

Editores

Ceci Maria Costa Baptista Mariani,
Breno Martins Campos

Conflito de interesses

Não há conflito de interesses.

Recebido

22 ago. 2025

Aprovado

4 mar. 2026

Predestinação e différence: por uma teologia da desconstrução

Predestination and différence: toward a theology of deconstruction

Robson da Costa de **Souza**¹ , Jefferson Evânio da **Silva**² 

¹ Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Sertão Pernambucano, Campus Ouricuri, Coordenação de Ensino Médio Integrado. Ouricuri, PE, Brasil. Correspondência para: R. C. SOUZA. E-mail: <robson.souza@ifsertao-pe.edu.br>.

² Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, Departamento de História. Campina Grande, Paraíba, Brasil.

Como citar este artigo: Souza, R. C.; Silva, J. E. Predestinação e différence: por uma teologia da desconstrução. *Reflexão*, v. 51, e2616914, 2026. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v51a2026e16914>.

Resumo

Este artigo reavalia a teologia sistemática reformada à luz da crise contemporânea das “grandes narrativas”, propondo compreender a teologia como campo discursivo. Metodologicamente, combina leitura teológica e crítica pós-estrutural (Foucault, Derrida; Laclau/Mouffe) com retorno histórico à tradição reformada (Calvino) e sua recepção (Barth; historiografia de R. A. Muller). O percurso: 1) mostra como a confessionalização e a escolástica reformada reconfiguraram a matriz calviniana; 2) argumenta que categorias-chave – revelação, vontade divina, predestinação, testemunho do Espírito – operam sob uma lógica de diferimento do sentido; 3) propõe ler a *voluntas Dei* como significante cindido, evidenciando as tensões entre *voluntas decretiva* e *preceptiva*; e 4) testa esse quadro analítico no caso-limite da predestinação, dialogando com Hegel/Žižek/Badiou (e com debates da teologia pública brasileira). Conclui-se que a sistemática, descentrada da coerência meramente lógico-dedutiva, ganha forma dialogal e agonística, reabrindo a relação entre doutrina, experiência e historicidade. A contribuição reside em articular tradição reformada e teoria do discurso para deslocar a sistematicidade de “catálogo de respostas” para prática de escuta e discernimento em meio às ambiguidades históricas.

Palavras-chave: Calvinismo. Discursividade. Pós-estruturalismo. Teologia sistemática.

Abstract

This article reassesses Reformed systematic theology in light of the contemporary crisis of “grand narratives”, proposing theology as a discursive field. Methodologically, it combines theological reading and post-structural critique (Foucault, Derrida; Laclau/Mouffe) with a historical retrieval of the Reformed tradition (Calvin) and its reception (Barth; the historiography of R. A. Muller). The trajectory: 1) shows how confessionalization and Reformed scholasticism reconfigured Calvin’s theological matrix; 2) argues that key categories – revelation, divine will, predestination, the testimony of the Spirit – operate under a logic of the deferral of meaning; 3) proposes reading the *voluntas Dei* as a split signifier, highlighting tensions between the decretive and preceptive wills; and 4) tests this analytical framework on the limiting case of predestination, in dialogue with Hegel/Žižek/Badiou (and with debates in Brazilian public theology). It concludes that systematic theology, decentered from merely logical-deductive coherence, takes on a dialogical and agonistic form, reopening the relation between doctrine, experience, and historicity. The contribution lies in articulating the Reformed tradition and discourse theory to shift systematicity from a “catalog of answers” to a practice of listening and discernment amid historical ambiguities.

Keywords: Calvinism. Discursivity. Systematic Theology. Post-structuralism.

Introdução

Os idealistas religiosos costumam afirmar que, verdadeira ou não, a religião leva pessoas geralmente ruins a fazer coisas boas. Pela experiência atual, deveríamos antes nos ater à afirmação de Steve Weinberg: embora sem religião, as pessoas boas continuariam fazendo coisas boas, e as ruins, coisas ruins, somente a religião pode levar pessoas boas a fazer coisas ruins. (Žižek, Gunjevic, 2015, p.39)

Oriundo do pensamento de João Calvino (1509-1564) no século XVI, o calvinismo – uma das vertentes mais influentes e duradouras da Reforma – constitui uma tradição religiosa (protestante/reformada) historicamente dinâmica e plural, marcada, em diálogo com distintos contextos históricos, políticos e sociais (Backus; Benedict, 2011; Reid, 1990), por sucessivas releituras e reconfigurações discursivas ao longo dos tempos.

Em sua formulação inaugural, o livro *Institutio Christianae Religionis* (1559) não se propunha a estabelecer, em termos lógicos, um sistema dogmático rigidamente dedutivo, mas, sim, a oferecer uma arquitetura doutrinária organicamente vinculada à exegese das Escrituras (Muller, 2000). Segundo McGrath (2004, p. 174), um dos biógrafos de Calvino, referir-se ao reformador franco-genebrino “como sistematizador teológico implica um grau de afinidade com o escolasticismo medieval, o que contradiz suas próprias atitudes”.

Trata-se de *instrução*: “ensinar alguns rudimentos pelos quais seriam formados para a verdadeira piedade os que tivessem experimentado algum zelo da religião” (Calvino, 2008, p. 13). O pensamento reformado, ao longo dos séculos XVI e XVII, passou, contudo, por um rígido processo de *confessionalização*, caracterizado por uma mudança metodológica significativa em relação à sua fase inicial – da simplicidade da exposição bíblico-pastoral à adoção de uma estrutura escolástica de pensamento, definida, ao nível da gramática do discurso teológico sistemático, por maior rigor lógico e conceitual.

Esse processo de racionalização do discurso religioso, por sua vez, também assumia, em alguns contextos nacionais, um caráter profundamente belicoso. No caso inglês, por exemplo, as batalhas em torno da *pastoralidade* se traduziram não apenas nas disputas travadas em torno do rigor lógico e conceitual do discurso teológico reformado, mas incidiram ainda mais fortemente sobre os conflitos de natureza econômica na fase inicial do capitalismo industrial.

Há de se perguntar, por sinal, como compreender o fenômeno de emergência das chamadas “turbas”, isto é, da multidão, daquela *parcela-dos-sem-parcela* classificada pelas elites burguesas, no século XVII, muitas vezes como o populacho ingovernável, sem mencionarmos a importância da gramática teológica reformada enquanto uma força disruptiva do social. Nesses contextos, a personificação de Satanás podia ser projetada na figura do rei, do papa, do especulador, do mercado ou, simplesmente, nos estratos mais ricos da sociedade, convertidos em inimigos absolutos dos apetites populares (Hill, 1987; Thompson, 2012). Quer dizer, aqui, a religião, dada a sua dimensão profundamente revolucionária, não se constituía apenas como forma político-religiosa de legitimação do poder secular, mas também como expressão de uma formação antagônica de Povo (“nós”x“eles”).

Segundo Muller (2003), a escolástica reformada constituiu-se como um desdobramento orgânico (e institucionalmente condicionado) da Reforma, desenvolvido em resposta a demandas específicas do ambiente universitário, às disputas confessionais dos séculos XVI e XVII e à necessidade de formação teológica de novas gerações. Em paralelo à consolidação escolástica e confessional, porém, difundiram-se circuitos de piedade e literatura devocional fora do ambiente

universitário (e das instâncias religiosas oficiais); exemplar dessa vertente é *The Pilgrim's Progress*, de John Bunyan (1628-1688), expressão não conformista de matriz reformada.

Nesse cenário, a reflexão teológica, no contexto da tradição escolástica reformada pós-Reforma, passou a operar predominantemente por meio de um método *dedutivo*, isto é, ancorado em axiomas doutrinários – como os *atributos divinos* ou os decretos eternos de Deus – a partir dos quais se estruturava logicamente todo o edifício dogmático. Diante disso, permanece o seguinte questionamento: tratar-se-ia, de fato, de uma continuidade teológica *qualificada* – como propõe R. Muller – ou haveria, na apropriação mesma do método escolástico, um deslocamento sutil, mas significativo, em relação ao impulso original da Reforma? De qualquer modo, a formalização da fé em *credos*, *catecismos* e *confissões* não apenas consolidava a identidade eclesial, mas também assumia a função de mediação hermenêutica privilegiada/institucionalizada, oferecendo referenciais simbólicos relativamente estáveis a sujeitos religiosos em busca de orientações normativas claras e seguras (Souza, 2020).

