

QUENTIN MEILLASSOUX E SLAVOJ ŽIŽEK. A QUESTÃO DE DEUS EM DEBATE

Fabiano Veliq

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Resumo: O presente artigo tem em vista um tema recorrente na obra de Quentin Meillassoux que é a forma como o filósofo francês vincula o correlacionismo à uma posição chamada por ele de fideísta. Ou seja, para Meillassoux, o correlacionismo seria, em última instância, fideísta, e levaria à interdição tanto do ateísmo quanto do teísmo, aquele deixando de ser um problema ontológico e se transformando em um problema social. Quentin Meillassoux propõe procura explicitar o tema de Deus em algumas obras, tais como o livro *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency* (2008) em que o problema se evidencia de forma mais nítida. O seu texto *Spectral Dilemma* (2008) também trabalha a questão, e ainda também em textos mais antigos como *Potentiality and Virtuality* (2007). Ao mesmo tempo o artigo compara a proposta pós-ateia de Meillassoux com a proposta ateia do filósofo esloveno Slavoj Žižek que tem como pressuposto básico a noção de que o cristianismo seria em seu núcleo básico uma religião ateia, pois seria a religião em que Deus morre. contrapondo os dois pensadores.

Palavras-chave: Fideísmo, Correlacionismo, Quentin Meillassoux, Slavoj Žižek, Realismo especulativo.

Abstract: This article focuses on a recurring theme in Quentin Meillassoux's work, which is how the French philosopher links correlationism to a position he names fideist. That is to say, for Meillassoux, correlationism would ultimately be fideist and leads to the prohibition of both atheism and theism, which ceased to be an ontological problem and became a social problem. Quentin Meillassoux proposes to make explicit the theme of God in some works, such as the book *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency* (2008) in which the problem is most clearly evident. His text *Spectral Dilemma* (2008) also addresses the issue, as well as older texts such as *Potentiality and Virtuality* (2007). At the same time the article compares Meillassoux's post-atheistic proposal with the Slovenian philosopher Slavoj Žižek's atheistic proposal contrasting to the two thinkers.

Keywords: Fideism, Correlationism, God, Nonexistence, Speculative Realism

Introdução

A obra “*After Finitude*” de Quentin Meillassoux, sem dúvida alguma, pode ser colocada como um grande esforço teórico para fundamentar aquilo que atualmente é conhecido como “realismo especulativo”. Neste livro, Meillassoux propõe um novo caminho para a filosofia, que, segundo ele, estaria muito presa ao esquema kantiano, o qual ele chama de

“correlacionismo” e que consiste no fato de que a pressuposição filosófica pós-Kant afirmaria que todo conhecimento do objeto necessariamente passa por uma relação de dependência do sujeito que conhece. Dessa forma, a partir de Kant, só teríamos acesso à correlação. Ou seja, para Meillassoux, o correlacionismo limitaria o realismo e ao mesmo tempo inviabilizaria o próprio materialismo enquanto proposição filosófica.

Partindo desse pressuposto, Meillassoux evidenciará que o esquema kantiano da correlação não pode ser tomado como “última resposta” para uma teoria do conhecimento e para isso buscará em Descartes a noção de qualidades primárias para restaurar a noção de que há coisas que independem da nossa mente para existir, e o acesso a esses objetos é exatamente o que o método científico visa em seus empreendimentos. No entanto, esse retorno à Descartes não pode ser feito de maneira direta, pois não se pode esquecer que Descartes necessita de Deus para garantir o conhecimento advindo da razão. Dessa forma, Meillassoux proporá um retorno à Descartes, mas atribuindo ao filósofo francês o que ele chama de “dois absolutos”. Um absoluto divino e um absoluto segundo, derivado de um primeiro, que seria a matemática. No entanto, mesmo a divisão cartesiana sendo boa, para Meillassoux é impossível regressar à proposta cartesiana pelo simples fato de que Descartes teria cometido uma petição de princípio na sua tentativa de prova da existência de Deus, ou seja, a famosa prova da existência de Deus que deriva a existência de um ser perfeito se coloca como problemática a partir de Kant de forma que não tem como apenas regressar a essa formulação. Uma vez negada a pertinência do primeiro absoluto, o absoluto derivado também se perde.

Kant demonstra na sua crítica ao argumento ontológico que a existência não pode ser tomada como uma qualidade de um ser perfeito. Ou dito de outra forma, para Kant, o argumento ontológico teria a pretensão de tornar aquilo que é apenas um juízo lógico em uma afirmação de existência. Conforme Kant afirma em sua *Crítica da Razão Pura*:

Ser não é, evidentemente, um predicado real, isto é, um conceito de algo que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa; é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas. No uso lógico é simplesmente a cópula de um juízo. A proposição Deus é onipotente contém dois conceitos que têm os seus objetos: Deus e onipotência; a minúscula palavra é não é um predicado mais, mas tão-somente o que põe o predicado em relação com o sujeito. Se tomar pois o sujeito (Deus) juntamente com todos os seus predicados (entre os quais se conta também a onipotência) e disser Deus é, ou existe um Deus, não acrescento um novo predicado ao conceito de Deus, mas apenas ponho o sujeito em si mesmo, com todos os seus predicados e, ao mesmo

tempo, objeto que corresponde ao meu conceito. Ambos têm de conter, exatamente, o mesmo; e, em virtude de eu pensar o objeto desse conceito como dado em absoluto (mediante a expressão: ele é), nada se pode acrescentar ao conceito, que apenas exprime a sua possibilidade. E assim o real nada mais contém que o simplesmente possível (KANT, 2001, p. 626).

