as outras religiões) funciona em seu aspecto ideológico e em que medida podemos falar de uma “superação” da religião, ou em uma “reconfiguração” da religião na contemporaneidade. Como pontua Kotsko (2008, p. 4), em vários momentos de sua obra, Žižek utiliza exemplos advindos do cristianismo como forma de demonstrar seus pontos. Ao mesmo tempo, Žižek fará uso do estudo da religião, e principalmente da religião cristã para evidenciar a sua proposta filosófica. Kotsko (2008) chega a falar de uma “virada teológica” (*theological turn*) no pensamento de Žižek, o que demonstra a importância da teologia e da religião cristã para o nosso autor.

Kotsko (2008) propõe uma espécie de periodização que pode nos ser útil do ponto de vista pragmático. Para ele, na obra de Žižek, houve um primeiro período no qual o filósofo esloveno se ater à formulação e crítica do conceito de ideologia baseada na psicanálise lacaniana, no qual o grande problema seriam as chamadas democracias liberais. (Žižek, 1989,1992)

O segundo momento, segundo Kotsko, seria o que ele chama de *retreat into theory*, ou seja, um momento em que Žižek se retrai na tentativa de formular uma “teoria da subjetividade” e o impacto desta teoria na ação ética do sujeito,

alcançando seu ponto de maior elaboração com o livro *The indivisible remainder* (1996), no qual, a partir da filosofia de Schelling, faz um primeiro esforço para vincular o idealismo alemão à psicanálise lacaniana. Segundo Kotsko:

A mudança decisiva na fase intermediária é vista no *The indivisible remainder* (1996), onde Žižek defende uma ruptura com o fascínio de "subverter" uma ordem social ou ideológica existente e uma volta à questão de como uma ordem social é fundada, em primeiro lugar. (KOTSKO, 2008, p. 6-7)⁷⁶

Para o autor, o livro de transição do primeiro para o segundo momento é *Tarrying with the negative* (1993), em que há uma forte crítica ao liberalismo e às democracias liberais. Seguindo a periodização de Kotsko, a segunda fase e os problemas advindos dela culminam naquilo ele chama de *The theological turn*. O livro que marca essa transição é *The ticklish subject* (1999)⁷⁷, no qual Žižek debate com a teoria do Evento-Verdade de Badiou e, a partir da leitura do livro de Badiou (1995) sobre São Paulo, iniciaria, para Kotsko, o momento teológico žižekiano.

Aqui, é importante ressaltar que Žižek está partindo da noção de "Acontecimento" proposta por Alain Badiou em seu livro *Ser e evento* (1996), no qual Badiou evidenciará que o acontecimento é algo não previsto na ordem das coisas e insere, em sua dinâmica, um ponto de inflexão da ordem vigente, nesse sentido, o acontecimento muda o caminhar dos fatos e permite um novo momento no mundo. O acontecimento é o Real impossível de uma estrutura, de sua ordem simbólica sincrônica, o gesto gerador violento que ocasiona a Ordem legal que retroativamente torna ilegal esse mesmo gesto, relegando-o ao status espectral reprimido de algo que jamais pode ser totalmente reconhecido/simbolizado/confessado.

Em suma, a ordem estrutural sincrônica é um tipo de formador de defesa contra seu acontecimento fundador, que só pode ser discernido na forma de uma

⁷⁶Original em inglês: The decisive shift in the middle phase is seen in the "The indivisible remainder" (1996) where Žižek argues for a break with the fascination of "subverting" an existing social or ideological order and a turn to question of how a social order is founded in the first place. (Tradução nossa)

⁷⁷ Traduzido pela editora Boitempo em 2016 com o título: *O sujeito incômodo. O centro ausente da ontologia política*.

narrativa mítica espectral. Ou seja, a estrutura só pode funcionar mediante a ocultação da violência do seu acontecimento fundador. Segundo Žižek (2013):

O evento badiouiano é uma ruptura na ordem do ser (realidade fenomenal constituída transcendentemente), a intrusão de uma ordem ('numenal') radicalmente heterogênea, de modo que estamos claramente em um espaço (pós)-kantiano. É por isso que podemos definir a filosofia sistemática de Badiou como um kantismo reinventado para a época da contingência radical: em vez de uma realidade constituída transcendentemente, temos uma multiplicidade de mundos, cada um delineado por sua matriz transcendental, uma multiplicidade que não pode ser mediada/unificada em um único enquadramento transcendental mais amplo; em vez de uma lei moral, temos a fidelidade ao Verdade-Evento que é sempre específico com respeito a uma situação particular de um Mundo." (ŽIŽEK, 2013, p. 34)

O livro de Kotsko é de 2008, ou seja, não leva em conta outros textos de Žižek e elaborações posteriores que, para nós, são extremamente importantes. A obra tem o mérito de explicar diversos conceitos utilizados por Žižek de maneira clara e orientar o leitor não familiarizado com a temática. O autor faz questão de explicar os conceitos psicanalíticos utilizados por Žižek, ao mesmo tempo que ressalta a importância da tríade Hegel, Marx, Lacan para a composição teórica de Žižek. O nosso trabalho, por se tratar de uma tese de doutorado sobre o tema da religião encarado filosoficamente em Žižek., não seguirá o mesmo percurso de Kotsko, mas nos propomos a explicar alguns termos que se mostrarem necessários para a compreensão da teoria de Žižek, principalmente os termos advindos da psicanálise, que podem, a princípio, soar estranho para leitores da filosofia.

Žižek se interpõe no diálogo entre psicanálise e religião da mesma forma que procura fazer a psicanálise dialogar com outras áreas do conhecimento. Logo, é interessante notar como a psicanálise é recebida hoje pela política (Laclau e Mouffe, 2004) e pela filosofia (Badiou, 1996; Saflate, 2008). Várias leituras interessantes sobre a psicanálise têm se dado no seu diálogo constante com a filosofia, e isso em si já em um grande fenômeno no diálogo entre as duas áreas. Esse movimento se realiza em transversal frente às escolas pós-lacanianas centradas em nomes como Colette Soler e Jacques Alain Miller, egressos dos seminários de Lacan e da *École freudienne de Paris* criada por

Lacan nos anos 1960 e dissolvida nos anos 1980. Nesse sentido, podemos citar a escola eslovena da qual Žižek faz parte. Desta forma, a psicanálise vai se tornando, aos poucos, muito importante para autores da filosofia e teoria social, que buscam em Freud e Lacan elementos para pensar as diversas relações sociais recebendo, em contrapartida, aportes da própria filosofia.

Desde a escola de Frankfurt, nos anos 1930, há leituras filosóficas substanciais da psicanálise como forma de crítica social. Como exemplo, podemos citar as obras de Adorno no qual a psicanálise aparece como uma teoria apta a fornecer formas de compreensão a respeito da adesão a líderes totalitários, as raízes libidinais e inconscientes do fascínio produzido por líderes como Hitler, Mussolini e Stalin.

Em meados do século XX, no pós-guerra, o Estruturalismo de Lévi-Strauss e o Existencialismo sartreano são responsáveis por leituras inovadoras da teoria psicanalítica, retirando Freud de sua recepção hegemônica. O inconsciente é lido por Levi-Strauss como matriz estrutural isomorfa ao modelo da linguística inventado por Saussure. É nesse cenário que surge Lacan dentro da tradição psiquiatra francesa.

A formação de Žižek se dá através da escola lacaniana da Eslovênia, fora dos principais eixos fundamentais que determinaram a recepção do pensamento freudiano. Esse fato, em si, já é digno de nota, uma vez que dá ao pensamento de Žižek uma característica marcante de trazer outros elementos para o debate religioso e político. Desde a queda do regime socialista na Iugoslávia e a democratização capitalista que atravessava o leste europeu nos anos 80 e 90, o pensamento de Žižek vai se construindo em constante diálogo com esta realidade vivenciada por ele.

Como já pontuado, Žižek advoga que a sua grande matriz para pensar a religião é Hegel, no entanto, veremos que o filósofo alemão exerce um papel secundário na forma como Žižek pensará a religião e na forma como ele verá a noção de encarnação do Cristo. Para pensar o tema da religião, ficará claro que Žižek está muitas vezes usando Lacan para interpretar Hegel, pois na nossa leitura, a psicanálise lacaniana oferece a Žižek o suporte teórico para pensar em

que medida a religião se liga à fantasia do sujeito e o que ela significa na constituição psíquica do sujeito contemporâneo.

4.2 O absoluto frágil

O primeiro livro em que Žižek se volta para a questão propriamente religiosa é *O absoluto frágil*, escrito em 2000 e traduzido para o português em 2015. Ali, o autor deixa bem claro que sua proposta visa a minar a religião por dentro, isto é, o que ele procurará evidenciar serão as suas incongruências dentro da própria religião, ou seja, para além de tentar mostrar que a religião seria apenas “ópio do povo” (Marx) ou “projeção humana”, (FEUERBACH 1989, 2002) ou “ilusão a ser superada”, (FREUD 1927, 1930), Žižek tentará mostrar que, caso levemos a religião a sério, isso nos conduzirá a erros catastróficos. É nesse sentido que podemos entender a fala de Žižek, ao concluir que a fórmula do ateísmo não seria apenas afirmar a não existência de Deus, mas, em última instância, afirmar que “Deus não só não existe, como também é estúpido, indiferente e talvez totalmente mau.” (ŽIŽEK, 2015, p. 10) Dessa forma, seria possível não cair no artifício ideológico de ainda sustentar minimamente a possibilidade de um Deus transcendente como “suporte” para algo.

O texto *Absoluto frágil* é o primeiro de Žižek em que a questão da religião aparece de forma mais detida. Embora o texto em português tenha sido publicado apenas em 2015, o original data do ano 2000. Nesse livro, Žižek tem em mente pensar a distância que separa o islamismo do cristianismo, e em grande medida, a sua vinculação ao judaísmo; ou seja, busca evidenciar que o Oriente e o Ocidente possuem formas diferentes de lidar com a questão de Deus e, assim, mostrar como cada uma destas religiões monoteístas lidam com a relação entre Deus e homem. A partir dessa noção, Žižek será capaz de mostrar em que medida o cristianismo se coloca como uma “religião ateia” ao trabalhar o tema da encarnação de Deus.

Para Žižek, seguindo Malebranche, “Deus, em última instância, ama apenas a si próprio e simplesmente usa o homem para promulgar a sua glória”, (ŽIŽEK, 2015, p. 10), isto é, para Žižek, o que está em jogo na questão do Deus

cristão é um puro narcisismo divino, em que um Deus sádico goza com o sofrimento dos humanos no intuito de se satisfazer salvando a alguns. Žižek (2015) chega a propor uma fórmula do ateísmo que segundo ele, possibilitaria destruir a própria ficção de Deus a partir do seu interior, ou seja, mesmo se Deus existisse, ainda assim a crença nele seria despropositada para o verdadeiro ateu.

Segundo Žižek, o fio condutor de *Absoluto frágil* é a incompatibilidade radical entre o cristianismo e a chamada espiritualidade oriental, que Žižek compreende como sendo uma espiritualidade que partiria de um pressuposto holístico, ou seja, a ideia de que haveria uma unidade última entre todas as coisas, físicas e metafísicas. Ele procura investigar o islã como um representante do Oriente para o Ocidente e vice-versa. Žižek (2015) avalia que o islã é bastante diferente do cristianismo, pois não há uma vinculação entre Deus como pai e os homens como filhos. Alá não é pai de ninguém, ele se coloca como um Real inominável, ou seja, há aí um grande problema para Freud e sua questão religiosa toda baseada na questão paterna. Enquanto o judaísmo opta por Abraão como pai simbólico, ou seja, abarcando a solução fálica da autoridade simbólica parental, o islã opta pela linhagem de Agar, a escrava, e, com isso, vincula Abraão como pai biológico, propondo uma separação entre pai e Deus, preservando Deus no domínio do impossível (ŽIŽEK, 2015, p. 14,15). O cristianismo, ao contrário, vincula novamente Deus ao Pai e com isso traz em si um novo tipo de relação com a divindade, que só é possível a partir desse rompimento com a visão judaica.

Žižek afirma que um dos aspectos mais deploráveis da pós-modernidade é o retorno da religião tanto nos fundamentalismos como nos pensamentos da nova era. Para ele existe, sim, uma linhagem direta entre o cristianismo e o marxismo e que ambos deveriam lutar do mesmo lado da barricada contra o furioso ataque dos novos espiritualismos. Segundo o autor: “O legado cristão autêntico é precioso demais para ser deixado aos fanáticos fundamentalistas” (ŽIŽEK, 2015, p. 27). A construção de Žižek já se mostra estranha, pois ele não define o que está chamando de “legado cristão autêntico”, e se prestarmos atenção, não há “um legado cristão”, mas diversas comunidades, diversos cristianismos desde o início dessa religião.

Nesse momento, Žižek levanta uma questão importantíssima que será objeto de seu estudo em diversas outras obras, como *O sofrimento de Deus* (2015) e *A monstruosidade de Cristo* (2014), que são as novas configurações religiosas, tais como a Nova Era e os fundamentalismos. Segundo Žižek, o legado cristão passaria muito mais por uma crítica a ambas as posições do que pela assimilação. Žižek lê o cristianismo como a religião que oferece o Cristo como indivíduo mortal-temporal e insiste na crença no acontecimento temporal da encarnação como única via para a verdade e a salvação eterna. Como ele afirma, na encarnação,

O que realmente amedronta é o fato de que com isso, perdemos o Deus transcendental que garante o significado do Universo, o Deus como Mestre oculto que manipula os fios — em vez disso, temos um Deus que abandona essa posição transcendente e se atira em sua própria criação, envolvendo-se nela totalmente até morrer, de modo que nós, seres humanos, perdemos o Poder superior que nos observa e somos deixados apenas com o terrível fardo da liberdade e da responsabilidade pelo destino da criação divina, e, desse modo, do próprio Deus. (Žižek, 2014, p. 36)

O fardo da liberdade é colocado sobre o sujeito a partir da encarnação e isso tem implicações fundamentais para a humanidade. Por isso, para Žižek, o cristianismo seria a religião do amor. No amor, nós escolhemos um objeto temporal finito que significa mais do que qualquer outra coisa e nos concentramos nele. A conversão também seria um acontecimento temporal que muda a eternidade. Nesse ponto, percebemos um afastamento grande de Žižek em relação ao pensamento hegeliano. Na leitura que fazemos de Hegel não nos parece ser possível afirmar que Hegel propõe uma espécie de imanentização completa e total sem nenhum resto de Deus. Hegel insiste diversas vezes que Deus se faz presente em todo processo da religião. Em sua filosofia da religião, Hegel afirma que:

O homem só sabe de Deus, na medida em que Deus, no homem, sabe de si mesmo; esse saber é consciência de si de Deus, mas outrossim um saber de Deus por parte do homem, e este saber de Deus por parte do homem é saber do homem por parte de Deus. Esse saber é consciência de si de Deus, mas outrossim um saber de Deus por parte do homem, e este saber de Deus por parte do homem é saber do homem por parte de Deus. Aqui cabem então as perguntas sobre a

liberdade do homem sobre a conexão do seu saber individual e de sua consciência com o saber, no qual ele está em comunidade com Deus, sobre o saber de Deus nele (no homem).
⁷⁸. (VPhR II S. 480)

Essa passagem aponta que o homem e Deus, para Hegel, fazem parte de um mesmo movimento que se dá em duas vias. O conhecimento de Deus por meio do homem é o conhecimento do homem por Deus. É impossível pensar em uma imanentização completa, como Žižek quer a partir de Hegel.

O cristianismo seria a religião do acontecimento. Enquanto o judaísmo se mantém preso ao ato fundador por não o confessar nem o simbolizar, reprimindo o acontecimento, gerando vida ao judaísmo, o cristianismo se torna a religião da confissão, pois confessa o crime primordial da crucificação de Deus como forma de tentar fazer as pazes com ele.

A partir da teologia paulina, Žižek tentará mostrar que a proposta do amor cristão tem em mente um “superegotizar o amor”, o colocando como um dever autorrepressor de amar ao próximo e se importar com ele, como um trabalho duro que deve ser realizado contra as nossas inclinações. Assim, o amor ao próximo é uma tarefa a ser executada pelo cristão como forma de imitar o exemplo de Cristo.

Um ponto que Žižek (2015) enfatiza na sua leitura sobre a religião é o fato do cristianismo se colocar como a única religião que teria sido capaz de desantropomorfizar Deus, ao fazê-lo coincidir com o homem na encarnação. Žižek entenderá a caridade cristã como frágil, algo que se deve readquirir a cada vez. Segundo Žižek “A morte de Cristo não é o mesmo que a morte do deus pagão, ao contrário, ela designa uma ruptura com o movimento circular da morte e do renascimento, a passagem para uma dimensão totalmente diferente, a do Espírito Santo.” (ŽIŽEK, 2015, p. 118)

⁷⁸ Original em alemão: Der Mensch weiß nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sich selbst weiß; dies Wissen ist Selbstbewußtsein Gottes, aber ebenso ein Wissen desselben vom Menschen, und dies Wissen Gottes vom Menschen ist Wissen des Menschen von Gott. (...) Hierher fallen dann die Fragen von der Freiheit des Menschen, von der Verknüpfung seines individuellen Wissens und Bewußtseins mit dem Wissen, in dem er in Gemeinschaft mit Gott ist, von dem Wissen Gottes in ihm (VphR II S. 480)

Segundo Žižek, o cristianismo introduz uma outra lógica para reger as relações entre o sujeito e o mundo. Cristo propõe aos seguidores que abandonem os laços simbólicos que os unem, que se desconectem da comunidade orgânica para segui-lo, algo extremamente estranho no contexto grego, romano, etc. Por isso, Cristo é extremamente traumático em sua proposta. Segundo Žižek: “O cristianismo é o acontecimento milagroso que perturba o equilíbrio do Um-Todo (pagão). Ele é a intrusão violenta da Diferença que descarrila o circuito equilibrado do universo.” (ŽIŽEK, 2015, p. 120).

É justamente para enfatizar a suspensão da hierarquia social que Cristo se dirigia em particular àqueles que pertenciam às camadas mais baixas da hierarquia social. Na proposta de “dê a outra face”, o que está em jogo não é um masoquismo estúpido, de simplesmente ter um prazer no sofrimento, mas de interromper a lógica circular do restabelecimento do equilíbrio, ou seja, a ideia de que, para cada ato, é preciso reestabelecer a ordem perdida em um universo de sentido maior típica do pensamento pagão, que partiria de uma visão holística ou de uma visão em que o mundo terreno seria harmônico.

Nesse momento, Žižek é capaz de afirmar o que ele entende por absoluto.

A noção oriental do Vazio-Substância-Fundamento Absoluto por trás das aparências frágeis e enganadoras que constituem nossa realidade deve ser contraposta à ideia de que é a realidade ordinária que é dura, inerte e estúpida, e o Absoluto é completamente frágil e efêmero. Ou seja, o que é o Absoluto? Algo que aparece nas experiências efêmeras –digamos, no sorriso gentil de uma bela mulher ou no sorriso caloroso e afetuoso de uma pessoa que, em condições normais, pareceria feia e rude. Nesses momentos milagrosos, porém extremamente frágeis, outra dimensão se manifesta através da nossa realidade. Como tal, o Absoluto é facilmente corroído. Ele escapa muito facilmente pelos nossos dedos e deve ser manuseado com o máximo de cuidado, como se fosse uma borboleta. (ŽIŽEK, 2015, p. 126)

Para nós, a relação entre a forma como Žižek lê a noção de absoluto entendido como algo frágil e a noção de Não-Todo da sua leitura do cristianismo é criar um vínculo entre o idealismo alemão e a psicanálise lacaniana. A proposta é que o Absoluto já é inerente à ordem temporal, cotidiana: ele corresponde à

fissura dentro desta própria ordem, assim, o movimento que Žižek propõe é de uma apropriação bastante *sui generis* de pontos do idealismo alemão. Não é essa a proposta de Hegel, como já evidenciado por nós.

O amor é o trabalho do amor, o trabalho árduo do repetido desacoplamento, em que, o tempo inteiro, temos de nos desprender da inércia que nos obriga a nos identificar com a ordem particular em que nascemos. O verdadeiro amor aceita o ser amado tal como ele é, coloca-o como lugar da Coisa, do Objeto incondicional. O desligamento cristão não é uma postura contemplativa interior, mas sim o trabalho ativo do amor que necessariamente leva à criação de uma comunidade alternativa. O desacoplamento cristão propriamente dito suspende não tanto as leis explícitas, mas as leis implícitas, aquelas que teriam sido introjetadas pelo sujeito como forma de viver em sociedade. É nesse sentido que Žižek, ao colocar o cristianismo como religião do amor, pode afirmar que o amor não vai tentar encontrar no Cristo nada além daquilo que ele é, ou seja, um mero homem mortal, que, ao ser reconhecido como tal, levaria a uma criação de uma comunidade alternativa, mas agora entendendo essa nova comunidade como a realização do absoluto de forma imanente.

Segundo Žižek, a dialética viciosa elaborada por Paulo entre a lei e sua transgressão⁷⁹ (Rm 7) é o terceiro termo invisível, o “mediador evanescente” entre a religião judaica e o cristianismo e seu espectro assombra ambas. Por um lado, os judeus ainda não estão lá, ou seja, tratam a lei como Real escrito que não os envolve no círculo vicioso da culpa, por outro, a questão básica do cristianismo é romper o círculo vicioso da lei e sua transgressão por meio do amor.

Somente um ser imperfeito pode amar, apenas um ser faltoso e vulnerável é capaz de amar. Žižek (2012) afirma que talvez o verdadeiro feito do cristianismo seja elevar um Ser amado (imperfeito; aqui Žižek está tomando

⁷⁹ Žižek, aqui, está partindo da análise lacaniana da vinculação entre lei e pecado que Lacan desenvolve no seminário VII *A ética da psicanálise*. De maneira sucinta a ideia que Lacan proporrá é a de que a lei é que cria a noção de pecado. Assim como Paulo afirma no texto de Romanos, só conhecemos o pecado por meio da lei, ou seja, a vinculação entre lei e pecado está na própria estrutura da composição da lei. O pecado depende da lei e a lei se confirma através de uma sanção ao pecado.

Jesus como um mero homem mortal que teria sido elevado à posição de Deus por conta do amor que os discípulos tinham a ele) à posição de Deus, ou seja, da perfeição suprema. A oposição entre lei e transgressão é fálica (vinculada à lógica da totalidade), isso significa que Žižek está propondo uma leitura daquilo que Lacan chamava de tábua da sexuação, na qual afirma que o masculino seria regido pela totalidade, ou seja, partindo do mito da horda primeva freudiana descrito em *Totem e Tabu* (1913), Lacan irá mostrar que ali haveria ao menos um (o pai da horda) que não se submete à lei, ou seja, seria o pai que teria acesso irrestrito ao que quisesse. Esse “pelo menos um” faz com que Lacan coloque o masculino vinculado ao todo, ao passo que, do lado feminino, não haveria nenhuma mulher que não fosse desde sempre castrada, ou seja, sempre haveria uma incompletude pressuposta no feminino. Daí a proposta de Lacan de que o amor se dá sob a lógica da não-totalidade⁸⁰, enquanto o masculino se daria sob a lógica da totalidade.

Quando Cristo diz que está aqui para simplesmente cumprir a lei, ele atesta esse ato que efetivamente anula a lei. Nesse sentido, Žižek (2003), na sua leitura do cristianismo, levanta duas possibilidades para Deus: ou ele é perverso, ou não é onipotente.⁸¹ Segundo Žižek (2012), a leitura tradicional do cristianismo oblitera o mistério supremo da crucificação: a morte do filho de Deus é um acontecimento feliz, no qual a própria estrutura do sacrifício, por assim dizer, suprassume a si mesma dando origem a um novo sujeito que não está mais enraizado em uma substância particular, um sujeito livre na vivência da comunidade dos que creem (o Espírito Santo como comunidade dos fiéis que, segundo Žižek, possuiria duas formas principais ideais que seriam os coletivos políticos revolucionários e os psicanalíticos autênticos)⁸². Nesse sentido, fica

⁸⁰ A noção de Não-Totalidade deriva da conhecida tábua da sexuação de Lacan apresentado no Seminário 20 de 1972/1973. Por uma questão de espaço não será possível analisar pormenormente esta questão, mas mais abaixo no texto explicaremos em que medida essa noção é importante para Žižek entender a própria noção de “realidade”.

⁸¹ Aqui lembramos do famoso paradoxo de Epicuro sobre a noção de Deus.

⁸² Já fica bem clara a proposta de Žižek de “des-transcendentalizar” a noção de Espírito Santo no intuito de transformar algo que na teologia cristã é visto de forma metafísica em algo que se daria como “união em amor” dos que creem. Neste sentido o Espírito Santo não é mais a terceira pessoa da trindade, mas apenas o vínculo de amor que une as pessoas em torno de um objetivo maior, quer ele seja político, analítico, etc.

bem claro em que medida Žižek pode afirmar que o Absoluto é frágil e em que medida ele compreende o cristianismo como uma religião atéia. Ao abrir mão do grande outro, ao reconhecer que não há nada além da vida terrena, o cristianismo abre a possibilidade para a construção do novo sem a dependência de Deus.

