

O FRACASSO DA REPRESENTAÇÃO É A ÚNICA APRESENTAÇÃO AUTÊNTICA: PERSEGUINDO A NEGAÇÃO DA NEGAÇÃO NAS LINHAS DE PENSAMENTO TEOLÓGICAS E FILOSÓFICAS (PÓS) MODERNAS¹

Colby Dickinson²

Depois de Auschwitz, não há nenhuma palavra tingida do alto, nem mesmo uma teológica, que tem qualquer direito a menos que tenha sofrido uma transformação.³

Os teólogos são muitas vezes sobrecarregados pelas dificuldades encontradas nas formas modernas do pensamento crítico e na morte pós-moderna das grandes narrativas, ou pelo menos é assim que a situação é normalmente percebida⁴. A mudança (pós)moderna no pensamento teológico, em geral feita com o objetivo de lidar com essa problemática, pelo menos, desde Spinoza, tem influenciado muitos a se inclinarem a um plano de imanência fechado em vez de tentarem reconstruir uma justificativa ontológica para as formas soberanas de transcendência⁵. Tradicionalmente, entende-se que a ontologia sofreu um declínio desde então, embora a sua suposta morte ainda seja algo a ser visto. Construir uma forma de transcendência para sustentar o ponto de vista teológico de alguém tem sido pouco mais que uma estratégia política para o poder, seja de natureza eclesial ou social. Neste deslocamento e reconfiguração da teologia (pós)moderna, a crítica às formas de como a teologia tradicionalmente percebeu seu objeto de estudo (transcendente) tornou as coisas muito mais restritas em termos de construções positivas, uma realidade que frequentemente reduz o poder político das instituições religiosas no Ocidente e, conseqüentemente, propõe uma forma de teologia defensiva e apologética contra uma sociedade cada vez mais secular (e até mesmo a teologia ocasional ou aparentemente paradoxal, secular ou radical). Se houver esperança para

¹ **Texto traduzido do original pela Professora Candice Glenday** – Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA.

² Loyola University Chicago

³ Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, trans. E. B. Ashton (London: Continuum, 1973), p. 367.

⁴ Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoffrey Bennington and Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).

⁵ Veja Joeri Schrijvers, *Ontotheological Turnings? The Decentering of the Modern Subject in Recent French Phenomenology* (Albany, NY: SUNY Press, 2011).

a reflexão teológica num futuro próximo, deve-se considerar a sugestão de Adorno muito a sério - na medida em que também se reflete no sentimento encontrado na obra de Bonhoeffer: a teologia deve ser transformada, ou não poderá mais dialogar com o nosso mundo de forma significativa.

Dentro deste contexto, acredito que a intuição de Adorno para o desenvolvimento de uma teologia pós-Auschwitz esteja inteiramente correta, e também acredito que ainda estamos tentando resolver as implicações do que isso significa para métodos e modelos teológicos. As linhas, além disso, entre a teologia e a filosofia continuam a estar obscurecidas neste respeito, jogando fora sua sugestão, feita em sua *Dialética Negativa*, de que “a transcendência não se alimenta de nada além das experiências que temos na imanência”, embora ainda não esteja claro o que isso implica. Eu espero esclarecer brevemente a intuição dele como um ponto focal do meu engajamento com este chamado necessário para transformar os pontos de vista teológicos atualmente. Eu também quero fazê-lo conectando o “método de imanência” do filósofo francês Maurice Blondel ao método dialético negativo de Adorno. Especificamente, quero focar a minha comparação desses dois pensadores raramente comparados baseado na crítica de Blondel à desmistificação, ou o "mito de nenhum mito" - incluindo a sua eventual mudança para o sobrenatural - e, a partir daí, ver como esses pensamentos comparam com as elucidações de Adorno na "Dialética do Iluminismo" à luz de seu método dialético negativo e comentário sobre a metafísica. Ao tecer os argumentos, ambos os autores mantêm uma crítica rígida ao transcendentalismo kantiano e formas dialéticas tradicionais (hegelianas), ao mesmo tempo em que criam novas formas de dialética não-identitária - uma proximidade entre elas que requer uma inspeção mais detalhada de sua divergência e o que poderia ser obtido filosoficamente de qualquer interação entre eles - incluindo reformulações completas tanto do "sobrenatural" quanto do "metafísico". Meu objetivo neste empreendimento é argumentar como seus respectivos pontos de vista estão próximos um ao outro em termos filosóficos, ainda que abertamente divergentes em seus compromissos teológicos, bem como considerar como podemos beneficiar-se de ambas as disciplinas ao relevê-los lado a lado.

Para começar, sugiro que o que somos forçados a contemplar na reconceptualização do pensamento teológico de Adorno seja uma releitura profunda do relacionamento entre o imanente e o transcendente ou, se quiser, entre o material e o teológico. Como ele afirma: "Em sua forma mais materialista, o materialismo acaba concordando com a teologia. Seu grande desejo seria a ressurreição da carne, um desejo totalmente estranho ao idealismo, o

reino do espírito absoluto”⁶. Ao contrário de uma abstração idealista do domínio material, Adorno chega ao que foi, e provavelmente continuará sendo, muito frutífero para a recuperação da percepção teológica e em contradição com as subjetividades metafísicas e transcendentais que muitas vezes sustentaram projetos teológicos precisamente através de uma abstração da realidade material. Como o teólogo Jürgen Moltmann teria interpretado a obra de Adorno, a ressurreição da carne importa mais do que a teologia muitas vezes negligenciou a compreensão:

Reconhecer o evento da ressurreição de Cristo é, portanto, ter um conhecimento esperançoso e expectante desse evento. Significa reconhecer neste caso a latência da vida eterna que, no louvor de Deus, surge da negação do negativo, da criação de alguém que foi crucificado e da exaltação daquele que foi abandonado⁷.

Esta é, em suma, a negação da última negação imanente, a própria morte, e é, portanto, também uma ênfase sobre a materialidade ressuscitada da carne. Para Moltmann, em particular, tal sugestão acabaria provocando um intenso debate sobre o sofrimento de Cristo, ou o que era, no final, e parafraseando Lutero, um “Deus Crucificado”⁸. Como a negação do negativo, essa forma de dialética negativa, aos seus olhos, faria com que a teologia visse a realidade do sofrimento de tal modo que a teologia não estava atenta antes dos horrores de Auschwitz. Tal movimento não era uma dialética idealista que procurava se afastar da realidade material, mas a uma dialética negativa que retornaria à realidade material muito além de qualquer outro rótulo antes dado a ela.

Foi precisamente esse retorno às nossas realidades materiais que levaram Adorno a afirmar que “O menor vestígio de sofrimento sem sentido no mundo empírico desmente toda a filosofia identitária que nos faria sair desse sofrimento”: Embora há um mendigo, há um mito”, como disse Benjamin. É por isso que a filosofia da identidade é a forma mitológica do pensamento”⁹. De repente, a partir desta perspectiva, a desmitologização torna-se uma tarefa teológica, apesar de ser completamente contra os esforços de Rudolf Bultmann, e que também difere dos projetos teológicos tradicionais que trabalham em consonância com uma certa história da metafísica. A visão de Adorno nos oferece uma maneira de ver como o teológico

⁶ Adorno, *Negative Dialectics*, p. 207.

⁷ Jürgen Moltmann, *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*, trans. James W. Leitch (Minneapolis, MN: Fortress, 1967), p. 211.