Por outro lado, a Escola de Princeton, nos oitocentos, especialmente por meio de Charles Hodge, rompe com essa orientação escolástica ao propor uma teologia formulada *indutivamente*, isto é, baseada na coleta/análise dos “fatos” estabelecidos pelas Escrituras – em analogia direta, diga-se de passagem, com os métodos das ciências naturais. Assim, Hodge (2001), influenciado por Francis Bacon, sustentava que a teologia deveria ser uma ciência empírica, metodicamente construída com base nos dados bíblicos (Aubert, 2021).

Embora o novo contexto teológico discursivo fosse anglo-americano, a carência de manuais e de bibliotecas especializadas levou-os a importar ativamente o que havia de mais moderno na academia europeia para fortalecer sua exegese e doutrina. Trata-se, nesse sentido, de um desdobramento da tarefa apologética: em termos metodológicos, os teólogos de Princeton reagiram ao Iluminismo não incorporando suas teses filosóficas – como materialismo ou deísmo radical – mas, sim, apropriando-se seletivamente dos métodos críticos e filológicos desenvolvidos no ambiente iluminista europeu (especialmente alemão) para reforçar sua exegese e argumentação teológica, de modo a defender as doutrinas reformadas.

No nível da reflexão teológica, isso implicava um deslocamento epistemológico radical: a Revelação deixava de ser contemplada sob a ótica de uma metafísica clássica e passava a ser examinada sob o prisma das ciências modernas – filologia, crítica textual, historiografia e lógica. Desdobra-se, aqui, um fenômeno discursivo profundamente ambivalente: ao buscar garantir objetividade e racionalidade à teologia, Princeton termina por enredá-la em uma *racionalidade instrumental*, típica da modernidade, que privilegia a verificabilidade, a coerência lógica e a abstração sistemática.

Embora reafirme a ortodoxia reformada, esse esforço de tradução teológica o faz em uma linguagem tipicamente moderna, cientificamente estruturada e juridicamente controlada, antecipando o literalismo bíblico característico do fundamentalismo protestante – no contexto religioso atual (brasileiro ou não), um tipo de *significante vazio* de uso inflacionado, diga-se de passagem, a dar conta, “no plano teórico, de uma heterogeneidade de práticas”, a saber: dogmatismo, conservadorismo, anticatolicismo, autorreferencialidade e gradativo bloqueio do diálogo ecumênico (Souza; Silva, 2022, p. 38).

Essas configurações discursivas, longe de constituírem construções neutras, engendraram regimes de normatividade teológica e estratégias de clausura interpretativa que, à luz das problemáticas contemporâneas – como o *fim dos grandes relatos* (Lyotard, 2006) e os impasses da cristandade diante da pluralização dos discursos –, tornam-se evidentes em seus limites teóricos,

éticos e pastorais (Souza, 2025). No contexto pós-moderno, essa crise se agrava num cenário em que o discurso científico permanece “como única universalidade remanescente privada de sentido” vis-à-vis a multiplicidade de ficções locais (Žižek, 2011, p. 52)³.

É justamente essa condição de esgotamento que abre caminho para a reconstrução da teologia sistemática, não pela rejeição de sua tradição, mas por meio de uma releitura crítica de seus próprios fundamentos. Portanto, a proposta delineada aqui não abandona a sistematicidade; antes, desloca o seu eixo: de uma lógica de coerência formal para uma dinâmica discursiva; de uma lógica de aderência religiosa, cuja principal marca é a autorreferencialidade, para uma lógica agonística de crítica radical da religião, realizada a partir do interior desta mesma tradição (Souza, 2020).

Nesse novo horizonte, a *epistemologia* calvinista deixa de ser um sistema dedutivo de proposições para se configurar como *discurso situado* – linguagem marcada pela contingência, pela historicidade e pela exposição à alteridade⁴. A sistemática torna-se, assim, uma prática de escuta e elaboração reflexiva que, mais do que organizar dinâmicas de verdade, as acolhe como provocação, como *acontecimento*, no sentido pós-estrutural do termo. Isto é, como um “ponto de virada”, na acepção derridiana de acontecimento discursivo.

Aqui, parte-se da seguinte *a priori* metodológica: o “Calvino histórico” não pode ser plenamente recuperado, pois tudo o que dele nos resta são registros textualizados, mediados, interpretados etc. Ademais, todo retorno às “origens” – sob a figura de uma história contínua e linear – carrega as marcas do desejo de um presente que, incapaz de afirmar-se por si, recorre às práticas de (des)reinvenção do eixo eleito como seu passado. O “calvinismo”, por sua vez, é o nome de um significante que se constitui por deslocamentos – ele remete a Calvino ao mesmo tempo que o distancia, (re-)inscrevendo constantemente essa formação discursiva em novos *jogos de linguagem*.

Assim, não se trata de perguntar se determinado conteúdo é “fiel a Calvino”, mas de analisar como o nome Calvino é mobilizado discursivamente para organizar posições teológicas, identidades confessionais ou fronteiras doutrinárias. Ou, em termos laclauneanos, como este nome próprio passa a desempenhar, nos processos de subjetivação político-religiosa, a função de um *significante flutuante* (ou mesmo vazio). O calvinismo, nesse sentido, não é extensão linear de uma origem, mas efeito de um *jogo discursivo* – e esse jogo é o próprio campo da tradição.

Nessa perspectiva, este trabalho se situa explicitamente em um marco epistemológico pautado por uma leitura crítica de natureza pós-estrutural, especialmente tributária da genealogia foucaultiana, articulando as categorias de *poder/saber*, *arquivo e discurso* (Williams, 2012). Em diálogo com Foucault (2008), a teologia reformada será abordada *arquivisticamente*, identificando-se suas condições histórico-discursivas de possibilidade/regularidade. Em termos práticos, pensar a noção de “arquivo” significa mapear as regras históricas que, numa determinada época, tornam certos enunciados possíveis, valorizados e reutilizáveis – e outros, impensáveis –, em vez de reduzir os textos a intenções de autores (ou mesmo a um acervo estático).

³ Nos sécs. XVII-XVIII, a ortodoxia reformada (Wollebuis, Turretin, van Mastricht, entre outros) consolida a soteriologia reformada em chave lógico causal, sob as causas aristotélicas – *eficiente, formal, final e material* (Muller, 2012). Nesse contexto, a *ordo salutis*, conforme o texto de Romanos 8.29-30, passa de recurso pedagógico a esquema rígido que ordena justificação, regeneração, santificação e glorificação em sequência quase mecânica, apoiada na ideia de sujeito unificado e experiência salvífica (individual) marcada por linearidade – pontos contestados por abordagens hermenêuticas atuais.

⁴ Aqui empregamos “epistemologia” em sentido discursivo hermenêutico, isto é, as condições pelas quais doutrinas produzem, adiam e legitimam sentido (Derrida/Žižek). Não tratamos da *Reformed Epistemology* (Plantinga/Wolterstorff), centrada em *warrant* (como essa crença foi gerada e mantida?) e *sensus divinitatis* (disposição cognitiva inata para crer em Deus), nem é nosso objetivo propor uma filosofia reformada de base kuyperiana/dooyeweerdiana (ou mesmo uma apologética “pressuposicional” no estilo Van Til). Nosso foco, portanto, está na economia do sentido; por isso, analisamos o “sistema” reformado como prática discursiva, e não como fundacionalismo gnoseológico (Gouvêa, 1996).

Além disso, adotam-se elementos conceituais da teoria do discurso de Laclau e Mouffe (2015) – particularmente *hegemonia*, *cadeia equivalencial* e *significantes vazios* – para compreender processos de rearticulação doutrinária. O trabalho assume, portanto, uma postura crítica diante da metafísica clássica reformada, aproximando-se de uma perspectiva pós-teísta/pós-secular (Souza, 2025). Nesse sentido, a análise das transições epistemológicas discutidas neste paper, empreendida a partir de uma perspectiva pós-estruturalista, demandará uma tríple tarefa: a) realizar um retorno crítico à tradição reformada, compreendendo-a como uma *formação discursiva*; b) promover, em termos pós-estruturais, um exercício analítico de *desconstrução* do conceito de *vontade divina*; e, por fim, c) testar essa matriz teórica no caso-limite da predestinação como um campo aberto de diálogo no contexto da filosofia política continental.