Kant já havia proposto que a existência não é um predicado do sujeito, mas sim uma “posição” do sujeito (*Setzung*) diante do mundo, de forma que derivar a existência da noção de perfeição não se sustenta de forma sólida e essa ideia é abandonada depois de Kant e sua crítica à Descartes. O que Meillassoux chama a atenção é de que toda a filosofia até o momento teria girado em torno da prova ontológica, que por sua vez teria como pressuposto o princípio da razão suficiente. As coisas seriam da forma que são por terem uma razão de serem assim e nisso culmina toda a metafísica que Kant procura eliminar. No entanto, ao eliminar a metafísica do ponto de vista do conhecimento, Kant teria absolutizado a correlação e eliminado em última instância o objeto da ciência.

O que Meillassoux propõe em seu livro “*After Finitude*” é repensar uma proposta filosófica que traga de volta a noção de absoluto, mas sem necessitar do princípio de razão suficiente que culmina em uma metafísica de um ser necessário. Para resolver esta grande questão Meillassoux proporá a noção de contingência como regime ontológico e tentará evidenciar em seu livro que a única coisa que seria necessária e absoluta seria a própria contingência para, a partir daí, derivar as outras noções filosóficas que necessita para o seu projeto.

Este pequeno resumo da obra de Meillassoux serve para nós como introdução, pois o nosso artigo tem em vista um tema bastante específico do texto do filósofo francês que é a forma como ele vincula o correlacionismo à uma posição que Meillassoux denominou de fideísta. Ou seja, para Meillassoux, o correlacionismo seria em última instância fideísta e levaria à interdição tanto do ateísmo quanto do teísmo, aquele deixando de ser um problema ontológico e se transformando em um problema social.

Para evidenciar a forma como Meillassoux propõe explicitar esta relação nos ateremos ao capítulo 2 da obra “*After Finitude*”, pois ali o problema se evidencia de forma mais nítida. A questão religiosa não é um problema na obra “*After Finitude*” de Meillassoux, mas há alguns outros textos em que essa preocupação se evidencia e por isso achamos interessante tentar evidenciar como que o filósofo francês pensa a questão de Deus, pois aparentemente essa questão é algo que importa à ele.

A questão de Deus em “*After Finitude*”

Como já exposto mais acima, o tema central da obra “*After Finitude*” não perpassa uma questão religiosa, mas em alguns momentos esta questão aparece e é exatamente este ponto que queremos ressaltar neste pequeno artigo. A parte em que Meillassoux se concentra sobre a questão religiosa é no capítulo 2 de seu livro. O capítulo é intitulado de “Metafísica, Fideísmo, especulação” e tem em mente expor em que medida é preciso substituir uma visão metafísica por uma especulativa, já colocando que o desafio que o autor tentará perseguir como grande tarefa filosófica:

(...) consiste em tentar entender como o pensamento é capaz de acessar o não-correlacionado, ou seja, um mundo capaz de subsistir sem ser dado. (...) Nós devemos entender como o pensamento é capaz de acessar um absoluto, i.e., um ser cuja separação (o sentido original de *absolutus*) e cujo ser-separado do pensamento é tal que se apresenta para nós como não-relativa a nós e, conseqüentemente, como capaz de existir, quer existamos ou não. (MEILLASSOUX, 2008a, p. 46)¹

A proposta de Meillassoux em tornar claro esse absoluto evidencia o fato de que para as ciências é necessário recolocar a noção de absoluto para que ela ainda tenha algo a dizer. Para acessar esse absoluto a primeira coisa que precisa ser feita para Meillassoux é romper com o que ele chama de correlacionismo, mas sem regressar a uma posição metafísica e nem retornar à uma posição dogmática. Para isso, a proposta de Meillassoux consistirá em retomar a distinção cartesiana entre qualidades primárias e secundárias para conceber uma outra relação possível com o absoluto.

Para conceber essa outra forma de lidar com o absoluto, Meillassoux se propõe a realizar uma crítica à proposta correlacionista em seu sentido fraco (kantiano) e em seu sentido mais forte (Heidegger e Wittgenstein).² A crítica ao sentido fraco inicia-se evidenciando primeiramente como Kant refutaria o argumento de Descartes sobre a necessidade de Deus a partir da noção de que

¹ Original em inglês: “consists in trying to understand how thought is able to access the uncorrelated, which is to say, a world capable of subsisting without being given [...] we must grasp how thought is able to access an absolute, i.e. a being whose severance (the original meaning of *absolutus*) and whose separateness from thought is such that it presents itself to us as non-relative to us, and hence as capable of existing whether we exist or not”.

² Uma vez que o nosso texto não trata explicitamente da questão correlacionista e como ela pretende resolver as questões levantadas por Descartes, não detalharemos exaustivamente a argumentação de Meillassoux sobre este ponto neste texto.

não há contradição envolvida em conceber uma determinada entidade como existente ou não. A existência não seria um predicado do sujeito, e isso tem como implicação negar a demonstração de qualquer necessidade absoluta de uma entidade, ou seja, o fato de conceber de maneira pensável algo como perfeito em hora nenhuma garante a existência de algo. A real necessidade de uma entidade é o corolário de toda a metafísica para Meillassoux, colocada sob o princípio formulado por Leibniz, i.e., o princípio da razão suficiente.