⁸ Jürgen Moltmann, *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, trans. R.A. Wilson and John Bowden (Minneapolis, MN: Fortress, 1993).

⁹ Adorno, *Negative Dialectics*, p. 203

deve ser entendido em relação à sua realidade e tradições materiais de um modo que permitiria a teologia alcançar seus projetos mais contextuais e emancipatórios (por exemplo, teologias da libertação, do feminismo, dos negros, pós-coloniais, queer, etc). Existe um “materialismo teológico” em potencial, como diz Patrice Haynes, evidente na obra de Adorno, embora seja aquele que também mantém sua natureza paradoxal e, como tal, parece manter uma certa posição “herética”, o que não se justifica porque ele também declara que o núcleo da religião é, e deve permanecer, vazio¹⁰.

Este chamado para perceber a “verdade” religiosa como um recipiente sem conteúdo de experiência e compreensão humana é, na verdade, um chamado que tem se repetido em certos círculos pós-modernos da filosofia contemporânea da religião. De John Caputo a Giorgio Agamben, diz-se que a teologia trabalha menos no interesse de preservar suas tradições e mais a serviço de uma “força messiânica fraca” que se move ao longo de toda e qualquer tradição, prometendo trazer a luz da justiça e verdade, embora também seja muitas vezes visto de forma errônea como uma força antinômica ou herética. O verdadeiro “depósito de fé”, no entanto, seja talvez um gesto para algo que ainda não entendemos, e que talvez nunca seja entendida em sua totalidade.

No entanto, o que é interessante nesta leitura particular da religião é que, apesar de a religião ser declarada fundamentalmente vazia em termos de conteúdo, deste ponto de vista, ainda mantém uma forma de materialidade “mais consistente” que aquelas posições metafísicas desenvolvidas em conjunto com reivindicações teológicas (ou seja, a longa história da ontologologia ocidental tão frequentemente criticada). A religião mantém, por assim dizer, algo intrínseco à sua esperança que ainda é essencial para o projeto da dialética negativa, embora isso seja apenas às vezes sugerido por Adorno:

A dogmática cristã, em que as almas foram concebidas como um despertar simultâneo com a ressurreição da carne, era metafisicamente mais consistente - mais esclarecida, se quiser - do que a metafísica especulativa, assim como a esperança significa ressurreição física e se sente defraudada da melhor parte por sua espiritualização. Com isso, no entanto, as imposições da especulação metafísica aumentam intoleravelmente¹¹.

¹⁰ Adorno, *Negative Dialectics*, p. 399. Veja também Patrice Haynes, *Immanent Transcendence: Reconfiguring Materialism in Continental Philosophy* (London: Bloomsbury, 2014).

¹¹ Adorno, *Negative Dialectics*, p. 401.

Visto como tal, a crença em uma ressurreição física leva a natureza da materialidade mais a sério do que a especulação metafísica subsequente e a sua espiritualização de um materialismo teológico que não deve ser descartado de tal modo. As falhas do idealismo estão novamente em exibição, enquanto Adorno aponta sugestivamente para uma teologia material que foi ignorada por muito tempo. Aqui, em particular, vemos que distância separa o projeto de desmitificação de Adorno de Bultmann, que descartaria a ressurreição física como um elemento inerentemente “mitológico” dos relatos evangélicos e, assim, expõe seu próprio apoio aos metafísicos existencialistas.

O que o Adorno, em última análise, persegue, não é menos radical que as afirmações de Bultmann, embora num nível completamente diferente. O que Adorno parece sugerir é uma subversão dessas identidades religiosas-ideológicas que foram politicamente restritas, mas que raramente são úteis em qualquer sentido genuíno teológico: “A ideia de verdade é suprema entre as ideias metafísicas, e é para lá que nos leva. É por isso que quem crê em Deus não pode acreditar em Deus, pois a possibilidade representada pelo nome divino é mantida, antes, por aquele que não acredita”¹². O que está presente no seu pensamento é precisamente, e como vemos no contraste de Slavoj Žižek entre o crente e o ateu, o que parece não estar presente - uma identidade sugerida apenas através da própria não-identidade, o que Levinas chamou como uma forma de “relação sem relação”¹³. Aposto que tais considerações não estão tão longe das de Derrida e Caputo que parecem revelar-se em tais inversões de identidade como em: crentes que se passam por ateus¹⁴.

A referência a Derrida neste contexto também pode tornar mais claro como muita frustração tem sido gerada em resposta a projetos desconstrutivos (ou dialéticos negativos) que se recusam a se engajar em um projeto político ou identitário “positivo”. Nessas linhas de investigação, a real questão que muitos perguntariam a Adorno neste contexto, como era e muitas vezes foi perguntado a Derrida, é: devemos resistir a essa “não-identidade” como a única solução para o problema da identidade, como Patrice Haynes sugere, tentando, em vez disso, afirmar uma ontologia mais “positiva” diante dessa perda?¹⁵ E, no entanto, como Adorno talvez já tenha respondido a esta suposta questão: “[...] a falácia é a elevação direta da negatividade, a crítica do que meramente é, para a positividade como se a insuficiência do que

¹² Adorno, *Negative Dialectics*, pp. 401-402.

¹³ Slavoj Žižek and John Milbank, *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?*, ed. Creston Davis (Cambridge, MA: MIT Press, 2009), p. 298

¹⁴ Jacques Derrida, ‘Circumfessions’, in *Jacques Derrida*, ed. Geoffrey Bennington, trad. Geoffrey Bennington (Chicago: University of Chicago Press, 1999), p. 155.

¹⁵ Haynes, *Immanent Transcendence*, pp. 149-150.

é poderia garantir que o que será eliminado dessa insuficiência. Mesmo *in extremis*, um negativo negado não é positivo”¹⁶.

Em tons que ecoarão dentro do projeto desconstrutivista, ele próprio centrado em uma justiça sempre a “vir”, mas nunca totalmente presente no futuro - de fato dependente de um horizonte escatológico da justiça que nunca poderia estar presente na sua totalidade, pois isso é o mito do totalitarismo - a dialética negativa não “permanece em si mesma, como se fosse total. Esta é a sua forma de esperança”¹⁷. Em contraste com o pensamento metafísico-mitológico, o pensamento “iluminado”, esse foco messiânico sobre um futuro horizonte sempre por vir, exhibe uma maneira totalmente diferente de imaginar o elemento teológico já dentro do nosso mundo, o confronto da esfera mítica imanente com algo como transcendência, embora não seja uma forma de transcendência vista anteriormente. É um que deve ser incorporado; daí a ênfase de Adorno em uma “ressurreição física”. É uma transcendência presente apenas no fracasso do imanente; é o que brilha através de uma (imanente) negação do imanente que existe como uma negação de qualquer coisa que possa estar além dela. Somente através desse entendimento Adorno pode declarar que a única solidariedade que existe entre o pensamento e a metafísica existe “no momento da sua queda”¹⁸. Em outras palavras, a única representação genuína é aquela que é capaz de nos mostrar o fracasso de nossas representações. Esta é a única apresentação verdadeira além da representação que é possível: a negação da representação, a negação daquilo que já havia sido negado (ou talvez simplesmente reduzido) a uma possível presença em nosso mundo. Esta é a única maneira pela qual podemos acessar algo como um verdadeiro hipernomianismo que se abstém de se tornar realmente uma temida postura antinômica.¹⁹

A totalidade da dialética negativa parece girar em torno desse pivô central: o próprio pensamento é abordado por aquele que o nega, mas na própria negação, lhe vida renovada. Ou, mais objetivamente, “representado na mais íntima célula de pensamento é o que é diferente do pensamento”²⁰. Somos trazidos de volta aos fundamentos da dialética negativa que postula que “a imanência é a totalidade das posições identitárias cujo princípio cai diante da crítica imanente”.²¹ Em outras palavras, “nenhuma crítica imanente pode servir seu propósito totalmente sem conhecimento externo, é claro - sem um momento de imediação, ou

¹⁶ Adorno, *Negative Dialectics*, p. 393

¹⁷ Adorno, *Negative Dialectics*, p. 406.