Destaca-se, finalmente, o seguinte: o campo discursivo reformado aqui delimitado concentra-se prioritariamente na teologia de João Calvino, enfatizando especialmente seus conceitos sobre revelação, *vontade divina* e predestinação. Em complemento, incorpora análises históricas contemporâneas, sobretudo as de Richard A. Muller, que contextualizam e aprofundam essas doutrinas em meio às disputas internas da tradição reformada. Assim, os textos calvinianos constituem a matriz fundacional deste campo discursivo, enquanto as abordagens historiográficas atuam como ferramentas críticas que evidenciam fraturas e tensões internas, revelando potencialidades interpretativas frequentemente negligenciadas pela tradição dogmática posterior. Ao término dessa empreitada, demonstra-se como tais categorias têm sido produtivamente apropriadas no contexto contemporâneo da filosofia política continental (Žižek, 2005, 2013, 2015; Žižek; Gunjevic, 2015).

Fé, *différance* e testemunho: por uma hermenêutica do adiamento

O livro *A Instituição da Religião Cristã* (1559), de João Calvino, permanece um marco incontornável para a compreensão do pensamento teológico reformado/calvinista. Contudo, a tradição interpretativa que busca situar o reformador franco genebrino exclusivamente nos marcos estabelecidos pela ortodoxia protestante (séculos XVI e XVII) corre o risco de obscurecer certas tensões internas de sua produção teológica (Souza; Silva, 2023) – questões que se revelam surpreendentemente fecundas à luz de problemáticas filosóficas contemporâneas, como se verá mais adiante.

Inclusive, este ensaio retoma uma hipótese já defendida em outras oportunidades (Calvino Distante, 2025; Souza, 2020; Souza; Silva, 2023): a de que determinadas categorias estruturantes da teologia calviniana – *fides*, *cognitio*, *intellectus*, *voluntas*, *praedestinatio Dei* e, sobretudo, a doutrina do *testimonium Spiritus Sancti* – articulam uma lógica formal que, embora enunciada no vocabulário do século XVI, ressoa estruturalmente, sob a noção derridiana de *différance*, com problemáticas elucidadas na contemporaneidade, principalmente no contexto da filosofia política continental (Davis, 2023).

A propósito, esta leitura não busca harmonizar contextos históricos discursivos inconciliáveis nem promover uma *fusão de horizontes* no sentido gadameriano tradicional, entendido como conciliação progressiva entre horizontes histórico-linguísticos distintos; trata-se, antes, de evidenciar como, no interior da própria linguagem de Calvino, emergem deslocamentos, indeterminações e adiamentos de sentido que resistem ao fechamento sistemático promovido pela tradição dogmática posterior⁵.

⁵ Em Inst. I.7.4, Calvino afirma que a autoridade da Escritura não repousa em argumentos (ou decretos), mas se autentica pelo *testemunho interno do Espírito*. Embora carregue as marcas da divindade, seu reconhecimento é diferido: não nasce da gramática, e, sim, de um evento de graça que exige iluminação interior e instaura assimetria entre signo e sentido no processo mesmo de atualização (Souza, 2020). Formalmente, isso evoca a *différance*; porém, em Calvino, o Espírito suspende essa lógica do diferimento e sela o sentido – a convergência, nesse sentido, limita-se à recusa da autossuficiência da razão natural (Palavra viva vs. alteridade do texto).

O que está em jogo, portanto, não é uma analogia superficial entre Calvino e os autores pós-estruturalistas contemporâneos – empreendimento teórico contra o qual Muller (2000) adverte com razão –, mas o reconhecimento de uma estrutura de deslizamento na qual o sentido teológico – especialmente no tocante à relação entre razão, fé, vontade e revelação – se constitui a partir de uma lógica que, mesmo sem tematização explícita, já se deixa tensionar pelo jogo diferencial do significante.

Em *A Escritura e a Diferença*, Derrida (1995) empreende uma das inflexões mais importantes da filosofia ocidental contemporânea. Sua desconstrução vai muito além de uma revisão epistemológica: ela alcança os fundamentos ontológicos do pensamento moderno e, com isso, redimensiona as próprias condições de possibilidade da interpretação. O núcleo desse gesto é a crítica à ideia de *centro* – a suposição de que toda estrutura de sentido repousa sobre um fundamento originário, transcendente e exterior ao jogo dos significantes.

Ainda que tais centros se metamorfoseiem historicamente – Deus, Razão, Sujeito, Ser, Verdade –, sua função permanece a mesma: fixar o sentido e conter o jogo. Como adverte Derrida, o centro está, paradoxalmente, “*na estrutura e fora da estrutura*. Está no centro da totalidade e contudo, dado que o centro não lhe pertence, a totalidade *tem o seu centro noutra lugar*. O centro não é o centro” (Derrida, 1995, p. 230). Tais pressupostos teórico-analíticos se colocam na contramão dos pilares da própria metafísica ocidental, onde prevaleceria, historicamente, a:

determinação historial do sentido do ser em geral como presença, com todas as subdeterminações que dependem desta forma geral e que nela organizam seu sistema e seu encadeamento historial (presença da coisa ao olhar como eidos, presença como substância/essência/existência (*ousia*), presença temporal como ponta (*stigmé*) do agora ou do instante (*nun*), presença a si do cogito, consciência, subjetividade, co-presença do outro e de si, intersubjetividade como fenômeno intencional do ego etc. (Derrida, 2013, p. 15).

A propósito, essa compulsão por um ponto fixo de sentido, marca da *metafísica da presença*, é precisamente o alvo do conceito de *différance*, que privilegia o diferimento e o deslizamento incessante dos significados. Por isso, na ausência de um significado transcendental, amplia-se “indefinidamente o campo e o jogo da significação” (Derrida, 1995, p. 232), desfazendo a expectativa de um fundamento último e abrindo a linguagem à sua exterioridade constitutiva.

Nesse contexto, a *différance* condensa dois movimentos inseparáveis: a diferença (como articulação espacial dos signos) e o *diferimento* (como adiamento temporal do sentido). O signo nunca se realiza plenamente no presente; todo significado é efeito de deslocamento, sempre contaminado por outros signos e por outras remissões. Não há termo último, apenas traços, ecos, vestígios, rastros. Ou, mais precisamente, aquilo que Derrida define como “*brisura*”: “[...] a brisura marca a impossibilidade para um signo, para a unidade de um significante e de um significado, de produzir-se na plenitude de um presente e de uma presença absoluta” (Derrida, 2013, p. 85). Ao desconstruir a ilusão da presença originária, Derrida não propõe um novo centro, mas expõe os mecanismos de exclusão e de hierarquização que sustentam a aparência de coesão semântica. Toda leitura, nesse horizonte, é gesto de reinscrição: o sentido não é revelado, mas produzido, negociado, contaminado – sempre *diferido*.

É precisamente nesse ponto que se evidencia a fecundidade hermenêutica da abordagem aqui proposta: não como reconciliação entre sistemas teóricos díspares, mas como ativação crítica de uma estrutura teológica que, em sua constituição interna, já se articula por efeitos de deslocamento, adiamento e diferença. Em outras palavras, propõe-se aqui uma crítica interna ao sistema teológico reformado (Souza, 2020) articulada à desconstrução da rigidez escolástica que permeia a ortodoxia protestante do século XVII.

Inclusive, essa perspectiva encontra ressonância na hermenêutica crítica de José Severino Croatto, para quem a leitura – seja bíblica, seja teológica – não consiste na repetição de um conteúdo fixado *a priori*, mas na produção situada de sentido, isto é, no confronto vivo entre texto e realidade histórica. Ainda que inspirado por Gadamer, Croatto (1986) desloca sua hermenêutica ao reinscrevê-la nas exigências históricas da América Latina, recusando o ideal de *fusão de horizontes* como coincidência conciliadora entre tradição e intérprete⁶.

Ao enfatizar a “reserva de sentido” que se atualiza nesse confronto, sua proposta aproxima-se, na leitura aqui assumida, de uma lógica diferencial, embora sem tematizar plenamente a ruptura que a separa da ontologia da compreensão gadameriana. Se em Gadamer o sentido se realiza na fusão, em Derrida ele se retrai no adiamento. A leitura, nesse horizonte ampliado, não é aplicação nem tradução, mas *acontecimento* hermenêutico: um espaço tensional em que tradição e experiência se atravessam, abrindo-se ao jogo incalculável do *significante*.

Nesse horizonte, ler Calvino – ou a própria formação discursiva calvinista – à luz da *différance* não implica anacronismo nem projeção de categorias alheias; supõe, antes, reconhecer que sua teologia, tal como os textos bíblicos segundo Croatto, não cessa de dizer mais do que pretendia. O texto calviniano carrega, em sua economia interna, indícios de uma abertura teológica constitutiva – fraturas, instabilidades, intervalos – que escapam à clausura sistemática e tornam possível uma leitura crítica, atenta às margens e aos silêncios. Trata-se, portanto, de uma prática hermenêutica que não dissolve a tradição, mas a “reinscreve” sob o signo da alteridade.