A leitura que Meillassoux faz da metafísica dogmática é caracterizada pela tese de que pelo menos uma entidade é absolutamente necessária (que ele coloca como tese da necessidade real) e isso culminaria, para ele, na tese de que toda entidade é absolutamente necessária (princípio da razão suficiente). Por isso que, segundo Meillassoux, para rejeitar a metafísica dogmática seria necessário rejeitar toda necessidade real e, posteriormente, o próprio princípio de razão suficiente, assim como o argumento ontológico. Para isso, será necessário postular uma necessidade absoluta que não recoloca uma entidade necessária. É este absoluto que não postula uma entidade necessária o que Meillassoux chama de “especulativo”, enquanto a proposição de que pensar o absoluto leva necessariamente a uma entidade necessária seria a posição metafísica. Dessa forma, Meillassoux quer propor o que ele chama de um absoluto não-metafísico, ou seja, especulativo. A proposta então é a de um pensamento absolutizante que não seja absolutista, e isso implica na crítica do que Meillassoux chama de “desabsolutização”, ou esquecimento do absoluto que seria herdeira do projeto kantiano.

Para Meillassoux, será preciso trazer de volta a noção de absoluto, mas sem cair em uma posição dogmática, e para isso é preciso colocar em xeque aquilo que Meillassoux chama de “correlacionismo forte” que teria como seu grande *modus operandi* a essencial inseparabilidade entre o ato de pensamento e do seu conteúdo. “Tudo com o que envolvemos é o que nos é dado-ao-pensamento, nunca uma entidade que subsiste por si mesma”³ (MEILLASSOUX, 2008a, p. 59). Para Meillassoux, o correlacionismo forte seria pensado como uma tendência em negar qualquer variação de universais e declarar que é necessário que pensemos a facticidade da nossa relação com o mundo como uma situação que é, em si, finita. Tal ideia nos leva à constatação de que, para o correlacionista forte, há uma renúncia do absoluto, uma primazia da correlação e uma facticidade da correlação capaz de negar o próprio absoluto.

³ Original em inglês: “All we ever engage with is what is given-to-thought, never an entity subsisting by itself.”

Para a proposta de Meillassoux, é preciso pensar a realidade absoluta de uma entidade sem pensamento; e garantir que o pensamento possa pensar o que haveria quando não havia pensamento – e é neste ponto que para ele o correlacionista necessariamente se torna um fideísta. Para o correlacionista, seria impossível haver um mundo que não tenha sido dado a algo que necessariamente haveria de existir enquanto entidade capaz de pensar esse mundo de maneira geral. A posição correlacionista no sentido forte⁴ leva, segundo Meillassoux, à proposição de uma entidade necessária – e isso conduziria a um fideísmo.

Como atesta Meillassoux, “a facticidade acarreta uma consequência específica e bastante notável: torna-se racionalmente ilegítimo desqualificar discursos irracionais sobre o absoluto a pretexto de sua irracionalidade”⁵ (MEILLASSOUX, 2008a, p. 66). Dessa forma, para ele o correlacionismo forte permite manter o discurso da crença religiosa, pois estes discursos continuam sendo significativos em um registro místico ou mitológico, mesmo que sejam sem sentido do ponto de vista da ciência. O correlacionismo mantém em aberto a necessidade de uma razão suficiente e ao mesmo tempo não faz nenhuma asserção sobre o absoluto, mas se limita a pensar os limites do pensamento. Dessa forma, o correlacionismo não providencia nenhum fundamento positivo para as variedades da crença religiosa, mas mina o clamor da razão de ser capaz de desqualificar a crença religiosa sob o fundamento de que seu conteúdo é impensável. Por isso, para Meillassoux, o correlacionista se torna fideísta, pois ao focar no limite do dizível, abre a possibilidade para a crença naquilo que estaria fora do escopo da própria ciência, o que para Meillassoux abre a possibilidade de pensar basicamente qualquer coisa. Como ele pontua, a proposta correlacionista, no seu sentido forte, pode perfeitamente aceitar a ideia de que “eu não posso pensar o impensável, mas eu posso pensar que não é impossível que o impossível seja”⁶ (MEILLASSOUX, 2008a, p. 68).

Este movimento feito pelo correlacionismo evidenciaria a justificativa para a renúncia ao absoluto na contemporaneidade – e isto fica patente, para Meillassoux, na imunidade que os discursos religiosos alcançaram em nossa

⁴ Que em seu texto “Iteração, reiteração, repetição – Uma análise especulativa do signo desprovido de sentido” de 2018 será substituído pelo termo “subjectalismo” e tal termo será refinado e tornado um pouco mais específico.

⁵ Original em inglês: “Facticity entails a specific and rather remarkable consequence: it becomes rationally illegitimate to disqualify irrational discourses about the absolute on the pretext of their irrationality”.

⁶ Original em inglês: “I cannot think the unthinkable, but I can think that it is not impossible for the impossible to be”.