Algo interessante a se notar, nesse livro, é que o autor raramente faz qualquer referência a Hegel, de forma que o personagem central do idealismo alemão para pensar a questão da encarnação e a questão religiosa é Schelling. As duas vezes em que Hegel é citado no livro é apenas para ilustrar algo sobre a questão ética, que nesse momento nada tem a ver com a religião. Em outro momento, é trazida uma citação de Hegel na qual caracteriza o ser humano como “noite do mundo”, ou “esse nada vazio”. Dessa forma, na sua primeira incursão sobre o tema da religião, o pensamento hegeliano que se mostrou importante na construção de sua filosofia até o momento, não parece ser decisivo aqui. Até mesmo no momento em que Hegel poderia ser decisivo, i.e., na hora em que sealaria da noção de encarnação, é a Schelling e a Lacan que Žižek se apoia.

4.3 O amor impiedoso [ou: sobre a crença]

A análise que Žižek fará do cristianismo em seu livro *O absoluto frágil* servirá de base para sua análise em seu segundo livro sobre a temática da religião, *O amor impiedoso [ou: Sobre a crença]* publicado originalmente em 2001 (um ano depois de *O absoluto frágil*) e com edição no Brasil em 2012 (ou seja, publicado antes no Brasil que *O absoluto frágil* que foi publicado em 2015 na versão em português). Nesse livro, Žižek esmiuçarà alguns temas tratados em *O absoluto frágil* de forma a esclarecer um pouco mais a sua ideia do cristianismo como religião atéia, mas, ao mesmo tempo, tentará falar do sentimento de crença de uma forma mais genérica.

Já no início do livro, Žižek aponta que a sua intenção é um “retorno à estrutura simbólica que subjaz ao cristianismo” (ŽIŽEK, 2012, p. 12) e, para isso,

tentará investigar em que medida a crença subjaz à própria condição humana. Segundo Žižek, no capitalismo tardio, deve-se fingir que não se crê, mas ninguém escapa à crença, ou seja, todos secretamente creem em algo. Em nosso tempo supostamente “Sem Deus”, é bastante sintomático o retorno da religião em suas diversas formas. Žižek, seguindo a proposta laciana de que “Deus é inconsciente”, afirma que é natural ao ser humano sucumbir à tentação da crença. Segundo Žižek, a estrutura da crença é aquela da *Spaltung und Verleugnung* (cisão e desmentido) fetichista, ou seja, sei que não há grande Outro mas, ainda assim, secretamente, creio nele. Nesse caso, apenas o psicanalista que endossa a inexistência do grande Outro é um verdadeiro ateu (ŽIŽEK, 2012, p. 12).

Para compreender o mecanismo que envolve a crença em algo, Žižek (2012) mostrará que o que subjaz a esta crença é a própria estrutura do capitalismo tardio e que uma saída para o domínio do capitalismo esteja no ágape paulino. O primeiro ponto de Žižek é trazer à tona a noção de que o sacrifício de Cristo não deve ser lido como sacrifício, mas o que está em jogo ali é algo que escapa à dinâmica do preço a ser pago por algo.

As formulações clássicas que vinculam a encarnação do Cristo com um ato daquele que irá pagar um preço (Santo Anselmo, Agostinho, Karl Barth) são problemáticas na medida em que vinculam Jesus à lógica da retribuição. Segundo Žižek, para sair desse embaraço, precisamos lembrar que o sacrifício de Cristo visa romper a lógica circular da vingança (olho por olho) como forma de estabelecer a justiça. Segundo Žižek:

O sacrifício do Cristo com sua natureza paradoxal (é a própria pessoa contra quem nós, humanos, pecamos, cuja confiança traímos, que expia e paga o preço pelos nossos pecados), suspende a lógica do pecado e do castigo, da retribuição legal ou ética trazendo ao ponto de autorreferência. A única maneira de atingir essa suspensão, de romper a cadeia de crime e castigo/retribuição é assumir a total prontidão para o apagamento de si. E o amor em sua forma mais elementar, não é nada senão o gesto paradoxal de romper a cadeia de retribuição. Assim, o segundo passo é focar a força aterradora de alguém aceitando de antemão e perseguindo sua própria aniquilação. Cristo não foi sacrificado por e para o outro; ele sacrificou a si mesmo. O terceiro passo é focar a noção de Cristo como o mediador entre Deus e a humanidade: Para que a

humanidade seja restituída a Deus, o mediador deve se sacrificar. O mediador precisa sair de cena para que a humanidade se una novamente com Deus no Espírito Santo. (ŽIŽEK, 2012, p. 32-33).

Na cruz, o que morre não é a encarnação humana do Deus transcendente, mas o Deus do além, Ele mesmo. Com o sacrifício de Cristo, Deus não está mais além, mas se torna Espírito Santo entendido como comunidade cristã religiosa institucionalizada. Cristo como mediador faz com que Deus se transforme em Espírito Santo, e ao mesmo tempo faz com que o homem também se torne algo novo. Deus se torna Espírito Santo e a comunidade humana se eleva também a essa condição. Assim, Deus não é nada senão o Espírito Santo da comunidade de crentes. “Cristo tem de morrer não para permitir a comunicação direta entre Deus e a humanidade, mas porque não há mais nenhum Deus transcendente com quem se comunicar.” (ŽIŽEK, 2012, p. 34)

Para o autor, a morte de Cristo não gera uma fixação melancólica. O sacrifício do Cristo é assim em um sentido radical, sem sentido: não um ato de troca, mas um gesto supérfluo, excessivo, injustificado, destinado a demonstrar seu amor por nós, pela humanidade decaída.

Cristo redime a humanidade não pagando o preço por nossos pecados, mas demonstrando que podemos nos libertar do ciclo vicioso de pecado e pagamento. Em vez de pagar por nossos pecados, Cristo, literalmente, apaga-os, retroativamente os “desfaz” através do amor”. (ŽIŽEK, 2012 p. 35).

Esse ponto de Žižek é bem interessante para entender em que medida Cristo se torna uma figura de exemplo ético e do cristianismo como um legado pelo qual vale a pena lutar, dentro de uma visão materialista do mundo. O sacrifício parte da noção de troca, ou de organização do mundo, ou da tentativa de garantir que há um grande *outro lá* capaz de me responder. O que o cristianismo faz é romper com essa lógica ao colocar o suposto sacrifício de Cristo como um sacrifício por nada. Segundo Žižek, “apenas as mulheres são capazes de se sacrificar por nada. Nossa argumentação é que esse sacrifício vazio é o gesto cristão por excelência: é apenas contra o pano de fundo desse

gesto vazio que se pode começar a apreciar o caráter único da figura de Cristo.” (ŽIŽEK, 2012, p. 45)

Neste momento da sua argumentação, Žižek chama nossa atenção para Hegel e aponta a noção de que a função de “mediador” exercido pelo Cristo na sua encarnação poderia ser colocado em “termos hegelianos do silogismo cristão” (ŽIŽEK, 2012 p. 33). Haveria duas premissas, sendo:

Premissa 1 - Cristo é o Filho de Deus, inteiramente divino

Premissa 2 - Cristo é filho do homem, inteiramente humano

A partir dessas premissas, seria necessário algo para unir os polos opostos, algo para chegar a uma conclusão do silogismo, que Žižek coloca da seguinte forma: “a humanidade está completamente unida com Deus no Espírito Santo”. Dessa forma, o mediador (Cristo) tem que desaparecer do quadro. A morte do Cristo marca a morte do próprio Deus. Neste momento do texto, o autor aponta que estaria se ancorando em Hegel para afirmar que o que morre na cruz não é a encarnação humana do Deus transcendente, mas o Deus do Além, Ele mesmo. Embora Žižek não deixe claro a qual texto de Hegel ele está fazendo alusão, encontramos essa noção no texto de Hegel, *Fé e saber*, de 1802, no qual, depois de analisar os diversos sistemas dos filósofos do idealismo alemão, Hegel dá uma especial atenção ao tema da encarnação do Cristo.

Nesse texto de Hegel, o tema da encarnação se encontra como um ponto de torção para ressaltar os problemas advindos das chamadas “filosofias da subjetividade”. A encarnação de Deus é um fato que reconcilia o absoluto com o subjetivo, o subjetivo se mostra como manifestação do próprio absoluto, pois o absoluto se fez sujeito e entrou na história, eliminando, portanto, a separação que as filosofias de seus contemporâneos insistem em manter.

Na religião (e, aqui, claramente Hegel fala da religião cristã, a religião manifesta) o mundo objetivo é santificado de maneira cabal, ou seja, a separação entre sujeito e absoluto se rompe a partir do momento em que se reconhece a encarnação de Deus no mundo. O autor pode, neste momento, ter dado preferência ao discurso da religião sobre o problema do mal, pois ela garante o

lugar para a fé não apenas como uma atestação do limite da razão, mas como condição de acesso ao mundo em si, na medida em que o Absoluto é resgatado. A encarnação, no texto de 1802, desempenha, portanto, um papel central na crítica que Hegel está fazendo aos filósofos de sua época. O

esquecimento do Absoluto, a sua dissolução em um para além do mundo, ou a ênfase no sujeito, esquece a síntese que já teria sido promovida por Deus na encarnação, entre Sujeito e Mundo⁸³, na interpretação de Hegel. Evidentemente, ele considera sua interpretação sobre Deus e sua encarnação (ὁ λόγος de Hegel) como o movimento imanente ao próprio Deus, o ser mesmo de Deus (τὸ ὄν). Portanto, sua ontologia levanta a pretensão de expressar o real. Após realizar a análise e a crítica às filosofias precedentes, Hegel conclui seu livro de maneira bastante enfática:

Assim, depois que mediante a totalidade das filosofias consideradas o dogmatismo do ser foi refundido no dogmatismo do pensamento e a metafísica da objetividade na metafísica da subjetividade e, portanto, o dogmatismo antigo e a metafísica da reflexão se revestiram, por meio dessa revolução completa da filosofia, primeiramente apenas com a cor do interior ou da cultura nova e transitória, a alma como coisa se transformou em Eu, como a razão prática em absolutidade da personalidade e da singularidade do sujeito –o mundo, todavia, no sistema de fenômenos ou afecções do sujeito e efetividades criadas –, o absoluto como um objeto [Gegenstand] e o objeto [Objekt] absoluto da razão em um para-além absoluto do conhecimento racional, esta metafísica da subjetividade, enquanto outras formas da mesma inclusive não podem ser creditadas a essa esfera, atravessa o ciclo consumado de suas formas na filosofia kantiana, jacobiana e fichteana e, portanto, aquilo que deve ser contado conforme o lado da cultura, a saber, o pôr do absoluto das dimensões singulares da totalidade e a elaboração de cada uma delas em um sistema, deve ser apresentado de modo acabado e, com isso, chegou ao termo o configurar. Assim, se coloca diretamente aqui a possibilidade externa de que a verdadeira filosofia, surgindo dessa formação e destruindo o absolutismo de suas finitudes, se apresente ao mesmo tempo como um fenômeno completo com toda a sua riqueza, sujeita à totalidade. (HEGEL 1802/2009, p. 171-172)⁸⁴

⁸³ Encontramos, na proposta hegeliana desse período, ecos do texto de Paulo em 2Cor 5,19: “Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo.” O tema da “reconciliação” é exposto, aqui, por Hegel, para descrever o processo encarnacional.

⁸⁴ Original em alemão: Nachdem auf diese Weise durch die Totalität der betrachteten Philosophien der Dogmatismus des Seins in den Dogmatismus des Denkens, die Metaphysik der Objektivität in die Metaphysik der Subjektivität umgeschmolzen [ist] und also der alte Dogmatismus und Reflexionsmetaphysik durch diese ganze Revolution der Philosophie zunächst nur die Farbe des Innern oder der neuen und modischen Kultur angezogen [hat],

As filosofias precedentes, ao manterem a separação entre finito e infinito, entre o Absoluto e o Eu, entre o Sujeito e o Objeto, evidenciam o discurso da religião de sua época na sensação de “Deus ele mesmo está morto” (*Gott selbst ist tot*) (p. 173; Surkamp p. 432), por isso, tais filosofias precisam ser superadas, pois apenas assim seria possível restabelecer, para a filosofia, a ideia da absoluta liberdade. É preciso se livrar do sofrimento da “sexta-feira santa especulativa” para a ressurreição da suprema totalidade em toda a sua seriedade.

A leitura žižekiana ignora a parte da ressurreição a qual Hegel menciona no final seu livro e entende que o fato de Cristo ser o mediador evanescente entre Deus e os homens apenas evidenciaria que “Cristo é, por um lado, o meio/mediador evanescente por cuja morte Deus-Pai, Ele mesmo “se torna” o Espírito Santo.” (ŽIŽEK, 2012, p. 33). A partir dessa formulação, Žižek afirma que as duas operações, i.e, a encarnação de Deus que se torna Espírito Santo (entendido como o espírito da comunidade de crentes) e a redenção da comunidade humana decaída (que agora é elevada ao Espírito Santo) seriam a mesma coisa. O Espírito Santo, para Žižek, seria a prova da coincidência entre Deus e a comunidade dos que creem. A ressurreição, aqui, não é levada em conta como modo de manter a noção de um cristianismo como religião ateia, no entanto, Hegel, em seu texto, deixa claro que a noção de ressurreição é importante para o cristianismo.

Depois de uma longa reflexão sobre as teorias da mente e da evolução, Žižek coloca que a ironia pós-moderna é o fato de o legado judaico-cristão ser

die Seele als Ding in Ich, als praktische Vernunft in Absolutheit der Persönlichkeit und der Einzelheit des Subjekts , - die Welt aber als Ding in das System von Erscheinungen oder von Affektionen des Subjekts und geglaubten Wirklichkeiten , - das Absolute aber als ein Gegenstand und absolutes Objekt der Vernunft in ein absolutes Jenseits des vernünftigen Erkennens sich umgewandelt und diese Metaphysik der Subjektivität, während andere Gestalten derselben auch selbst in dieser Sphäre nicht zählen, den vollständigen Zyklus ihrer Formen in der Kantischen , Jacobischen und Fichteschen Philosophie durchlaufen und also dasjenige, was zur Seite der Bildung zu rechnen ist, nämlich das Absolutsetzen der einzelnen Dimensionen der Totalität und das Ausarbeiten einer jeden derselben zum System, vollständig dargestellt und damit das Bilden beendet hat; so ist hierin unmittelbar die äußere Möglichkeit gesetzt, daß die wahre Philosophie , aus dieser Bildung erstehend und die Absolutheit der Endlichkeiten derselben vernichtend, mit ihrem ganzen , der Totalität unterworfenen Reichtum sich als vollendete Erscheinung zugleich darstellt. (p. 430-431)

ameaçado no próprio espaço europeu pelo assalto do pensamento asiático *new age*. Afirma, ainda, que esse movimento é que proporciona o curioso fato de o budismo ocidental ter se tornado um suplemento ideológico do capitalismo tardio. Segundo Žižek (2012):

A postura meditativa do budismo ocidental é possivelmente a maneira mais eficaz, para nós, de participar integralmente da dinâmica capitalista, retendo ao mesmo tempo, a aparência de sanidade mental. Se Max Weber estivesse vivo hoje, ele certamente escreveria um segundo volume suplementar à sua ética protestante, intitulado A ética taoísta e o espírito do capitalismo global. (ŽIŽEK, 2012, p. 77)

A forma como Žižek lê a influência do budismo e o movimento *New Age* na contemporaneidade será importantíssima para a sua “defesa” do cristianismo como “religião ateia” que possibilita que o absoluto, o sublime, seja entendido como pertencente à dinâmica mais corriqueira da vida cotidiana partilhada. Assim, o simples ato de lavar a louça se torna uma manifestação do sublime, e esse tipo de sublimação é o que se perde na sociedade permissiva de hoje. Logo, podemos perceber uma crítica que Žižek faz aos chamados “novos espiritualismos” tipificados por ele no movimento da Nova Era que, de alguma forma, insiste em distinguir religião e espiritualidade, na medida em que eles se percebem como espirituais e não como parte de uma religião organizada. Daí, a ideia comumente difundida de que a religião explora e manipula as pessoas, enquanto que o desenvolvimento da espiritualidade (entendida como forma de meditação estilo zen) pressuporia o abandonar de formas religiosas dogmáticas, institucionalizadas no intuito de o sujeito ter, de fato, uma experiência mística. Segundo Žižek (2014):

A meditação espiritual, em sua abstração da religião institucionalizada, aparece hoje como o núcleo da religião, não distorcido e de nível zero: o complexo edifício institucional e dogmático que sustenta cada religião particular é descartado como revestimento contingente secundário desse núcleo. A razão dessa mudança de ênfase da instituição religiosa para a intimidade da experiência espiritual é que esse tipo de meditação é a forma ideológica que melhor se encaixa ao capitalismo global da atualidade. (ŽIŽEK, 2014, p. 39)

A partir do exemplo do Tibete, Žižek vai tentar mostrar que o Ocidente procura penetrar na Coisa (inatingível) como uma busca por uma espiritualidade inocente perdida pela nossa civilização. É nesse sentido que Žižek compreende o movimento *new age* e a incorporação do budismo à ideologia do capital; e onde isso mais se evidencia seria na proposta dos chamados “tolerantes multiculturalistas”. Na visão do filósofo, a contemporaneidade trará consigo duas grandes facetas em relação à religião. Por um lado, o aspecto permissivo e interiorizado das propostas *new age* em que a coisa que vale é apenas a identificação do sujeito com o seu “puro eu”, ou “a natureza” entendida como totalidade cósmica, e, por outro lado, os fundamentalismos religiosos que se fecham dentro de um discurso e se consideram como que escolhidos para uma missão.

Assim, Žižek é capaz de propor a inversão da consagrada frase que Sartre atribui a Dostoiévski, mas que, na realidade, Dostoiévski nunca teria dito: “se Deus não existisse, tudo seria permitido”⁸⁵ e afirmar que “Se Deus existir, então, tudo é permitido”; uma vez que se Deus existe plenamente, o fundamentalista é capaz de se perceber como um instrumento desse Deus e isso justificaria para si poder fazer o que quisesse, pois seus atos seriam redimidos de antemão, uma vez que apenas cumprem a vontade de Deus.

Nesse ponto, Žižek fará uma diferenciação entre dois tipos de fundamentalismos. O que ele chama de “fundamentalistas autênticos” e “fundamentalistas pervertidos”. Žižek proporá uma inversão interessante e evidenciará que os fundamentalistas autênticos (amishes, por exemplo) estão centrados em si, no seu próprio mundo, ao passo que os fundamentalistas pervertidos se importariam mais com o mundo de fora do que o seu próprio, daí a necessidade de conversão, etc. Os fundamentalistas pervertidos invejam o modo de vida dos vindos de fora. A inveja é sempre a inveja pelo gozo do outro. Segundo Žižek: “os ‘fundamentalistas pervertidos da Maioria Moral’ e os

⁸⁵ A aproximação dessa frase pode ser lida na afirmação de Dimitri em sua discussão com Raktin (como relata Dimitri para Aliócha): “Mas então o que será dos homens, perguntei-lhe, “sem Deus e a vida imortal? Então todas as coisas são permitidas que podem fazer o que quiserem?” Cf. DOSTOIEVSKI, Fiodor. **Os irmãos Karamazov**. Editora 34, 2012.

tolerantes multiculturalistas são duas faces da mesma moeda, ambos partilham o fascínio pelo outro.” (ŽIŽEK, 2012 p.134)

A tolerância multiculturalista da alteridade do outro é sustentada por um desejo secreto de que o *outro* permaneça *outro*, de que ele não se torne demais parecido conosco. Nesse sentido, a posição realmente tolerante é a do fundamentalista radical. Žižek afirmará: “por essa razão, verdadeiros monoteístas são tolerantes: para eles, outros não são objetos de ódio, mas simplesmente pessoas que, enquanto eles não são iluminados pela crença verdadeira, devem pelo menos ser respeitadas, uma vez que eles não são inerentemente maus” ⁸⁶ (ŽIŽEK, 2003, p. 26). Obviamente, essa afirmação traz consigo um alto grau de ironia, uma vez que, em nome da religião vista de forma fundamentalista o praticante, se reconhece como instrumento da vontade de Deus, logo, pode cometer atos extremamente violentos já justificados previamente. Afinal, “o fundamentalista não acredita, ele sabe diretamente.” (ŽIŽEK, 2015b, p.159).

Hegel, nos parágrafos introdutórios da *Filosofia do Direito* também aponta na direção de Žižek, pois Hegel propõe a noção de unidade indiferenciada, ou seja, o fanatismo que, segundo Hegel, seria a “liberdade do vazio” (HEGEL, 1997, p. 14), pois o pensamento não seria uma faculdade particular, totalmente desvinculada da liberdade, mas a liberdade se vincularia ao pensamento, se quisermos pensá-la de maneira positiva. A liberdade pensada como desvinculada do pensamento seria o que Hegel coloca como liberdade negativa, ou seja, o fanatismo. Tal fanatismo teria consequências desastrosas nos campos jurídico, moral, social, político e histórico. Segundo Hegel (1997):

Só na destruição esta vontade negativa encontra o sentimento da sua existência. Pensa que quer um estado positivo, o estado, por exemplo, da igualdade universal ou da vida religiosa universal, mas não pode querer efetivamente a realidade positiva pois esta sempre introduz uma ordem qualquer, uma determinação singular das instituições e dos indivíduos, e é, precisamente, negando esta especificação e determinação objetiva que a liberdade negativa se torna consciente de si. O que julga querer talvez não seja mais do que uma representação

⁸⁶ For that reason, true monotheists are tolerant: for them, others are not objects of hatred, but simply people who, although they are not enlightened by the true belief, should nonetheless be respected, since they are not inherently evil. (ŽIŽEK, 2003, p. 26) Tradução nossa.

abstrata, a realização do que julga querer talvez não seja mais do que uma fúria destruidora. (HEGEL, 1997, p. 14)

E mais especificamente sobre o tema da encarnação, Hegel (2008) afirma, nas suas preleções sobre a filosofia da História, que a encarnação deveria se dar apenas em um indivíduo, de forma que ela se coloca como unidade diferenciada:

Faz parte da manifestação do Deus cristão que ele seja único em sua forma. Tal manifestação só pode se dar uma vez, pois Deus é sujeito como subjetividade que se manifesta exclusivamente em um indivíduo [...] Além disso, a existência sensível, na qual está o espírito, é um momento transitório. Cristo morreu; só morto, ele se elevou aos céus, sentado à direita de Deus, e só assim ele é espírito. (HEGEL, 2008, p. 275)

Assim, para Hegel, o fanatismo se coloca como atitude daqueles que desconhecem o real sentido da proposta cristã, pois ele cita, em sua *Filosofia da História*, que:

Cristo, o homem como homem, no qual se manifestou a unidade de Deus e do homem, mostrou com sua morte, com a sua própria história, a verdadeira história eterna do espírito – uma história que todo homem tem que realizar nele mesmo, para ser espírito ou filho de Deus, para tornar-se cidadão do seu reino. (HEGEL, 2008, p. 278)

Neste momento, Žižek introduz uma temática que já estava presente no *Absoluto frágil*, a ideia de que o cristianismo introduz uma ruptura radical na problemática pagã e gnóstica da natureza ilusória da realidade fenomenal. O cristianismo, segundo ele, propõe a ideia de que o Real é aparência como aparência. Segundo Žižek (2012):

o Real é a aparência como aparência, ele não apenas aparece no interior das aparências, mas ele também não é nada senão sua própria aparência - é apenas um certo esgar da realidade, um certo aspecto imperceptível, insondável e, em última instância, ilusório que responde pela absoluta diferença no interior da identidade." [...] O real distorce a nossa percepção da realidade introduzindo nele manchas anamórficas ou o puro *Schein*⁸⁷ do Nada que apenas brilha através da realidade, uma

⁸⁷ Em alemão o termo *Schein* pode significar tanto “brilho” como “aparência”. No contexto da filosofia de Kant, cujo pano de fundo das colocações de Žižek é explícito, *Schein* designa “ilusão”.

vez que ele é, em si mesmo, inteiramente sem substância.
(ŽIŽEK, 2012, p. 136)

A partir dessa diferenciação, Žižek evidenciará que a oposição não é entre o “Real” e a “ilusão”, mas, sim, algo que Lacan propõe que seria o Real da própria ilusão. Segundo Žižek (2012), o Real da própria ilusão seria um puro semblante, que brilha através da nossa realidade comum. Haveria o Real Real (coisa aterradora, o objeto primordial, a garganta de Irma⁸⁸), o Real Simbólico (o significante reduzido a uma fórmula desprovida de sentido como as fórmulas da física quântica que já não podem mais ser retraduzidas em termo de vivência cotidiana) e o “Real imaginário” (o misterioso “não sei o quê”, o “algo” insondável que introduz uma autodivisão em um objeto ordinário, de modo que a dimensão do sublime brilhe através dele.)