Ainda que Richard A. Muller advirta contra anacronismos ao ler o reformador João Calvino, é precisamente a consciência desse risco que permite dobrar o gesto hermenêutico e ler, a *contrapelo*, nos termos de Walter Benjamin, como certas brechas do pensamento teológico reformado anunciam, sem o saber, lógicas que só se tornarão evidentes no século XX. Nessa perspectiva, a teologia dialética barthiana não se apresenta como guarda de um depósito doutrinário fixo (estável), mas como dramatização de um evento em que a Palavra – jamais posse ou substância – irrompe, retira-se e deixa atrás de si apenas a cintilação de sua passagem, o *traço* (para empregar o léxico derridiano) que instaura significação ao mesmo tempo em que a desestabiliza.

Destaca-se neste ponto a recepção barthiana de Calvino (Glomsrud, 2021). Para Barth, Calvino não é um teólogo sistemático – tampouco um “arquiteto” da racionalidade reformada –, mas uma figura cuja escatologia, de caráter disruptivo, descentra o sujeito e submete a cultura ao crivo da alteridade do juízo divino. A propósito, tal gesto teórico rompe com dois paradigmas dominantes: a) o dogmatismo confessional, que busca em Calvino uma arquitetura teológica fechada; b) e o tipo ideal weberiano, que o lê como o patrono de uma ética racional disciplinar.

Graham Ward, um dos principais expoentes da “Ortodoxia Radical”, capta a vibração desse ponto cego: se a Palavra só acontece quando inscrita, não haveria, no fundo, uma excedência do signo sobre qualquer presença plena de significado? Nessa chave, a analogia *fidei* (analogia da fé) barthiana não designa a ponte segura entre *Logos* e palavras humanas, mas o abismo produtivo onde toda significação claudica enquanto corre atrás de si mesma. Aqui, o “discurso divino”, nos termos de Wolterstorff (2023), torna-se “transparente à fé e direciona a fé para além de si própria”. Mas, em Barth, esse “além” não pode ser apreendido “de imediato, e, precisamente, por palavras ou por ideias (se o pudesse, a própria analogia seria desnecessária” (Hart, 2023, p. 87).

Desse modo, nos círculos teológicos pós-liberais, as aproximações entre Barth e Derrida foram compreendidas como expressões da percepção (correta ou não) de que:

⁶ Para uma análise mais aprofundada do assunto, ver Gibellini (2007), em *A Teologia do Século XX*, cap. 3, sobre Fuchs e Ebeling.

O pensamento de Derrida, em razão de sua abordagem teológica, poderia ser usado terapêuticamente para elucidar uma lógica de significação de que o próprio Barth parecia ciente em suas próprias deliberações acerca do projeto teológico. Se o Deus triúno é diferente do mundo que Deus criou e que, no entanto, está envolvido na operação dentro deste mundo, segue-se que as descrições de Derrida de uma economia semitranscendental da significação podem iluminar a natureza do próprio discurso teológico (Ward, 2023, p. 135).

Longe de afirmar uma ausência plena, esse abismo desloca o centro da significação: aquilo que antes ocupava a posição de *fundamento* reaparece como uma exterioridade que só se inscreve na dispersão dos testemunhos (Bíblia, tradição, pregação etc.) – isto é, no intervalo inapropriável entre Texto e leitura. Em linguagem calviniana, o Espírito, então, não garante um sentido fixo; ele *des-centra*, reescreve, reinscena – e cada desempenho comunitário da fé se converte em palco onde o Verbo é simultaneamente dado (e retirado); presença e, simultaneamente, ausência; dom e adiamento.

Aqui, a diferença decisiva reside menos na existência (ou não) de um “sujeito divino” – categoria que, embora ainda presente em Barth, é ela própria atravessada pela tensão e pelo compasso da lógica do *recurso* – do que na forma de acolher o *resto* que todo pronunciamento deixa para trás. Em Barth, o resto é tematizado como *promissio* – o não-dito que se tornará Palavra no tempo do Espírito, isto é, a expectativa de que Deus fale: “de Deus somente o próprio Deus pode falar. O encargo da teologia é a Palavra de Deus. Isso significa a *derrota certa de toda e qualquer* teologia, de todo e *qualquer teólogo*” (Barth, 1996, p. 82).

Em Derrida, trata-se do traço do indecível, espectro que ronda o sentido sem jamais encarnar-se⁷. Em ambos os casos, contudo, a Palavra se manifesta precisamente no instante em que escapa, constringendo fé e pensamento a habitarem a oscilação incessante entre *dizer* e *calar* – é nesse ponto que a teologia do século XX encontra a desconstrução, não como suplemento exógeno, mas como ressonância interna de sua própria vocação apofática, messiânica e eventual: uma teologia que pouco ou nada sabe sobre o futuro da humanidade (Souza; Silva, 2023), mas que permanece sempre pronta a irromper onde menos se espera.

Teologia *desconstrutiva* como Palavra destituente

É nesse ponto que a tese da desposseção revela seu potencial crítico: ela se opõe frontalmente a qualquer projeto político-teológico de cristandade – isto é, à pretensão *dominionista* de cristalizar o cristianismo como fundamento normativo da cultura, do direito e do poder político. Destaca-se o seguinte: a cristandade, enquanto modelo histórico-teológico, pressupõe a posse da Palavra pela instituição, isto é, seu uso regulador, sua inscrição, sob a forma de uma pretensa *maioria cristã*, no discurso hegemônico. Mas se a Palavra, sob uma perspectiva teológica, irrompe como *promissio* escatológica (ou, em termos derridianos, como traço diferido), então ela se descola de qualquer possibilidade de estabilização cultural. A revelação, ao despossuir, impede que o cristianismo se converta em sistema de mundo.

Portanto, K. Barth, em sua crítica à teologia do Reich, e Derrida, com sua desconstrução da metafísica da presença, convergem na recusa à apropriação da transcendência por lógicas

⁷ Esta leitura é, diga-se de passagem, uma apropriação pós-estruturalista de K. Barth, e não uma reconstrução histórico sistemática. A aproximação com Derrida (alteridade, evento, linguagem etc.) apoia-se, portanto, em afinidades conceituais e na recepção crítica do debate em torno do diálogo Barth/Derrida (Ward, 2023). Tomam-se, sobretudo, as objeções de B. McCormack (1996) – quanto às epistemologias atribuídas a Barth, à inversão da relação linguagem/cristologia e à negligência do particularismo da revelação – como balizas metodológicas. À luz dessas cautelas, lê-se a crítica barthiana à presença plena e a compreensão da Palavra como evento no Espírito em diálogo teórico produtivo com a desconstrução (não por *subsunção*, mas como *fricção* hermenêutica).

imanentes de poder. Tal recusa, mais do que um gesto teórico, constitui um antídoto que pode oferecer recursos críticos à teologia brasileira contemporânea, especialmente diante de sua tentativa de se afirmar como lógica cultural emergente. Trata-se, portanto, de um processo marcado por desigualdade e contingência, no qual a religião – sob a forma de uma *religião pública* – se constituiu, segundo Burity (2024), como uma voz autorizada a falar em nome do todo, convertendo-se em instrumento de representação simbólica e disputa política. Como ele aponta,

Aqui temos o começo da virada populista evangélico-pentecostal. Esse processo, foi desencadeado por vários fatores, internos e externos ao Brasil: (i) no plano político macro, da coalizão governamental, o temor de que Dilma desse mais espaço a outras minorias adversárias e o crescente ressentimento à forma distanciada como a presidente tratava a elite parlamentar e pastoral evangélica; (ii) no plano político micro, das disputas sociais, o crescente espaço conquistado pelas demandas multiculturais e diferencialistas por direitos de minorias, na políticas públicas, na legislação e em decisões judiciais, que ameaçava valores e práticas conservadoras do povo evangélico; (iii) o impacto da conjuntura internacional de acirramento de disputas (guerras culturais, crise financeira de 2008, crise migratória europeia de 2015, ascensão de movimentos e governos de direita, o Brexit, o governo Trump, etc.), devidamente relidas e refratadas no contexto brasileiro, compondo-se à crescente frustração dos setores conservadores com a longevidade do lulismo (Burity, 2024, p. 21).