¹⁸ Adorno, *Negative Dialectics*, p. 408.

¹⁹ Veja Elliot R. Wolfson, *Open Secret: Postmessianic Messianism and the Mystical Revision of Menahem Mendel Schneerson* (New York: Columbia University Press, 2009), p. 182.

²⁰ Adorno, *Negative Dialectics*, p. 408.

²¹ Adorno, *Negative Dialectics*, p. 181

se preferir, a vantagem do pensamento subjetivo que se encontra além da estrutura dialética”.²² Este imediatismo, é claro, vem apenas dos fracassos da mediação, mas é o próprio imediatismo que também desfaz o que tínhamos defendido como identidade.

É a partir deste lugar que começamos a entender porque Adorno só poderia construir sua filosofia pós-Auschwitz como uma “lógica de desintegração” particular ou uma filosofia em fragmentos, noções semelhantes à sugestão político-teológica de Johann Baptist Metz que diz que reflexões “sistemáticas” já não são possíveis, como certos pensadores do Iluminismo teriam tentado.²³ O que resta em seu lugar é um apelo firme para uma filosofia de auto-reflexão - um “pensamento contra si mesmo” com terríveis implicações para as filosofias não auto-reflexivas que retratam grandes sistemas.²⁴ Essa recusa da identidade sistemática é, em última instância, o que motiva uma dialética negativa, e o que talvez que novos pensamentos precipitem nas especulações teológicas de Blondel também: uma teologia que pensa contra si mesma, e que deve, portanto, começar a pensar dentro da imanência para pensar na direção, mas não necessariamente chegar, de um momento efêmero de transcendência. Ver as coisas como tal se torna outra maneira de defender uma teologia que ouse *pensar o não-teológico*, talvez até o filosófico, assim como o filosófico deve pensar o não-filosófico, *talvez até o teológico*. Para vislumbrar as relações entre campos intrinsecamente porosos como estes, é expor o *mito* da reflexão sistemática fechada (inteiramente imanente); e, claro, este é o verdadeiro mito que Adorno e Horkheimer buscaram dissipar.

Na *Dialética do Iluminismo*, eles sugerem, por exemplo, que “o princípio da imanência, a explicação de cada evento como repetição que o Iluminismo defende contra a imaginação mítica, é o próprio mito”.²⁵ Nessa formulação, os eventos são percebidos como repetitivos ou cíclicos, porque o sistema inteiramente imanente não pode admitir nada além de si mesmo, não pode se abrir para o que é diferente para ele, para o que fala outro idioma ou é estranho ao seu paradigma particular. Tudo procura um equilíbrio que não pode ser invalidada pela intrusão de um elemento “estranho”: “portanto, para a justiça mítica e esclarecida, a culpa e a expiação, a felicidade e o infortúnio, são vistos como os dois lados de uma equação. A justiça cede lugar à lei”, e todo o fenômeno cíclico é iniciado novamente.²⁶ Embora isso possa parecer uma conceituação “moderna” por equiparar a lógica da iluminação com o mais

²² Adorno, *Negative Dialectics*, p. 182.

²³ Adorno, *Negative Dialectics*, pp. 144, 28.

²⁴ Adorno, *Negative Dialectics*, p. 365

²⁵ Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, ed. Gunzelin Schmid Noerr, trans. Edmund Jephcott (Stanford: Stanford University Press, 2007), p. 8.

²⁶ Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, pp. 11-12.

antigo dos dispositivos mitológicos, podemos observar como a tensão entre justiça e lei é mantida nos círculos religiosos hoje a todo custo, com cada um fluindo no outro. Embora haja certamente um precedente bíblico para essa tensão, também não há solução fácil, muitas vezes erroneamente “cristianizada”. Um não substitui o outro, e os dois nem sempre encontram equilíbrio um no outro - ou, pelo menos, equilibrá-los não é o que eles devem fazer em relação um ao outro. Esta verdade não é menos presente na crítica de René Girard à violência da mitologia, como encontramos em Adorno e Horkheimer.²⁷

Para o pensamento paulino, algo que recebeu mais que a justa atenção na reflexão filosófica contemporânea, a tensão entre a lei e a graça (ou o Evangelho) é fundamental para compreender o núcleo essencial da proclamação cristã. Assim como com a dicotomia espírito/carne que subdivide a identidade judaica, temos na estimativa de Adorno uma dialética similar da não-identidade como a única identidade justamente procurada, uma que ainda não se converte em uma identidade “positiva” por si só. Saliento, mais uma vez, que é o que Moltmann descreveu em um contexto teológico como a forma da “negação da negação” - uma consideração que ele deriva, em parte, das reflexões de Adorno sobre a dialética negativa: “Da noite da ‘Morte de Deus’ na cruz, a partir da dor da negação de si mesma, ele é experienciado na ressurreição do Crucificado, na negação da negação, como Deus da promessa, como o futuro Deus”.²⁸ Isto é, para Moltmann, a única forma de afirmação positiva que pode ser feita - um simples apontar à negação da própria negação. Procurar uma ontologia positiva é capitular para o pensamento identitário e postular uma identidade ideológica.²⁹

Eu só me atrevo a estabelecer a essa ligação a fundamentação mais contemporânea da “divisão da divisão em si” de Paulo nos comentários de Agamben, que também busca evitar qualquer conteúdo positivo dado à identidade.³⁰ Com certa equivalência aos comentários de Adorno sobre a religião, Agamben determina a forma de uma potencial teologia transformada de dentro por seus próprios impulsos messiânicos radicais. Para ele, não existe um conteúdo doutrinal positivo que indique isso, apenas a “divisão da divisão” que sinaliza uma certa não-identidade que ainda deve ser respeitada - em muitos aspectos, o único ponto de “qualquer ser” onde a ética realmente começa.³¹

²⁷Mais informações sobre a fundamentação de Girard, veja Scott Cowdell, *René Girard and Secular Modernity: Christ, Culture, and Crisis* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2013).

²⁸Moltmann, *Theology of Hope*, p. 171.

²⁹Adorno, *Negative Dialectics*, pp. 158, 148.

³⁰Giorgio Agamben, *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, trad. Patricia Dailey (Stanford: Stanford University Press, 2005).

³¹Veja Giorgio Agamben, *The Coming Community*, trad. Michael Hardt (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1993); veja também Colby Dickinson, *Agamben and Theology* (London: T&T Clark, 2011).