Se os deuses são da ordem do Real, como Lacan afirmava⁸⁹, a trindade cristã também tem que ser lida sob essa lente da Trindade do Real. Deus pai seria o Real Real da violência, da coisa primordial. Deus filho, o Real imaginário do puro Schein, o “quase nada” pelo qual o sublime brilha através de seu corpo miserável, o Espírito Santo é o Real simbólico da comunidade dos crentes. É a partir dessa diferenciação que afirmará Žižek: “a crença religiosa, longe de ser a consolação pacificadora, é a coisa mais traumática para aceitar”. (ŽIŽEK, 2012, p. 141)

O grande problema de Žižek para entender a questão da crença religiosa no ocidente se dá na diferenciação entre o judaísmo e o cristianismo. Mesmo derivado do judaísmo, para Žižek (2012), o cristianismo se coloca de maneira completamente diferente em relação ao judaísmo. Enquanto o judaísmo seria a religião do sublime, que procura representar Deus de maneira completamente “negativa” renunciando completamente às imagens, o cristianismo seria a religião que renuncia qualquer dimensão para além da dimensão fenomênica. Neste momento, Žižek faz novamente uso da estrutura hegeliana do “em-si” e

⁸⁸O caso da injeção de Irma é um caso paradigmático de Freud que ele trata na *Interpretação dos sonhos* como um dos primeiros casos clínicos tratado por ele. Esse caso é importante também para Žižek e ele aludirá a ele em diversos livros, não necessariamente sobre a causa religiosa.

⁸⁹ Cf. Lacan *Seminário VII*

do “para-si”, na medida em que lerá a relação entre judaísmo e cristianismo sob essa lógica:

Em hegelianês: talvez, o judaísmo e o cristianismo estejam relacionados como o Em-si e o Para-si – o judaísmo é o cristianismo “em-si”, ainda sob a forma do paganismo, articulado ao horizonte pagão. Nesse horizonte (de imagens, rituais sexualizados, etc.), o Novo só pode se afirmar sob a forma de uma proibição radical: nenhuma imagem, nenhuma orgia sagrada. Ou, em relação à etnicidade: no espaço étnico, o Novo só pode se articular como o paradoxo de uma comunidade “excedente” sem raízes, sem terra, para sempre em busca dela, vagando por aí... Por outro lado, isso significa que o cristianismo é simplesmente o judaísmo “para-si” (ŽIŽEK, 2012 p. 187)

No cristianismo, há uma renúncia a esse Deus do Além, a esse Real detrás da cortina dos fenômenos; ele reconhece que não há nada além da aparência, nada senão o imperceptível X que transforma Cristo, esse homem comum, em Deus. Segundo Žižek:

Na identidade absoluta entre homem e Deus, o divino é puro Schein de outra dimensão que brilha através de Cristo, esta criatura miserável [...] O que está efetivamente “para além da imagem” é aquele X que faz do homem Cristo um Deus. Nesse sentido preciso, o cristianismo inverte a sublimação judaica em um dessublimação radical: dessublimação não no sentido da simples redução de Deus ao homem, mas a dessublimação no sentido da descida do Além sublime no nível do cotidiano. [...] ele é inteiramente humano, inerentemente indiscernível de outros homens... (ŽIŽEK, 2012 p. 144)

Assim, Cristo é um “deus pronto pra usar” (*Ready made God* - Boris Groys), ele é inteiramente humano, uma pura aparência que jamais pode ser enraizada em uma propriedade substancial que o torna divino. Como pontua:

Aí reside a genialidade do cristianismo como a “religião do ateísmo”: Deus não pode ser negado diretamente, é o apagamento subsequente do individual que liberta o Espírito Santo das suas modalidades que sublima Deus em uma ficção virtual, sustentada apenas pelo coletivo dos que creem.⁹⁰ (ŽIŽEK, 2014, p. 261-262)

⁹⁰ “Therein lies the genius of Christianity as the “religion of atheism”: God cannot be negated directly, it is the subsequent erasure of the individual that sets the Holy Spirit free from its

Por isso, o cristianismo é a religião do amor e da comédia. O amor trabalha na lógica inversa do desejo. Enquanto o desejo trabalha na lógica do “isso não é aquilo”, o amor trabalha na lógica do “isso é aquilo”. O amor aceita plenamente que “isso é aquilo” –que a mulher, com todas as suas fraquezas e características comuns, é a Coisa que eu amo incondicionalmente. Que Cristo, esse homem miserável, é o Deus vivo. A transcendência, entendida aqui como contingência do mundo, absoluto imanente, não desaparece, mas é tornada acessível, ela brilha nesse canhestro e miserável que eu amo. Segundo Žižek:

Cristo não é, assim, “homem mais Deus”. O que nele se torna visível é simplesmente a dimensão divina no homem “enquanto tal”. Então, longe de ser o mais Elevado no homem, a dimensão puramente espiritual à qual todos os homens almejam, a “divindade” é, antes, uma espécie de obstáculo, de “osso na garganta” –ela é algo, aquele X insondável que impede o homem de se tornar plenamente homem, idêntico a si. A questão não é que, devido à limitação de sua natureza mortal e pecadora o homem nunca possa se tornar plenamente divino, mas que, devido à centelha divina que há nele, o homem nunca possa se tornar plenamente homem. Cristo como homem = Deus é o caso único de plena humanidade (Ecce homo, como Pôncio Pilatos disse à multidão que exigia o linchamento de Cristo). Por essa razão, após sua morte, não há lugar para qualquer Deus do Além: tudo o que resta é o Espírito Santo, a comunidade de crentes na qual a aura insondável de Cristo passa adiante, uma vez que ela é privada de sua encarnação corporal. (ŽIŽEK, 2012 p. 145,146)

Esta leitura de Žižek –que concebe o Espírito Santo como “comunidade dos crentes” – aponta que não há, no edifício cristão, a ideia de uma vida após a morte se concebermos o Espírito Santo de maneira radical. É nesse sentido que, para ele, o cristianismo é, por excelência, uma religião ateia. O cristianismo nega a existência do Grande Outro, ou seja, no cerne da experiência cristã, estaria o fato de que o que Cristo revela não é nada mais que o mundo material, ou seja, não há nada, nem ninguém para onde o sujeito possa apelar. É isto o que significa, para Žižek (2012), as palavras de Jesus na cruz: “Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?”; nesta hora, o próprio Cristo teria vacilado em

embodiments, that sublates God into a virtual fiction sustained only by the collective of believers.” (Tradução nossa)

sua fé e, ao mesmo tempo, percebido o que, de fato, é o cerne da mensagem cristã.

Do ponto de vista teológico, essa afirmação não faz muito sentido. Jesus, no momento da sua crucificação, recita a primeira parte do Salmo 22 que é um Salmo de esperança dentro do judaísmo. Embora o primeiro versículo seja “Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste”, o restante do Salmo fala do livramento do Senhor para com o justo. O salmo 22, cujo título é: “Oração de um justo que sofre”, é um dos salmos mais auspiciosos de toda a Bíblia. A primeira parte descreve os sofrimentos pelos quais passa um ser humano inocente (v. 2-23). Mas a segunda (v. 24-32) é um magnífico ato de esperança no qual Deus o livrará de todas essas angústias. O final diz: “Fiéis do Senhor, louvem-no; porque não sentiu desprezo nem repugnância para com o pobre infeliz; jamais lhe negou ajuda; quando pediu auxílio, atendeu-o; aqueles que buscam a Deus louvá-lo-ão e viverão eternamente; a mim me fará viver para ele; minha descendência o servirá e falará do Senhor às gerações futuras”⁹¹.

O que substitui o Deus transcendente é o Espírito Santo enquanto comunidade imanente dos que creem. Segundo Žižek (2003):

O ponto deste livro [Menos que nada] é que, no cerne do cristianismo, há outra dimensão. Quando Cristo morre, o que morre com ele é a esperança secreta discernível em "Pai, por que me abandonaste?": A esperança de que exista um pai que me abandonou. O "Espírito Santo" é a comunidade privada de seu apoio no grande Outro. O ponto do cristianismo como a religião do ateísmo não é aquele do humanista vulgar que o tornar-se-homem-de-Deus revela que o homem é o Deus secreto (Feuerbach et al.). Em vez disso, ele ataca o núcleo duro religioso que sobrevive mesmo no humanismo, até mesmo no stalinismo, com a sua crença na História como o "grande Outro" que decide sobre o "significado objetivo" de nossas ações. (ŽIŽEK, 2003, p. 171)

Para Žižek (2014), o insight do Cristianismo, a mensagem da morte de Cristo, não é o humanismo padrão que afirma que “Deuses são apenas projeções dos desejos humanos, medos e ideais”. Se esse fosse o caso, então,

⁹¹Para um detalhamento e aprofundamento da questão: Cf. Álvarez Valdés, Ariel **Que sabemos sobre a Bíblia?** Ariel Álvarez Valdés. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1997. Pgs. 73-82.

a humanidade seria uma espécie de sujeito que cria o divino para si (colocando sua alienação no outro divino). Segundo Žižek (2014):

O que estamos lidando aqui é com uma própria mediação dialética de saber e ser na qual o próprio ser depende de (não-)saber. Como Lacan colocou há algum tempo atrás, Deus não sabe que Ele está morto (é o porque ele está vivo) - neste caso, existência depende de não-saber, enquanto no Cristianismo Deus aprende que Ele está morto. [...] Em resumo, o impasse de Deus é que Ele ou está vivo, mas pego em um estado de um suspense terrificante sobre sua existência, ou existindo, mas morto⁹². (ŽIŽEK, 2014, p. 273-274).

Para Žižek, no cristianismo, Deus está nos detalhes –na monotonia e na indiferença gerais do universo, discernimos a dimensão divina em detalhes mal perceptíveis –um sorriso gentil aqui, um inesperado gesto de ajuda ali (o que ele chama de “absoluto frágil”, em outro livro). Não havendo vida após a morte, o que Cristo propõe é que a vida terrena é a única que o homem possui. Não podemos, aqui, nos esquecer da argumentação nietzscheana defendida em *O anticristo*⁹³, em que Nietzsche evidencia que a proposta do Cristo teria sido sempre a de exaltação da vida terrena e que apenas Paulo, em etapa posterior, teria sido aquele que enfatizou a vida no além como meta do cristianismo. Ao mesmo tempo, o Deus que é possível sobreviver é apenas um Deus que sofre. Segundo Žižek (2015):

Isso nos leva à terceira posição, que vai além das duas primeiras (o Deus soberano e o Deus finito): a de um Deus que sofre - não um Deus triunfalista que sempre vence no final, embora “seus caminhos sejam misteriosos”, uma vez que ele controla tudo em segredo nos bastidores; não um Deus que exerce a justiça fria, uma vez que, por definição, ele está sempre certo; mas sim um Deus que - como o Cristo que sofre na cruz - está atormentado, um Deus que assume o fardo do sofrimento em solidariedade à miséria humana. Schelling já havia escrito: “Deus é uma vida, não apenas um ser. Mas toda vida tem um destino e está sujeita ao sofrimento e ao devir. [...] Sem o conceito de um Deus que sofre

⁹²Original em inglês: “What we are dealing with here is a properly dialectical mediation of knowing and being in which being itself hinges on (not-)Knowing. As Lacan put it long ago, God does not know He is dead (that’s why He is alive) - in this case [case], existence hinges on not-knowing, while in Christianity God learns that He is dead. [...] In short, God’s impasse is that He is either alive, but caught in a state of terrifying suspense about His existence, or existing but dead”. (Tradução nossa)

⁹³Cf. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O anticristo: anátema sobre o cristianismo**. Lisboa: Edições 70, [1997]. 109 p. (Textos filosóficos; 24)

humanamente[...] toda a história permanece incompreensível.”⁹⁴ Por quê? Porque o sofrimento de Deus indica que ele está envolvido na história, é afetado por ela, e não é apenas um Mestre transcendente que controla tudo lá de cima: o sofrimento de Deus significa que a história humana não é apenas um teatro de sombras, mas sim o lugar de uma luta real, a luta em que o próprio Absoluto está envolvido e em que seu destino é decidido.” (ŽIŽEK, 2015, p.132,133)

4.4 O sofrimento de Deus. Inversões do Apocalipse

Em seu texto *O sofrimento de Deus. Inversões do apocalipse*, escrito em 2012 e publicado em português em 2015, Žižek realiza um diálogo com o teólogo croata Boris Gunjević sobre temas referentes ao debate entre filosofia e teologia. No livro em questão, o tema da encarnação aparecerá de maneira muito similar aos textos anteriores. A ênfase que Žižek dará ao tema, no entanto, estará marcada por aquilo que ele chama de “tríades hegelianas”, ou seja, uma relação entre Universalidade-Particularidade-Singularidade, que Hegel debate em sua *Ciência da Lógica*. Para o filósofo, diante do problema da coexistência de um Deus bom e a existência do sofrimento humano, “as respostas teológicas formam uma estranha sucessão de tríades hegelianas” (ŽIŽEK, 2015, p. 131).

Em um primeiro momento, teríamos o que ele chama de uma teoria “legalista” do pecado/punição, em que os males do mundo seriam um castigo pela desobediência. No segundo momento, teríamos uma teoria moralista que trabalharia na lógica do caráter/educação, ou seja, os males do mundo são um teste de Deus, a exemplo da novela de Jó do Antigo testamento. E no terceiro momento, que Žižek chama de “teoria do mistério divino”, os males que acontecem no mundo são indecifráveis e frutos da vontade divina, à qual não temos acesso. Segundo Žižek, “de acordo com o lema hegeliano de um mistério redobrado (o mistério que Deus é para nós também tem de ser mistério para o próprio Deus), a verdade desse “juízo infinito” só pode ser negar a plena soberania e onipotência de Deus.” (ŽIŽEK, 2015 p. 132).

⁹⁴ SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom*. In BEHLER, Ernst (Ed.). **Philosophy of German Idealism**. New York: Continuum, 1987, p. 274.

Em sua lógica, Hegel propõe a noção de “juízo infinito”, diferenciando entre um juízo infinito negativo e positivo. O juízo infinito negativo é aquele em que a forma do julgamento também é encontrada removida, ou seja, é um juízo em que sujeito e predicado estão ligados negativamente, mas o relacionamento entre eles não é encontrado, por exemplo, em: “a rosa não é um elefante”. Nesse caso, uma determinação não contém a outra e nem a sua esfera universal. Tais juízos podem ser considerados corretos, mas são juízos pueris. Hegel dirá que um juízo infinito real seria a má ação, e também o crime, pois ambos negam tanto o particular quanto o universal do direito enquanto direito e do direito enquanto particularidade.

O juízo infinito positivo é entendido por Hegel como sendo o reflexo da própria individualidade, pois, por esse meio, a individualidade é definida como determinação determinada. Segundo Hegel (2018):

O positivo do juízo infinito, a negação da negação, é a reflexão da singularidade dentro de si mesma, pelo que somente ela está posta como a determinidade determinada. “O singular é singular” era a expressão do mesmo segundo aquela reflexão. O sujeito é, no juízo do ser aí, enquanto singular imediato, portanto, mais do que somente como algo em geral. Somente pela mediação do juízo negativo e infinito, ele está posto como singular. O singular está, com isso, posto como tal que continua no seu predicado, que é idêntico a ele; assim, também a universalidade não é mais, igualmente, como aquela imediata, mas é como um recolher de diferentes. (...) Através dessa reflexão dentro de si das determinações do juízo, o juízo acabou de se suprasumir; no juízo infinito negativo, a diferença é, por assim dizer, grande demais para que o juízo ainda permaneça um juízo; sujeito e predicado não tem a mínima relação positiva; ao contrário, no juízo infinito positivo está presente apenas a identidade, e não há mais juízo, porque falta completamente a diferença. Mais precisamente, é o juízo do ser aí que se suprasumiu; com isso, está posto o que a cópula do juízo contém, a saber, que os extremos qualitativos estão suprasumidos dentro dessa identidade deles. (HEGEL, 2018, p. 111-112)

Ao nos atermos à forma como Hegel caracteriza o juízo infinito em sua Ciência da Lógica, fica claro como o conceito de “juízo infinito” se realiza na noção de encarnação, pois, na encarnação, o universal e o particular, os extremos qualitativos são suprasumidos, ou seja, o particular evidencia-se como um momento qualitativo do universal, ele está como um negativo que é conservado/negado, mas isso não nos levaria à mesma conclusão a que chega

Žižek, de que o juízo infinito levaria à negação da plena soberania e onipotência de Deus. Aqui, parece que Žižek quer, a todo custo, enfatizar o lado do individual sobre o universal, abrindo mão da universalidade, o que não parece ser a proposta hegeliana na sua definição de juízo infinito.

Todas essas respostas claramente não são capazes de resolver o problema da relação entre o sofrimento do mundo e a onipotência divina, de forma que, para Žižek, é preciso pensar a noção de um Deus sofredor, i.e, um Deus que sofre, um Deus que como o Cristo sofre na cruz e por isso está atormentado, um deus que assumiria o fardo da miséria humana. Esse Deus envolvido na história evidenciaria, para Žižek, que o Absoluto estaria, ele mesmo, envolvido na história.

O Deus sofredor será um tema caro a teólogos como Dietrich Bonhoeffer e Jürgen Moltmann (1926-) que tentarão destrinchar como que Deus pode ser entendido a partir da história. É nesse sentido que podemos entender a ideia que Žižek afirma diversas vezes: apenas um Deus que sofre pode nos salvar e entender em que medida o sofrimento de Deus aponta para uma “inversão do apocalipse” (subtítulo do livro de Žižek), ou seja, o Apocalipse não é algo que acontecerá em um futuro posterior, mas se trata de algo que, em certa medida, já aconteceu entre nós, logo, precisamos viver nos responsabilizando pelo mundo, uma vez que o próprio Deus sofre conosco.

Esse Deus que sofre como homem torna possível para o cristianismo a igualdade de todos os homens como filhos de Deus. Mas, para Žižek, essa igualdade do cristianismo esconde uma intolerância fundamental na raiz do pensamento cristão: o universalismo cristão, essa atitude englobante (que se lembre do famoso “não há homens, nem mulheres, nem judeus, nem gregos...” de São Paulo⁹⁵) envolve uma completa exclusão daqueles que não aceitam ser incluídos na comunidade cristã.

Segundo Žižek, nas outras religiões, haveria espaço para os *outros*, mas não no cristianismo. O cristianismo coloca uma culpa maior sobre os cristãos, na medida em que nunca poderemos pagar o que Cristo teria feito por nós na cruz,

⁹⁵ Cf. Carta de Paulo aos Gálatas 3,28

e o nome disso é supereu.⁹⁶ Por não exigir de nós o pagamento pelos pecados, mas ele mesmo pagar por nós, o Deus cristão se coloca como uma grande instância superegóica. Essa dimensão faz com que o cristianismo possa ser visto, ao mesmo tempo, como a religião da culpa e a religião do amor. Para Žižek, Cristo abandonado na cruz (Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste, Mt 27,46 e Mc 15,34) evidencia o fracasso do próprio Deus e é apenas aí que o amor pode surgir, o amor para além da misericórdia. Um Deus que se mostra imperfeito e fracassado não pode ser misericordioso, uma vez que a misericórdia sempre pressupõe um outro, cujo poder é maior. No fracasso de Deus, há a possibilidade do amor.

É aqui que Žižek localiza a boa nova do cristianismo como sendo algo que rompe a dinâmica linear da história e através de um ato⁹⁷ fundador, inaugura a possibilidade do sujeito de se reinventar completamente. Esse “ato” é o que evidencia a dimensão divina que se faz presente em nossa vida. Segundo Žižek, é esse o legado cristão que se torna extremamente precioso em nosso tempo.

Jean-Luc Marion desenvolveu esse ponto do amor em detalhe em seu livro *Deus sem ser*, (2013) de forma que pontua que nós apenas existimos através do ser amado por um outro (em última medida, Deus), ou seja, o próprio sujeito (\$) que somos depende de uma ordem simbólica que ancore o meu amor pelo outro. Segundo Žižek, a mesma lógica se aplicaria para Deus. “Deus mesmo apenas existe através ex-istência, como o efeito de nosso referimento a ele”. (ŽIŽEK, 2014, p. 273)

Novamente, é aqui que Žižek evidencia o tema da encarnação, nas *Lições sobre a filosofia da religião*⁹⁸, onde Žižek buscará se ancorar em Hegel para tratar

⁹⁶ A noção de supereu é uma noção cara à psicanálise desde de Freud que propôs que o supereu consiste em uma instância psíquica que se forma a partir do complexo de Édipo. Ele seria a consequência da introjeção das leis dos pais no psiquismo, de forma que as exigências externas se tornam exigências internas. O supereu freudiano teria um caráter tipicamente kantiano, ou seja, impõe algo ao sujeito que ele deve obedecer, e por não conseguir nunca obedecer plenamente aos imperativos do supereu, o sujeito seria tomado sempre por uma culpa e uma cobrança excessiva.

⁹⁷ Para uma análise Žižekiana do conceito de ato: cf. (ŽIŽEK, Slavoj. O sujeito incômodo. 1999/2016 p. 389-397

⁹⁸ Como as citações feitas por Žižek se baseiam em uma versão em inglês, o texto utilizado por nós nas citações das lições sobre a filosofia da religião é a versão em inglês “Lectures on the philosophy of religion The lectures of 1827. Editado por Peter C. Hodgson. University of

da encarnação. Hegel traz à tona a ideia de que Jesus seja Deus-homem, a identidade direta dos dois implicaria uma contradição absoluta na medida em que não há nada de divino em Cristo, ele é idêntico a qualquer outro ser humano. Jesus, nesse sentido, não é algo como Sócrates ou Buda, mas para Hegel, em Jesus, “a visão mais alta é que a natureza divina foi revelada em Cristo.”⁹⁹ (HEGEL, 1988, p. 463). Cristo é Deus de maneira imediata, de forma que o Deus cristão se manifesta de maneira direta aos homens, de maneira singular, que exclui todos os outros homens. Aqui se mostraria a singularidade de um evento puro. Segundo Hegel (1998):

A unidade em questão deve aparecer aos outros como um ser humano singular separado; isso não é presente nos outros, mas apenas em um do qual todos os outros são excluídos. Este único é o ser humano que é o que a humanidade implicitamente é (o Em-si) humanidade em si mesma como é. (o homem em si); Só pode ser apenas um como último supremo. Para este uma igreja usou o termo “composição monstruosa”, o “Deus-homem”¹⁰⁰ (HEGEL, 1988 p. 66-67)

Deus se encarna dessa forma, sem nenhuma característica específica, de maneira que Deus e homem não se diferenciam no nível das propriedades, mas o que se vê é que, na lógica cristã da encarnação, a essência universal corporifica-se em um indivíduo acidental. Segundo Žižek, essa seria a diferença de Jesus em relação aos deuses gregos. Enquanto os deuses gregos aparecem para os humanos em forma humana, o Deus cristão aparece como humano para si mesmo. Aqui, é onde a dependência de Hegel para a noção de encarnação se torna fundamental para Žižek:

Esse é o ponto crucial: para Hegel, a Encarnação não é um movimento pelo qual Deus se torna acessível ou visível para os humanos, mas sim movimento por meio do qual Deus olha para si mesmo a partir da perspectiva humana (deformadora): “Como Deus se manifesta para seu próprio olhar, a representação especular divide o si divino de si

California Pres. Berkeley, Los Angeles, London. NIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS Berkeley, Los Angeles, London, publicado em 1988.

⁹⁹ Original em inglês “But the higher view is that the divine nature has been revealed in Christ. “

¹⁰⁰“The unity in question must appear for others as a singular human being set apart; it is not present in the others but only in one from whom all the others are excluded. ” This one is the human being who is what humanity implicitly is (das Ansich,), humanity in itself as such (der Mensch an sich,); there can be only one such ultimate. For this one the church has used the "monstrous compound, " the "God-man.”

mesmo, oferecendo o divino como visão perspectivica de sua própria autopresença.” (ŽIŽEK, 2015 p. 139)

Em seu livro *O sofrimento de Deus: Inversões do Apocalipse*, Žižek não apresenta onde estaria publicada essa citação de Hegel, mas, do ponto de vista da *Lições sobre a filosofia da religião*, de Hegel, essa leitura se torna bastante estranha, uma vez que, em nenhum momento Hegel, dirá que Deus olha para si na perspectiva humana. Durante toda a parte em que Hegel se propõe a falar sobre o tema da encarnação de Cristo nas suas Lições, a ênfase dada é sempre de que a finitude é um momento da infinitude que será suprassumida pelo próprio Deus. Como afirma:

A finitude deve ser posta no próprio Deus, não como algo insuperável, absoluto, independente, mas sobretudo como esse processo de distinção que vimos em espírito e em consciência - uma distinção que, porque é um momento transitório e porque a finitude não é verdade, também é eternamente autosuprassumida¹⁰¹. (HEGEL, 1988, p. 406)

Hegel parece entender que o movimento da finitude, i.e, da encarnação, é necessário para resolver a contradição presente no próprio Deus. Deus é pensado nas Lições de 1827 como “atividade absoluta, energia criativa” [Aktuosität] (HEGEL, 1988 p. 413), e sua atividade é colocar-se em contradição, mas eternamente para resolver e reconciliar esta contradição: o próprio Deus é a resolução dessas contradições, e faz isso de maneira concreta. A encarnação, nesse sentido, faz parte do processo de reconciliação de Deus consigo e de Deus com o mundo, com a natureza. Essa reconciliação se daria por meio da encarnação em que Deus reconcilia o mundo consigo e permite que o homem, por meio do culto, faça o caminho de união com Deus novamente. Do universal ao singular, e de volta.