No que diz respeito ao contexto religioso, a tarefa de desconstrução também fortalece o seguinte argumento crítico: o protestantismo brasileiro, em sua conformação histórica, não é resultado de um projeto homogêneo e coerente, mas, sim, de um processo marcado por tensões constitutivas entre diferentes matrizes teológicas e práticas religiosas importadas e reconfiguradas localmente. Embora a historiografia costuma destacar a influência das missões norte-americanas, bem como sua ênfase na ortodoxia confessional e na racionalidade teológica, esse *protestantismo de missão* encontrou, desde cedo, formas concorrentes de vivência religiosa que não se organizavam exclusivamente sob os marcos da teologia sistemática dominante nas igrejas mães estadunidenses (Mendonça; Velasques Filho, 1990; Mendonça, 2001, 2004).

Trata-se, portanto, de um campo atravessado por dois polos de racionalidade religiosa: de um lado, um modelo doutrinário, apologético, disciplinar e herdeiro da tradição confessionalista da teologia reformada; de outro, uma religiosidade marcada pela centralidade da experiência subjetiva, da performance comunitária e da sensibilidade avivada. Aliás, essa clivagem remonta ao próprio protestantismo estadunidense, especialmente à cisão histórica entre a chamada Velha Escola, ligada à tradição de Princeton, e a *Nova Escola*, de inspiração revivalista e socialmente engajada (Armstrong, 2001).

Embora esse embate nem sempre tenha sido tematizado de forma consciente no Brasil, seus efeitos estruturam o desenvolvimento das formas protestantes em território nacional, gerando um hibridismo tenso e instável. Nessa perspectiva, igrejas que preservam formalmente a herança confessional da Velha Escola acabam incorporando práticas devocionais, estéticas e comunitárias mais próximas da Nova Escola, resultando em comunidades cuja teologia não coincide plenamente com sua liturgia ou sua gramática afetiva. Em outras palavras, há uma dissonância performativa que revela o quanto a recepção dessas tradições se deu de maneira desigual e adaptativa no contexto brasileiro⁸.

⁸ Tradições transplantadas funcionam menos como sistemas fechados e mais como repertórios móveis, recombinaíveis. No Brasil, a apropriação assimétrica do *protestantismo de missão* – em um campo já marcado por outras sensibilidades e ritmos – fez conviver teologia confessional rígida e práticas litúrgicas intensamente expressivas, não por incoerência, mas como adaptação/sobrevivência em contexto periférico. Daí, por um lado, a dissonância doutrinal prática como elemento estruturante e, por outro, a ortodoxia como dispositivo de legitimação, produzindo um protestantismo conservador e instável, de ambivalências constitutivas.

Na contemporaneidade, contudo, esse conflito interno ao protestantismo brasileiro se desloca para um novo patamar. A separação clássica entre fé e cultura, tão cara aos setores conservadores (“crente não se mete em política”), já não se sustenta nos regimes atuais de religiosidade. O que se observa é um borramento crescente entre o discurso religioso e a gramática da cultura, entre a doutrina e as formas de vida, entre o templo e o espaço público. A fé se torna vetor de identidade política (“irmão vota em irmão”), instrumento de legitimação moral e elemento estruturador de pertencimento social sob a lógica do antagonismo (Souza; Silva, 2022, 2023). Discurso religioso e político tocam-se mutuamente e fazem repercutir no espaço público os efeitos de sentido da dimensão orgânica que, historicamente, os “unificou” no interior de uma única estrutura discursiva.

Por sua vez, a cultura se apropria de categorias religiosas para sustentar narrativas sobre autoridade, tradição e verdade. Esse entrelaçamento não apenas dissolve a pretensão de autonomia da teologia frente ao mundo secular, como também institui um novo regime de produção religiosa no qual ortodoxia e *performance* tornam-se indiscerníveis. O protestantismo conservador brasileiro, portanto, longe de representar um resgate puro da tradição reformada, opera como resultado histórico de disputas teológicas, deslocamentos culturais e reconfigurações sociais. Ele mobiliza elementos distintos – e por vezes contraditórios – de diferentes momentos da história do protestantismo, recombina-os conforme as exigências de legitimação num cenário marcado pela fragmentação, pela aceleração comunicacional e pelo recrudescimento das guerras culturais. Com isso, o que se institui é uma religião pública de base protestante cuja potência simbólica não advém de sua coerência interna, mas de sua capacidade de produzir, em termos foucaultianos, *efeitos de verdade*, autoridade e pertencimento em meio à fluidez do presente.

Nesse sentido, o recurso aqui sugerido – esse “antídoto” – consiste em reabrir o debate sobre as condições históricas e simbólicas de possibilidade do protestantismo brasileiro, enfrentando as fraturas e os deslocamentos que o constituem, em vez de buscar reconduzi-lo a um ideal perdido de unidade ou pureza confessional. Tal gesto hermenêutico pode revelar o quanto o atual projeto teológico cultural, ainda que triunfante nos palcos midiáticos e nas tribunas políticas, depende da negação ativa de seu próprio passado tensionado.

Ao contrário de uma reatualização crítica da tradição, o que muitas vezes se observa é uma reconfiguração seletiva da memória protestante, na qual o legado pietista, conversionista e mesmo socialmente engajado da tradição “evangelical” é obliterado em favor de uma teologia de guerra, marcada pelo ressentimento, pela estética da exceção e pela fetichização da autoridade. Em outros termos, não se trata de uma formalização social do passado, mas de uma tradução – no sentido derridiano – que confina a memória protestante a uma ética do ressentimento e do enfrentamento direto contra os supostos inimigos do povo evangélico. Em certa medida, trata-se de uma tradição cuja tradução implicaria no apagamento de certa imagem da própria tradição. Daquela parte que naturalmente não cabe no exercício fantasmático da integração simbólica.

Esse deslocamento teológico-cultural, que substitui a narrativa da noção teológica de graça pela retórica da conquista, mediante uma ressonância discursiva que não se pauta pela repetição de um “já dito”, mas, inversamente, pela dobra e/ou quebra constantes do significado, não apenas compromete a espessura ética do protestantismo brasileiro, mas o converte num aparato de mobilização disciplinar. Retomar o fio da crítica, portanto, não significa restaurar um passado idealizado, mas reconhecer as ambivalências que sempre habitaram a história protestante em solo nacional – e, a partir delas, recuperar a possibilidade de uma teologia pública sensível à alteridade, ao cuidado e à escuta, contra a lógica da imposição simbólica que hoje pretende se fazer hegemônica.

Nossa proposta, portanto, inscreve-se num horizonte hermenêutico em que Calvino, Barth e Derrida – cada qual a partir de sua gramática própria: reformada, dialética e desconstrutiva – convergem na crítica à apropriação imediata do significado e na afirmação da alteridade como condição constitutiva de todo sentido. Nesse entrecruzamento, o gesto hermenêutico não é apenas exercício interpretativo, mas também gesto ético: uma escuta rigorosa das fraturas que habitam a linguagem teológica, uma atenção às margens do discurso, uma recusa à domesticação do transcendente.

A vontade divina como *significante cindido*: um exercício de desconstrução

Calvino e a Tradição Reformada: sobre a obra de Cristo e a ordem da salvação, de Richard A. Muller, representa um dos esforços mais significativos da historiografia teológica contemporânea para repensar a tradição reformada a partir de uma análise rigorosa das fontes primárias e das complexas trajetórias do pensamento entre os séculos XVI e XVII. Em oposição às leituras que reduzem a teologia reformada a um bloco homogêneo e monolítico, Muller (2024) defende a existência de um desenvolvimento plural e profundamente contextualizado, a saber: “que a tradição reformada é um movimento diverso e variado, que não é adequadamente descrito como fundamentado apenas no pensamento de João Calvino, ou, também, como uma derivação ou desvio de Calvino” (2024, p. 13).

Assim, nos capítulos 4 e 5 da obra, propõe-se uma reavaliação da doutrina da vontade divina à luz das tensões que emergem nos debates sobre expiação, eleição e graça, com atenção especial às formulações de teólogos como Moïse Amyraut (1596-1664), John Davenant (c. 1572-1641) e Pierre Du Moulin (1568-1658). O debate em torno do chamado “universalismo hipotético”, aqui examinado, oferece um terreno fértil para interrogar os limites da unidade volitiva de Deus conforme expressa na tradição reformada.