Para enquadrar este movimento no contexto da crítica da mitologia de Adorno, podemos ver como é que a mitologia - que historicamente muitas vezes mascarou-se como teologia - promove uma forma simples e ideológica de unidade além da divisão, do sentido solitário e do soberano de um indivíduo indiviso. Como tal, a tarefa de tornar o sujeito dividido dentro em si é uma tarefa ética da mais alta ordem. Deve ser denunciado mais uma vez: “A desmistificação é divisão; o mito é a unidade ilusória do indivíduo”.³² Por esta razão, a mitologia que ilumina o pensamento promove - uma busca para purificar-se de todo o mito e permanecer eternamente indivisível a partir do interior, que é o mito máximo - é de muitas maneiras o maior e mais duvidoso de todos os mitos, aquele que tanto a filosofia quanto a teologia política devem ser capazes de dismantelar suas formas políticas, religiosas e filosóficas.

Na linguagem de Maurice Blondel, que eu considero como um elogio teológico apropriado para a conceituação de (imanência material) de Adorno, pensar que se é livre de todas as superstições é a superstição máxima - é o mito de não se ter mitos que conectem ainda mais o mito do que se pensa imaginável.³³ É a busca moderna e esclarecida para purificar-se de todas as formas de idolatria, ou fetiches, que garantam que se é duplamente, embora inconscientemente, preso dentro deles - um ponto que ecoa bem com o tratamento de Adorno sobre o fetiche em vários aspectos.³⁴

Se radicalizarmos o método de imanência de Blondel de forma teológica-fenomenológica, como fizeram Emmanuel Falque e Jean-Luc Marion, para se concentrar no corpo “de baixo” e, no entanto, para fazer o movimento “de tempo à eternidade”³⁵ ", ou se seguimos a crítica social de Adorno e a ênfase no sofrimento do ponto de vista teológico, como Jürgen Moltmann e Johann Baptist Metz já fizeram,³⁶ somos forçados por ambas as perspectivas a pesquisar os fechamentos de imanência por suas falhas e, só a partir deste ponto, é que somos capazes de, talvez, vislumbrar algo que transcende o plano imanente. É assim que enfrentamos o que Hent de Vries se referiu, no contexto da obra de Adorno, como

³²Adorno, *Negative Dialectics*, p. 118.

³³Maurice Blondel, *Action (1893): Essay on a Critique of Life and a Science of Practice*, trans. Oliva Blanchette (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2004), pp. 285-299.

³⁴Veja Bruno Latour, *On the Modern Cult of the Factish Gods* (Durham, NC: Duke University Press, 2010).

³⁵Veja, porexemplo, Emmanuel Falque, *The Metamorphosis of Finitude: An Essay on Birth and Resurrection*, trans. George Hughes (New York: Fordham University Press, 2012).

³⁶Veja, entre outros, Johann Baptist Metz, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, trans. J. Matthew Ashley (New York: Crossroad, 2007).

uma “teologia mínima”, uma obra que interpreta o próprio *Minima Moralia* de Adorno.³⁷ Tal rótulo certamente dá a impressão de que a teologia tenha perdido sua força, que seu conteúdo fora esvaziado um pouco de sua vitalidade através do encontro com a poesia. Se bem que, talvez diante de tal enfraquecimento, haja outra força que ainda não “identificamos”, que aparentemente sempre temos problemas para “identificar” (e que constitui a verdadeira dificuldade de levar a sério as reivindicações religiosas, por causa dessa demanda que elas fazem para deixar nossas identidades para trás).

Para dar apenas um exemplo disto, podemos abordar a questão frequentemente colocada aos filósofos que se debruçam sob o princípio da justiça e que é fundamental para qualquer análise do suposto antinomianismo: esse apelo à justiça se origina primeiro no judaísmo? Ou com o cristianismo? Como devemos constatar, a resposta é ambas, ou pelo menos a força messiânica fraca que permeia as duas. Como até de Vries considera: “[...] o que força cada vez mais a nossa atenção é que a existência judaica, em certo sentido, era paradigmática dos “enclaves da negação” que podem autenticar a integridade de sua teoria”.³⁸

De muitas maneiras, essa busca inútil pela origem de uma força básica em todas as estruturas é semelhante à luta de Derrida e Caputo com as “origens” de suas especulações messiânicas. No entanto, como gostaria de enfatizar, suas opiniões são, como a de Moltmann, orientadas de modo escatológico. Pouco importa qual é o ponto de origem: o judaísmo, o cristianismo, ou qualquer outra religião que invada o Ocidente de outro lugar. Na verdade, procurar as origens como um ponto fixo de orientação é uma tarefa ideológica, e não uma verdadeira teologia. Uma “teologia mínima”, se eu puder chamar assim, está mais preocupada com a justiça sempre por vir do que com a fonte de suas fundamentações. Ela procura apenas a negação de uma identidade previamente estabelecida (a primeira negação de um material mais completo, a realidade viva), a divisão da divisão de qualquer identidade já diante de nós, em vez de estabelecer um ponto de acesso ou fundação originária e, em seguida, reivindicar tal ponto como sua longa e procurada identidade.

Nestes termos reformulados, é com isso que se preocupa mais com a mudança dos fundamentos da imanência para fora, em direção ao infinito, em direção ao horizonte que está sempre por vir, e que podemos descrever como transcendente ainda que sem uma reivindicação metafísica, ontoteológica. Se a teologia tiver futuro, que aprenda com essas

³⁷Hent de Vries, *Minimal Theologies: Critiques of Secular Reason in Adorno and Levinas*, trans. Geoffrey Hale (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2005) e Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life* trans. E.F.N. Jephcott (London: Verso, 2006).

³⁸deVries, *MinimalTheologies*, p. 342.

reflexões conscientes, talvez seja essa que tente localizar uma teologia que vá além da teologia, para aquilo que é diferente. Isso, e só isso, seria a pobreza da teologia, e talvez também a única maneira correta de se fazer teologia em primeiro lugar: comparativamente, inter-religiosamente.

*

Abraçar a pobreza radical da teologia é, além disso, reconhecer que a própria fé permanece em estado de empobrecimento. Não é uma entidade permanentemente fixa ou incontornável, ou instituição, que é construída de modo a resistir ao seu enfraquecimento; é mais um olhar focado sobre como a fraqueza que constitui o seu núcleo a ser entendido e abraçado. Isso, em muitos aspectos, é como devemos reconsiderar a tal maligna divisão entre o sagrado e o secular que continua a dominar a nossa topografia religiosa ocidental. O que não observamos quando olhamos para essa aparente ruptura como um problema a ser superado é como a divisão entre o sagrado e o secular não é superada pelas tradições judaica e cristã, mas ainda bastante inerente a elas.

Em particular, há uma certa “desconexão” que o cristianismo introduz na experiência de Deus, o que ocorre através da própria morte de Deus, que simultaneamente rege a nossa própria experiência, provocando uma incessante busca em nós mesmos para determinar como podemos traír melhor a nós mesmos, por assim dizer. Este movimento é, e aqui aprofundando um pouco a ideia de Adorno acima, um “ imanentismo da transcendência ”.³⁹ Julia Kristeva, por sua vez, está sintonizada com esse momento da história, não apenas porque define a voz crítica interna da psicanálise, que faz se torna uma possível variante histórica da teologia,⁴⁰ mas porque essa desconexão na história do ser humano faz com que a secularização seja quase “ insignificante ” no esquema maior das coisas.⁴¹

É interessante que sua leitura da psicanálise como variante da teologia seja paralela à sua descrição da psicanálise como um possível caminho para o estabelecimento de um “ ateísmo sem niilismo ”⁴². Tanto a religião como o ateísmo, na forma psicanalítica, pelo menos, tratam da criação de um significado simbólico e representativo - em outras palavras,

³⁹ Julia Kristeva, *This Incredible Need to Believe*, trans. Beverley BieBrahic (New York: Columbia University Press, 2011), p. xv.