época. Para o filósofo francês, a religião adquiriu o status de estar para além da refutação racional, pois o problema agora se colocaria em evidenciar que a razão não tem o direito de desvendar suas próprias bases para demonstrar a falsidade ou verdade de determinada asserção. A passagem da incognoscibilidade para a não-pensabilidade indicaria que o pensamento teria alcançado o estágio que legitimaria por seu próprio desenvolvimento; que o ser se tornou extremamente opaco, de forma que falar sobre ele apenas aponta para o limite da razão.

Para Meillassoux esse trajeto feito pelo correlacionismo forte conduz ao desaparecimento da pretensão de pensar qualquer absoluto, mas sem o desaparecimento de absolutos, de forma que a razão correlacional legitimaria todos os discursos que afirmam possuir um acesso ao absoluto sem precisar uma validação racional ou justificativa de sua validade. Dessa forma a noção de absoluto a partir do correlacionismo forte se desliga da noção de racionalidade, abrindo espaço para todo tipo de discurso religioso/metafísico. Meillassoux afirma taxativamente que “ao proibir a razão qualquer reivindicação sobre o absoluto, o fim da metafísica tomou a forma de um exacerbado retorno do religioso. Ou novamente. O fim das ideologias tomou a forma da vitória não qualificada da religiosidade”⁷ (MEILLASSOUX, 2008a p. 73).

Ou seja, o que ele afirma é que a desabsolutização do pensamento conduz ao ressurgimento do religioso do ponto de vista filosófico. No entanto, algo que Meillassoux pontua é que a crítica da metafísica evidenciada como crítica da religião tem em mente uma religião específica, i.e., a religião judaico-cristã, de forma que ao destruir esta forma de prova contra um ser supremo que seria o suporte racional da natureza e do mundo, a religião em si não é colocada em xeque, mas, sim, apenas uma religião específica, a saber, uma religião monoteísta. A crítica da metafísica, no entanto, conduz a uma relativização de todas as formas de discurso religioso, pois não haveria nenhum critério para justificar a racionalidade do discurso; e isso colocaria a crença como único acesso ao absoluto. Como afirma Meillassoux “uma vez que o absoluto se tornou impensável, até o ateísmo que também visa a inexistência de Deus à maneira de um absoluto, é reduzido a uma mera crença e, conseqüentemente, a uma religião – ainda que de tipo niilista”⁸ (MEILLASSOUX, 2008a, p. 74).

⁷ Original em inglês: “by forbidding reason any claim to the absolute, the end of metaphysics has taken the form of an exacerbated return of the religious. Or again. The end of ideologies has taken the form of the unqualified victory of religiosity”.

⁸ Original em inglês: “once the absolute has become unthinkable, even atheism, which also targets God’s inexistence in the manner of an absolute, is reduced to a mere belief, and hence to a religion, albeit of the nihilist kind”.

A desabsolutização do pensamento conduz, em última instância, ao que Meillassoux chama de argumento fideísta de defesa da religião em geral – e não mais uma religião específica – de forma que tal fideísmo não tem um ponto específico, mas defende uma espécie de religiosidade extremamente fluida que Meillassoux chama de “enreligiosamento da razão”. Tal enreligiosamento estaria no exato oposto do caminho do cristianismo desde a sua fundação, pois ao perder a noção de absoluto, o mesmo foi fragmentado em uma multiplicidade de crenças que se tornaram indiferentes. Todas essas crenças pensadas como igualmente válidas, sem necessitar nenhum tipo de justificação racional, mas se mantendo apenas por se autodeclararem “crenças” que se configuram em uma performance meramente moralizante sem, no entanto, terem preocupações ontológicas. Como afirma Martin Hägglund, “ao renunciar ao conhecimento do absoluto, os pensadores do ‘inteiramente outro’ renunciam ao poder de refutar a religião e dão a ela o livre reinado, desde que ela se restrinja ao âmbito da fé, e não do conhecimento”⁹ (HÄGGLUND, 2011, p. 115).

Para Meillassoux a descristianização da religião (que tinha uma preocupação de fundamentar a crença em critérios racionais) leva a um enreligiosamento que não precisa de justificativa e adere de maneira muito fácil à ideia de que todos os sistemas de crença são igualmente legítimos do ponto de vista de ter que poder ser possíveis. Este fideísmo-cético, caracterizado pela noção de “totalmente outro”, se mostra como herdeiro da tradição fideísta que se manteve sempre na intenção de proteger a piedade contra as incursões da racionalidade. No entanto, Meillassoux aponta que o fideísmo foi esvaziado de conteúdo, e isso hoje se torna a tônica quando se trata de questões religiosas, visto que a questão do absoluto simplesmente desaparece do ponto de vista da possibilidade do conhecimento se tornando mera questão de fé. É por isso que Meillassoux pode afirmar que o fideísmo é apenas um outro nome para o correlacionismo forte.

A grande questão religiosa atual para Meillassoux está em como nos defender contra o fanatismo contemporâneo, uma vez que há uma relação muito forte entre tal fanatismo e o correlacionismo. Por mais que o correlacionismo tenha livrado a filosofia do dogmatismo, tal correlacionismo, na medida em que aboliu a noção de absoluto, fundamentou e alimenta o fanatismo. A saída para esse impasse em Meillassoux passa por restaurar uma noção de absoluto que não seja nem dogmático e nem caia no círculo

⁹ Original em inglês: “by renouncing knowledge of the absolute, thinkers of the “wholly other” renounce the power to refute religion and give the latter free reign as long as it restricts itself to the realm of faith rather than knowledge.”

correlacional que conduz ao fanatismo. Para isso, em outros trabalhos, Meillassoux tentará esboçar esta ideia sobre o vínculo entre religião e absoluto.