Žižek, no entanto, não lê a necessidade da reconciliação da mesma forma que Hegel, pois para Žižek haveria uma relação fundamental entre a kenosis

¹⁰¹ Finitude must be posited in God himself, not as something insurmountable, absolute, independent, but above all as this process of distinguishing that we have seen in spirit and in consciousness—a distinguishing that, because it is a transitory moment and because finitude is no truth, is also eternally self-sublating.

divina (enquanto processo de autoesvaziamento) e o sentimento humano de que não podemos conhecer nada de Deus. Isso Žižek chama de “dupla kenosis” (ŽIŽEK, 2015 p. 143), e seria isso que estaria no cerne da subjetividade moderna. Essa dupla kenosis é entendida como sendo o fato de que a autoalienação de Deus coincidiria com a alienação do indivíduo. Ou de maneira mais clara, Žižek afirma que “Cristo sinaliza a sobreposição de duas kenosis: a alienação do homem em (relação a) Deus é, ao mesmo tempo, a alienação de Deus em relação a si mesmo em Cristo.” (ŽIŽEK, 2014 p. 106). Segundo Žižek (2015):

Para que surja a subjetividade moderna – não como mero epifenômeno da ordem ontológica substancial global, mas como essencial à própria Substância – a cisão, negatividade, particularização, autoalienação, deve ser posta como algo que acontece no cerne mesmo da Substância divina, isto é, a passagem de Substância para Sujeito deve ocorrer dentro do próprio Deus. Em suma, a alienação do homem em relação a Deus (o fato de que Deus aparece para ele como um Em-si inacessível, como puro Além transcendente) deve coincidir com a alienação de Deus em relação a si mesmo (cuja expressão mais pungente é, sem dúvida a pergunta de Cristo na cruz: “Pai, por que me abandonaste?”): a consciência humana finita “só representa Deus porque Deus representa a si mesmo; a consciência só se distancia de Deus porque Deus se distancia de si mesmo” (ŽIŽEK, 2015, p. 143)

Catherine Malabou, ao comentar a dupla kenosis em Hegel, sintetiza:

A cuidadosa e completa especulação (gründliche Spekulation) que demanda tal conhecimento da revelação inclui três proposições: Deus é Deus somente na medida em que conhece a si mesmo: Seu autoconhecimento é, posteriormente, uma autoconsciência no homem e o conhecimento do homem de Deus o qual procede para o autoconhecimento do homem em Deus¹⁰². (MALABOU, 2005, p. 86)

Em sua enciclopédia, Hegel evidenciará que o movimento da dupla kenosis se mostra como um movimento necessário, pois a forma como entende o movimento, no próprio Deus, levaria-nos a essa conclusão. No parágrafo 567, Hegel estabelece o momento da universalidade como sendo “a esfera do puro pensamento ou no elemento abstrato da essência”. Deus é inicialmente “o

¹⁰² Original em inglês: “The ‘careful and thorough speculation (gründliche Spekulation)’ that demands such a knowledge of revelation includes three ‘propositions’: ‘God is God only so far as he knows himself: his self-knowledge is, further, a self-consciousness in man and man’s knowledge of God, which proceeds to man’s self-knowledge in God.’ “

conceito de Deus”. Neste momento em que Deus é apenas si mesmo, ele é puro pensamento, princípio da realidade e da verdade, é o momento do Pai enquanto identidade originária com o seu diferente que é o Filho. Como coloca Hegel (1995):

Contudo, nessa esfera eterna, antes gera só a si mesmo com o seu Filho, permanece em identidade originária com este diferente, enquanto essa determinação — de ser o diferenciado da essência universal — se suprassume eternamente, e por essa mediação da mediação, que se suprassume, a primeira substância é essencialmente como singularidade concreta e subjetividade: é o espírito (HEGEL, 1995, p. 348 § 567)

Deus idêntico a si mesmo, em seu conceito, é já uma diferença intra-trinitária. Essa diferença intra-trinitária é o movimento de autodeterminação de Deus, o que implica que o momento do negativo já se encontra no próprio Deus desde sempre. Esse movimento de Deus se exterioriza para o momento da particularidade que é a criação do mundo fenomênico. Nesse momento, a Essência se separa de si em um movimento de deslocamento que rompe o eterno momento da mediação. O espírito finito, que se autonomiza como o mal, mas ainda mantém em si algo que se volta para o Eterno.

Nesse momento, Deus se tornou manifesto para a consciência finita como outra consciência finita. Segundo Hegel (1995):

a substância universal que, a partir de sua abstração, se efetivou na consciência-de-si singular, como imediatamente idêntica à essência, naquele Filho, transferido da esfera eterna à temporalidade; e nesta o mal é suprassumido enquanto *em si*. Mas além disso essa existência imediata, e por isso sensível, do absolutamente concreto se põe no juízo e morre na dor da *negatividade*, na qual é, como subjetividade infinita, idêntica a si mesma, [e] da qual, com o retomo absoluto e unidade universal da essencialidade universal e da essencialidade singular, veio a ser para si mesmo: a ideia do espírito eterno mas vivo, e presente no mundo. (HEGEL, 1995, p. 349. §569)

Pode-se notar que, para Hegel, a kenosis se mostra como um processo que é necessário, de forma que a noção de kenosis tem uma importância grande para Hegel como temos mostrado no decorrer do nosso trabalho.

Essa noção, para qual Hegel insiste, deriva da sua matriz luterana e o conceito de *Entäußerung*, que em Hegel designaria o “sacrifício divino”, seria o

tornar-se outro, ou seja, a alienação de Deus. Em suas *Lições sobre a filosofia da religião*, Hegel define a encarnação como alienação do divino. Já em sua *Enciclopédia*, Hegel pensa que a fé é o movimento pelo qual o fiel sai de sua imediatividade e se une a Deus por meio do exemplo de Cristo. Como Hegel afirma:

Por meio desse testemunho do espírito nele, em razão de sua natureza imediata, o sujeito singular determina-se, primeiro, como o nulo e como o mal; e em seguida — segundo o exemplo de sua verdade, mediante a crença na unidade, que ali se realizou *em si* da essencialidade universal e da essencialidade singular — ele é também o movimento de se extrusar de sua determinidade-de-natureza e da vontade própria, e de se concluir na dor da negatividade com aquele exemplo e seu *Em-si* e de se conhecer como reunido com a essência. (HEGEL, 1995, p. 349, §570)

Malabou, ao tratar o tema da kenosis em Hegel, evidenciará o fato de que a visão hegeliana de tal conceito derivaria de uma matriz luterana da *communicatio idiomatum*, ou simplesmente, “união hipostática”, de forma que Cristo teria unido a si as duas naturezas, e tudo que pertencia a uma natureza pertenceria também à outra. Segundo essa leitura, o que aconteceria à natureza humana, também aconteceria à natureza divina. A kenosis luterana levaria a união hipostática às últimas consequências. Como afirma Malabou (2005):

Hegel é fiel à tradição luterana quando ele afirma contra o entendimento da unidade das duas pessoas em Jesus Cristo como uma união abstrata. Se Deus se tornou homem, ele deve ser isso, dentro da pessoa de Jesus Cristo, a natureza divina e humana são para ser pensadas como comunicadas entre si, então aquela união em sua pessoa é para ser concebida como uma unidade diferenciada em um e mesmo evento (MALABOU, 2005, p. 93-94)¹⁰³

Isso fica muito claro nas lições sobre a filosofia da religião, quando Hegel afirma que:

¹⁰³ Hegel is faithful to the Lutheran tradition when he argues against the understanding of the unity of two persons in Jesus Christ as an abstract union. If God has become man, it must be that, within the person of Jesus Christ, the divine and human natures are to be thought of as communicating, so that their union in his person is to be conceived as the differentiated unity of one and the same event.

A reconciliação é assim a liberdade, não é uma calma ou um essente, mas atividade. Tudo isto – reconciliação, verdade e liberdade – é processo universal e, por isso, sem unilateralidade, não deve ser expresso em uma simples oração. A ideia principal é a [ideia] da unidade da natureza humana e divina: Deus se tornou homem. Essa unidade é, primeiramente, apenas o Em-Si, mas como isto, ser eternamente engendrado, e esse engendrar são a libertação, a reconciliação que são justamente apenas possível mediante o Em-si. A substância idêntica consigo mesma é essa unidade que, como tal, é fundamento. No entanto, como subjetividade, ela é aquilo que se engendra eternamente.¹⁰⁴ (VPhR II 203,204)

Para nós, o que fica claro é que essa unidade entre a natureza humana e divina implica que ambas naturezas se unificam no processo que é o tornar-se concreto, ou seja, o crescer conjuntamente da unidade entre as naturezas humana e divina, que inicialmente era somente o Em-si e abstrata. A kenosis hegeliana é, assim, o momento da mediação, o momento que, em expressão dialética, seria a transição de Deus como Ser-em-Si-Mesmo (substância) para Ser-Para-Si (sujeito). Na mesma linha argumenta, Borghesi (1983) afirma:

Se a história do mundo tende de fato à conciliação do finito-infinito, universal-particular, do divino e humano, é evidente como ela tem em Cristo o seu cume ideal. Isto significa que só na *Menschwerdung* divina sua essência se manifesta para o homem em sua verdade, ou seja, o fato de ser livre.¹⁰⁵ (BORGHESI, 1983, p. 152)

Ao colocar a noção de auto esvaziamento de Deus da forma que Žižek pontua, ele procura dar uma ênfase grande na ideia de que o cristianismo encerraria o Espírito na existência finita dos homens. O Espírito, então, não

¹⁰⁴ Original em alemão: Die Versöhnung ist so die Freiheit, ist nicht ein Ruhendes oder Seiendes, sondern Tätigkeit. Alles dies, Versöhnung, Wahrheit, Freiheit ist allgemeiner Prozeß und daher nicht in einem einfachen Satz auszusprechen ohne Einseitigkeit. Die Hauptvorstellung ist die von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur: Gott ist Mensch geworden. Diese Einheit ist zunächst nur das Ansich, aber als dies, ewig hervorgebracht zu werden, und dies Hervorbringen ist die Befreiung, Versöhnung, die eben nur möglich ist durch das Ansich; die mit sich identische Substanz ist diese Einheit, die als solche die Grundlage ist, aber als Subjektivität ist sie das, was sich ewig hervorbringt. (VPhR II 203,204)

¹⁰⁵ Original em italiano: Se la storia del mondo tende infatti alla conciliazione di finito-infinito, universale-particolare, di divino ed umano, è evidente come essa abbia in Cristo il suo culmine ideale. Ciò significa che solo nella *Menschwerdung* divina si rende manifesta per l'uomo la propria essenza nella sua verità, vale a dire il fatto di essere libero.

passaria de um ente virtual, um pressuposto subjetivo que só existe na medida em que os sujeitos creem nele. Neste sentido, o Espírito Santo não se diferencia do “Comunismo”, da “Nação”, pois esses também seriam conceitos que só existem na medida em que se creem neles. Para o autor, a questão aqui é mostrar que, em Hegel, não há nenhuma espécie de “metassujeito” maior que o humano, ciente de si, etc., mas o Espírito Santo é algo que surge na própria consciência humana. Assim, a própria noção da encarnação para Žižek se torna como um *fait accompli*, sem retorno, de forma que tudo que existe agora são apenas os indivíduos e nada mais. Na encarnação o que seria suprassumido é o próprio Deus. Ou seja, ele é negado (*negiert*) como Deus transcendente e conservado (*aufbewahrt*) como totalmente exaurido e presente na comunidade dos crentes.¹⁰⁶ Deus deixa de ser transcendente e passa a ser virtual, existente apenas naqueles que creem nele. Segundo Žižek, Hegel veria o protestantismo como a forma mais bem acabada desse trajeto, pois o protestantismo teria feito uma grande separação entre Deus e o mundo, um hiato intransponível, em que o mundo seria objeto da ciência, e o transcendente mero objeto de fé.

Žižek, aqui, está trazendo novamente à baila a leitura do livro *Fé e Saber*, de 1802. No entanto, quando nos atentamos ao texto de Hegel, percebemos que a proposta hegeliana está indo em direção oposta ao que Žižek apresenta. O livro *Fé e Saber* (1802) juntamente com *Diferenças entre os sistemas de Fichte e Schelling*, de 1801, marcam a entrada de Hegel no cenário filosófico alemão. Nesses dois livros, Hegel se coloca no debate a respeito da filosofia dos seus contemporâneos e promove análises pormenorizadas de seus sistemas a fim de tentar resolver os impasses pelos quais a filosofia alemã teria passado até o momento. O impasse principal seria entre as filosofias de Fichte e Schelling. Para além de uma disputa filosófica, Hegel está bastante preocupado com o *Zeitgeist* alemão, que, na sua leitura, se manifestava por um esquecimento do absoluto, logo caberia à filosofia construir o absoluto, ou resgatar o absoluto como objeto da filosofia por meio da reflexão.

¹⁰⁶ Como propõe Hegel no parágrafo 113 da Fenomenologia: “O suprassumir apresenta sua dupla significação verdadeira que vimos no negativo: é ao mesmo tempo um negar e um conservar. O nada, como nada disto, conserva a imediatez e é, ele próprio, sensível; porém é uma imediatez universal. (FE 113, p. 96)

Em *Fé e saber* (1802), Hegel evidenciará aquilo que destaca em seu texto de 1798/1799, que é a necessidade de pensar filosoficamente o absoluto. O que está em jogo aqui é romper com uma visão dualista entre sujeito conhecedor e objeto conhecido, tais como a filosofia de Kant, Jacobi e Fichte proporiavam nesse momento, i.e, romper o dualismo entre finito e infinito, mas sempre mantendo a especificidade de cada um. Por não se tratar do objetivo principal do nosso trabalho, não discutiremos aqui os pormenores das críticas feitas por Hegel a esses três grandes filósofos de sua época. O livro em questão retoma várias vezes elementos das propostas filosóficas desses autores com críticas cada vez mais pontuais, atacando de forma teórica os elementos centrais dos autores. Em relação à estrutura do livro, ele é dividido em três grandes capítulos nos quais Hegel analisará e criticará a proposta de cada um dos filósofos citados. O primeiro capítulo se dedica à filosofia kantiana, o segundo capítulo tratará da filosofia de Jacobi e o último capítulo será uma análise e crítica à filosofia de Fichte. Nosso objetivo, no entanto, é mostrar que já nesse período do pensamento hegeliano se encontra uma reflexão sobre a questão da encarnação, ainda que de maneira incipiente.

Como afirma Hegel:

Segundo Kant, o suprassensível é incapaz de ser conhecido pela razão, a ideia suprema não tem simultaneamente realidade. Segundo Jacobi, a razão se envergonha de mendigar, e para cavar ela não tem nem mãos nem pés, ao homem são dados apenas o sentimento e a consciência de sua ignorância do verdadeiro, apenas o pressentimento do verdadeiro na razão, a qual é tão-somente instinto e algo universalmente subjetivo. Segundo Fichte, Deus é algo inconcebível e impensável, o saber não sabe nada senão que ele nada sabe e deve buscar refúgio na fé. E para todos eles o absoluto, segundo a antiga distinção, não pode ser contra e tampouco para a razão, mas ele está acima da razão. (HEGEL, 2009, p.20)¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Original em alemão: Nach Kant ist Übersinnliches unfähig, von der Vernunft erkannt zu werden; die höchste Idee hat nicht zugleich Realität. Nach Jacobi schämt sich die Vernunft zu betteln, und zu graben hat sie weder Hände noch Füße; dem Menschen ist nur das Gefühl und Bewußtsein seiner Unwissenheit des Wahren, nur Ahnung des Wahren in der Vernunft, die nur etwas allgemein Subjektives und Instinkt ist, gegeben. Nach Fichte ist Gott etwas Unbegreifliches und Undenkbares; das Wissen weiß nichts, als daß es nichts weiß, und muß sich zum Glauben flüchten. Nach allen kann das Absolute, nach der alten Distinktion, nicht gegen, sowenig als für die Vernunft sein, sondern es ist über die Vernunft. (p.288)

Dessa forma, ao se manter o dualismo entre supracognoscível e cognoscível, o objeto do conhecimento filosófico, i.e, o absoluto, se torna algo inalcançável, que escapa do conhecimento da razão. A oposição entre finitude absoluta e infinitude absoluta conduz diretamente a esse impasse, de forma que o saber, mesmo, é nada. Segundo Hegel, “permanece nessas filosofias o ser absoluto do finito e da realidade empírica e a contraposição absoluta do infinito e do finito, e o que é ideal é compreendido apenas como conceito” (HEGEL, 1802/2009, p. 27).

Para Hegel, a proposta kantiana evidenciada na *Crítica da razão pura*, de pontuar a impossibilidade da afirmação da existência ou não existência de Deus de acordo com as regras do conhecimento teórico puro –uma vez que Deus não se mostra como fenômeno –soa para Hegel como negação do próprio objeto da filosofia que tem, no absoluto, tal objeto¹⁰⁸. Cai-se aqui em uma filosofia da subjetividade que retira do absoluto a sua especificidade. Kant propõe, em sua *Crítica da razão pura*, uma diferenciação entre sensibilidade, *Sinnlichkeit*, entendimento, *Verstand*, e razão, *Vernunft*, tendo a imaginação transcendental como síntese entre sensibilidade e entendimento.

Nessas três faculdades, *Vermögen*, há elementos puros a priori, a saber, intuições puras a priori da sensibilidade, conceitos puros a priori, categorias, do entendimento e conceitos puros a priori, ideias, da razão. Dessa forma, não só as ideias da razão são vazias, mas também as intuições puras a priori e as categorias, pois todas as três são formas puras a priori, privadas de conteúdo. Diferentemente das duas últimas, no entanto, as ideias da razão nunca encontram um elemento congruente no campo empírico.

Portanto, não há conteúdo da ideia da razão oriundo da intuição cognoscível ou do mundo fenomênico. As intuições puras a priori da sensibilidade (Espaço e Tempo) e as categorias do entendimento se dirigem, no seu uso correto, aos fenômenos, regidos pelas leis da natureza, ao passo que as ideias da razão se referem necessariamente ao noumênico, incondicionado. Assim sendo, sensibilidade e entendimento produzem um conhecimento condicionado de um

¹⁰⁸Segundo Kant, “o Ser supremo mantém-se, pois, para o uso especulativo da razão, como um simples ideal, embora sem defeitos, um conceito que remata e coroa todo o conhecimento humano; a realidade objetiva desse conceito não pode, contudo, ser provada por esse meio, embora também não possa ser refutada” (KANT, 2001 p. 543.A642 B670) A 642 B 670).

objeto também condicionado. Com isso, então, esse tipo de conhecimento não está em condições de tematizar a liberdade, seja a cosmológico-transcendental, seja a prático-moral.

O que Kant chama de “fenômeno” se refere ao objeto indeterminado da intuição. Nele, distingue-se a matéria (correspondente à sensação, aos múltiplos dados sensoriais) e a forma, que ordena a matéria segundo diferentes modos e perspectivas do tempo e espaço. Se a matéria de todo o fenômeno é dada a posteriori, a forma ordenadora processa-se a dois níveis diferentes; a um nível inferior, opera a forma a priori da sensibilidade (o espaço e o tempo), puramente receptiva, que nos fornece uma representação; esta, por sua vez, é matéria para a síntese a priori do entendimento, unificadora de representações sob a forma de objeto.

O entendimento humano é capaz de conhecimento, de ciência, mas limitado ao domínio da sensibilidade, da experiência possível, de tal forma que a inteligibilidade do fenômeno ocorre devido às intuições puras a priori, depois, às categorias, formas a priori do entendimento e, finalmente, à ligação entre elas.

Paralogismos, antinomias e ideal da razão pura expressam a referência da razão pura ao incondicionado e aos erros provenientes das ideias para produzir conhecimento legítimo, a saber, de acordo com as regras do conhecimento universal e necessário, já que elas não lidam com fenômenos. Como o ato próprio da razão, em seu uso lógico-formal, é o raciocínio, e este consiste em ligar juízos uns aos outros, temos que a razão não trata diretamente da experiência, à diferença do que acontece ao entendimento, mas dos juízos a que este último se reduz. O papel desempenhado pela razão, em seu uso lógico-transcendental, é aquele em que ela, subindo de condição em condição, alcança um primeiro termo, o qual, por sua vez, é incondicionado ou absoluto. Portanto, a razão nos fornece ideias.

Como afirma Kant, "Todo o nosso conhecimento começa pelos sentidos, daí passa para o entendimento e termina na razão, acima da qual nada se encontra em nós mais elevado que elabore a matéria da intuição e a traga à mais alta unidade do pensamento" (KANT, 2001, p. 289).

A razão *Vernunft*, segundo Kant, possuiria apenas três ideias: a unidade absoluta do sujeito pensante (a ideia de alma), a unidade absoluta da experiência externa (a ideia de mundo) e, por último, a unidade absoluta de todos os objetos do pensamento, "a condição suprema da possibilidade do todo" (a ideia de Deus). Estas ideias são conceitos que não encontram, na experiência, objetos adequados, de forma que seja impossível conhecimento por meio delas. Essas ideias são, por isso, transcendentais, e por isso não se poderia atribuir a elas uma correspondente existência real empírica, fenomênica. Atribuir a elas tal existência é o que Kant chamava de "ilusão transcendental".

A terceira antinomia, aquela entre causalidade segundo as leis necessárias da natureza e a causalidade mediante a liberdade, diz justamente do conflito entre as faculdades da sensibilidade e do entendimento que, no seu uso legítimo, devem se limitar ao fenomênico, ao passo que a razão pura tematiza uma ação causal que tem início fora da esfera empírica, mas tem seu efeito nesta última. Com isso, mediante a liberdade cosmológico-transcendental, abre-se um espaço teórico para pensar a liberdade, primeiramente, no sentido cosmológico e, depois, no sentido da liberdade moral.

Para Hegel, a proposta kantiana é marcada por uma contradição na sua forma de compreender a razão: se, por um lado, a razão é declarada vazia em si, sem conteúdo, uma vez que tais conteúdos viriam da intuição sensível, por outro ela é descrita como pura espontaneidade e liberdade absoluta. Em Kant a antinomia da razão é afirmada, mas na reinterpretação hegeliana esse dualismo da razão kantiana produz uma antinomia na própria razão, absolutizando o conflito ao relacionar necessidade e liberdade, o que impediria pensar verdadeiramente o absoluto.

A filosofia tem como ponto de partida o absoluto, e se negar a pensar isso é negar a própria tarefa filosófica. Aqui, temos um ponto fundamental da filosofia hegeliana, isto é, a possibilidade de conhecer o absoluto a partir da sua manifestação na história. Para além da proposta kantiana de uma religião nos limites da pura razão, que eliminaria a questão da fé enquanto objeto de conhecimento, a proposta hegeliana dá à fé e à religião um status diferente. A fé não é oposta ao saber, e a religião não é oposta à razão, mas, antes, haveria

uma complementaridade entre religião e saber absoluto neste momento. No livro *Fé e Saber*, tal conciliação não será tematizada, no entanto, em *Fenomenologia do Espírito* o saber absoluto concilia razão e fé na medida em que vê a religião como uma das figuras da consciência que será suprassumida no saber absoluto como um momento na marcha da consciência. A razão é capaz de conhecer o absoluto, e esta é a vocação da filosofia desde o seu surgimento, segundo Hegel.