Contra a ideia de uma “intenção divina dupla” (Muller, 2024, p. 180), a teologia reformada clássica empenhou-se em salvaguardar a simplicidade de Deus, isto é, a concepção segundo a qual não há em Deus partes, mudanças ou contradições. Segundo o autor, essa simplicidade funda a unidade absoluta da vontade divina (e, diga-se de passagem, orienta a maneira pela qual se interpretam os textos bíblicos que parecem sugerir ambiguidades na ação ou no desejo de Deus). Calvino, ao comentar o texto de Ezequiel 18:23 (BHS: “Acaso tenho eu prazer na morte do perverso? – oráculo do Senhor YHWH – e não, antes, que ele se converta dos seus caminhos e viva?”, tradução literal nossa),

começou a abordar a questão da simplicidade e da unidade da vontade divina: não é como se a promessa da salvação sob arrependimento e a eleição apontassem em direções diferentes e indicassem uma vontade *duplex* ou ambígua em Deus. As palavras de promessa universal do profeta não se referem ao conselho eterno de Deus, nem estabelecem a promessa universal do evangelho contra o conselho eterno, como se fosse uma vontade diferente. Antes, Deus sempre deseja a mesma coisa, presumivelmente a salvação dos eleitos, embora de diferentes formas, a saber, em seu conselho eterno e por meio da pregação do evangelho (Muller, 2024, p. 186).

Para manter essa coerência, consagrou-se a distinção entre a *voluntas decretiva* – a vontade eficaz e secreta – e a *voluntas preceptiva* – a vontade revelada por meio da lei e da pregação. Tal distinção preserva, em tese, a unidade volitiva de Deus, mas reconhece expressões múltiplas dessa vontade no plano da economia histórica da salvação. No entanto, essa distinção foi tensionada no interior da própria ortodoxia reformada. Moïse Amyraut propôs, com base em textos como *Ezequiel*

18:23 e 1 *Timóteo* 2:4 (NA28: “o qual deseja que todos os seres humanos sejam salvos e cheguem ao pleno conhecimento da verdade”, tradução literal nossa), que Deus possui um desejo universal e sincero de salvação, ainda que apenas os eleitos sejam salvos⁹.

Muller (2024), ao analisar essa guinada teológica, recusa qualquer leitura que implique duplicidade real em Deus. Para ele, Amyraut incorre em erro ao atribuir ao divino uma vontade sincera que contradiz seu próprio decreto eficaz. Calvino, embora reconheça a suficiência universal da obra de Cristo e a universalidade da pregação, jamais endossaria vontades hierarquizadas ou conflitantes. A exegese de textos como *Ezequiel* 18:23 é compreendida por Calvino como expressão do caráter misericordioso de Deus, e não como indício de um desejo frustrado pela incredulidade humana.

Mesmo assim, a constante necessidade de distinguir, qualificar e ordenar os modos de manifestação da vontade divina revela uma tensão latente. A tentativa de afirmar uma unidade ontológica absoluta não elimina a percepção recorrente de que há na linguagem teológica uma operação de multiplicação e fissão: entre o eficaz e o frustrado, o universal e o particular, o revelado e o oculto. A unidade volitiva de Deus, afirmada como dogma, precisa ser incessantemente protegida por distinções que acabam, paradoxalmente, por fragmentá-la discursivamente.

Sob uma perspectiva pós-estrutural, essa tensão pode ser lida como sintoma da própria linguagem teológica. O discurso sobre a vontade de Deus não é espelho de uma essência divina homogênea, mas uma operação significativa que, ao tentar nomear o Uno, produz inevitavelmente o múltiplo. A unidade da vontade, enquanto objeto teológico, está submetida à lógica do significativo: uma lógica de diferença, substituição e ausência. A teologia reformada, ainda que fiel ao seu princípio de simplicidade divina, encontra-se às voltas com uma vontade que, ao ser dita, já se apresenta como dividida. A *voluntas Dei* torna-se, assim, um significativo cindido – uma figura que revela o fracasso da linguagem teológica em capturar a plenitude do divino.

Nesse sentido, a proposta de Amyraut, mesmo criticada por Muller, pode ser lida como um momento privilegiado de exposição dessa fratura. O esforço de pensar uma vontade dupla – ainda que teologicamente polêmico – é, discursivamente, um reconhecimento de que a teologia não escapa à cisão constitutiva da linguagem. A teologia da vontade de Deus, nesse registro, não é apenas doutrina, mas efeito de discurso: um produto simbólico que emerge em contextos históricos determinados e carrega em si os traços das tensões que o constituem.

Apesar de se apresentar enquanto um discurso constituinte, cujo *éthos* almeja construir sobre si mesmo os fundamentos da “sede da verdade” – isto é, do fundamento último, da autoridade etc., – o discurso teológico não escapa, contudo, à ação exercida pela força de outros discursos (*interdiscurso*), ou mesmo às práticas de tradução impostas pela natureza do seu próprio registro (*arquivo*), muito menos às quebras (e descontinuidades) inerentes aos processos de difusão, vulgarização e *pedagogização* de seu conteúdo (latente ou manifesto). Assim, poder-se-ia afirmar, com razoável grau de acerto, que grande parte das querelas em torno do lugar ocupado pela religião no espaço público contemporâneo decorre da dificuldade em precisar a própria “natureza” do discurso teológico.

Esse exercício preliminar, que pode parecer bastante trivial ao olhar do “teólogo profissional”, está longe de sê-lo para o público não especialista – e menos ainda para o fiel. O discurso teológico pertence, portanto, a uma modalidade bastante singular de gênero discursivo. Sua estrutura,

⁹ A partir disso, articula-se uma dupla vontade: uma vontade antecedente, universal e hipotética, pela qual Deus deseja a salvação de todos; e uma vontade consequente, eficaz e particular, pela qual somente os eleitos são efetivamente salvos. Essa estrutura introduz uma fratura significativa no princípio da vontade una e simples, deslocando a tensão entre intenção e realização para o coração da doutrina da vontade divina.

embora desprovida de centro, repousa não apenas sobre o *essencialismo* que lhe é subjacente, mas também sobre seu estatuto epistemológico – aquilo que alguns analistas do discurso qualificam como um “discurso-limite”. Nessa perspectiva, o discurso teológico deve ser compreendido como um desses discursos-limite que, em sua forma própria, organiza-se enquanto discurso constituinte:

Os discursos constituintes possuem, com efeito, um estatuto singular: zonas de fala em meio a outras e falas que pretendem preponderar sobre todas as outras. Discursos-limite, situados sobre um limite e lidando com o limite, eles devem gerar textualmente os paradoxos que implicam seu estatuto. Junto com eles vêm à tona, em toda sua acuidade, as questões relativas ao carisma, à Encarnação, à delegação do Absoluto: para não se autorizarem apenas por si mesmos, devem aparecer como ligados a uma fonte legitimante (Maingueneau, 2000, p. 6).

Convém assinalar que esta leitura opera no marco da teoria do discurso, em diálogo com a crítica pós-estrutural à metafísica da presença. Ela não visa invalidar as contribuições da dogmática reformada, mas deslocar o olhar – da ontologia da vontade para sua inscrição no campo da linguagem. Nesse sentido, o que se apresenta como unidade volitiva não é reflexo de uma essência, mas resultado de um trabalho discursivo que tenta recompor, retroativamente, aquilo que a linguagem já fragmentou. A tensão entre unidade e cisão, portanto, não é um defeito doutrinal, mas um sintoma produtivo da condição hermenêutica da teologia. Falar de Deus e, sobretudo, de sua vontade, é operar numa estrutura marcada pelo *diferimento*, pela ausência e pela reinscrição constante de um sentido que nunca se entrega plenamente. Tendo mostrado que a vontade divina funciona como significante estruturalmente cindido, podemos agora sondar o caso-limite em que essa fratura se torna dogma: a predestinação.

Calvinismo “às avessas” – Graça, providência e predestinação na filosofia (teologia?) política contemporânea

Como vimos, a cisão da vontade divina não deixa de ser expressão de uma temporalidade da *différance*. Nessa perspectiva, a doutrina reformada da predestinação cristaliza essa temporalidade ao postular um decreto eterno que só se revela na historicidade do sujeito crente. É nesse ponto que Hegel, Žižek e Badiou convergem – ainda que por vias distintas – para reler predestinação, graça e universalidade. Segundo João Calvino, a predestinação implica que o destino do sujeito – sua salvação ou condenação – já foi determinado por Deus, independentemente de qualquer mérito ou ação humana.