A questão de Deus em *Spectral Dilemma*

Em seu texto *Spectral Dilemma*, Meillassoux propõe trabalhar a questão do luto a partir da noção do espectro. Ele propõe uma primeira definição de espectro.

O que é um espectro? Uma pessoa morta que não foi devidamente lamentada, que nos assombra, nos incomoda, se recusando a passar para o “outro lado” onde os queridos falecidos podem nos acompanhar a uma distância suficiente de nós para viver nossas próprias vidas sem nos esquecermos delas, mas também sem morrer a morte delas – sem ser prisioneiro da repetição do momento final delas. (MEILLASSOUX, 2008b, p. 261)¹⁰

Se de um ponto de vista genérico um espectro pode ser definido da forma acima, Meillassoux tem em mente o que ele chama de “*Essencial Spectre*”, que seriam aqueles que morrem uma morte violenta ou sem explicação plausível – por exemplo, a morte de uma criança, um desastre natural, etc., pois esse tipo de morte se mostra completamente sem sentido. Os espectros essenciais têm como resposta dos vivos um luto essencial. Tal luto essencial permitiria que os vivos ressignificassem a morte violenta para que o luto fosse assumido sem, com isso, “morrer com os mortos”. O grande problema para Meillassoux é: como isso seria possível e em quais condições?

Para Meillassoux, o luto essencial coloca a questão sobre a existência ou não de Deus, a questão da justiça pela morte violenta, uma razão de ser, ou uma ausência completa disso e, conseqüentemente, de qualquer princípio transcendente. Para ele, nem a resposta religiosa (há um sentido transcendente que justifica a morte violenta), nem o princípio ateu (não há sentido algum, e seria até pior se houvesse um deus que se regozijaria em permitir a morte violenta) resolvem a questão quanto ao luto essencial, pois ambos seriam caminhos desesperados para lidar com o luto e são, em grande medida, reativos um ao outro.

A proposta de Meillassoux para resolver o que ele chama de *Dilema*

¹⁰ Original em inglês: “What is a spectre? A dead person who has not been properly mourned, who haunts us, bother us, refusing to pass over to the “other side”, where the dearly-departed can accompany us at a distance sufficient for us to live our own lives without forgetting them, but also without dying their death – without being the prisoner of repetition of their final moments”.

Espectral, a saber, ou a aflição de outra vida para os mortos, ou a aflição de um Deus que deixou as mortes violentas acontecerem, é a que proporá uma saída nem religiosa e nem atea, mas uma que dê conta do problema sem necessitar postular um ente necessário da posição religiosa, ou o nada sem sentido da posição atea.

Para resolver este problema, Meillassoux postulará sua tese da inexistência divina. O que ele quer demonstrar é que a incompatibilidade entre as posições religiosas e ateias é apenas aparente e, por isso, seria possível uma terceira opção que não é nem religiosa e nem atea. Ela permitiria conjugar a possibilidade da ressurreição dos mortos (condição para a resolução religiosa) e a inexistência de Deus (condição para a resolução atea). Como alternativa, Meillassoux postula a seguinte asserção: “Deus não existe ainda” (MEILLASSOUX, 2008b, p. 268).

Segundo Meillassoux, essa asserção é o que ele chama de inexistência divina. Isso significa, numa primeira acepção, a inexistência do Deus religioso e, também, do Deus metafísico como criador ou princípio do mundo – e, ao mesmo tempo, a inexistência divina significa o caráter divino da inexistência. Segundo Meillassoux:

(...) em outras palavras, o fato de que o que permanece ainda em estado virtual na realidade presente abriga a possibilidade de um Deus ainda porvir, tornado inocente dos desastres do mundo, e no qual se poderia antecipar o poder de conceder aos espectros algo diferente do que sua morte. (MEILLASSOUX, 2008b, p. 268)¹¹

Tal proposta tem em vista se colocar como uma espécie de terceira via entre a posição religiosa e atea, visto que, segundo Meillassoux, estariam ambas ancoradas sobre a necessidade de suas posições, quer seja a existência ou a não existência de Deus. Para o filósofo francês, a posição atea mais legítima não seria apenas negar a existência de Deus, mas também negar que Deus poderia existir; ao passo que a posição religiosa pressupõe a existência possível de Deus. Ao propor tal terceira via, i.e., a de que Deus seria possível em um sentido objetivo futuro, Meillassoux coloca em xeque o que ele chama de link ateu-religioso da vinculação entre Deus e necessidade para propor um suposto religamento para o aspecto virtual¹² (Deus poderia existir). Desta

¹¹ Original em inglês: “in other words, the fact that what remains still in a virtual state in present reality harbours the possibility of a God still to come, become innocent of the disasters of the world, and in which one might anticipate the power to accord to spectres something other than their death”.

¹² A conceito de virtualidade é um conceito muito importante a Meillassoux e tal conceito será trabalhado por ele em diversos textos. Um dos mais importantes é, sem dúvida, “Potentiality and virtuality”, no qual

forma, seria possível a esperança por um Deus que não existe ainda e, consequentemente, é inocente das atrocidades da história, mas que pode vir a existir no futuro e ressuscitar os mortos.