A crítica à filosofia de Jacobi se dará de maneira contundente, na medida em que, para Hegel, Jacobi recusa toda tentativa de demonstração racional a respeito da realidade e propõe uma concepção que parte do saber imediato, deixando de lado o “louvor a Deus” e louvando o homem. O horizonte da filosofia seria restrito ao limite da vista humana, ou seja, estaria circunscrita pelo físico, para o empírico. Como afirma Silva (2018):

Para Jacobi, qualquer afirmação que não repouse em fundamentos racionais e que não apresente provas (mesmo que estas sejam fracas) acaba por ser acusada de crença cega. Assim, para Jacobi, todas as explicações racionais não passam de mera especulação e não podem responder à pergunta pela realidade. Sabemos da realidade de maneira imediata, e provas fundamentais a este respeito simplesmente não são possíveis. O conceito de realidade estaria, portanto, relacionado ao apreender imediato das coisas. (SILVA, 2018, p. 40)

A crítica à filosofia de Fichte é tão enfática quanto aquelas direcionadas a Kant e Jacobi, ressaltando os problemas que a filosofia da subjetividade conduz ao focar em demasia no papel do “Eu” e, com isso, absolutizar um lado da relação entre Sujeito e Objeto. Segundo Hegel, ao sintetizar o problema do sistema de Fichte,

Na filosofia jacobiana, a consciência da mesma [objetividade absoluta] é o primeiro, e a oposição que está no conhecimento, para representá-lo a si dissolvido, foge de igual maneira para o seu oposto, um para-além do conhecimento. Mas é dado um centro entre essa passagem para o absolutamente contraposto; este centro é ele mesmo um subjetivo, um anseio e uma dor. Esse anseio é sintetizado na filosofia fichteana com a objetividade kantiana, mas não de maneira que ambas as formas contrapostas se extinguissem em uma identidade e indiferença verdadeiras, e o centro absoluto surgisse, porém aquela unificação subjetiva jacobiana na vitalidade do indivíduo é ela mesma apenas tomada de forma objetiva. Não se mostra

na filosofia kantiana a menor preocupação em virtude da contradição entre a universalidade vazia e a particularidade viva; Ela é absolutamente afirmada no teórico, e no prático, cujo conceito comporta a sua superação, ela aparece como formalismo da ciência do direito e da moral que é destituído de vitalidade, bem como de verdade. A filosofia Jacobiana tem a identidade do universal e do particular na individualidade, porém na individualidade subjetiva; uma tal unificação só pode, por isso, ser uma preocupação e um anseio, e a particularidade tem de ser um permanente, um divinizado e um absoluto. Em Fichte, essa subjetividade do anseio foi ela mesma tornada um universal, um pensado, exigência absoluta e a exigência são o ponto culminante do sistema: Eu devo [soll] ser ao mesmo tempo não-Eu; mas não se reconhece nele nenhum ponto de indiferença. (HEGEL, 1802/2009, p. 133-134)¹⁰⁹

Podemos notar o cuidado de Hegel nesse livro, ao expor os diversos sistemas filosóficos dos autores que ele analisa, sempre tentando comparar as filosofias para evidenciar em que medida há um problema central na forma como eles colocam para si o problema de sua época. Mais para o final do artigo, Hegel associa a religião da sua época com o que ele chama de “filosofia da subjetividade”, ressaltando que a religião compartilha com essa filosofia alguns pontos, mas, ao mesmo tempo, difere-se drasticamente na questão do mal, pois enquanto a filosofia da subjetividade enxergaria o mal enquanto uma contingência, a religião coloca o mal como “necessidade da natureza finita e em unidade com o conceito da mesma.” (HEGEL, 2009, p. 164).

A religião, nesse sentido, apresenta não uma redenção num progresso infinito, mas uma reconciliação real e existente, aqui e agora, uma reconciliação

¹⁰⁹Original em alemão: “In der Jacobischen Philosophie ist das Bewußtsein über denselben das Erste, und der Gegensatz, der im Erkennen ist, flieht ebenso, um ihn aufgelöst sich vorzustellen, zu seinem Gegenteil, einem Jenseits des Erkennens. Abres ist eine Mitte zwischen diesem Übergang zu absolut Entgegengesetzten vorhanden; aber diese Mitte ist selbst ein Subjektives, ein Sehnen und ein Schmerz. Dieses Sehnen ist in der Fichteschen Philosophie mit der Kantischen Objektivität synthetisiert, aber nicht daß die bei den entgegengesetzten Formen sich in einer wahrhaften Identität und Indifferenz auslöschen und die absolute Mitte hervorbräute, sondern jene Jacobische subjektive Vereinigung in der Lebendigkeit des Individuums ist selbst nur in objektive Form aufgenommen. In der Kantischen Philosophie zeigt sich wegen des Widerspruchs der leeren Allgemeinheit zur lebendigen Besonderheit nicht der mindeste Kummer; im Theoretischen wird der absolut behauptet, und im Praktischen, dessen Begriff es mit sich bringt, ihn aufzuheben, tritt in Formalismus von Rechtswissenschaft und Moral ohne Lebendigkeit sowie ohne Wahrheit auf. Die Jacobische Philosophie hat das Identischsein des Allgemeinen und Besonderen in der, aber subjektiven Individualität; eine solche Vereinigung kann deswegen nur ein Sehnen und Sehnen, und die Besonderheit muß ein Permanentes, Geheiligt und Absolutes sein. Bei Fichte ist diese Subjektivität des Sehnen selbst zum Unendlichen gemacht, ein Gedachtes, absolute Forderung, und die Forderung ist der Kulminationspunkt des Systems: Ich soll gleich Nicht-Ich sein; aber es ist kein Indifferenzpunkt in ihm zu erkennen”. (p. 393-394)

possível (não só possível, mas também efetivada) na encarnação de Jesus, na qual o subjetivo aparece como imagem e semelhança originária de Deus. Essa observação é importante, pois ela relaciona o tema da encarnação com uma tese, ao que parece, cara a Hegel. A reconciliação (*Versöhnung*) entre finito e infinito, humano e divino, sensível e suprassensível, verbo e carne, moralidade e felicidade, é realizada no aqui e agora concretos, ao invés de ser postergada para um futuro indefinido e nebuloso.

A religião [...] apresenta, mais exatamente, o mal como necessidade da natureza finita e em unidade com o conceito da mesma; isto é, apresenta não uma redenção postergada num progresso infinito e jamais realizável, mas verdadeiramente real e existente, e oferece à natureza, na medida em que é considerada como finita e singular, uma reconciliação possível, cuja possibilidade originária, [a saber,] o [lado] subjetivo à imagem e semelhança originária de Deus – seu [do subjetivo] [lado] objetivo, todavia, a efetividade de seu [do subjetivo] eterno tornar-se homem – reconstrói, redime, no entanto, a identidade daquela possibilidade e desta efetividade mediante o espírito como o ser-uno do subjetivo com o Deus que tornou-se homem, portanto, o mundo em si, e está santificada de um modo inteiramente diferente daquela que tem lugar no ideal da ordem moral do mundo [...] , e porque, na religião, o mundo foi santificado, segundo sua essência, então ele é posto como não santificado apenas para a limitação do conhecer, a intuição empírica e o estabelecer de fins, por conta própria e de modo peculiar. Contudo, a intuição consumada e a bem-aventurança eterna são postas expressamente para além da limitação, da limitação que deve permanecer pura e simplesmente imanente na ordem moral do mundo [...] (HEGEL 1802/2009, p. 164) (HEGEL 1802/2009, p. 164)¹¹⁰

¹¹⁰Original em alemão: Die Religion [...] sie vielmehr das Böse als Notwendigkeit der endlichen Natur, als eins mit dem Begriff derselben darstellt, aber für diese Notwendigkeit zugleich eine ewige, d. h. nicht eine in den unendlichen Progreß hinaus verschobene und nie zu realisierende , sondern wahrhaft reale und vorhandene Erlösung darstellt und der Natur , insofern sie als endliche und einzelne betrachtet wird , eine mögliche Versöhnung darbietet, deren ursprüngliche Möglichkeit, das Subjektive im ursprünglichen Abbilde Gottes, - ihr Objektives aber, die Wirklichkeit in seiner ewigen Menschwerdung, - die Identität jener Möglichkeit und dieser Wirklichkeit aber durch den Geist als das Einssein des Subjektiven mit dem Mensch gewordenen Gotte , also die Welt an sich rekonstruiert, erlöst und auf eine ganz andere Weise geheiligt ist, als daß in dem Ideal der moralischen Weltordnung [...] und weil in der Religion die Welt ihrem Wesen nach geheiligt ist, so wird sie nur für die Beschränktheit des Erkennens , die empirische Anschauung und das eigene Zwecksetzen als ungeheiligt, die vollkommen e Anschauung und die ewige Seligkeit aber ausdrücklich jenseits der Beschränktheit gesetzt, der Beschränktheit, welche in der moralischen Weltordnung [...] (p. 422-423)

Após essa incursão sobre o livro *Fé e saber*, fica claro, para nós, que a leitura de Žižek sobre o cristianismo, que até agora procura se ancorar em Hegel, depende de deixar de lado um tema caro a ele, que é a noção de ressurreição, e entender a encarnação não como um “momento do negativo”, mas como algo que deve ser lido de maneira literal.

Quando lemos os textos de Hegel que Žižek cita para fundamentar a sua leitura da noção de encarnação, o primeiro aspecto que nos aparece é que Hegel já estaria decifrando o ateísmo moderno, ou seja, o que está em jogo aqui é uma experiência histórica, uma “dor infinita”. Esse ponto parece escapar a Žižek em diversos momentos. A época moderna, para Hegel, é a época da morte de Deus. O dualismo cartesiano e a revolução científica do século XVII marcaram o homem moderno com uma nova visão de mundo e fez com que se criasse uma separação entre sujeito e objeto. A visão mecanicista de mundo advindo da física newtoniana exerceu forte impulso para o ateísmo vivenciado na época de Hegel. Essa visão de mundo não encontra lugar para Deus, a não ser como “relojeiro”, tipificada na visão deísta de mundo. Da mesma forma, a Revolução Francesa traz consigo novos ares em que a noção de liberdade e política não precisa mais ser vinculada à religião ou à igreja, mas são encaradas de forma laica pelo homem moderno. Para Hegel, todas essas mudanças são um sinal dessa morte de Deus, já no início do século XIX.

Na visão do autor, o mesmo movimento do dualismo cartesiano era visto na filosofia de Kant, ou seja, uma separação drástica entre sujeito e absoluto, de forma que a fé cristã (principalmente a protestante) se retira do mundo e se volta totalmente para a interioridade do sujeito, que está agora totalmente ligado à razão. Basta lembrarmos da proposta kantiana em *A fé nos limites da pura razão* (1793). A retirada da fé para a interioridade do sujeito abriu lugar para que o mundo objetivo da natureza e o mundo subjetivo fossem deixados nas mãos do ateísmo. É nesse sentido, aqui bem determinado, que o protestantismo é o pai do ateísmo moderno.

A fé interiorizada e submetida à razão ilustrada não se preocupa com o Absoluto. Ele é transformado em algo supérfluo, que não precisa ser pensado,

mas sentido.¹¹¹Como afirma K ung (1974):

Tanto a f e quanto a razão estavam assim   merc e do entendimento iluminado; para mal da f e, que foi despojada de seu cont eudo ou alienada em um al em transcendente; e, para o mal da razão filosófica, que assim se reduziu ao nível de reflexão ou raciocínio e teve que renunciar ao conhecimento do absoluto.¹¹² (K UNG, 1974, p. 234)

Esse   o sentimento que marca a época moderna, que Hegel atesta como sendo o momento em que Deus está morto. No entanto, essa oposi o entre finito e infinito não   vista de maneira definitiva por Hegel, que se coloca exatamente nesse movimento. Ao atestar que o tempo moderno   o tempo da morte de Deus, o que se propõe   repensar esse lugar de Deus após a crítica da ilustra o. Para ele, não   possível retornar a um momento anterior   ilustra o, nem mesmo anterior   filosofia da subjetividade levada a cabo por Fichte e Kant, mas   preciso pensar o absoluto incorporado em tal filosofia de sua época.

Para levar a cabo esse projeto, o filósofo se propõe a desfazer o dualismo que separa o finito do infinito por meio da suprassun o do finito no infinito, de forma que o infinito e o finito sejam uma mesma totalidade que se diferencia internamente, de tal forma que o infinito constantemente põe e transpõe o finito. O finito   o momento da nega o do infinito, mas que, como tal, se mostra como momento pelo qual o infinito precisa passar para se conhecer. Este movimento hegeliano nos mostra que a morte de Deus foi reabsorvida novamente no próprio Deus. A morte de Deus   um momento no processo de autoconhecimento do próprio Deus. Deus se alienou, dando-se ao mundo. Através desse movimento, a inteligência filosófica   restabelecida, pois ao pensar o mundo, ela pensa o Absoluto que está nele enquanto o mundo   o Absoluto alienado de si. A morte

¹¹¹Aqui, nos referimos   formula o de Schleiermacher e sua no o de religião como sentimento de dependência do Absoluto, e que por isso não pode ser explicado, mas apenas sentido. Cf SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Sobre a Religião: Discursos a Seus Menosprezadores Eruditos*. Trad. Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2000 [1799].   clássica e bem conhecida a formula o de Schleiermacher da religião, "Sua ess ncia n o   pensamento nem a o, sen o intui o e sentimento:" (p.33)

¹¹²Original em espanhol: "Tanto la fe como la razón quedaron así a merced del entendimiento ilustrado; para mal de la fe, que ha quedado despojada de su contenido o alienada en un m s all ; y para mal de la razón filosófica, que con ello se ha rebajado hasta el plano de la reflexión o del razonamiento y ha tenido que renunciar al conocimiento del absoluto".

de Deus é essa dor absoluta, é a Sexta-Feira Santa que se impõe sobre a modernidade.

Cabe ressaltar que Hegel não propõe, neste momento (e nem em nenhum lugar da sua obra) uma espécie de “ateísmo cristão”, ou “cristianismo ateu”, mas, já no início do século XIX, propõe uma fé pós-ateia em Deus. Essa fé pós-ateia evidenciaria que à morte de Deus se seguiria a ressurreição, pois a morte é apenas um momento, o momento do negativo do Absoluto. Portanto, o Absoluto supera a negação que lhe é imanente e, ao conservar o que foi negado, se reergue como totalidade reconfigurada pela mediação do negativo. Com isso, o Deus que morre é também o Deus que ressuscita. Da dor infinita, surge a liberdade para o mundo.¹¹³

O próprio Hegel já supera aqui a proposta de uma teologia da morte de Deus, encarando de maneira extremamente honesta o movimento secular de sua época, que propunha que Deus não tinha mais nenhum papel no mundo. No lugar desse mundo sem Deus, o filósofo insiste na presença de um Deus vivo que se faz enxergar no desenrolar da própria história. Aqui, percebemos a dificuldade de um ateísmo que quer ter em Hegel a sua fonte teórica. Uma análise mais detida da formulação hegeliana interdita tanto o ateísmo, de forma que até mesmo o ateísmo proposto por Žižek parece naufragar.

Vista do ponto de Hegel, a morte de Deus é um momento do desenvolvimento do absoluto, é o momento da negação, e a negação da negação afirma a sua vida suprassumindo a morte em si mesma. A morte de Deus não é, portanto, a eliminação da transcendência e uma queda definitiva na imanência secular, mas a imanência do mundo e do homem é transformada em um momento, um aspecto finito do infinito. Deus se nega a si mesmo para

¹¹³ Este texto sobre a morte de Deus que analisamos será a base para a chamada “Teologia da morte de Deus”. Como pertencentes à “teologia da morte de Deus”, devemos mencionar (apesar das diferenças entre eles): G. VAHANIAN, *A morte de Deus*; P. VAN BURÉN, *O Significado Secular do Evangelho*; W. HAMILTON, *A Nova Essência do Cristianismo*; THOMAS J.J. ALTIZER, *O Evangelho do ateísmo cristão*; idem, junto com Hamilton, *Teologia Radical e a Morte de Deus; Sobre a discussão na América*, (cf. J. BISHOP, *The Theologians of the Death of God*, Herder, Barcelona 1969), bem como os dois volumes da miscelânea: *The Meaning of The Death of God* (publicado por D. Murchland) e *Radical Theology Phase Two* (publicado pela CW Christian and GR Wittig). Além disso, é conhecida a influência que essa teologia teve sobre a Teologia da Libertação formulada no Brasil principalmente no pensamento de Rubem Alves.

continuar sendo Deus. Neste momento, propomos quatro grandes movimentos que delineiam esse problema nessa época de desenvolvimento do seu trabalho.

O primeiro grande movimento é a análise que Hegel empreende sobre a questão do mal. Enquanto as filosofias de Kant e de Fichte consideram o mal como uma contingência e arbítrio da natureza¹¹⁴, a religião cristã qualifica o mal como uma necessidade da natureza finita, ou como idêntico ao conceito desta: o homem é pecador, a sua natureza é pecadora. Hegel, neste momento, afirma que o mal moral seria idêntico ao conceito de natureza finita, de forma que todo homem (incluindo Jesus) estaria marcado por tal pecado. Aqui Hegel difere drasticamente da visão clássica cristã que exclui Jesus da mácula do pecado original. Desta forma, o pecado é, portanto, necessário, já que o mal é idêntico ao conceito de natureza finita, porque o próprio finito como tal é um ente que não pode ser alijado do movimento do ser. Assim como um há um “trabalho do negativo” (vide Prefácio à *Fenomenologia do Espírito*) assim também haveria um trabalho necessário do pecado. Portanto, a negação do pecado é a reafirmação de Deus, já que sua primeira afirmação foi negada. Assim sendo, teríamos um movimento de afirmação, negação e (re) afirmação. O ser de Deus envolve necessariamente o negativo, ou seja, morte e pecado.

Um segundo movimento é a análise hegeliana da noção de redenção que, se daria no presente, e não em um futuro distante, em uma salvação para além da história. Hegel, aqui, está contrapondo algumas propostas filosóficas/teológicas típicas das filosofias do iluminismo para a qual a redenção só seria possível em um futuro distante. É aqui que o tema da encarnação se faz presente de maneira crucial, pois a reconciliação se dá a partir do momento em que o homem é visto como imagem e semelhança de Deus desde a sua criação, e é no reconhecimento de tal semelhança evidenciada na encarnação que tal redenção se daria.

Um terceiro movimento se debruça sobre a teologia do Espírito Santo (pneumatologia) como Deus que habita o homem, pois, ele, o Espírito Santo, mostra a sua semelhança com o próprio Deus, unindo, portanto, o finito e o

¹¹⁴ Cf HEGEL, Fé e saber pp. 159-166. Essa leitura é também proposta por Mancuso 1996 p. 101-126.

infinito. Logo, o crente se encontra unido pela mediação do Espírito Santo ao Cristo, Deus feito homem. E, nesse momento, é importante apontar aquilo que Hegel chama de Kultus, ou Gottesdienst. Hegel define o Kultus da seguinte maneira:

O culto é (...) a presença do conteúdo que constitui o espírito absoluto através do qual então a história do conteúdo de Deus também é essencialmente a história da humanidade. O movimento de Deus em direção ao ser humano e o movimento do ser humano em direção a Deus. O ser humano se sabe contido essencialmente nessa história e nela entrelaçado. Ao estar, intuindo, afundado nela, seu estar-afundado na mesma é o copercorrer (Mitdurchlaufen) desse conteúdo e processo e ele (o ser humano) se dá a certeza e o gozo da reconciliação aí contida. (VPhR I p. 235-236)¹¹⁵

Nesse sentido, compreendemos que, para Hegel, o processo que vai do infinito para o finito tem como contrapartida o movimento contrário do finito para o infinito. Esse processo é o que ele chamará de Kultus, de forma que toda filosofia é um culto a Deus. (Philosophie ist in der Tat selbst Gottesdienst. VPhR I p. 28). Como pontua Aquino, “o culto é a atividade da relação do sujeito a Deus, na qual o sujeito se exterioriza” (AQUINO, 1989, p. 233). A unidade em si da natureza humana e da natureza divina, a substancialidade da reconciliação deve aceder à consciência, i.e, o homem aparece como Deus e Deus aparece como homem. (daß der Mensch ihm als Gott und Gott ihm als Mensch erscheint. VhPR II p. 275). Assim, no Kultus, a consciência se torna consciência de sua essência. Dessa forma, o culto consiste na consciência de que Deus se conhece no ser humano e o ser humano se conhece em Deus. Como se sabendo mesmo em Deus, o sujeito, em seu íntimo, é o sujeito em sua autenticidade. O Kultus, além de seu caráter especulativo, seria, assim, a expressão do elemento prático da

¹¹⁵ Original em alemão: Der Kultus ist (...) die Gegenwärtigkeit des Inhalts, der den absoluten Geist ausmacht, wodurch denn die Geschichte des Inhalts Gottes wesentlich auch Geschichte der Menschheit ist, die Bewegung Gottes zu den Menschen und des Menschen zu Gott. Der Mensch weiß sich wesentlich in dieser Geschichte enthalten, in sie verflochten; indem er sich als anschauend in sie versenkt, ist sein Versenktsein in dieselbe das Mitdurchlaufen dieses Inhalts und Prozesses und gibt er sich die Gewißheit und den Genuß der darin enthaltenen Versöhnung (VPhR I p. 235-236)

religião, e nesse elemento prático eu me conheço na verdade, me conheço em Deus e Deus se conhece em mim.

Hegel classificará três formas de culto em suas *Lições sobre a Filosofia da Religião*, de 1827. A primeira, ele chamará de “devoção em geral”. O que estaria presente aqui é a subjetividade que reza, que se conhece a si mesmo e o objeto como algo separado. Nesse tipo de Kultus, a preocupação é com a elevação até o objeto. Já a segunda forma é o que ele chama de “reconciliação sacramental” que se basearia em uma lógica sacrificial. Aqui, o prazer mediado por um objeto faz com que o sujeito se sinta unido a Deus, mas, para isso, ainda precisa desse “meio”, para que o contato com o que é mais alto, esse objeto de adoração seja contemplado. Por fim, a terceira forma seria o momento em que o sujeito se oferece de todo coração a Deus, de forma que não depende mais de nenhum tipo de mediação para que o Kultus, de fato, ocorra. A vida ética se torna o culto mais genuíno, é o sujeito que agora se vê unido a Deus e age no mundo de forma livre, de forma que o processo de reconciliação é visto no Kultus.

O quarto movimento tematiza a reconciliação propriamente dita em que o mundo natural e humano é reconhecido como ocorrendo em Deus. Por conseguinte, a história, enquanto um grande problema filosófico, aparece redimida como sendo o lugar onde o Reino de Deus acontece. A soteriologia hegeliana, nesse sentido, tem lugar como uma salvação da história e, ao mesmo tempo, uma salvação na história como também uma história da salvação. O que é salvo nesta leitura hegeliana é a própria história como sendo o lugar, por excelência, da manifestação do divino.

A proposta hegeliana se mostra devedora da doutrina da encarnação de uma maneira extremamente íntima. Enquanto algumas propostas das filosofias iluministas na sua ênfase no sujeito anula a questão do absoluto enquanto conhecimento, Hegel está trazendo de volta o pensamento do Absoluto permeando toda a história. Enquanto a filosofia iluminista teria erigido o sujeito como infinito, restando apenas o nada diante dele, para Hegel, é preciso que esse sujeito reconheça a sua impossibilidade de ser o fundamento das coisas, sob pena de estar diante de um grande nada. Daí, a sua dor infinita. É neste

contexto que se coloca a frase de Hegel “Gott selbst ist tot” – Deus mesmo está morto. (HEGEL, 2007, p. 173)

Com isso, é assinalada a dor infinita da subjetividade moderna, que diante do mundo e da história, encontra apenas o abismo do nada. A filosofia deve ser pensada à luz do inteiro, à luz do Absoluto, para que possa se realizar enquanto liberdade absoluta, enquanto uma filosofia da existência. O que está em jogo, aqui, é concentrar o esforço da filosofia sobre essa dor infinita, sobre o mistério do mal, a sua condição ética, a sua profundidade ontológica como negativo no próprio Deus.

Como afirma Mancuso (1996):

Com isso Hegel colocou com clareza diante de si o objetivo futuro: pensar o negativo, a fim de tomar, para além da sua força devastante de dor e de morte, o seu sentido à luz do absoluto. O qual se configura assim como suprema totalidade que abraça tudo contemporaneamente, como de resto, especularmente, o todo aparece a sua volta <<als eine Selbstkonstruktion des Absoluten>> [como uma autoconstrução do Absoluto] (Diferença). Só se pensa o todo, do qual o negativo é parte integrante, Deus vem efetivamente pensado e neste pensamento celebrado. (MANCUSO, 1996 p. 122)¹¹⁶

Aqui é o ponto em que Žižek enfaticamente discorda de Hegel, pois Žižek não lê a noção de reconciliação da mesma forma que apresentamos aqui, pelo contrário, ele lê a noção de reconciliação não como uma “síntese mediatizada e imediata, ou reconciliação de opostos, mas como uma duplicação da lacuna ou um antagonismo – os dois momentos opostos são “reconciliados quando a lacuna que os separa é posta como inerente a um dos termos.” (ŽIŽEK, 2015, p. 150) Para ele, a lacuna que separa a humanidade de Deus seria suprassumida no momento em que Cristo se desespera, ou seja, no momento em que o próprio Deus duvida de si (“Deus meu, por que me desamparaste?”), de forma que a união com Deus feita pelo homem se dá no momento de maior desespero.