⁴⁰ Kristeva, *This Incredible Need to Believe*, p. 70.

⁴¹ Kristeva, *This Incredible Need to Believe*, p. ix.

⁴² Julia Kristeva, *Hatred and Forgiveness*, trans. Jeanine Herman (New York: Columbia University Press, 2012), p. 210.

tem “uma preocupação com a coerência e a identidade”.⁴³ Ela toca mais diretamente, devemos acrescentar, na “necessidade de acreditar” que está enraizada na experiência da linguagem, um “trauma amoroso infantil e feliz”, que se estende para os “vínculos de investimento” apanhados em todas as formas de simbolização.⁴⁴

Creio, então, que para ela, seja uma experiência, não apenas em detrimento de conceitos, raciocínio, fatos ou contextos históricos, mas sim uma experiência de verdade que fortalece e sustenta as relações que nos rodeiam. “É uma questão de verdade na qual tropeçamos”, a qual ideia não posso aderir, que me subjuga completa e fatalmente, que considero vital, absoluto e indiscutível: *credo quiaabsurdam*. Uma verdade que me mantém, me faz existir”.⁴⁵ É o “absurdo coerente” de Joyce que ainda nos tira de nós mesmos ektaticamente.⁴⁶ Ele “despoja” uma pessoa de si mesma, assim como Deus despojou o próprio eu de Deus por meio da morte de Jesus, um ato que também é uma reminiscência da oração do Mestre Eckhart de que Deus nos livrou de Deus.⁴⁷

A aposta de Kristeva é que, ao analisar mais profundamente esse desejo “pre-religioso” por acreditar, podemos enfrentar as visões mundanas fundamentalistas e seculares ao mesmo tempo.⁴⁸ Ou seja, existe a possibilidade de se introduzir uma nova maneira de pensar politicamente que se baseia numa maneira ocidental e cristã de ser no mundo que, no contexto atual, está aberto a criticar os pontos de vista religiosos e seculares - como Žižek já insinuou em seu trabalho.⁴⁹ Para ela, o cristianismo introduz uma forma “compartilhamento” de sofrimento que proporciona acesso a nossa vulnerabilidade como seres humanos, o que pode trazer uma nova forma de política que compartilha com outros que sofrem e assim é capaz de se comunicar com um mundo cada vez mais despedaçado pela violência.⁵⁰ Um ponto de vista tão político é possível apenas pela ruptura ou desconexão “negativa” no coração do sujeito cristão e universalizado, provocado por uma forma kenótica de sofrimento que serve para remover a paixão de si mesmo, daí um sofrimento ‘deserotizado’.⁵¹

Eu ainda acrescentaria que a análise de Kristeva possa ser até certo ponto comparada ao estudo de Charles Taylor sobre o secularismo, entendendo que os pontos de vista religiosos

⁴³Kristeva, *Hatred and Forgiveness*, p. 210.

⁴⁴Kristeva, *This Incredible Need to Believe*, p. xv.

⁴⁵Kristeva, *This Incredible Need to Believe*, p. 3.

⁴⁶Kristeva, *This Incredible Need to Believe*, p. 7.

⁴⁷Kristeva, *This Incredible Need to Believe*, pp. 8, 54.

⁴⁸Kristeva, *This Incredible Need to Believe*, p. 12.

⁴⁹Kristeva, *Hatred and Forgiveness*, pp. 211-212.

⁵⁰Kristeva, *This Incredible Need to Believe*, p. 92.

⁵¹Kristeva, *This Incredible Need to Believe*, p. 95

e seculares estão “contaminados” entre si, inextricavelmente entrelaçados de tal forma que um indivíduo moderno não pode se separar um do outro sem perda considerável da integridade do assunto. Para isolar uma à custa do outro é reduzir a complexidade da fé e do ser humano - a uma sensação homogênea de conformidade ou autoridade injustificável.⁵² O que Taylor, por sua vez, aponta é um reconhecimento da “indeterminação ontológica da linguagem”, uma “fragilidade poética” que incorpora e joga com o que vem antes de uma determinada expressão ou identidade.⁵³ A busca é pelo “pagão” dentro do “cristão”, que é uma destruição da identidade cristã fixa na medida em que também é entrar na complexidade ou “confusão” de uma genuína hermenêutica teológica.⁵⁴

A tolerância de tal complexidade dentro de uma determinada identidade é o que permite Taylor enfatizar as tensões ou “pressões cruzadas” que caracterizam a vida moderna tardia, oferecendo a “promessa” e “ameaça” a uma maneira particular de ver o mundo.⁵⁵ Estar preso entre a tradição religiosa e o secularismo, como entre os “porosos” de “busca de objetividade” e “porosos” contextualmente, é um estado da qual não devemos procurar escapar nem excluir. O que se torna claro quando contemplamos a relação do sagrado e o secular é que, por um lado, introduz o “impensado” a um modo de pensar particular e estabelecido, incessantemente “fragiliza” o outro lado, e tal estado de ser não é totalmente benéfico.⁵⁶ Esta hermenêutica particular não é a única leitura da situação, como veremos, embora seja uma que parece atrair o religioso para o secular, e vice-versa, para que possamos ter uma melhor noção do que exatamente está em jogo nas lutas contemporâneas pós-modernas para identificar os riscos tradicionais em jogo.

*

O horizonte para o qual a *Era Secular* de Charles Taylor aponta, em termos construtivos, são as “redes de ágape” que se movem dentro das formas de vida apresentadas pelo cristianismo como uma alternativa à ordem do mundo. A caridade, ele aconselha, deve ser livre para buscar “a rede de relações que ligam pessoas específicas, únicas e de carne e osso uma à outra, ao invés de um grupo de pessoas unidas com base na partilha de uma

⁵²Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Belknap, 2007), p. 772.

⁵³Taylor, *A Secular Age*, pp. 757-758.

⁵⁴Taylor, *A Secular Age*, p. 754.

⁵⁵Taylor, *A Secular Age*, p. 548

⁵⁶Taylor, *A Secular Age*, pp. 531, 556.

propriedade importante [...]”.⁵⁷ O amor, uma vez institucionalizado, se corrompe, e a institucionalização do cristianismo resultou, ao longo dos últimos séculos, no mundo moderno na qual vivemos.⁵⁸

Embora essa seja de várias maneiras a crença central com a qual Taylor quer trabalhar em seu estudo, também é a tese desenvolvida por Ivan Illich que Taylor descobriu enquanto trabalhava na *Era Secular*.⁵⁹ Ele adota a leitura da modernidade de Illich porque ilumina a sua, especialmente a ênfase que coloca no desenvolvimento desses códigos morais um tanto mal concebidos que desenvolveram e dominaram a vida ocidental nos séculos XVI e XVII. A disposição de Illich de olhar para além da “necessidade” de tais códigos e para o fenômeno do amor como aquele que prevalece sobre elas é o que inspira Taylor e aponta para algo além da adesão aos sistemas morais que governam o comportamento humano, embora esteja claro que Taylor quer minimizar um pouco as visões radicais de Illich na esperança de manter o significado dos religiosos para a época na qual vivemos.