[...] Dizemos, pois, como a Escritura o demonstra com toda a evidência, que Deus designou de uma vez por todas, em seu eterno e imutável conselho, aqueles que deseja que se salvem, e também aqueles que deseja que se condenem. Dizemos que esse conselho, pelo que tange aos eleitos, fundamenta-se na gratuita misericórdia divina, sem respeito algum à dignidade do homem; ao contrário, que a entrada da vida está fechada para todos aqueles que Ele quis entregar à condenação; e que isso se faz por seu secreto e incompreensível juízo, o qual é, no entanto, justo e irrepreensível. Assim, ensinamos que a vocação dos eleitos é um testemunho de sua eleição; e que a justificação é outra marca e nota disso, até que comecem a desfrutar da glória, na qual consiste seu cumprimento (Calvino, 2009, p. 385).

Muller (2000) aponta que Calvino se apoiava fortemente na teologia de Agostinho ao defender a predestinação tanto para a salvação (*eleição*) quanto para a condenação (*reprovação*). Para ambos, a predestinação não depende de uma previsão de méritos futuros (ou da fé dos indivíduos), mas é determinada exclusivamente pela vontade divina. Infelizmente, não há, neste *paper*, espaço suficiente para uma análise mais detalhada acerca da discussão calvinista sobre a

predestinação, em particular a questão da “vocação externa sem a eficácia interna” (Calvino, 2009, p. 384), ponto teológico controverso que teve, diga-se de passagem, internamente   forma o discursiva calvinista, implica es importantes no debate teológico posterior, especialmente no que diz respeito   “segurança da salva o” (Kendall, 2019).

De qualquer modo, a doutrina calvinista da predestina o evidencia, segundo S.  i ek, que forças incontroláveis moldam o destino humano, desafiando a ilusão meritocrática sustentada pelo modelo econ mico neoliberal. Aqui,  i ek (2016) oferece uma leitura filosófica da predestina o calvinista que reflete o dilema da liberdade no mundo moderno. Segundo o filósofo esloveno, a verdadeira liberdade surge quando o sujeito reconhece sua impotência diante dessas estruturas (e, paradoxalmente, age a partir desse reconhecimento!), questionando a no o neoliberal de que o sucesso é fruto exclusivo do esforço individual.

Em termos hegelianos, a predestina o não se refere a um destino fixo, mas a algo que é reescrito retroativamente com base nas a es do sujeito, refletindo a ideia de que a verdade de um evento só se revela *a posteriori*. Assim, essa dialética entre necessidade e liberdade oferece uma crítica ao neoliberalismo ao reconhecer os limites da agência individual e ao destacar a contingência que escapa ao controle humano:

Este paradoxo está no cerne da no o protestante de predestina o: a predestina o não significa que não somos realmente livres, uma vez que tudo o que ainda vem já está determinado; ela envolve uma liberdade ainda mais radical do que a comum, a liberdade de determinar retroativamente (mudar) o próprio destino [...] ( i ek, 2023b, p. 232).

Na predestina o, o destino   substanciado numa decisão que precede o processo, de modo que o que está em jogo nas atividades do indivíduo não   constituir performativamente seu destino, mas descobrir (ou adivinhar) o destino preexistente de alguém. Portanto, o que   ofuscado é a inversão dialética da contingência em necessidade, ou a maneira como o resultado de um processo contingente é a aparência de necessidade: as coisas “ter o sido” necessárias retroativamente ( i ek, 2011, p. 315).

Além disso, em *A Marioneta e o An o*, S.  i ek oferece uma crítica contundente   no o tradicional de providência, que pressupõe uma ordem moral e física garantida pela interven o divina.  i ek contrasta essa concep o com a teologia da graça e o materialismo, argumentando que ambas desafiam a lógica providencial ao revelar a ausência de uma correspondência direta entre virtude e felicidade: “Graça e materialismo deixam a rela o entre virtude e felicidade entregue ao acaso” ( i ek, 2006, p. 72).

Nessa perspectiva, tanto a teologia da graça quanto o materialismo expõem a fragilidade das tentativas de impor uma ordem simbólica fixa, sugerindo que a moralidade humana é determinada por forças incontroláveis, em que o Real lacaniano irrompe, subvertendo qualquer tentativa de organizar o destino humano sob a égide de uma Lei universalmente pressuposta. Aqui,  i ek, analisando a obra “Ortodoxia”, de Chesterton, vai direto ao paradoxo hegeliano fundamental presente no conjunto de suas obras, a saber: “a oposi o exterior (entre a lei e a sua transgressão) transforma-se numa oposi o interna   própria transgressão, entre as transgressões particulares e a transgressão absoluta que aparece como o seu oposto, ou seja, como a Lei universal” ( i ek, 2006, p. 46).

Ao integrar essa crítica ao cerne da análise cristológica de  i ek (2008), pode-se afirmar que o cristianismo, ao expor o vazio no centro do simbólico por meio da morte de Cristo, revela a dimensão revolucionária dessa teologia. A morte de Cristo, ao manifestar o abandono divino e a falência da providência como um princípio regulador, desvela o Real – esse vazio fundamental que

resiste à simbolização –, mostrando que não há uma ordem transcendente que garanta a redenção ou a correspondência entre ações morais e resultados justos.

Para Žižek, o verdadeiro gesto revolucionário do cristianismo está precisamente nessa exposição do Real, que rompe com a ideia de um Deus providente que ordena o mundo e, em seu lugar, deixa um espaço aberto para a contingência e a liberdade radical. A encarnação e a cruz, assim, não representam um ponto de resolução, mas, sim, um momento de ruptura, em que o cristianismo confronta o sujeito com a radical ausência de garantias ontológicas (e a necessidade de agir a partir desse reconhecimento).

Nesse horizonte teórico, a “morte de Deus” se apresenta como constitutiva da própria teologia cristã: “a ‘unidade dos contrários’ significa que, num curto-circuito autorreflexivo, Deus se inclui na própria criação, que, como a proverbial serpente, de certo modo se devora/come a si mesmo pela sua própria cauda” (Žižek, 2008, p. 42). Nos termos de uma reversão dialética (hegeliana), Deus, na cruz, torna-se “momentaneamente ateu” (Žižek, 2008, p. 106).

Nessa perspectiva, o ateísmo precisa se inscrever em sua própria origem religiosa. Ou seja, Žižek defende, em termos hegelianos, a proveniência cristã do ateísmo moderno: a religião se apresenta como geradora de seus próprios excessos sob a forma de ateísmo. Mais precisamente, a superação (negação) do cristianismo no quadro do ateísmo moderno está inscrita no próprio núcleo teológico (perverso?) da tradição judaico-cristã. Esse autor acredita, portanto, que o cristianismo autêntico *sobre(vive)*, pela lógica da Ressurreição, nas práticas materialistas que o negam, superando-se, nos termos de uma *negatividade autorreferente* de tipo hegeliano, em organização política (Žižek, 2008, p. 115).

Nesse sentido, graça e predestinação são usadas por Žižek para desafiar a ideia de que o indivíduo pode se emancipar dentro da lógica meritocrática neoliberal. A graça, enquanto salvação imerecida, oferece uma alternativa à rigidez das leis que impõem obediência e recompensas condicionadas ao esforço individual. Ao transpor esses conceitos teológicos para o contexto filosófico contemporâneo, Žižek sugere que a liberdade pode ser repensada em termos emancipatórios (e não mais segundo a gramática do empreendedorismo individual).

Além disso, os conceitos de predestinação e providência aparecem com sinais invertidos em relação ao discurso religioso tradicional. Essa inversão ocorre porque Žižek desafia as premissas fundamentais desses conceitos, questionando tanto a ideia de um controle divino e absoluto sobre o destino humano (herança calvinista do nominalismo medieval) quanto a existência de uma ordem moral previsível a reger o universo e a ser conhecida pela Revelação (herança calvinista do realismo medieval).

A. Badiou, por sua vez, oferece uma leitura da predestinação e da graça que se afasta da abordagem de Žižek, centrando-se na ideia de *acontecimento*: “a lacuna entre Ser e Evento” se constitui como eixo central da construção teórica de Badiou (Žižek, 2023a, p. 95). Badiou, ao examinar os escritos de Paulo, rejeita a ideia de que o apóstolo estivesse meramente desenvolvendo doutrinas religiosas (Badiou, 2009; Barria-Asenjo *et al.*, 2023; Zabatiero, 2012; Žižek, 2016; Žižek, 2023a).

Ele vê Paulo como um sujeito militante, respondendo a um evento radical (a ressurreição de Cristo) e propondo uma nova *discursividade* que desafia tanto o particularismo da Lei judaica quanto o universalismo abstrato do pensamento grego. Assim, a predestinação calvinista, à luz de Badiou, propõe uma ruptura com as normas estabelecidas e a criação de uma nova universalidade.