¹¹⁶Original em italiano: “Con questo Hegel ha posto con chiarezza di fronte a sé l’obiettivo futuro: pensare il negativo, al fine di cogliere, al di là della sua forza devastante di dolore e di morte, il suo senso nella luce dell’Assoluto. Il quale si configura così come suprema totalità che abbraccia tutto contemporaneamente, come del resto, specularmente, il tutto appare a sua volta” <<als eine Selbstkonstruktion des Absoluten>> (Differenza). Solo se si pensa l’intero, di cui il negativo è parte integrante, Dio viene effettivamente pensato e in questo pensiero celebrato. (Tradução nossa)

Essa noção de reconciliação proposta por Žižek depende única e exclusivamente do texto bíblico citado, que não deve ser lido dessa forma em uma leitura mais atenta. Outra fragilidade da argumentação de Žižek é cair em uma espécie de “modalismo” do século III d.C, que não separa a pessoa do Pai da pessoa do Filho. Neste sentido, o próprio Hegel se mantém bem “fiel” ao pressuposto cristão. Segundo Hegel, “O Filho é outro que o Pai, e essa “outridade” é diferença, de outra forma ele não seria espírito¹¹⁷.” (HEGEL, 1988 p. 453).

Para além disso, ao tratar a noção de reconciliação como uma “máxima identificação no sofrimento”, Žižek ignora toda a proposta da reconciliação tratada por Hegel nas suas Lições sobre a filosofia da religião. (HEGEL, 1988 p. 452-463); Neste livro, Hegel enfatiza que a reconciliação entre Deus e os homens se funda na noção de que o próprio conteúdo antagônico em Deus, i.e, - a unidade da natureza divina e humana –alcança a certeza, obtendo a forma de intuição sensível imediata e existência para a humanidade, de modo que ela apareça como algo que foi visto no mundo, algo que foi experienciado. É aqui que, para Hegel (1998), a encarnação é entendida como uma necessidade lógica, uma dedução necessária para a reconciliação. A encarnação é, portanto, a manifestação objetiva da “unidade implicitamente subsistente do divino e do humano”. (HEGEL, 1988 p. 456)

4.5 A monstrosidade de Cristo

Depois de escrever esses livros em que trata da questão religiosa de forma mais detida, Žižek empreenderá uma análise da ortodoxia cristã de forma mais sistemática em seu livro *A monstrosidade de Cristo*, publicado originalmente em 2009 e traduzido para o português em 2014, em que se propõe a um diálogo com o teólogo John Milbank. Nesse livro, o que está em jogo para além da noção de ortodoxia é a leitura que Hegel faz do cristianismo. Tanto

¹¹⁷For the Son is other than the Father, and this otherness is difference-otherwise it would not be spirit

Milbank quanto Žižek se mostram profundos conhecedores de Hegel e, em vários momentos, o livro se desenrola em torno de interpretações sobre o filósofo alemão. Dessa forma, nesse livro também a influência de Hegel se mostrará de forma mais nítida.

Žižek já inicia a sua argumentação mostrando que apenas o idealismo de Hegel teria pensado até o fim as implicações da noção de que “Deus se fez homem”, e é esse mérito de Hegel que espanta tanto os anti-hegelianos, quanto os filósofos posteriores que, de uma forma ou de outra, debatem com Hegel:

O maior argumento anti-hegeliano é o próprio fato da ruptura pós-hegeliana: até mesmo os partidários mais fanáticos do pensamento de Hegel não podem negar que alguma coisa mudou depois de Hegel, que se iniciou uma nova era de pensamento que não pode ser explicada nos termos hegelianos da mediação conceitual absoluta; essa ruptura se manifesta de diferentes formas, desde a afirmação de Schelling do abismo da Vontade pré-lógica (vulgarizada posteriormente por Schopenhauer) e a insistência de Kierkegaard no caráter único da fé e da subjetividade, passando pela afirmação de Marx do atual processo de vida socioeconômico até o tema freudiano da “pulsão de morte” como repetição que persiste para além da mediação dialética.” (ŽIŽEK, 2014, p. 36-37)

Ou seja, para Žižek, Hegel é um divisor de águas na história da filosofia e isso o coloca como uma espécie de “mediador evanescente” entre a metafísica tradicional e o pensamento pós-metafísico dos séculos XIX e XX. Dessa forma, Žižek compreende que a leitura que Hegel faz da kenosis é o que evidencia em última instância o caráter fundamental da filosofia de Hegel.

Neste livro, para falar da noção de Kenosis, Žižek novamente se ancorará nas Lições da filosofia da religião de Hegel:

A premissa subjacente de Hegel é que o que morre na Cruz não é apenas o representante encarnado de Deus na Terra, mas o Deus do Além: Cristo é o “mediador evanescente” entre o Deus-em-Si substancial transcendente e o Deus enquanto comunidade espiritual virtual. (ŽIŽEK, 2014 p. 41)

Essa apropriação feita por Žižek das *Lições* já foi comentada por nós, de forma que, a argumentação de Žižek, nesse ponto, procura se ancorar de

maneira quase que plena na forma como ele lê as Lições de Hegel, o que já comentamos, parece selecionar partes específicas que lhe convém deixando de lado outros pontos fundamentais, sendo o caso mais visível a própria noção de “ressurreição”.

Em seguida no texto, Zizek deixa clara a forma como entende a noção de Kenosis. Segundo Zizek,

Deus é uma Pessoa precisamente e apenas em seu modo de manifestação. A lição da Encarnação cristã (Deus torna-se homem) é esta: falar de Pessoas divinas fora da Encarnação não faz sentido; na melhor das hipóteses, é um resto de politeísmo pagão. É claro, a Bíblia diz que “Deus enviou e sacrificou seu único Filho” – mas é assim que devemos interpretar isso: o Filho não estava presente em Deus antes da Encarnação, sentado lá em cima ao lado d’Ele. A encarnação é o nascimento de Cristo, e depois de sua morte não há nem Pai nem Filho, mas “apenas” o Espírito Santo, a substância espiritual da comunidade religiosa. É somente nesse sentido que o Espírito Santo é a “síntese” de Pai e Filho, de Substância e Sujeito: Cristo representa a lacuna da negatividade, a singularidade subjetiva, e no Espírito Santo a substância é “renascida” como comunidade virtual dos objetos singulares, persistindo apenas na atividade e pela atividade desses objetos. (ZIZEK, 2014 p. 46)

Fica claro que Zizek está fazendo uma leitura extremamente *sui generis* do conceito de Encarnação, assim como uma leitura teologicamente indefensável do dogma cristão que envolve a encarnação. Como mostrado por nós no primeiro capítulo desse trabalho, muito do esforço bíblico é mostrar a co-eternidade do Pai com o Filho, de forma que a noção de que o Cristo nasce com a encarnação sequer faz sentido. Aqui a crítica de Milbank é bastante incisiva. Segundo Milbank,

Zizek assume erroneamente que o verdadeiro significado da relação substantiva deve ser que o Pai é o Pai somente como Pai de Jesus Cristo encarnado. Entretanto, o significado mais genuíno dessa ideia, embora mais trivial, é que Deus, em si mesmo, é relação, e portanto é amor concebido como troca infinita – como Eros, assim como Ágape, e portanto, de uma maneira nada lacaniana, como possibilidade infinita transcendental da relação sexual. [...] o Evangelho de São João e São Paulo (pelo menos) proclamam que a identidade de um ser humano com Deus é a abertura da paternidade eterna (do Pai) da personalidade divina do Filho que, sozinha, humaniza esse ser humano particular, qual seja, Jesus Cristo. Aqui nos é revelado, de uma maneira leve e jubilosa, não a identidade dialética de Deus, mas a existência eternamente

paradoxal de Deus como pura relação, capaz, desse modo, de adentrar na identidade pessoal absoluta com as criaturas finitas. (MILBANK in ZIZEK 2014 p. 247)

A proposta de Milbank aqui ressalta a noção já clássica do cristianismo de que a Trindade deve ser pensada como uma relação tanto “ad intra” (em Deus) como “ad extra” (em nós). O relacionamento do ser humano com Deus é pensada por Milbank como uma abertura em relação a Deus, e da mesma forma uma abertura de Deus em relação a nós. Deus se relaciona consigo e conosco, pois ele mesmo é relação. A partir do comentário de Milbank, fica bastante clara a tentativa de Zizek de construir um cristianismo à sua imagem e semelhança para poder criticar posteriormente. A noção de Cristo como negatividade em Deus é explicada em Hegel nas Lições como um processo que acontece internamente em Deus e se manifesta no sujeito particular, retornando novamente a Si por meio da ressurreição, e de maneira nenhuma é pensada da forma como Zizek aponta.

A discussão central de *A monstruosidade de Cristo* (2014) se dá em torno da noção de “paradoxo” e “dialética”. A primeira noção é defendida por Milbank como sendo a forma de entender o cristianismo, ou seja, o cristianismo seria a religião do paradoxo, pois permite um pertencer finito dentro de uma ordem infinita das coisas de maneira plenamente real, embora paradoxal, pois eternidade e tempo se fundem na encarnação do Cristo, naquilo que Milbank chama de “paradoxo” (ŽIŽEK, 2009). Tal fusão se daria a partir da própria experiência do Cristo que é ao mesmo tempo ser eterno, mas se encarna temporalmente. O discurso sobre o sujeito na modernidade já está enquadrado nos termos da ordem secular e está ao mesmo tempo separado do verdadeiro fundamento de todas as coisas em Deus. Segundo Davis,

Para Milbank, desse modo, esse verdadeiro “eu” não é tanto uma construção social ao estilo de Foucault, mas tem seu ser apenas na medida em que participa do amor infinito da Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo). [...] Milbank argumenta que Deus, de certa maneira, existe fora de Deus, que nesse próprio excesso, gera toda a finitude na qual nasce o si. (DAVIS, 2014, p. 19,20)

A proposta de Milbank é considerada uma proposta de uma nova ortodoxia, que vê nas teorias de São Tomás de Aquino e Agostinho uma fonte para repensar o cristianismo na contemporaneidade. Quando Milbank propõe que Deus existe fora de Deus, o que se coloca é a noção de que, em Deus, sempre há um excesso, algo Nele que o coloca como sempre criador. O ser humano participa de Deus, e é isso que o torna especial no processo de criação.

Nisso consiste o paradoxo ao qual Milbank faz alusão no livro. Para Žižek, no entanto, o conceito central é a noção de dialética, e a dialética pensada em termos hegelianos, pensada como movimento do em-si ao para-si, em um processo que se dá fazendo uso do negativo. Nesse sentido, a visão Žižekiana é menos romântica que a visão de Milbank, pois no cerne do sujeito haveria apenas uma negatividade que se externaliza na história de forma dialética.

O Deus da tradição cristã clássica é pressuposto como pregado na cruz, mas isso, para Milbank, não seria um golpe final ao fazer teológico, mas um passo para o destroçamento do ídolo da linguagem como tal. Ao desconstruir a metafísica, uma nova metafísica da linguagem é erigida em seu lugar, no lugar da metafísica da verdade, uma espécie de metafísica da linguagem, ou melhor, uma tentativa de reduzir os problemas clássicos da metafísica a um mero problema de linguagem. Dessa forma, a verdade e qualquer apelo à transcendência (e sua subordinada, a teologia) se tornam impossíveis. No entanto, Milbank aposta que esse golpe sofrido pela teologia seria capaz de nos conduzir a uma verdade mais fundamental e, para isso, recorrerá à filosofia de Hegel para provar seu ponto, porém visando superar Hegel, que segundo Milbank, não teria sido radical o suficiente ao ficar preso no que ele chama de “conservadorismo cartesiano”. Este conservadorismo entendido como o sujeito cartesiano do cogito, ou seja, o sujeito de razão da modernidade não teria sido abandonado por Hegel, mas mantido como pressuposto.

Žižek, por outro lado, parte da realidade e literalidade da *kenosis* cristã e assimila de forma mais veemente a interpretação hegeliana da encarnação. Enquanto, para Milbank, Hegel teria mantido intacta em grande medida a leitura cristã clássica, para Žižek, Hegel teria sido o precursor do ateísmo contemporâneo. É nesse sentido que se desenrola o debate entre Žižek e

Milbank no livro em questão. Cristo é o *monstrum* (monstro), ou seja, a figura excepcional que não pode ser explicada em termos racionais, mas paradoxalmente, é onde repousa o racional. O ato, o evento irruptivo, contém em si o seu Outro dialético, ou seja, possui em si a própria negação do seu ato, é baseado, portanto em um excesso inerente que fundamenta tal ato, ou em termos psicanalíticos, a pulsão de morte.

Davis sintetiza de forma magistral o cerne do debate entre Žižek e Milbank>

A diferença é que Žižek toma sem reservas o ato da Revelação de Deus - revelação significa kenosis absoluta, depois da qual a transcendência chegou ao cerne do mundo material completamente destituída da proteção que a transcendência garante. Milbank, por outro lado, toma partido da transcendência, que é totalmente revelada na kenosis de Deus em Cristo, mas não está comprometida no ato da Encarnação; com efeito, a Encarnação de Deus em Cristo, para Milbank, liberta o mundo de si mesmo ao permitir a abertura para além do nosso domínio. (DAVIS, 2014, p. 28,29)

Milbank assume, portanto, uma visão mais clássica sobre a noção de encarnação, como forma de manter a tradição católica. Segundo Milbank:

Desse modo, a questão crucial que está em jogo entre mim e Zizek é a questão da interpretação do cristianismo. Devo argumentar que ele conclui que o cristianismo ateu é o verdadeiro cristianismo simplesmente porque ele aceita uma versão dialética (luterana, behmenista, kantiana, hegeliana) da doutrina cristã como a mais coerente. Em contrapartida, eu afirmo que há uma alternativa humanista radicalmente católica a essa conclusão, uma alternativa que sustenta a transcendência genuína simplesmente por causa de seu comprometimento com o paradoxo da Encarnação. Tal humanismo é encontrado, de forma diversa, em Eckhart, Kierkegaard, Chesterton e Henri de Lubac. (MILBANK in ZIZEK 2014, p. 152)

Na encarnação, Jesus salva o mundo do pecado e o coloca novamente em possibilidade de comunhão com Deus. Já para Žižek a encarnação deve ser entendida de maneira literal, Deus Pai se esvaziando plenamente, e com a morte na cruz, o que resta é um grande vazio, um nada metafísico, uma ausência completa de Deus, que o cristianismo levaria às últimas consequências. O debate entre Milbank e Žižek então se dá sobre duas leituras irreconciliáveis sobre o cristianismo. De um lado, um trinitarismo ortodoxo de Milbank, e de outro, a negatividade heterodoxa de Žižek. Enquanto Milbank propõe a salvação de

Deus em uma escatologia clássica, Žižek aponta que o cristianismo coloca o homem diante de uma completa ausência de salvação definitiva.

Em *A monstruosidade de Cristo* (2014) Žižek retomará em grande medida as reflexões baseadas na obra de Chesterton como representante da ortodoxia cristã desenvolvidas em outros livros já mencionados e os temas da encarnação de Cristo, do sofrimento de Deus são trabalhados neste livro de forma similar aos trabalhados em livros anteriores.

A grande contribuição que *A monstruosidade de Cristo* (2014) traz é que nele Žižek formula a sua proposta de uma chamada “Teologia materialista”¹¹⁸. Para tal empreendimento Žižek proporá que Deus, após a experiência da encarnação, não é mais a exceção miraculosa que garante a normalidade do universo, o x inexplicável que nos permite explicar todas as outras coisas, mas ele é sobrepujado pelo milagre superabundante de sua própria criação. Segundo Žižek, cada coisinha no mundo seria em si uma exceção miraculosa, cada coisa é uma monstruosidade, ou seja, a coisa mais comum do mundo é um milagre comovente.

Se de um ponto de vista materialista, como entendido por Žižek, a realidade é não toda, como se daria de fato uma teologia materialista como o filósofo esloveno propõe? Žižek procura resolver isso caracterizando uma posição ateuista propriamente dita. Ela consistiria não em uma luta desesperada contra o teísmo, mas também não de forma a ser indiferente à crença religiosa. O verdadeiro ateísmo precisa retornar à crença religiosa afirmando-a sem referência a Deus. Ou seja, o ateu crê em algo sem nenhum suporte na autoridade de alguma figura pressuposta do “grande Outro”. Segundo Žižek:

Podemos também conceber essas três posições (teísmo, ateísmo negativo e juízo infinito): Enquanto a declaração positiva “Eu acredito em Deus” possa ser negada como “Eu não acredito em Deus”, também podemos imaginar um tipo de negação “infinita”, não tanto “Eu acredito em não Deus” (que estaria mais próximo da teologia negativa), mas sim algo como a “descrença”, a forma pura do ser destituído de sua

¹¹⁸ Esse tema também é debatido no livro Žižek, Slavoj. *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008 cap. 2. Nesse texto, Žižek se ancora quase que inteiramente no pensamento de Kierkegaard, e o pensamento hegeliano sobre o tema da encarnação aparece apenas de maneira breve sem diferenciar do que já temos falado até o momento. Uma análise mais pormenorizada desse texto não será feita pois fugiria do escopo do nosso trabalho.

substancialização - a “descrença” é ainda a forma da crença, assim como o não morto, enquanto morto-vivo, continua morto. (ŽIŽEK, 2014, p. 141)

Dessa forma, a teologia materialista de Žižek pressupõe, a nosso ver, a encarar a realidade material como lugar do mistério. O materialismo de Žižek conduz a um ateísmo vitalista e engajado na transformação social a partir do ato livre, um Evento cujo sentido só poderá ser dado a partir de si mesmo. É nesse sentido que podemos entender o porquê da preocupação Žižekiana com a religião e a importância que ele insiste em dar ao tema, haja visto os vários livros publicados sobre o tema. Para Žižek:

A necessidade da religião é uma necessidade interna - mais uma vez, não no sentido de um tipo de “ilusão transcendental” kantiana, uma tentação eterna da mente humana, mas sim de uma maneira mais radical. O materialismo verdadeiramente lógico aceita a constatação básica da religião, sua premissa de que nossa realidade de senso comum não é a realidade verdadeira; o que ele rejeita é a conclusão de que, por essa razão deve haver uma outra realidade suprassensível que seja “superior”. O realismo do senso comum, a religião positiva e o materialismo, desse modo, formam uma tríade hegeliana. (ŽIŽEK, 2014, p. 303)

Esta citação de Žižek é extremamente esclarecedora para entendermos a sua posição sobre a questão da religião. Na medida em que a religião traz consigo essa aposta para algo além da realidade do senso comum, ela é algo que merece ser analisado de forma mais detida por quem quer, de fato, assumir uma postura materialista. É interessante pensarmos como que Žižek utiliza esse conceito fundamental para a religião, que é o conceito de Deus. A história de Deus, inclusive sua morte, “de fato existe” ou o conceito de Deus é usado apenas em “termos metafóricos” de forma que seja apenas uma espécie de nome mítico para um processo metapsicológico?

Žižek (2014) rejeita as duas versões. Ele mantém, no entanto, uma visão materialista (Deus não existe), mas rejeita a leitura metafórica de Deus, pois tal leitura metafórica não leva em conta a dimensão do Inumano (ex-timo)¹¹⁹ ao ser

¹¹⁹ A noção de “ex-timo” é um conceito lacaniano que faz um jogo de palavra com a palavra “íntimo”, como Lacan pensa que o inconsciente é algo que vem do outro, vem de fora do sujeito, Lacan propõe o neologismo “ex-timo”, ou seja, aquilo que está dentro de mim, mas vem de fora, não é plenamente meu.

humano. Segundo Žižek, “Deus (o divino) é um nome para aquilo que não é humano no homem, para o núcleo inumano que sustenta o ser-humano” (ŽIŽEK, 2014 p. 303). Esse núcleo inumano seria o lugar que Žižek dá à pulsão de morte, ao inconsciente.

Žižek (2014) aponta, na mesma linha, que na pós-modernidade o materialismo seria o responsável por manter viva a noção de infinitude, ao passo que as diversas visões religiosas não cristãs insistiriam na finitude humana. A espiritualidade atual, entendida como uma busca desenfreada por experiências de êxtase, contatos místicos com a natureza, uso de cristais, práticas de meditação, enfatizam o respeito pela nossa limitação material como é o caso da ecologia, pensada de maneira holista, ou seja, pensada a partir de uma ideia de harmonia, noção de que o sujeito e a natureza são uma coisa só, etc., ao passo que o materialismo radical (que Žižek pensa como sendo assumir de fato a ideia de que não há ordem nenhuma na natureza, finalidade nenhuma, mas tudo se resume à uma contingência de fundo assume a possibilidade (com o avanço científico, etc.) do controle tecnológico sobre a vida humana, sua recriação artificial, etc.

Assim, Žižek (2014) pode afirmar que a religião tipicamente ocidental/cristã estaria muito ligada à limitação da nossa compreensão do que propriamente ligada a um conhecimento superior. Essa constatação Žižekiana o leva a retornar à teologia da morte de Deus ¹²⁰ e suas repercussões contemporâneas.

¹²⁰Como já comentado na introdução desse trabalho, a Teologia da Morte de Deus foi um movimento teológico que surgiu nos EUA e procurava evidenciar uma nova tentativa de pensar Deus depois da constatação crucial de Nietzsche de que Deus estava morto. Tal teologia era uma tentativa de fazer a fé dialogar com o mundo secularizado e foi bastante influente nos círculos acadêmicos norte-americanos influenciando bastante a conhecida Teologia da Libertação em solo brasileiro através da figura de Rubem Alves. A obra geminal desse movimento é o livro *A morte de Deus. Introdução à Teologia Radical* de Thomas J.J. Altizer e William Hamilton de 1967. Outra obra relevante para o movimento é o livro de Altizer *The Gospel of Christian Atheism*, também de 1967, texto no qual Altizer deixará bastante clara a sua filiação teológica e filosófica a Hegel e Nietzsche para trabalhar os temas como encarnação, a existência do Mal, etc. Altizer não chega a uma definição de “Teologia materialista” como propõe Žižek, mas podemos ver ali várias ideias que serão utilizadas por Žižek no decorrer da sua análise sobre a religião.

Como Žižek entende a encarnação e a morte de Cristo já foi dito por nós neste texto. Aqui, precisamos entender como Žižek entende a noção de ressurreição dentro de uma visão materialista:

É assim que devemos reinterpretar a ressurreição de Cristo de uma maneira materialista: não é que primeiro exista seu corpo morto e depois a ressurreição - os dois eventos, morte e ressurreição, são estritamente contemporâneos. Cristo é ressuscitado em nós, o coletivo de fiéis, e seu corpo morto e torturado permanece para sempre como um resto material. O materialista não nega os milagres, ele apenas nos lembra que eles vivem por trás dos restos materiais perturbadores. (ŽIŽEK, 2014, p. 368)

Segundo Žižek (2014), o cristianismo está vivo somente nas práticas materialistas (ateístas) que o negam, ou seja, a comunidade paulina de fiéis deve hoje ser fundada nos grupos políticos radicais e não nas igrejas e, ao mesmo tempo, somente o cristianismo abre espaço para pensar a não existência do grande Outro, pois é a religião de um Deus que morre. Dessa forma, Žižek entende que o cristianismo já inclui dentro de si a sua própria superação/negação que seria o ateísmo moderno, pois ele já estaria no núcleo mais íntimo do próprio cristianismo. Segundo o autor:

É por isso que os movimentos políticos radicais, com seu processo elementar de “suprassumir” seu herói morto no espírito vivo da comunidade, são tão parecidos com a Ressurreição cristológica - o ponto não é que eles funcionam como “cristianismo secularizado”, mas sim, ao contrário, que a Ressurreição de Cristo é, em si, sua precursora, a forma mítica de algo que atinge sua forma verdadeira na lógica de um coletivo político emancipador. (ŽIŽEK, 2014, p. 369)

Nesse ponto aqui fica bastante nítida a distância da proposta žižekiana em relação à proposta hegeliana sobre a religião. No momento de falar sobre o tema da ressurreição, o elemento do Kultus (Gottesdienst) simplesmente não aparece. Žižek quer enfatizar que a leitura hegeliana da religião nos permite entender a ressurreição como algo puramente material, em que o “culto a Deus” se transforma em pura política. Na medida em que Žižek tenta defender a todo custo uma leitura materialista do cristianismo, ele não consegue encontrar em Hegel elementos que sustentem a sua tese, pois Hegel é muito explícito em sua

defesa da ressurreição como movimento de retorno do finito para o infinito, que como dissemos tem a ver com a noção de Kultus. Dessa forma, a associação que Žižek faz entre a comunidade de fieis e os grupos de radicais se mostra uma tentativa de Žižek novamente ignorar a proposta hegeliana do Kultus e ficar apenas com o aspecto material da religião, o que claramente mostra um deixar de lado o elemento religioso.

Fica claro, portanto, que para Žižek o cristianismo é uma religião atéia e a sua leitura materialista dos dogmas centrais do cristianismo o conduz a afirmar que a proposta do cristianismo é suprassumida, na contemporaneidade, na organização política. Dessa forma, podemos entender como que dentro do pensamento de Žižek o cristianismo se torna extremamente central. Para além de constituir-se como algo pertencente a qualquer sociedade humana, ela traz consigo algo que diz muito do próprio homem.