Apesar de adotar tal posição, no entanto, Taylor certamente não ignora a radicalidade da proposta de Illich, já que o aparente dismantelamento da codificação moral humana na modernidade não seja uma tarefa simples. Para favorecer uma “rede de ágape” da aparente rigor e consistência de um código moral parece desmontar o que é fundamental para todas as formas de organização social e política - o suposto furor antinomiano que já aponte para observar e reconfigurar como uma parte da própria estrutura.

O que Illich está nos dizendo? Que devemos dismantelar o nosso mundo baseado em códigos, disciplinados e objetivados? Illich era um radical, e não quero atrapalhar sua mensagem. Não posso alegar que falo por ele, mas isso é o que eu retiro de seu trabalho. Não podemos viver sem códigos, códigos legais que são essenciais para o estado de direito, códigos morais que devemos inculcar em cada nova geração. Mas, mesmo que não possamos escapar plenamente do mundo objetivado com o nome nomologista-judicializado, é extremamente importante ver que isso não é tudo o que existe, que é muitas maneiras desumanizante e alienante; que muitas vezes gera dilemas que não se pode ver, e ao caminhar, se age com grande malvadeza e crueldade.⁶⁰

⁵⁷Taylor, *A Secular Age*, p. 739.

⁵⁸Taylor, *A Secular Age*, p. 740.

⁵⁹Charles Taylor, ‘Preface’, in Ivan Illich and David Cayley, *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich as Told to David Cayley* (Toronto: Anansi, 2005).

⁶⁰Taylor, *A Secular Age*, p. 743.

O que Taylor desenvolve ao lado das ideias de Illich é uma hermenêutica que tenta encontrar um equilíbrio entre a necessidade da codificação moral - apropriadamente intitulado de “mundo objetivado nomocratico-judicializado” - e está sendo desfeito pelas mãos das “redes de ágape” que parecem operar fora dos limites de qualquer moral estabelecida. A possibilidade de contrariar os atos legalistas de desumanização ou alienação gera uma tensão dialética. Nesse sentido, Taylor faz uma advertência sobre nossa propensão de construir sistemas morais:

Os códigos, mesmo os melhores códigos, podem se transformar em armadilhas idólatras, que nos levam a cumplicidade na violência. Illich nos lembra que não devemos nos tornar totalmente investidos no código, mesmo o melhor código do liberalismo, igualitário e liberalismo. Devemos encontrar o centro de nossas vidas espirituais além do código, mais profundo do que o código, em redes de preocupação com a vida, que não devem ser sacrificadas ao código, o que, de tempos em tempos, deve-se subverter. Esta mensagem sai de certa teologia, mas pode ser ouvida por todos.⁶¹

Esta é a resolução da tensão aparentemente sempre presente entre a estrutura e a antiestrutura que se arrasta repetidamente na análise de Taylor sobre a secularidade moderna.⁶² É uma resolução que é realmente uma não-resolução, em que nunca haverá um código ou um anti-código que nos permita avançar permanentemente, embora a tentação de dividir o mundo em ortodoxo e antinômio provavelmente persista. Estamos sempre presos entre dois pólos, procurando por uma forma de vida além da tensão representacional (a definição de hipernomianismo), embora com a mesma frequência que não consiga alcançar algo que se assemelhe permanentemente a esse estado de ser.

Illich, por sua vez, descreveu tal estado de ser como um que era fundamentalmente, em um sentido anti-moderno, sem propósito e, portanto, capaz de acessar algo como graça (um ponto altamente significativo que eu apenas ressalto). Na estimativa de Illich, a modernidade e sua racionalidade tecnológica e instrumental, em substituição do bem pelo valioso, um interruptor que imediatamente elevou o eficiente sobre o sem propósito:

O valioso sempre implica alguma relação com a eficácia, com a eficiência, portanto para planejar, trabalhar, para ter propósito. Tornou-se muito difícil, no final dos tempos modernos, imaginar ações que são boas e lindas, sem que seja proposital. O que eu quis dizer quando falei sobre a ausência de um senso de graça referiu-se a essa ausência de uma sensação de gratuidade.⁶³

⁶¹Taylor, *A Secular Age*, p. 743.

⁶²Taylor, *A Secular Age*, p. 712

⁶³Ivan Illich and David Cayley, *The Rivers North of the Future*, p. 227.

Criticar ou rejeitar a dominação moderna do eficiente e tecnológico é tentar acessar um estado de estar fora do “sistema”, como Illich o chamaria, residir fundamentalmente no que é bom e bonito “sem ser, de modo algum, proposital”. Isto é precisamente, eu diria, a própria base para determinar o nosso acesso à graça, como ele sugere, aprendendo a ver as crises no coração do “sistema” ou da razão não como um obstáculo a ser superado ou uma ferida a ser suturada, mas sim como o meio pelo qual podemos experimentar a gratuidade e a graça da própria vida.

Essa admissão do desejo de algo “mais profundo do que o código” é o que torna o trabalho de Agamben tão filosoficamente ressoante com a análise de Taylor e Illich. Agamben não só afirma as proposições que parecem sinalizar um fervor quase antinomiano contra o estabelecimento de códigos morais na busca de uma forma de vida vivida além deles, mas também às vezes parece apontar para uma posição hermenêutica semelhante à de Taylor na medida em que procura manter uma tensão produtiva entre as estruturas estabelecidas e a sua destruição (messiânica). Sua proximidade com as linhas gerais de argumentação de Illich é o que torna o engajamento mais recente de Agamben com o do próprio Illich muito mais inspirador.

Em seu estudo conclusivo do projeto *Homo Sacer, The Use of Bodies*, Agamben retoma especificamente a crítica de Illich da redução moderna da vida a um “fato científico” fetichista, em vez de uma maneira verdadeira de se viver a vida, uma forma de vida que Agamben também procura desenvolver mais plenamente como sendo um modo autêntico de viver a vida humana. O seu olhar crítico, a este respeito, quer minar essas formulações da vida como inerentemente sagradas, mas, na realidade, altamente ideológicas - uma conceituação que se tornou altamente politizada, mas também problemática, em termos religiosos e doutrinários na sociedade globalizada de hoje. Em suas palavras, “a Igreja e as instituições leigas convergem hoje em relação a essa noção espectral [da vida], que pode ser aplicada da mesma forma a tudo e a nada, como objeto sagrado e principal de seus cuidados, como algo que pode ser manipulado e gerenciado e, ao mesmo tempo, defendido e protegido”. O que é considerado “sagrado”, Agamben nos adverte, pode facilmente passar a ser uma defesa ideológica de qualquer posição que se queira salvaguardar contra seus atacantes “profanos”.