Para Meillassoux, a questão da inexistência divina nos conduz a pensar o que geralmente é chamado sentidos ocultos da inexistência divina, que se apoiam na tese de que existem leis escondidas desconhecidas no momento, mas capazes de ser a origem da redenção porvir. Para ele, dependendo de como se responde a essa questão, se coloca uma interpretação ateia ou religiosa para a inexistência divina, o que claramente Meillassoux quer evitar.

Para evitar tal questão, Meillassoux postula que Deus não deve ser colocado apenas como inexistente e possível, mas também concebido como contingente e indomável. Esse Deus só pode ser colocado como contingente, ou seja, ele pode vir a ser, mas não há nenhuma necessidade que o obrigue a ser. Para Meillassoux, o problema do dilema espectral se resolve a partir da inexistência divina apenas se não pressupusermos a necessidade das leis da natureza. Ou, dito de outra forma, a resolução existencial do dilema espectral passa pela resolução do problema de Hume do ponto de vista especulativo formulado em “*After Finitude*”.

A proposta de Meillassoux é um convite a postular a contingência das leis da natureza, e não sua fixidez e imutabilidade – um convite a absolutizar o fracasso do princípio da razão suficiente e admitir que o pensamento é capaz de intuir *a priori*, no real em si mesmo, a ausência de necessidade de imutabilidade de leis da natureza a qualquer momento. As leis naturais existem, são juízos deuterabsolutórios complexos – ainda assim, não são imutáveis, nem sujeitos à mudança a todo momento. Apenas a partir desse caminho é que a inexistência divina seria possível, pois a contingência seria a propriedade absoluta de todo ser, o que obviamente permite que Deus possa vir a ser enquanto eternamente possível. Segundo Meillassoux “deste ponto em diante, Deus deve ser pensado como o contingente, mas eternamente possível, efeito de um Caos insubordinado a qualquer lei”¹³ (MEILLASSOUX, 2008b p. 274). Dessa forma, a contingência do tempo tem um status ontológico que possibilita o advento de um divino possível. Mas, como argumenta Hägglund no texto supracitado, tal contingência do tempo impede que “tudo seja

o conceito de virtualidade é definido como “a propriedade de todo conjunto de casos de emergir dentro de um devir que não é dominado por nenhuma totalidade pré-constituída de possíveis” [Original em inglês: “the property of every set of cases of emerging within a becoming which is not dominated by any pre-constituted totality of possibles.”] (MEILLASSOUX, 2007, p. 231-232).

¹³ Original em inglês: “from this point on, God must be thought as the contingent, but eternally possible, effect of a Chaos unsubordinated to any law.”

possível”, como por exemplo, a ideia da ressurreição dos mortos possível no texto *Spectral Dilemma*.

O problema ao final do texto “*Spectral Dilemma*” é que tipo de Deus seria esse derivado do caos e que seria capaz de resolver o problema do luto essencial. Meillassoux propõe que tal discurso sobre Deus não deveria ser uma Teologia, pois esta pressuporia o princípio de razão suficiente sob a forma de um ser necessário, mas deveria se constituir uma “divinologia” que ainda não foi construída.

Podemos perceber que a proposta de Meillassoux de um Deus que pode vir a ser, embora seja interessante do ponto de vista teórico, a nosso ver não responde o problema do luto, pois o fato de haver uma redenção possível em nada conforta o sujeito que perdeu alguém em uma morte violenta. Esta proposta de Meillassoux perde necessariamente o ponto da questão do luto tão bem trabalhada por Freud em “Luto e Melancolia” (1917), que é o fato de que o que está em jogo no luto não é necessariamente a crença do sujeito ou a facticidade da vida ou da morte depois da vida terrena, mas, sim, a questão do sentido, do significado do morto para os que ficam. Neste mesmo sentido, em um maravilhoso texto de 1916, Freud retoma esta mesma questão sobre a transitoriedade (que Häggglund também apontara) que perpassa o valor das coisas. Segundo Freud,

O valor da transitoriedade é o valor da escassez no tempo. A limitação da possibilidade de uma fruição eleva o valor dessa fruição. Era incompreensível, declarei, que o pensamento sobre a transitoriedade da beleza interferisse na alegria que dela derivamos. Quanto à beleza da Natureza, cada vez que é destruída pelo inverno, retorna no ano seguinte, do modo que, em relação à duração de nossas vidas, ela pode de fato ser considerada eterna. A beleza da forma e da face humana desaparece para sempre no decorrer de nossas próprias vidas; sua evanescência, porém, apenas lhes empresta renovado encanto. Um flor que dura apenas uma noite nem por isso nos parece menos bela. Tampouco posso compreender melhor por que a beleza e a perfeição de uma obra de arte ou de uma realização intelectual deveriam perder seu valor devido à sua limitação temporal. Realmente, talvez chegue o dia em que os quadros e estátuas que hoje admiramos venham a ficar reduzidos a pó, ou que nos possa suceder uma raça de homens que venha a não mais compreender as obras de nossos poetas e pensadores, ou talvez até mesmo sobrevenha uma era geológica na qual cesse toda vida animada sobre a Terra; visto, contudo, que o valor de toda essa beleza e perfeição é determinado somente por sua significação para nossa própria vida emocional, não precisa sobreviver a nós, independentemente, portanto, da duração absoluta. (FREUD, 1916/2006 p. 183-184).