No ocidente, onde a presença do cristianismo é de fato estruturadora na nossa visão de mundo, é importante que uma crítica cultural e uma crítica à ideologia passe por uma análise séria da religião e mais especificamente pelo cristianismo. Ao colocar em termos materialistas os principais dogmas cristãos, Žižek cumpre aquilo que propunha em *O absoluto frágil*, (2015) que é “minar a religião por dentro”, mas, ao mesmo tempo, lutar pelo legado cristão. A proposta de Žižek de uma teologia materialista se mostra consistente ao pensar Deus, o Absoluto como pertencente às coisas mesmas, preservando, no entanto, a noção de “desconhecido”, do não Todo da realidade, do seu vazio estrutural.

De maneira bastante sintomática, Žižek na hora de falar sobre a noção de ressurreição, em hora nenhuma procura se ancorar em Hegel. Žižek propõe uma leitura sobre a ressurreição que se torna extremamente confusa, pois traz a noção da ressurreição apenas como algo que acontece como fenômeno de crença e uma prática daqueles que creem. É curioso que durante vários momentos ele procura se ancorar nas Lições sobre a filosofia da Religião de Hegel, mas faz uma leitura bastante pinçada dos temas que ali se encontram. Sobre o tema da ressurreição isso fica ainda mais visível. Da mesma forma, Žižek ignora o tema da ressurreição que também aparece na *Fenomenologia do*

Espírito, de forma que a leitura que Žižek faz do cristianismo fica extremamente tendenciosa.

Como esse é um tema que o autor não trabalha de maneira pormenorizada, recorreremos apenas ao que é dito na Fenomenologia sobre o tema da ressurreição, pois o cerne da questão está nesse texto de Hegel. As Lições sobre a filosofia da religião retomam o tema quase da mesma forma.

Na Fenomenologia, após a exposição do processo encarnacional, a ressurreição de Jesus¹²¹ (o homem efetivo, que revela a humanidade plena e permite uma compreensão de Deus como Ele é), e após a manifestação de Deus como espírito na comunidade, Hegel evidenciará como que, na história da Igreja, a tônica foi pensar que a encarnação de Deus teria se dado apenas na figura de Jesus¹²² como momento único na história e não em seu caráter amplo, i.e, a natureza divina como natureza humana. Não entender essa revelação de Deus de forma ampla é rejeitar “o conteúdo juntamente com a Forma e aquilo o que se é propriamente, o reduz [o conteúdo] a uma representação histórica e à herança da tradição.¹²³” (FE 771 p. 503). O que Hegel deixa claro é que a revelação de Deus em Jesus do ponto de vista especulativo aponta para a união do divino com o humano. A exposição de Hegel apresenta, de maneira sistemática, o desenvolvimento da consciência cristã a partir da revelação do Absoluto. Em um primeiro momento, teríamos a representação na forma do Pai, pensado como substância pura, “conteúdo de sua consciência pura” (FE 767 p. 501). A sua vida é pensada dessa forma. Em um segundo momento, essa representação é a do filho pensado como negação da essência abstrata, que se mostra efetivamente. “A essência eterna, é, portanto, objetiva” (FE 769 p.502) e em tal objetividade se “engendra para si um Outro” (FE 769 p. 502) que visa à

¹²¹ Curiosamente o tema da ressurreição do Cristo não aparece de forma explícita na fenomenologia, mas é importante ressaltar que Deus só pode se fazer espírito na comunidade a partir da noção de ressurreição. O Deus que morre na cruz ressuscita, de forma que a morte de Deus é o momento do negativo que deve ser negado por meio da ressurreição que permite que Deus se mostre não como morto, mas como Deus vivo no cristianismo.

¹²² Tema este já abordado por Hegel no seu texto de 1798/1799.

¹²³ Original em alemão: aber indem es nur Instinkt ist, erkennt es sich verwirft mit der Form auch den Inhalt, und, was dasselbe ist, setzt ihn zu einer geschichtlichen Vorstellung und einem Erbstücke der Tradition herab. (PG p. 560)

unidade, pois retorna imediatamente a si e por isso é “unidade que a si mesma retornou” (FE 769 p. 502) i.e, o Espírito Santo.

Aqui, se coloca a visão trinitária de Hegel em três momentos: [1] - o da essência; [2] - o do ser-para-si que é o ser-outro da essência; [3] - o do ser-para-si, ou do saber a si mesmo no Outro. Estes momentos não são entendidos de maneira estática, mas como movimento que termina com o “ser-aí do Verbo [que] é somente esse ouvir-se a si mesmo” (FE 770 p. 503) que se efetiva nesse girar dentro de si. Esse movimento dentro de si que exprime a essência absoluta como espírito.

Como afirma Mancuso:

Hegel não está falando de uma tríade divina distante, distante da vida do mundo e dos homens. A sua atenção se volta, ao contrário, propriamente à vida, melhor, à vitalidade do mundo. Os momentos dos quais fala evidenciando as leis eternas do movimento do ser iluminam a vida do mundo, são a chave para compreender o curso e o desenvolvimento. O sujeito ao qual este movimento é inerente não se diferencia do movimento mesmo, mas se forma graças a isso: O sujeito é esse movimento. Deus, o Absoluto hegeliano, não é uma essência <<imutável>>, uma personalidade existente a prescindir do mundo. O único Deus verdadeiramente existente é o Espírito do mundo¹²⁴. (MANCUSO, 1996, p. 175)

Neste momento da Fenomenologia, Hegel passa a descrever o processo de criação do mundo e do pecado do homem, colocando esse desenrolar do relato bíblico dentro do pensamento especulativo. A criação, o pecado do homem, a redenção são vistos sob a ótica do desenvolvimento do absoluto. O mundo é a negação do puro pensar enquanto é feito efetivo. A essência simples, sem conhecimento de si, se aliena no mundo, se torna efetiva para depois retornar a si como espírito absoluto.

¹²⁴ Original italiano: Hegel non sta parlando di una lontana triade divina, distante dalla vita del mondo e degli uomini. La sua attenzione è rivolta al contrario proprio alla vita, meglio, alla vitalità del mondo. I momenti di cui parla contrassegnano le leggi eterne del movimento dell'essere, illuminano la vita del mondo, sono la chiave per comprenderne corso e sviluppo. Il soggetto al quale questo movimento inerisce non si differenzia dal movimento stesso, ma si forma proprio grazie a esso: il soggetto è questo movimento. Dio, l'Assoluto hegeliano, non è un'essenza <<intrasmutabile>>, una personalità esistente a prescindere dal mondo. L'unico Dio veramente esistente è lo Spirito del mondo.

Por isso Hegel pode afirmar que a “alienação da essência divina se coloca, pois, em sua dupla modalidade.” (FE 778 p. 507) De um lado, a essência divina como o essencial ao passo que o ser-aí natural conta como o inessencial e o que se-deve-suprassumir. Do outro lado, o ser-para-si conta como o essencial e o Divino simples como o inessencial, sendo que, dessa forma, não é possível haver mediação. Algo importante a reparar é que Hegel chama aqui a essência divina de “Divino simples”, ou seja, aquilo que se exterioriza é essência simples, uma vez que não é diferenciado, que tem na sua extrusão o momento do negativo, ou seja, momento da diferenciação de e em si mesmo. Como aponta Hegel mais a frente no texto “[...] a necessidade de sua extrusão se baseia no conceito de que o em-si-essente que só na oposição é assim determinado por isso mesmo não tem subsistência verdadeira.” (FE 779 p. 508). É nesse momento que ele se apresenta como espírito. Segundo Hegel:

A essência abstrata está alienada de si mesma, contendo/ tem Ser-aí natural e efetividade própria-do-si (selbstliche). Esse seu ser-diferente ou sua presença sensível é retirado/a mediante o segundo tornar-se-diferente e, enquanto é (presença sensível) suprassumida, é posta como (presença) *universal*. Através disto, a essência nela (na presença sensível; in ihr, entendo que fala da presença sensível, sinnliche Gegenwart) veio a ser si mesma. A existência imediata da efetividade parou de ser [um algo estranho e externo a ela (à essência,) ao ser ela (existência) suprassumida e universal. _Essa morte é, a partir disso, seu [re]surgimento como Espírito¹²⁵. (FE 779 p. 508)

Algo que nos chama a atenção nesse trecho, para além do que já foi comentado, é a noção do “ressurgir” que Hegel utiliza para evidenciar o caráter também “provisório” da encarnação como um momento no desenvolvimento do espírito absoluto. A presença imediata suprassumida na ressurreição se mostra como essência absoluta, e é essa essência absoluta que se constitui como negação da negação que é expressa na comunidade. Hegel aqui insiste no mesmo ponto, i.e, “a essência divina assume a natureza humana”. Aí, já está

¹²⁵ Original em alemão: “das abstrakte Wesen ist sich entfremdet, es hat natürliches Dasein und selbstliche Wirklichkeit; dies sein Anderssein oder seine sinnliche Gegenwart wird durch das zweite Anderswerden zurückgenommen und als aufgehobne, als *allgemeine* gesetzt; dadurch ist das Wesen in ihr sich selbst geworden; das unmittelbare Dasein der Wirklichkeit hat aufgehört, ein ihm fremdes oder äußerliches zu sein, indem es aufgehobnes, allgemeines ist; dieser Tod ist daher sein Erstehen als Geist.” (PhG p. 565-566)

anunciado que *em si* as duas não estão separadas. (FE 780 p. 509) No entanto, clarifica-se agora o lugar da ressurreição do Cristo como um momento crucial para entender a religião revelada. Segundo Hegel:

Na externalização da Essência divina, que se torna carne. Essa representação, que dessa maneira ainda é *imediate* e, portanto, não é espiritual, ou que sabe a figura humana da essência primeiramente apenas como uma particular, não ainda como [figura] universal, torna-se espiritual para essa consciência-no movimento da essência figurada de sacrificar novamente seu ser-aí imediato e retornar à essência. A essência somente é espírito, enquanto ela está *refletida dentro de si*.¹²⁶ (FE 780 p. 509)

Apenas uma visão não “espiritual” vai tentar equiparar a essência divina com a natureza em sua amplitude e, ao mesmo tempo, tomar a natureza separada da natureza divina. O que Hegel quer apontar aqui é o caráter extremamente dialético da relação entre Deus e mundo a partir da noção de encarnação. O mal e o bem são momentos, assim como a natureza divina que se faz carne é um momento do processo de autoconhecimento do espírito absoluto. Percebemos que, em Hegel, essa tese da associação direta entre Deus e Natureza não deve ser lida de forma apressada, de forma que devemos deixar de lado as acusações de panteísmo ou até mesmo de ateísmo na obra de Hegel. O filósofo adverte o leitor de que “a dificuldade que se encontra nesses conceitos é somente o [fato de] manter-se no “é” e o esquecer do pensar, no qual os momentos tanto são como não são: apenas são o movimento que o espírito é.” (FE 780 p. 510)

A encarnação de Deus continua na Igreja enquanto comunidade. Cristo, o homem divino, tinha que morrer para que a comunidade viesse a existir. No entanto a morte de Jesus não marca o fim da manifestação de Deus em Hegel, mas é um momento do próprio desenvolvimento do absoluto. Como afirma Hegel:

¹²⁶ Original em alemão: “in der Entäußerung des göttlichen Wesens, das Fleisch wird. Diese Vorstellung, die auf diese Weise noch *unmittelbar* und daher nicht geistig ist, oder die menschliche Gestalt des Wesens nur erst als eine besondere, noch nicht allgemeine weiß, wird für dies Bewußtsein geistig in der Bewegung des gestalteten Wesens sein unmittelbares Dasein wieder aufzuopfern und zum Wesen zurückzukehren; das Wesen als *in sich reflektiertes* ist erst der Geist.” (PhG p.566-567)

A *morte* do Homem divino como Morte é a negatividade abstrata, o resultado imediato do movimento que somente se finaliza na universalidade *natural*. Ela [a morte] perde esse significado natural na consciência-de-si espiritual ou torna-se seu conceito que se acabou de indicar. A morte é transfigurada por aquilo que ela imediatamente significa, pelo não ser *deste singular* em *universalidade* do espírito, o qual vive em sua comunidade, morre e ressuscita nela diariamente.¹²⁷. (FE 784 p. 512-513)

O espírito vive NA comunidade, mas não É a comunidade. Esse ponto fica nítido pela forma como Hegel entende o movimento da morte de Jesus como um momento necessário, mas não definitivo. Jesus neste sentido se mostra como a representação, o momento do negativo necessário para que o espírito absoluto se autoconhecesse. “A particularidade morre em sua universalidade; quer dizer, morre em seu saber, que é a essência reconciliando-se consigo.” (FE 785 p. 513). A representação é neste sentido suprassumida, retorna ao Si, ao seu conceito. O mediador que morre suprassume a sua objetividade, o seu ser-para-si-particular e se torna consciência-de-si universal. O Cristo indivíduo se torna Cristo universal. Com a morte de Jesus, não morre apenas o invólucro despojado de essência, “mas morre também a abstração da essência divina.” (FE 785 p. 513)

Nesse sentido, aponta Moraes,

Na morte do mediador é suprassumida a sua singularidade - a consciência de si finita na sua evanescência faz-se trânsito para a consciência de si universal. Na morte da morte ou na ressurreição do mediador vem à efetividade a unidade da consciência de si na comunidade, como Espírito Santo que nela faz a morada do seu ser e a conduz ao conhecimento da Verdade, ou seja, de si mesmo enquanto Realidade Absoluta (MORAES, 2003, p. 307)

Em todo esse movimento está o processo da consciência. Tanto a essência abstrata (o pai) quanto sua representação efetiva (o filho) são

¹²⁷ Original em alemão: Der *Tod* des göttlichen Menschen als *Tod* ist die abstrakte Negativität, das unmittelbare Resultat der Bewegung, die nur in die *natürliche* Allgemeinheit sich endigt. Diese natürliche Bedeutung verliert er im geistigen Selbstbewußtsein, oder er wird sein soeben angegebener Begriff; der *Tod* wird von dem, was er unmittelbar bedeutet, von dem Nichtsein dieses *Einzelnen* verklärt zur *Allgemeinheit* des Geistes, der in seiner Gemeine lebt, in ihr täglich stirbt und aufersteht. (PhG 570-571)

suprassumidos no conceito do espírito realizado (Espírito Santo). Assim, se completa o movimento do espírito que retorna a si mesmo com conhecimento de si. É neste sentido que aparece novamente a expressão de que “Deus mesmo morreu” (FE 785 p. 514), ou seja, “morreu a sua abstração e carência-de-vida, e assim a substância se tornou consciência-de-si simples e universal.” (FE 785 p. 514)

Na linha oposta a que temos tratado, a leitura de Ricoeur (1996) sobre a ressurreição merece atenção. Para o autor, o que está em jogo na noção de ressurreição em Hegel é uma continuidade que é atestada pelo fato de que “a ressurreição se produz na comunidade” (RICOEUR, 1996, p. 51), ou seja, o momento da morte é o momento da ressurreição no espírito. Nesse sentido, Ricoeur não verá a ressurreição como um fato, mas propõe uma equiparação entre morte e ressurreição. No momento da morte da representação, acontece a ressurreição no espírito.

Segundo Ricoeur (1996):

enquanto o pensamento por imagens distingue dois momentos, em primeiro lugar, “o ato espontâneo” da consciência de si alienando-se de si mesma e entregando-e à morte e em segundo lugar à ressurreição dos mortos, Hegel vê nessa renúncia de si a própria elevação. [...] A significação da Ressurreição é essa *Aufhebung* [supressão, conservação, superação] da imediatez na consciência de si universal. Essa consciência universal habita a comunidade de interpretação e a projeta rumo à pura universalidade do pensamento conceitual (RICOEUR, 1996, p. 51)

O que fica claro a partir do tema da ressurreição, como trabalhado na Fenomenologia, é que o texto hegeliano dá margem para as duas interpretações que trabalhamos aqui. A interpretação de Hans Küng, Moraes, de caráter mais teológico, sugere que a ressurreição se constitui como negação da negação em um acontecimento “posterior”, ou seja, a ressurreição acontece depois da morte na cruz, de forma que a morte na cruz se torna o “momento do negativo” em que sua negação é a ressurreição que se manifesta posteriormente na comunidade, que é a Igreja. Assim, seria uma interpretação mais clássica do cristianismo, o

que acreditamos estar mais de acordo com o luteranismo do século XIX, do qual, como se sabe, Hegel nunca se desfilou.

Esta mesma posição é mantida por Hegel nas suas *Lições sobre a filosofia da Religião*, de 1827:

mas esta humanidade em Deus - e de fato a forma mais abstrata da humanidade, a maior dependência, a derradeira fraqueza, a fragilidade final - é a morte natural. "O próprio Deus está morto", diz em um hino luterano expressando a consciência de que o ser humano, o finito, o frágil, o fraco, o negativo são eles próprios um momento do divino, que estão dentro do próprio Deus, essa finitude, negatividade, alteridade não estão fora de Deus e não impedem, como alteridade, a unidade com Deus. A alteridade, a negativa, é conhecida ser um momento da própria natureza divina. Isso envolve o mais alto - ideia - de espírito. Desta forma, o que é externo e negativo é convertido em interno. Por um lado, o significado atribuído à morte é que através da morte o elemento humano é despojado e a glória divina aparece mais uma vez — a morte é uma tira película que se afasta do humano, do negativo. Mas, ao mesmo tempo, a própria morte é esse negativo, o extremo ao qual está exposta a humanidade como existência natural; O próprio Deus está [envolvido] nisso¹²⁸. (HEGEL, 1988 p. 468).

E, ainda, é mais nítida:

Deus morreu, Deus está morto - este é o mais assustador de todos os pensamentos, que tudo que é eterno e verdadeiro não é, que a própria negação é encontrada em Deus. A angústia mais profunda, o sentimento de irrecuperabilidade total, a anulação de tudo o que é elevado, estão ligados a esse pensamento. No entanto, o processo não para neste momento; antes, ocorre uma inversão: Deus, isto é, mantém-se neste processo, e este é apenas a morte da morte. Deus ressuscita novamente, e assim as coisas se invertem. A ressurreição é algo que precisamente pertence tão essencialmente à fé como a crucificação [também pertence a ela].¹²⁹ (HEGEL, 1988 p. 465)

¹²⁸ Original em inglês: But this humanity in God-and indeed the most abstract form of humanity, the greatest dependence, the ultimate weakness, the ultimate fragility-is natural death. "God himself is dead," it says in a Lutheran hymn expressing an awareness that the human, the finite, the fragile, the weak, the negative are themselves a moment of the divine, that they are within God himself, that finitude, negativity, otherness are not outside of God and do not, as otherness, hinder unity with God. Otherness, the negative, is known to be a moment of the divine nature itself. This involves the highest - idea - of spirit. In this way what is external and negative is converted into the internal. On the one hand, the meaning attached to death is that through death the human element is stripped away and the divine glory comes into view once more-death is a strip pinging away from the human, the negative. But at the same time death itself is this negative, the furthest extreme to which humanity as natural existence is exposed; God himself is [involved in] this.

¹²⁹ Original em inglês: God has died, God is dead-this is the most frightful of all thoughts, that everything eternal and true is not, that negation itself is found in God. The deepest anguish, the feeling of complete irretrievability, the annulling of everything that is elevated, are bound up with this thought. However, the process does not come to a halt at this point; rather, a

Dessa forma, à fé pertencem tanto a crucificação, negação, quanto a ressurreição, negação da negação. A fé não poderia estar alheia à dialética imanente ao ser de Deus: ou seja, ela é a contraparte subjetiva do movimento objetivo já presente na imanência do ser de Deus. Filosoficamente, há aqui a identidade (parmenídica reconfigurada em termos cristãos) entre o ser (de Deus) e o pensar (a fé do cristão).

A segunda linha interpretativa é a linha defendida em nosso texto por Ricoeur (1996), com a qual também concordará Žižek, de que haveria uma relação de “igualdade” entre morte e ressurreição, de forma que na morte de Deus o que se revela já é a sua ressurreição como conteúdo verdadeiro e absoluto. A morte de Deus é entendida como sendo não apenas o momento da negação, mas, ao mesmo tempo, o momento da negação da negação em um movimento simultâneo. A morte de Deus seria o fim e a sua ressurreição se daria apenas como um ato de fé da comunidade. Dessa forma, a morte de Deus revela de fato o momento último, o da universalidade concreta. Pensamos que essa segunda visão deixa, no entanto, de fora o momento do retorno-a-si, ao conceito que fecharia o círculo do absoluto. Podemos dizer que, do ponto de vista teológico, na primeira proposta, a cristologia se sobrepõe à eclesiologia, e na segunda, a eclesiologia se sobrepõe à cristologia.

reversal takes place: God, that is to say, maintains himself in this process, and the latter is only the death of death. God rises again to life, and thus things are reversed. The resurrection is something that belongs just as essentially to faith [as the crucifixion]

5 CONCLUSÃO

Neste trabalho, procuramos analisar como o conceito de encarnação, que está no cerne da proposta cristã e das reflexões hegelianas sobre a religião, exerce uma forte e definidora influência sobre o pensamento de Slavoj Žižek a respeito do cristianismo. Para atingir o nosso objetivo, iniciamos nosso trajeto explicando, de maneira panorâmica, o conceito de *kenosis* desde a sua primeira aparição no texto bíblico, na carta de Paulo aos Filipenses, passando pelos evangelhos, a patrística, escolástica até chegar na escola de Tübingen, que será a escola onde Hegel inicia seus estudos filosóficos.

A partir dessa reconstrução do conceito de *kenosis*, passamos a analisar o pensamento de Slavoj Žižek sobre o tema da religião. Antes de adentrarmos propriamente no problema, analisamos alguns conceitos da psicanálise freudiana e lacaniana, principalmente o conceito de pulsão de morte (em Freud e Lacan) e o conceito de pequeno objeto (a) lacaniano que são importantes conceitos para o referencial teórico de Žižek. Após este primeiro movimento, passamos a investigar como a leitura heterodoxa de Hegel, promovida por Žižek, se dá para, então, realizamos uma visão geral da proposta filosófica de Žižek, a fim de entender como um filósofo que se diz ateu se propõe a escrever tanto sobre religião. A partir daí, esclarecemos que o tema da religião, em Žižek, não é restrito apenas ao âmbito religioso, mas ele entende o tema da encarnação como a abertura de um vazio na estrutura ontológica do mundo. Mostramos que Žižek pensa o cristianismo como religião ateia, na medida em que seria a única religião em que Deus morre, e ao morrer, deixa o seu lugar em aberto, sem nada para garantir nenhum tipo de ordem ontológica ao mundo.

Ao focarmos nosso trabalho na maneira como Žižek se apropria do pensamento hegeliano sobre o tema da encarnação, percebemos que o autor faz um uso muito instrumental de alguns conceitos hegelianos e deixa de lado outros conceitos importantes. Algo que nos chamou muita atenção foi o tema da ressurreição, que é apenas rapidamente mencionado, sem nenhum tipo de

aprofundamento por parte de Žižek. Esse tema é crucial na filosofia da religião de Hegel, inclusive para pensar o próprio tema da encarnação.

Žižek simplesmente ignora as partes da Fenomenologia do Espírito onde o tema é tratado, assim como ignora as inúmeras passagens das Lições sobre a filosofia da religião de Hegel sobre o tema. Outro aspecto que nos chamou a atenção foi a ausência da temática sobre o Kultus, que também é crucial para a compreensão que Hegel faz da religião e da encarnação. Todas essas lacunas fazem com que a apropriação de Žižek se mostre extremamente frágil. Para nós, Žižek quer, a todo custo, “minar a religião por dentro”, ignorando o tratamento de temas caros ao pensamento cristão e ao pensamento do próprio Hegel sobre a religião.

Sobre a apropriação que o autor faz de Hegel, percebemos que, no seu projeto filosófico, Hegel se faz muito presente, mesmo que o filósofo esloveno pense Hegel de maneira extremamente heterodoxa. No entanto, quando o assunto é a religião, há muito mais a presença de Lacan e da teoria psicanalítica do que da filosofia de Hegel. Nesse sentido, podemos dizer que Žižek, ao falar da religião, fala quase nada como filósofo hegeliano, mas muito mais como psicanalista lacaniano.

Após feito todo esse percurso, concluímos que a proposta de Slavoj Žižek é uma proposta interessante, mas que possui diversas lacunas que poderiam ser revisitadas pelo filósofo. A forma como ele trata, em vários momentos, as chamadas “religiões orientais”, deixa a argumentação frágil, pois seus textos não se debruçam sobre o que ele chama de “religiões orientais” e em diversos momentos, o autor fala de taoísmo e budismo como se tivessem o mesmo significado, além de que, em alguns textos, Žižek toma o próprio islamismo como um representante de uma “religião oriental”. Ao fazer esse movimento, Žižek deixa de lado o fato de que existem noções muito diversas no oriente, como aquelas que negam Deus e aquelas que dizem que não temos condições de saber o que é o Absoluto.