A crítica de Agamben aqui, é claro, compartilha sua recusa por uma dicotomia sagrada/secular que só perpetua o problema que estamos tentando superar. Em sua análise em outros textos, Agamben afirma como “a secularização é uma forma de repressão. Ele deixa as forças da qual trata intactas, simplesmente movendo-as de um lugar para outro. Assim, a

secularização política dos conceitos teológicos (a transcendência de Deus como um paradigma do poder soberano) não faz senão deslocar a monarquia celestial para uma monarquia terrena, deixando seu poder intacto”.⁶⁴ O que ele está procurando, em vez disso, é uma força de profanação que se afasta totalmente dessa dicotomia para restaurar o uso adequado a uma coisa separada erroneamente do uso comum. A profanação é, portanto, um ato político, mas que restaura o uso comum. Os objetivos metodológicos de Agamben são assim revelados: “Assim como o *religio* com a qual é jogado, mas não mais observado, abre o portão o uso, então os poderes da economia, do direito e da política, desativados em jogo, podem se tornar a porta para uma nova felicidade”.⁶⁵

Provavelmente não é surpresa que a demonstração de Illich do surgimento de uma racionalidade instrumental que tenha procurado explicar o papel ilimitado da tecnologia no início da modernidade também se torne um ponto de interesse para Agamben, que vê tal forma de racionalidade desdobrada pela Igreja através do desenvolvimento de uma “economia trinitária e a doutrina dos sacramentos”.⁶⁶ A crítica de Agamben a esses fundamentos teológicos, que se encontra em seu projeto *Homo Sacer*, é igualmente e intencionalmente demonstrada para revelar e assim minar o aparato político-teológico que sustentou a subjetividade ocidental. Ao tentar essa desconstrução, ele novamente corre o risco de declarar uma forma de pensamento antinômica que, paradoxalmente, reflete a crítica de uma vertente particular do pensamento judaico ofereceu num ponto da história especificamente pelo cristianismo de Paulo.

Esta conexão que liga o projeto de reforma radical de Illich ao “antinomianismo puro” de Agamben que busca uma “forma de vida” além das representações que geralmente estabelecem o que a vida humana é para a sociedade, já foi observada por John Milbank, que considera ambos os pensadores em sua obra *Beyond Secular Order*, onde ele isola especificamente o trabalho de Illich, ao mesmo tempo em que se refere à crítica de Agamben à ordem política ocidental. O interesse de Milbank em Illich depende das reivindicações deste último sobre a corrupção de um “governo divino” cristão através do amor, transformando a caridade em algo que se pode encomendar através de uma eficiente burocracia.⁶⁷ Como o Milbank irá desenvolver suas observações básicas,

⁶⁴Giorgio Agamben, ‘In Praise of Profanation’, *Profanations*, trans. Jeff Fort (New York: Zone, 2007), p. 77.

⁶⁵Agamben, ‘In Praise of Profanation’, p. 76

⁶⁶Agamben, *The Use of Bodies*, pp. 72-73.

⁶⁷John Milbank, *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2013), pp. 16, 257.

Se, de fato, Ivan Illich exagerou ver escolas, hospitais e loucos como ruins por si só, certamente não exagerou ao ver a intrusão absolutamente sem precedentes do estado e do mercado capitalista em absolutamente todos os aspectos da vida humana moderna como um tipo de perversão demoníaca do “extra” da caridade sobrenatural. De acordo com a sua tese, não é o sentido do sobrenatural que desapareceu, em vez disso, foi grosseiramente pervertido, começando com os processos no coração da própria cristandade, como apenas descrito. O sentimento caridoso cristão de inter-envolvimento ilimitado e a capacidade criativa para dar ao outro e, assim, transformá-lo, foi usado como uma desculpa para o estado abordar e regular todos os aspectos da vida humana - aparentemente tendo nossos interesses em mente, é claro, o nosso bem-estar animal [...] mas realmente nos interesses ocultos do estado como uma máquina eficientemente organizada, e da extração dele do capital de controle por aqueles que - por enquanto – a gerenciam.⁶⁸

Citando Agamben, mas seguindo o fio condutor do trabalho de Foucault dentro do trabalho de Agamben, Milbank ainda faz um comentário sobre como essa perversão do cristianismo levou a um “modo disciplinar da pastoral”, que então evoluiu para um “padrão anárquico deformado inteiramente por um ‘mercado flexível’”.⁶⁹ Penso que, em geral, Milbank tem razão em abordar essa ligação entre Illich e Agamben, a fim de demonstrar uma crítica ao público da sociedade disciplinar, como Taylor já havia feito.⁷⁰ Este é, além disso, o local a partir do qual podemos começar a repensar o papel da reforma (e, portanto, uma espécie de “antinomianismo puro” ou hipernomianismo) no coração das reivindicações cristãs, embora também eu não esteja convencido de que o próprio Milbank tenha entendido a o real significado da crítica de Agamben.⁷¹

Illich, por sua vez, cita a influência da Ideia de Reforma de GerhartLadner para sua própria compreensão da crítica institucional, uma vertente de pensamento que pode ser útil para discutirmos mais profundamente de modo a iluminar a dinâmica geral que estou procurando elucidar. Para Ladner, houve uma tensão irresolúvel entre o ímpeto subjetivo da

⁶⁸Milbank, *Beyond Secular Order*, p. 259.

⁶⁹Milbank, *Beyond Secular Order*, p. 259. [A verdadeira influência dos quatro pensadores parece com a de Michel Foucault, cujos métodos genealógicos parecem dominar as metodologias escolhidas. Embora Agamben seja o único a reconhecer abertamente a influência de Foucault em seu trabalho, o projeto genealógico permanece em todos.](#)

⁷⁰Taylor, *A Secular Age*, pp. 90-145.

⁷¹. [Embora eu possa vir a ser esclarecido por comentários subsequentes sobre o trabalho de Agamben, oferecido por Milbank, sua leitura dos projetos genealógicos de Agamben como conclusão na direção geral de seu próprio projeto teológico precisa de muito esclarecimento à luz do próprio desenvolvimento de Agamben de uma "ontologia da pobreza".](#)

reforma (a ideia de reforma, seu fundamento epistemológico ou psicológico)⁷² e as condições objetivas e materiais em que se realiza qualquer reforma (seu status ontológico). Também era sua opinião que apenas o historiador poderia tentar suturar esse estado de coisas fraturadas (como no trabalho de Agamben, é apenas o filósofo capaz de realizar tal sutura). A subjetividade, como tal, se estende por todas as condições objetivas e ilustra sua influência constante sobre as condições materiais da realidade. Apenas uma forma de “complementaridade histórica”, como ele diria, pode servir para unir o subjetivo e o objetivo.⁷³ O que Ladner parece destacar em geral é o que podemos ver em variedade de nomes e tensões, muitas das quais permanecem teoricamente sem solução - uma situação que traz à mente em particular o que Agamben chama de tensão “hermenêutica” entre a lei e a Igreja ao mesmo tempo em que ele sinaliza o fim dos dispositivos ocidentais de subjetividade (e, assim, parece que talvez aborde o antinomismo).⁷⁴

Também vemos isso nas formulações do diagnóstico de Erich Fromm sobre a tensão dialética entre desobediência e obediência que caracteriza a humanidade e sua história, ou o contraste de Michel de Certeau entre a elite e as massas, o que essencialmente lembra uma leitura marxista dessa luta de classes que está subjacente por toda a história.⁷⁵ O que Fromm, por sua vez, destaca é essencialmente uma propensão profética e messiânica em relação à desobediência que liberta a humanidade de um estado idealizado da natureza, criando assim sua história, mas também, paradoxalmente, aponta para o “fim da história” em que tal harmonia será restaurada.⁷⁶ O que Fromm compreendeu também foi que a desobediência, ou qualquer desvio das normas morais, é constituída por nossa liberdade.⁷⁷ Ou, na paráfrase de Ladner, “[...] a idéia de reforma agora pode ser definida como a ideia de esforços livres, intencionais e sempre perfeitos, múltiplos, prolongados e repetidos pelo homem para reafirmar e aumentar os valores preexistentes no composto material espiritual do mundo”.⁷⁸ A

⁷²Gerhart B. Ladner, *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959), pp. 436, 441.

⁷³Ladner, *The Idea of Reform*, p. 437.