Esse ponto não é sequer tocado por Meillassoux e, neste sentido, há de se questionar se tal proposta de um Deus possível é capaz de resolver o problema do luto essencial e da busca por sentido diante do caos do mundo. Que há mortes sem sentido, isso acredito que se saiba desde sempre; agora, o fato de abraçar a contingência e a ausência de leis em nada conforta ou garante algo para o sujeito que perdeu o ente querido. A questão que Freud deixa bem clara é que a transitoriedade é o que garante a beleza das coisas e, da mesma forma que Hägglund propõe em seu texto (2011, p. 127), é essa dimensão que Meillassoux deixa escapar na hora de lidar com o problema espectral.

Dessa forma, o Deus advindo da divinologia de Meillassoux, ao nosso ver, não serve para nada, pois a redenção futura em nada resolve o problema do dilema espectral, da mesma forma que esse Deus advindo dessa divinologia, como plenamente contingente pode simplesmente não existir sem que isso faça diferença alguma. Neste sentido, a função dada a Deus por Meillassoux se torna bastante limitada.

Tal crítica à proposta de Meillassoux já foi feita por Hägglund em seu texto que utilizamos no decorrer deste artigo e ele toca em um ponto central principalmente quando se trata da noção de Deus e do ateísmo proposto pelo francês. Se para ele o correlacionismo conduz necessariamente a uma posição fideísta ao abolir o acesso racional ao absoluto, o ateísmo de Meillassoux se torna uma espécie de esperança sem objeto que, neste sentido, ainda necessita do ponto de vista psíquico de um Deus que pode vir a ser para resolver um problema. Assim, o ateísmo radical proposto por Hägglund soa mais interessante, pois não necessita pressupor essa esperança que pode ser especulativa, mas se prende a um materialismo mais veemente.

A questão de Deus em Žižek. Alguns apontamentos¹⁴

Uma outra proposta ateia que, ao nosso ver, é mais interessante que o Deus que pode vir a ser de Meillassoux, é a proposta do filósofo esloveno Slavoj Žižek. Žižek assume um ateísmo materialista: não um materialismo do ponto de vista especulativo de Meillassoux, mas um materialismo vinculado proximamente à noção materialista de Hägglund. Žižek, em seu último grande esforço teórico *Absolut Recoil*, afirma que

¹⁴ Este texto faz parte de uma pesquisa ainda em andamento e por isso as conclusões possíveis no momento serão ainda provisórias. O nosso trabalho de doutorado na UFMG dará especial atenção para esta temática no pensamento de Žižek.

O materialismo aparece hoje em 4 versões principais. 1) materialismo “vulgar” (cognitivism, neodarwinism); 2) a nova onda de ateísmo que denuncia agressivamente a religião (Hitchens, Dawkins, et.al); 3) o que ainda resta do “materialismo discursivo” (análises foucaultianas das práticas dos discursos materiais); 4) “novo materialismo” deleuziano¹⁵. (ŽIŽEK, 2015, p. 5).

A principal crítica de Žižek a Meillassoux, no entanto, pode ser encontrado em seu livro *Less than nothing*, no qual o filósofo esloveno afirma:

Pode-se distinguir os contornos do que talvez só possa ser designado pelo oxímoro “materialismo transcendental”; (...). Toda realidade é constituída transcendentemente, “correlativa” a uma posição subjetiva, e, para levá-la até o fim, a saída desse círculo “correlacionista” não é tentar atingir diretamente o Em-si, mas inscrever essa correlação transcendental na própria Coisa. O caminho para o Em-si passa pela lacuna subjetiva, pois a lacuna entre Para-nós e Em-si é imanente ao Em-si: a aparência é ela mesma “objetiva”, aí reside a verdade do problema realista de “Como podemos passar da aparência Para-nós à realidade Em-si?”¹⁶ (ŽIŽEK, 2013, p. 45-46).

Žižek, nesse contexto, se mostra avesso à proposta de Meillassoux e propõe aqui o que ele chama de “materialismo transcendental” que provavelmente receberia como crítica de Meillassoux de apenas refinar o correlacionismo kantiano/hegeliano. Neste sentido, Johnston evidencia um ponto central da crítica de Žižek à Meillassoux quando afirma que

Além disso, as rejeições inteiramente corretas de Žižek do racionalismo neocartesiano francês koyréiano de Badiou e Meillassoux como reduzindo de forma indefensável a cientificidade à pura formalização (de estilo) matemática por si só sinalizam, similarmente, um compromisso tranquilizador (para um materialista), embora qualificado, com os elementos epistemológicos e ontológicos do empirismo e do naturalismo.¹⁷ (JOHNSTON, 2018, p. 141).

¹⁵ Original em inglês: “Materialism appears today in four main versions 1) ‘vulgar’ materialism (cognitivism, neo-Darwinism); 2) the new wave of atheism which aggressively denounces religion (Hitchens, Dawkins, et. al); 3) whatever remains of ‘discursive materialism’ (Foucauldian analyses of discursive material practices); 4) Deleuzian ‘new materialism’.”