Essa generalização, por diversas vezes, se assemelha muito a uma espécie de senso comum, pois em nenhum livro de Žižek sobre o tema da religião, o autor tenta analisar essas diferenças entre as diversas religiões

orientais, tomando todas como visões holísticas de um deus pensado como energia, ou como “nada”. Aqui é onde, novamente, fica muito nítida a distância entre Hegel e Žižek. Mesmo que Hegel não trate exaustivamente das religiões orientais, percebemos um cuidado maior do filósofo alemão ao tratar dessas religiões em suas Lições. Žižek, por outro lado, não demonstra esse mesmo cuidado.

Ao tratar de temas tipicamente metafísicos como “milagres” e “existência de Deus”, Žižek acaba por remeter a construções que não explicam, de maneira satisfatória, como esses conceitos poderiam ser pensados dentro de uma “ótica materialista”. Para além disso, quando Žižek analisa o cristianismo e o próprio texto bíblico, fica nítido como falta a ele um diálogo maior com os estudos teológicos mais recentes, como também falta de um debate mais franco com a tradição cristã, assim como falta diálogo com análises histórico-críticas do texto bíblico.

A leitura que o filósofo faz de diversos personagens bíblicos, versículos, livros inteiros sem um estudo exegético, hermenêutico, etc. faz com que ele crie para si um cristianismo que parece mais um espantalho do que propriamente o cristianismo histórico e teologicamente defendido nos dias atuais. Percebemos que a leitura teológica de Žižek procura se ancorar em alguns momentos nas propostas hegelianas, principalmente no diagnóstico de Hegel sobre a morte de Deus, que é de grande influência para a filosofia. Para além disso, a proposta teológica de Žižek é, também, muito influenciada por uma teologia da morte de Deus, principalmente pela proposta por J.J. Altizer. Assim, concluímos, com Lanuza (2007), que a proposta de Žižek é uma teologia da morte de Deus (que possui uma raiz hegeliana) com toques de lacanismo. Ou seja, Žižek está lendo Hegel por meio da psicanálise lacaniana.

Para nós, o esforço de Žižek de ler a religião sob uma ótica materialista esbarra em limites que filósofo esloveno não consegue resolver, o que abre diversos flancos para que sua proposta de análise da religião seja muito questionada. No entanto, a crítica Žižekiana abre a possibilidade para repensar a noção de Deus na contemporaneidade não mais a partir da noção de Ser, mas sim a partir da noção de Nada, Vazio, Negatividade. Se esse tipo de leitura pode

ainda ser pensada dentro do próprio cristianismo é algo que caberia ainda bastante estudo e reflexão, mas talvez essa leitura pode apontar para uma intuição típica da tradição mística cristã, que há muito tempo já remete à noção de que Deus e Vazio seriam o mesmo.

REFERÊNCIAS

ALONSO-SCHÖKEL, L. **Bíblia e literatura**. In: ECHEGARAY, J. G. et al. A Bíblia e seu contexto. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2000.

ALTIZER, Thomas J.J. HAMILTON, William. **A morte de Deus. Introdução à Teologia Radical**. Tradução de Maria Luísa César. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra LTDA, 1967.

ALTIZER, Thomas. J.J. **The gospel of Christian Atheism**. Collins. St James's Place. London, 1967.

ALTIZER, Thomas.J.J. **The new gospel of Christian Atheism**.The Davies Group, Publishers. Aurora, 2002.

ÁLVAREZ VALDÉS, Ariel **Que sabemos sobre a Bíblia?** tradução Mário Gonçalves.Aparecida, SP: Editora Santuário, 1997.

AQUINO, Marcelo Fernandes de. **O conceito de Religião em Hegel**. São Paulo: Loyola, 1989. (Coleção Filosofia; Vol. 10)

AQUINO, São Tomás. **Suma Teológica. Volume VIII**. Questões 1-59. SãoPaulo:Edições Loyola. 2ª Edição, 2009

ARANTES, Paulo Eduardo. **O espírito de contradição organizado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

ARISTOTELES. **Metafísica**. Tradução de Giovani Reali. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

AZEVEDO, Monia Karine; MELLO NETO, Gustavo Adolfo Ramos. O desenvolvimento do conceito de pulsão de morte na obra de Freud. **Rev. Subj.**, Fortaleza , v. 15, n. 1, p. 67-75, abr. 2015 . Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2359-07692015000100008&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 24 jun. 2020.

BADIOU, Alain; BORGES, Maria Luiza Xavier de Almeida. **O ser e o evento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar: Ed.UFRJ, c1996.

BADIOU, Alain. **São Paulo: A Fundação do Universalismo**. São Paulo: Boitempo, 1995.

BECKENKAMP, J. **O jovem Hegel: formação de um sistema pós-kantiano**. São Paulo: Loyola, 2009.

BENT, Charles. **O movimento da morte de Deus**. 1ª Edição .Rio de Janeiro: Moraes Editores, 1968.

BERGER, Klaus. **As Formas Literárias do Novo Testamento**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

Bíblia Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Editora Vida, 1999.

BOAVENTURA DE BAGNOREGIO (**São Boaventura**) **Obras escolhidas**. Organizado por Luis Alberto de Boni; tradução de Luis Alberto De Boni, Jerônimo Jerkovic e Frei Saturnino Schneider. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes. Caxias do Sul: Sulina, 1983.

BOCK, Darrell L. **Os Evangelhos Perdidos**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2007.

BORGHESI, Massimo. La figura di Cristo in Hegel. Edizioni Studium. Roma. 1983

BRITO, Emílio. La Cristologia de Hegel. Tese não publicada. Université Catholique de Louvain. Tomo I. 1976.

CAPUTO, John D., VATTIMO, Gianni. **After the death of God**. New York: Columbia University Press, 2007. BONHOEFFER, Dietrich. **Resistência e submissão**. Tradução de Ernesto J. Bernhoeft. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. Rio Grande do Sul: Sinodal, 1980 (série Ecumenismo e Humanismo. Vol. 8)

Dilthey, W. **Hegel y el Idealismo (Jugendgeschichte Hegels)**. Tradução castelhana Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1956.

DALY, Glyn; ŽIŽEK, Slavoj. **Conversations with Žižek**. Great Britain: MPG Books., 2004.

DAVIS, Creston. **Sábado Santo ou Domingo da Ressurreição? Preparando um debate improvável**. In A monstruosidade de Cristo: Paradoxo ou dialética. DAVIS, Creston. (org). Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo. SP. Três Estrelas, 2014.

DOSTOIEVSKI, Fiodor; BEZERRA, Paulo. **Os irmãos Karamázov: romance em quatro partes com epílogo**. São Paulo: Editora. 34, 2012.

DUNKER, C. I. L. - Slavoj Žižek e a Renovação do Marxismo. **Revista Cult**. p.54 - 56, 2007.

DUNN, D.G. **Christology in the making: A new testament inquiry into the origin of the doctrine of the Incarnation**, 2^a ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989.

EHRMAN, Bart D. **Como Jesus se tornou Deus**. Tradução de Lúcia Brito. São Paulo. SP. Leya, 2014.

EHRMAN, Bart D. Os **Evangelhos Perdidos**. São Paulo: Record, 2008.

JUSTINO DE ROMA, **Santo. I e II Apologias; Dialogos com Trifao**. São Paulo: Paulus, 1995.

FEUERBACH, Ludwig. **Preleções sobre a essência da religião**. 2 ed. Campinas: Papyrus, 1989.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

Freud, Sigmund. **Recordar, repetir e elaborar**. In J. Strachey, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 12). Rio de Janeiro: Imago. 2006 (Originalmente publicado em 1914).

FREUD, Sigmund. **A pulsão e seus destinos**. In J. Strachey, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 14). Rio de Janeiro: Imago. 2006 (Originalmente publicado em 1915)

Freud, Sigmund. **Além do princípio do prazer**. In J. Strachey, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 18). Rio de Janeiro: Imago. 2006 (Originalmente publicado em 1920).

FREUD, Sigmund. **O mal-estar da civilização**. In J. Strachey, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 21). Rio de Janeiro: Imago. 2006 (Originalmente publicado em 1930).

FREUD, Sigmund. **O mecanismo psíquico do esquecimento**. In J. Strachey, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (Vol. 3). Rio de Janeiro: Imago. 2006 (Originalmente publicado em 1898) .

FREUD, Sigmund. “Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de paranóia”. **Obras psicológicas completas**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2006. (Obra original publicada em 1911).

Garcia-Roza, L. A. **Introdução à metapsicologia freudiana** (Vol. 3, 7a ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

Garrett, Susan R. **No ordinary angel: celestial spirits and Christian claims about Jesus**. Yale University Press, 2008.

Guillot, É. (2014). Da agressividade à pulsão de morte. **Almanaque on-line**, 14(1), 1-20. <http://almanaquepsicanalise.com.br/wp-content/uploads/2015/09/Almanaque14EricGuillot.pdf> acessado em 24/06/2020

HICK, John. A metáfora do Deus encarnado. Tradução de Luis Henrique Dreher. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento: História e Literatura do Cristianismo Primitivo**. São Paulo: Paulus, 2005.

Eusebio, de Cesareia. **Historia ecclesiastica**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

HIPÓLITO. **Refutations of all heresies**. Book X. Capítulo. 18. Disponível em <http://www.newadvent.org/fathers/050110.htm>. Acesso em: 03 de outubro de 2019.

GRIESCHEN, Charles A. **Angelomorphic Christology: Antecedents and Early evidence** Leiden: E.J. Brill, 1998.

GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**. 2ª Edição. São Paulo: Edições Loyola. 2002.

HEGEL, G.W.F. **Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie**. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Historia de Jesus**. Madrid: Taurus, 1975.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, **Lezioni sulle prove della esistenza di Dio.**
(a cura di Gaetano Borruso) Bari: Editora Latreza, 1984.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Phänomenologie des Geistes. Suhrkamp
Verlag.** Werke 3, 1989.

HEGEL. Georg Wilhelm Friedrich. **Vorlesungen über die Philosophie der
Religion I.** Frankfurt/M: Suhrkamp, 1991, (Werke 16).

HEGEL. Georg Wilhelm Friedrich. **Vorlesungen über die Philosophie der
Religion II.** Frankfurt/M: Suhrkamp, 1991, (Werke 17).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito.** Trad. de Paulo
Meneses, com a colaboração de José Nogueira Machado, SJ. Petrópolis, RJ.
Vozes,: 2 ed. 1993.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas em
compêndio** : 1830 / texto completo, com os adendos orais, traduzido por Paulo
Meneses, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola, 1995. (O
pensamento ocidental)

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito.** Trad. de Paulo
Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Efken e José Nogueira Machado,
SJ. Petrópolis, RJ Vozes: Bragança Paulista: 4 ed. Editora Universitária São
Francisco, 2007.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fé e saber**. Tradução Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2009.

HEGEL, G.W.F. **As órbitas dos planetas**. Tradução de Paulo Gaspar de Meneses, SJ e Danilo Vaz-Curado R.M.Costa. Rio de Janeiro: Confraria do vento, 2012.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da Lógica. 1 - A doutrina do ser**. Tradução de Christian G. Iber e Marloren L. Miranda. Petrópolis, RJ: Vozes. Editora Universitária São Francisco, 2016 (Coleção pensamento humano)

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da Lógica. 3 - A doutrina do conceito**. Tradução de Christian G. Iber e Frederico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes. Editora Universitária São Francisco, 2018 (Coleção pensamento humano)

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **O Espírito do cristianismo e seu destino**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix., 2021.

HEGEL, George. Wilhelm Friedrich. **Filosofia da História**. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. Ed. Reimpressão. Edição Universidade de Brasília, 2008

Altizer, Thomas J. J. **The new gospel of Christian Atheism**. Aurora: The Davies Group Publishers, 2002.

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 1997.

J.LIÉBAERT. **L'Incarnation. Des origines au concile de Chalcédoine. Histoire des dogmes. Tome III**. Les Éditions du Cerf. Paris: 1966.

JOHSNTON, Adrian. Žižek ontology. **A transcendental materialist theory of subjectivity**. Northwestern University. **Studies in Phenomenology and Existencial Philosophy**. Evanston, Illinois: Northwestern Univesity Press., 2008.

JOHNSTON, Adrian. Divine Ignorance: Jacques Lacan and Christian Atheism. 2021. (Texto não publicado). Disponível em https://www.academia.edu/40959959/Divine_Ignorance_Lacan_and_Christian_Atheism. Acesso em: 25 de maio de 2021.

J.R. GEISELMANN (org.), Geist des Chistentums und des Katholizismus. **Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und de Romantik**, Mayence, Mainz. 1940.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª edição. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa. 2001.

KOTSKO, Adam. **Žižek and Theology**. Nova York: Les Éditions Du Cerf., 2008.

KÜNG, Hans. **La encarnación de Dios**. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura. Editorial Herder. Barcelona. 1974.

LACAN, J. (1953). “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise”. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p.238-324.

LACAN, J. (1946). “Formulações sobre a causalidade psíquica”. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p.152-194.

LACAN, Jacques. **O triunfo da religião; precedido de Discurso aos católicos**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.

LACAN, Jacques. **O seminário. Livro 3: As psicoses**. 1955-1956; texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; [versão brasileira de Aluisio Menezes] - 2 ed. revista - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2008 (Campo freudiano no Brasil)

LACAN, Jacques. **O seminário. Livro 7: A ética da psicanálise; 1959-1960**. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; [versão brasileira de Antônio Quinet] - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2008 (Campo freudiano no Brasil)

LACLAU, E. MOUFFE, C. **Hegemonia y estratégia socialista: hacia una radicalización de la democracia**. Argentina. Fondo de Cultura Económica, 2004.

LLANOS, Alfredo. Prólogo do livro **HEGEL, G.W.F. El espíritu del cristianismo y su destino, Leviatán**, Buenos Aires. 1974.

LANUZA, Gerry; LANUZA, Bernard. Appropriating Žižek for Liberation Theology. Or, Why a Lacanian Atheist Embraces Christian Universality. In **Philippiniana sacra**, Jan 1, 2007. Disponível em [\(DOC\) Appropriating Žižek for Liberation Theology | Gerry Lanuza - Academia.edu](#) acessado em 24/02/2021.

LAUREANO, Pedro Sobrino. Uma breve introdução ao pensamento de Slavoj Žižek. *Analytica*, São João del Rei , v. 4, n. 7, p. 161-185, dez. 2015 . Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2316-51972015000200010&lng=pt&nrm=iso. acessos em 12 set. 2022.

LØLAND, Ole Jakob. **The Reception of Paul the Apostle in the Works of Slavoj Žižek**. Palgrave Mcmillan. Oslo: Norway, 2018.

LUFT, Eduardo. *As sementes da dúvida*. São Paulo. Editora Mandarim. 2001..

Lúkács,G. **El Joven Hegel (Der junge Hegel und die probleme der bürgerlichen Gesellschaft)**. Tradução castelhana Manuel Sacristán, Madrid: Grijalbo, 1972, 3ª edição.

MALABOU, Catherine. **The future of Hegel : plasticity, temporality, and dialectic** translated by Lisabeth During. Routledge 2005.

MANCUSO, Vito. **Hegel Teologo e l'imperdonabile assenza del "Principe di questo mondo"**. Segrate: Edizioni Piemme Spa, 1996 422 p.

MARTIN, Ralph P. **A hymn of Christ: Philippians 2:5-11 in recent interpretation and in the setting of Early Christian Worship**. Downers Grove. Illinois: Intervarsity press, 1997.

MELLIASSOUX, Quentin. **Potentiality and Virtuality, Collapse: Philosophical Research and Development**. UK, Urbanomic,n. 2, 2007.

MEYER,Marvin. **Mistérios Gnósticos:As Novas Descobertas**. São Paulo: Pensamento, 2007.

MORAES, Alfredo de Oliveira. **A metafísica do conceito: sobre o problema do conhecimento de Deus na Enciclopedia das ciencias filosoficas de Hegel.**

Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. 328 p. (Filosofia; 157)

MURPHY-O'Connor, Jerome. **Christological Antropology in Fl 2,6-11 in Revue Biblique**, 83 (1976) Paris.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O anticristo: anátema sobre o cristianismo.**

Lisboa: Edições 70, 1997].

NOVACIANO. **A trindade; Escritos éticos ; Cartas.** São Paulo: Paulus, 2017

231 p.

Padres apostolicos: Clemente Romano, Inacio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, o pastor de Hermas, Carta de Barnabe, Papias. Sao Paulo: Paulus,

1995 336 p. (Patrística, 1)

ORÍGENES. **Tratado sobre os princípios.** São Paulo: Paulus, 2012 332 p

PAGELS, Elaine. **Evangelhos Gnósticos.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2006

PEREIRA, Olivar Alves. **A Teologia da secularização de Harvey Cox e sua busca de plausibilidade para o cristianismo.** Dissertação de Mestrado.

Universidade Presbiteriana Mackenzie. São Paulo. 2009. Não publicada

PETAZZI, Giuseppe Maria. SJ. **Il verbo incarnato. Corso di cultura religiosa superiore.** Série VII 1939-1940. Editrice Lampadi Viventi. Veneza

PLANT, Raymond. Hegel. **Sobre religião e filosofia.** Tradução de Oswaldo Giacóia. São Paulo: Editora UNESP, 2000 (Coleção grandes Filósofos)

Pinheiro da Silva, P. R. **A Religião na Fenomenologia do espírito de Hegel ou a soberania do pós- kantismo entre Schelling e Hegel.** Rapsódia, (11), 143 - 154. Recuperado de <https://www.revistas.usp.br/rapsodia/article/view/143775> (2018) acessado em 20/04/2020

PUNTEL, Lorentz. **Ser y Dios: un enfoque sistemático en confrontación con M. Heidegger, É. Lévinas y J.-L. Marion.** Buenos Aires: Prometeo Libros, 2001.

RECALCATI, Massimo. **Jacques Lacan. Vol I. Desiderio, Godimento e soggettivazione.** Milão: Raffaello Cortina Editore., 2012.

Recalcati, Massimo. **L'uomo senza inconscio: figura della nuova clinica psicoanalítica.** Milão: Raffaello Cortina, 2010.

RICOEUR, Paul. **Leituras 3: nas fronteiras da filosofia.** São Paulo: Loyola, 1996. 205 p.

SAFATLE, V. **Cinismo e falência da crítica**. São Paulo: Editora Boitempo, 2008.

SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom. In BEHLER, Ernst (Ed.). **Philosophy of German Idealism**. New York: Continuum, 1987

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Sobre a Religião: Discursos a Seus Menosprezadores Eruditos**. Trad. Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2000.

SILVA, Francisco José da. A trindade na “Fenomenologia do Espírito”. In **Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel**. Eduardo Ferreira Chagas; Konrad Utz; James Wilson J. de Oliveira (orgs.) Fortaleza: Edições UFC, 2007. (Série Filosofia. Vol 6)

SPINOZA, Benedictus de. **Ética. Tradução e notas de Tomaz Andreuj**. Belo Horizonte: Editora Autêntica., 2008.

TORRES, Jesús Vázquez. A consciência infeliz em Hegel: significação e presença no pensamento contemporâneo. In **Revista Ágora**. Vitória: UFES, Ano 1. N 1. Jan-Jun 2001

VIEIRA, Leonardo Alves; SILVA, Manoel Moreira da, Orgs. **Interpretações da fenomenologia do Espírito de Hegel**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

ROSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio: Ou Da educação**. Tradução de Sérgio Milliet. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p. 592 p.

RUBENSTEIN, Richard E. **Quando Jesus se tornou Deus. A luta épica sobre a Divindade de Cristo nos últimos dias de Roma**. Tradução de Marija C. Mendes. Rio de Janeiro: Ficus, 2001. 296p.

SAFATLE, V. **Cinismo e falência da crítica**. São Paulo: Editora Boitempo, 2008.

SECKLER, Max.(ed.) **Aux origines de l'école de Tübingen**. Présentée et introduite par Max Seckler. Traduction par Joseph Hoffmann. Paris: Les Éditions Du Cerf. , 2007 (patrimoines Christianisme) 396 p.

SESBOÜÉ, Bernard. SJ. **Traité de L'Incarnation. Montée de Fouvière**. Cédex : Lyon, 1968-1969

SILVA, Bárbara Assis Viana da. Realismo e idealismo em F.H. Jacobi. **Revista Ética e Filosofia política**. Número XXI – Volume I. Juiz de Fora: UFJF,2018. Número XXI – Volume I

SWIDLER, Leonard. Ieshua. **Jesus histórico, Cristologia, Ecumenismo** (Tradução Thereza Christina F. Stummer). São Paulo: Edições Paulinas. 1993 163 p.

Justino de Roma, Santo. I e II **Apologias; Dialogos com Trifao**. Sao Paulo: Paulus, 1995 328 p. (Patristica, 3)

TERTULIANO. **Contra práxeas**. Disponível em <http://www.e-cristianismo.com.br/historia-do-cristianismo/pais-apologistas/tertuliano-contra-praxeas.html>. Acesso em 03 de outubro de 2019.

VANCOURT, Raymond. **La pensée Religieuse de Hegel**.. Paris: Press Universitaires de France, 1965.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. A significação da Fenomenologia do espírito. Apresentação in **Fenomenologia do Espírito**. Trad. de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado, SJ. Petrópolis, RJ. Vozes,,: Bragança Paulista: 4 ed. Editora Universitária São Francisco, 2007.

VELIQ,, F. (2018). **Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud: a crítica da religião no século XIX**. Sapere Aude, 9(18), 285-306. <https://doi.org/10.5752/P.2177-6342.2018v9n18p285-306>

VIELHAUER, Phillip. **História da Literatura Cristã Primitiva**. São Paulo: Academia Cristã, 2005

VIEIRA, Leonardo Alves; SILVA, Manoel Moreira da, Orgs. **Interpretações da fenomenologia do Espírito de Hegel**. São Paulo. Edições Loyola, 2014

VIEIRA, Leonardo Alves. **Esboço de uma fenomenologia da consciência brasileira**. Revista Síntese. Belo Horizonte. V 48. N. 150. Pp 123-151. Jan/Abr. 2021.

VIELLARD-BARON, Jean-Louis. Comunidade ética e comunidade religiosa na fenomenologia do Espírito. In **Hegel, a moralidade e a religião**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002 (Filosofia Política. Série III, n 3) Editor. Denis Rosenfield.

WOOD, Allen W. A ética de Hegel in. **Hegel/Frederick C. Beiser** (org.) Tradução Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias & Letras. 2014. (Companions & Companions)

ŽIŽEK, Slavoj. **O mais sublime dos histericos: Hegel com Lacan**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1991. 230p. (Transmissão da psicanálise; 18)

ŽIŽEK, Slavoj. **O mais sublime dos histéricos**. Hegel com Lacan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

ŽIŽEK, Slavoj. **Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1992. 197 p. (Transmissão da psicanálise; 26)

ŽIŽEK, Slavoj. **Tarrying with the negative: Kant, Hegel, and the critique of ideology.** Durham: Duke University Press, 1993. viii, 289p

ŽIŽEK, Slavoj. **The indivisible remainder: an essay on Schelling and related matters.** Londres: Verso, 1996. 248p (Wo es war)

ŽIŽEK, Slavoj. BUTLER, Judith. LACLAU, Ernesto. **Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the left.** Verso. New York, London. 2000.

ŽIŽEK, Slavoj. **The puppet and the dwarf. The perverse core of Christianity.** Cambridge, Mass: MIT Pres, 2003.

ŽIŽEK, Slavoj. "Liberation Hurts: An Interview with Slavoj Žižek (with Eric Dean Rasmussen). 2003. Disponível em <https://electronicbookreview.com/essay/liberation-hurts-an-interview-with-slavoj-žižek/> Acesso em 22 de junho de 2020.

ŽIŽEK, Slavoj. **Žižek crítico: política e psicanálise na era do multiculturalismo.** São Paulo: Hacker Editores, 2005

ŽIŽEK, Slavoj. **O absoluto frágil. Ou por que vale a pena lutar pelo legado cristão?** Tradução Rogério Bettoni. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2005.

ŽIŽEK, Slavoj. **O amor impiedoso [ou: sobre a crença]**. Tradução Lucas Melo Carvalho Ribeiro. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2012.

ŽIŽEK, Slavoj. **Menos que nada. Hegel e a sombra do materialismo dialético**. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo, SP. Editora Boitempo. 2013

ŽIŽEK, Slavoj & Milbank, J. **A monstruosidade de Cristo**. São Paulo: Três estrelas, 2014

ŽIŽEK, Slavoj & GUNJEVIĆ, Boris. **O sofrimento de Deus. Inversões do Apocalipse**. Tradução de Rogério Bettoni. 1 ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015

ŽIŽEK, Slavoj. **O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política**. São Paulo: Boitempo, 2016. 421 p.

ŽIŽEK,, Slavoj.. **A visão em paralaxe**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008. 507 p.

ŽIŽEK, Slavoj; MEDEIROS, Carlos Alberto. **Acontecimento: uma viagem filosófica através de um conceito**. Rio de Janeiro: Zahar, 2017. 191 p