⁷⁴Veja as conclusões de Giorgio Agamben, *The Church and the Kingdom*, trans. Leland de la Durantaye (New York: Seagull, 2012).

⁷⁵Michel de Certeau, *Culture in the Plural*, trans. Tom Conley (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1997), pp. 85-87.

⁷⁶Erich Fromm, ‘Disobedience as a Psychological and Moral Problem’, *Disobedience and Other Essays* (New York: Seabury, 1981), p. 17.

⁷⁷Ladner, *The Idea of Reform*, p. 35.

⁷⁸Erich Fromm, ‘Disobedience as a Psychological and Moral Problem’, *Disobedience and Other Essays* (New York: Seabury, 1981), p. 17.

reforma é, no entanto, como Ladner continua a advertir, “apenas uma ferramenta conceitual provisória”, que “talvez nem sempre se encaixe exatamente no material histórico”.⁷⁹

Se, conforme Fromm, nossos desejos de desobediência, mas também de reforma, decorrem apenas de uma ideia, e não necessariamente ou unicamente de nossas condições históricas, Ladner concordaria, embora ele também isolaria tal dinâmica de surgir da tradição cristã e sua capacidade de abstrair-se da forma conceitual filosófica além das condições históricas e materiais de "ser judeus". Esta seria a leitura de Paulo do evento de Cristo – conforme o registro de Alain Badiou - que desfaria a identidade judaica sem mudar a pessoa histórica que era ou não era judaica. De fato, essa identidade materialista não mais importava enquanto a “ideia” da reforma dominasse. Na síntese de Ladner,

[...] dada a possibilidade de definir a ideia de reforma e de estudá-la e descrevê-la como um fato histórico, como um fenômeno essencialmente de origem cristã e de desenvolvimento inicial, não implica, de forma implícita, que a idéia corresponde a uma realidade. Que muitas vezes não a faz, não é um problema sério, mas se fizer, é uma questão na qual os termos contidos na definição seriam transpostos da história da ideologia para a existência préterideológica. Existe a possibilidade, pelo menos, de espírito, além de matéria, de valor, além da indiferença, da liberdade, além da determinação, da finalidade, além da causalidade eficiente, da perfeição relativa além do absoluto, da multiplicidade além da unidade; em suma, existe a possibilidade de reforma além da imutabilidade e além de outros tipos de renovação e mudança? Nenhuma resposta convincente pode ser encontrada apenas através de fontes históricas.⁸⁰

Se Ladner estiver correto ao colocar a análise histórica como a sutura, ou o que fornece a complementaridade, entre o psicológico e o material, então podemos ver como o escatológico, visto como o fim da história em si, pode nos direcionar de volta para a existência daquela com a qual a história luta, em vez de apenas como aquela que vai além da história. Ou seja, talvez o fim da história seja realmente o domínio da ideia abstrata ou das condições materiais puras de existência, ambas as quais existem “além” da história e ainda dependem da história para torná-las inteligíveis em qualquer sentido. Mais uma vez, seguindo Adorno, podemos sugerir que qualquer coisa que vá além da história (sua transcendência) só é possível através da imanência fracturada que temos diante de nós, um ponto em que Agamben também repetiu diversas vezes. Se se pudesse dizer que o judaísmo daria luz a essa relação entre a ideia de reforma e nossas condições materiais vividas (retratadas como o apelo à

⁷⁹Ladner, *The Idea of Reform*, p. 35.

⁸⁰Ladner, *The Idea of Reform*, p. 35.

justiça em termos de condições materiais vivas), como o que estava na raiz de uma história de salvação, seria o gênio do cristianismo – ou dito de outra maneira - simplesmente repetir essa relação dinâmica, desprovido de condições materiais específicas.. Na conceptualização cristã deste impulso por reforma, até mesmo a particularidade do judaísmo é derramada para que a própria ideia possa ser mais isolada e adotada na história, *como* história, incorporada em qualquer lugar e potencialmente por qualquer pessoa.

Visto desse ponto de vista, talvez possamos contemplar melhor a “teologia fraca” de alguém como John Caputo e suas tentativas intermináveis de reformar a fé católica ao parecer querer abandonar a estrutura institucional da Igreja e ao mesmo tempo repetir algo como a Reforma Protestante. Na sua opinião, sintonizar o ouvido com a “poesia da Escritura” significa ouvir o evento que acontece na narrativa bíblica, sob ele, movendo-se através dele e, em certo sentido, além dele.⁸¹ No contexto da discussão das narrativas da criação como um “giro poético” que traz vida a uma esterilidade e não a *creatioexnihilo*, Caputo começa a definir apenas uma poética tão religiosa como sendo “obras de imaginação religiosa que dão expressão a uma fé e a uma esperança, um amor e um desejo, a uma hermenêutica religiosa que o nome de Deus se inscreveu nas coisas desde o início, que o mundo está marcado pela mão de Deus, que o mundo tem o selo de um Sim”.⁸² A criação, portanto, vem para expressar o que ele chama de “anarquia sagrada”, ou uma força que poderia ser chamada de “poética do impossível” que destrói quaisquer representações religiosas nas quais trabalhamos de forma compartilhada, assim como o próprio tempo agora que pode ser percebido como um ciclo interminável de criação, destruição e recriação.⁸³ O “Reino de Deus”, para Caputo, e aqui seguindo Derrida, é o próximo horizonte da justiça que nunca nos é historicamente presente, o que é regularmente interrompido ou suspenso precisamente para que ele nunca deixe de ser apanhado no processo de justiça assintótico perpétuo.⁸⁴

A esperança de Caputo, é claro, é que uma experiência particular de graça pode tornar-se possível além dos limites estritos de qualquer sensibilidade perceptível de normatividade, que a graça, de fato parafraseando São Paulo, pode ser mais abundante. Se tal experiência deve ou não vir desta dissolução de formas tradicionais de identidade ou lei é outra questão, uma que não é excluída do centro do pensamento (pós)moderno. Em vez disso, eu

⁸¹John Caputo, *The Weakness of God: A Theology of the Event* (Bloomington: Indiana University Press, 2006), p. 74.

⁸²Caputo, *The Weakness of God*, p. 93.

⁸³Caputo, *The Weakness of God*, pp. 102, 149.

⁸⁴Caputo, *The Weakness of God*, p. 151.

argumentaria que essa questão permanece de várias formas no pensamento contemporâneo, nenhuma talvez mais enfaticamente do que na tensão interminável entre graça e lei.

Se chamamos essa tentativa de resolver a tensão entre a lei e a graça, o fim do sagrado, do genuinamente sagrado, a força da secularização em si ou uma profanação além de qualquer lógica tão dicotômica, enfrentamos a mesma configuração problemática outra vez: Como a estrutura (ou a lei) se relaciona com sua reforma (ou momento de graça intrusiva)? O que argumentei ao longo deste breve estudo é, de fato, uma solução engenhosa que tem sido discutida desde que São Paulo escreveu suas cartas às igrejas, ou mesmo antes, como se manifestava no próprio judaísmo. A única solução que vale a pena considerar, daí as diferentes intenções de filósofos e teólogos de isolar sua capacidade de dismantelar qualquer sistema sem a eliminar completamente é uma que envolve a negação da negação ou o fracasso da representação, como a única possibilidade de transcendência, o que, teologicamente, consideramos um momento de graça através da transcendência do direito, mas uma ação que não elimina completamente a lei - daí o seu tom hipernômico e não antinomiano.