¹⁶ Original em inglês: “One can make out the contours of what can perhaps only be designated by the oxymoron ‘transcendental materialism.’ (...). All reality is transcendentally constituted, “correlative” to a subjective position, and, to push this through to the end, the way out of this “correlacionist” circle is not to try to directly reach the In-itself, but to inscribe this transcendental correlation into the Thing itself. The path to the In-itself leads through the subjective gap, since the gap between For-us and In-itself is immanent to the In-itself: appearance is itself “objective,” therein resides the truth of the realist problem of “How can we pass from appearance For-us to reality In-itself?”

¹⁷ Original em inglês: “Moreover, Žižek’s entirely correct dismissals of the Koyréian French neo-Cartesian

A proposta de Slavoj Žižek sobre a religião está diluída em seus diversos textos, e o filósofo esloveno parte do pressuposto de que, no cerne da religião predominante que molda o ocidente, a saber, o cristianismo, há uma proposta ateia. Segundo Žižek, a leitura tradicional do cristianismo oblitera o mistério supremo da crucificação: a 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 de todos os vínculos particulares. O Espírito Santo como comunidade dos fiéis, segundo Žižek, possuiria duas ideais principais, que seriam os coletivos políticos revolucionários e os psicanalíticos autênticos.

A proposta de Žižek de pensar o Espírito Santo como coletivos revolucionários ou coletivos psicanalíticos autênticos visa a “des-transcendentalização” da noção de Espírito Santo, no intuito de transformar algo que na teologia cristã é visto de forma metafísica em algo que se daria como a “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.

Neste sentido fica bem claro em que medida Žižek pode afirmar que o Absoluto é frágil e em que medida ele compreende o cristianismo como uma religião ateia. 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. A noção de absoluto para Žižek não tem nenhuma relação com o absoluto de Meillassoux, mas Žižek defende a noção de um absoluto frágil. Segundo Žižek:

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

rationalism of Badiou and Meillassoux as indefensibly reducing scientificity to pure mathematical(-style) formalization alone similarly signal a reassuring (for a materialist) commitment, however qualified, to empiricist and naturalist epistemological and ontological elements.

uma borboleta. (ŽIŽEK, 2015a, p. 126).

Dessa forma, Žižek é capaz de afirmar uma noção de absoluto que, a nosso ver, assume em seu núcleo a materialidade, pois não pressupõe como no modelo de Meillassoux uma saída “lógica”, mas pouco efetiva para a questão de Deus, mas nega totalmente a noção de Deus em nome da materialidade.

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 (aqui é o que ele chama de “absoluto frágil” no 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 não lembrar da argumentação defendida em *O Anticristo*, no qual 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,

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 humanamente(...) toda a história permanece incompreensível.”¹⁸ 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, 2015b, p.132-133)

O Deus sofredor será um tema caro a teólogos como Dietrich Bonhoeffer e Jurgen Moltmann que tentarão destrinchar como que Deus pode

¹⁸ 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.

ser entendido a partir da história. Neste sentido podemos entender a ideia que Žižek afirma diversas vezes, de que 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 e precisamos viver nos responsabilizando pelo mundo uma vez que o próprio Deus sofre conosco.

Na proposta de Žižek, o cristianismo revela um Deus que se absolutiza na fragilidade, de forma que o que resta com sua morte é apenas a materialidade do mundo e a luta humana se responsabilizando por suas ações. O ateísmo proposto por Žižek ao nosso ver se torna muito mais comprometido com o mundo sem a necessidade de uma esperança em um “Deus que pode vir a ser” da proposta de Meillassoux.

Referências

- FREUD, S. “Luto e Melancolia”. In. *Obras completas de Sigmund Freud*. ESB Vol. 12 (1917/2006).
- _____. “Sobre a transitoriedade”. In. *Obras completas de Sigmund Freud*. ESB Vol. 12 (1916/2006).
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 5.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- HÄGGLUND, M. “Radical Atheist Materialism: A critique of Meillassoux”. In. *The speculative turn*. Melbourne, 2011.
- JOHNSTON, A. *A New German Idealism. Hegel, Žižek, and Dialectical Materialism*. Columbia University Press: New York, 2018.
- MEILLASSOUX, Q. “Potentiality and virtuality”. In: *Collapse II*, 2007, p. 55-81.
- _____. *After finitude. An Essay on the necessity of contingency*. London: Continuum, 2008a.
- _____. *Spectral Dilemma*. In. *Collapse IV*, 2008b p. 261-277.
- _____. “Iteração, reiteração, repetição – Uma análise especulativa do signo desprovido de sentido”. In: Revista Eco-Pós, v. 21, n. 2, 2018, p. 12-93.
- SCHELLING, F. W. J. von. “Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom”. In: BEHLER, E. (Ed.). *Philosophy of German Idealism*. New York: Continuum, 1987.
- ŽIŽEK, S. *O Absoluto frágil. Ou por que vale a pena lutar pelo legado cristão?* Tradução de Rogério Bettoni. 1ª ed. São Paulo: Editora Boitempo, 2015a.
- _____. GUNJEVIC, B. *O sofrimento de Deus. Inversões do Apocalipse*.

Tradução de Rogério Bettoni. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015b.
_____. *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*.
London: Verso, 2012.
_____. *Absolute Recoil: Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*.
London: Verso, 2014.

Email: veliqs@gmail.com

Recebido: 04/2022

Aprovado: 10/2022