A graça, por sua vez, oferece um modelo de universalismo radical, no qual a igualdade não se baseia nas distinções identitárias, como no caso das “políticas de identidade”, mas na inclusão

incondicional de todos, ainda que não se possa falar em totalidade sem a mediação de um exterior constitutivo. Em suma, tanto a compreensão de Žižek quanto a de Badiou sobre a predestinação e a graça (no calvinismo) oferecem críticas contundentes ao capitalismo neoliberal, ao universalismo dos direitos humanos e às políticas identitárias. Enquanto Žižek explora a alienação e a contingência no neoliberalismo, Badiou enfatiza a necessidade de um universalismo radical que transcenda as particularidades. Ressalta-se o fato de que ambas as leituras constituem poderosas ferramentas de apropriação filosófica de conceitos teológicos:

[...] É por isso que a teologia está surgindo novamente como um ponto de referência para a política radical: o paradoxo é que ela está emergindo não a fim de fornecer um grande Outro divino garantindo o sucesso final de nossos esforços, mas, pelo contrário, como um símbolo de nossa liberdade radical sem nenhum grande Outro para confiar (Žižek, 2023b, p. 232).

Nessa perspectiva, tanto a graça quanto a predestinação podem ser vistas como metáforas poderosas de um novo tipo de universalismo coletivo, que rejeita tanto o *essencialismo identitário* quanto o *universalismo abstrato do capital*. Ao se libertarem da lógica do mérito, os indivíduos podem construir formas mais autênticas de solidariedade, fundamentadas na aceitação da contingência e na responsabilidade mútua (Bultmann, 2001). Inevitavelmente, tais considerações apontam para a necessidade de uma recepção honesta, especialmente no interior dos projetos políticos mais “progressistas”, à teologia política radical enquanto elemento indissociável de uma revisão de nossos horizontes de expectativa e de diálogos com o campo religioso atual.

No Brasil, é possível identificar, especialmente na crítica política pós-estruturalista, ecos dessa *tradução* apontada nos textos de Badiou e Žižek. E, mais especialmente, a problematização dos limites impostos pelo *fragmentarismo*, a se expressar, em termos discursivos, sob a forma de uma espécie de *sintoma*. Em sentido derridiano, “rastros” dessa ressonância teórico-analítica podem ser observados em textos mais recentes de J. Burity, onde ele retoma a noção de fractalização, proposta por Derrida, para descrever um duplo acontecimento discursivo: a) a emergência de um momento populista na esfera religiosa; e b) a fractalização como um elemento que impulsiona a provincianização (Burity, 2023). Onde a esfera das lutas políticas aparece desfigurada, presa à lógica de um individualismo “ressentido”, caracterizado, sobretudo, pela ênfase atribuída ao particularismo de demandas sócio-políticas (não articuladas) e pela promessa de satisfação do gozo individual enquanto horizonte último da própria política.

Concluindo, a crítica às políticas de identidade também constitui um ponto de convergência entre S. Žižek e A. Badiou. Aqui, gostaríamos de sugerir que, em termos pós-estruturais, o hiato que se estabelece entre a criação de laços sociais (no sentido lacaniano) e de processos de equivalência de demandas (no sentido laclauiano) pode criar barreiras significativas em três níveis distintos. Em primeiro lugar, tal lacuna pode obstruir a articulação de uma resposta efetiva à apropriação conservadora do calvinismo no contexto brasileiro. Em segundo lugar, ela compromete a capacidade de elaborar uma crítica filosófica contundente ao universalismo-essencialismo liberal que fundamenta a gramática dos direitos humanos.

Por fim, a ausência de processos de equivalência pode resultar na subsunção de todo “desentendimento”, conforme definido por J. Rancière (2018) – incluindo as manifestações de protestantismos alternativos – a uma nova formulação do “Eu soberano”, desarticulando, assim, a pluralidade e a divergência em prol de uma individualidade autorreferente. A negação do universalismo radical proposto por Badiou, representa, portanto, a emergência inevitável de um sujeito atomizado. E estas são, diga-se de passagem, as mesmas razões que dificultam a emergência do povo na ordem do discurso (teológico-político e, ao mesmo tempo, democrático radical).

Considerações Finais

Este ensaio partiu do diagnóstico de que a teologia sistemática reformada, sobretudo após sua confessionalização escolástica, converteu-se num catálogo lógico-dedutivo de respostas já conhecidas – frequentemente incapaz de dialogar com as ambiguidades do presente. A leitura pós-estrutural aqui desenvolvida, contudo, revelou que, no próprio cerne da tradição calvinista, reverbera uma lógica de deslizamento, adiamento e diferença que desafia o fechamento dogmático. Colocando João Calvino e Karl Barth em tensão hermenêutica com Derrida, Foucault, Žižek e Badiou, evidenciou-se que as categorias calvinianas, quando libertas das cristalizações confessionais, não operam como blocos doutrinários imutáveis, mas como pistas discursivas abertas, capazes de gerar discernimento vivo e criativo em cada tempo.

Nesse quadro, as doutrinas da predestinação e da vontade divina emergem como significantes cindidos: ao tentar salvaguardar a simplicidade de Deus, a tradição produziu diferenciações internas – como a clássica distinção entre *voluntas decretiva* e *voluntas preceptiva* – que expõem o caráter linguístico-diferencial da própria teologia reformada. O caso-limite da predestinação ilustra como um decreto considerado “eterno” só se revela na historicidade contingente do sujeito, reabrindo espaço para leituras críticas que desestabilizam tanto o universalismo abstrato do capital quanto os essencialismos identitários. Desloca-se, assim, o eixo da sistematicidade da coerência formal para a ressonância vital, propondo-se uma teologia que escuta, acolhe e transforma antes de simplesmente classificar – uma doutrina como prática de agonismo dialógico.

Nessa perspectiva, as releituras filosófico-políticas de graça e eleição sugerem ainda um universalismo radical, capaz de desafiar fundamentalismos culturalmente hegemônicos e de fomentar convergências políticas e ecumênicas. Embora este estudo tenha apenas sinalizado debates internos – como o da “vocação externa sem eficácia interna” ou o papel de tradições reformadas não calvinianas – e indicado, mais do que analisado, contextos latino-americanos, ele aponta para desdobramentos fecundos: investigar empiricamente como comunidades reformadas já reinterpretam liturgicamente a lógica da *différance*; confrontar essa proposta com outras matrizes cristãs para testar sua potência ecumênica; e aprofundar o diálogo com produções teológicas do Sul Global.

Se a teologia é, antes de tudo, um discurso situado, sua fidelidade não se mede pela rigidez das fronteiras, mas pela capacidade de manter o ouvido colado à Palavra que irrompe – e, simultaneamente, à carne viva da história. Além disso, é porque a teologia é um discurso que pode se abrir à diferença, à justiça social e à democracia radical. Sua discursividade não implica a negação de sua relevância, mas, inversamente, a possibilidade dela mesma escapar aos grilhões da “mesmidade” e, em nosso tempo, da indiferença expressa por cristãos (calvinistas ou não) diante do sofrimento e da morte. Não podemos naturalizar processos de extermínio da diferença que, escandalosamente, buscam converter a “tradição”, ou a própria hermenêutica teológica, em armas mortais usadas contra povos outros. O que ocorre diante de nossos olhos na Faixa de Gaza, isto é, o extermínio do povo palestino, cujo sofrimento não encontra forma de expressão em nossa linguagem, é apenas um dos exemplos mais cruéis. Sob essa ótica, o calvinismo, por sua vez, revela-se menos um sistema fossilizado de verdades e mais um itinerário de fidelidade criativa, no qual o dogma se torna prática constante de autodeslocamento em direção ao Outro que convoca. Entre o “já-dito” e o “por-dizer”, entre tradição e porvir, a teologia sistemática reencontra, assim, sua vocação primeira: ser testemunho crítico e horizonte de esperança em meio às ambiguidades de cada época.

Referências

- Armstrong, K. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- Aubert, A. G. Old Princeton and European Scholarship. In: Gordon, B.; Trueman, C. R. (ed.). *The Oxford Handbook of Calvin and Calvinism*. Oxford: Oxford University Press, 2021. p. 457–472.
- Backus, I.; Benedict, P. (org.). *Calvin and His Influence, 1509–2009*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Badiou, A. *São Paulo: a fundação do universalismo*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- Barria-Asenjo, N. A. et al. Naming and fidelity of truth: rethinking revolutionary politics and localizing delocalizing or relocalizing the void in Alain Badiou's philosophy. *Res Pública: Revista de Historia de las Ideas Políticas*, v. 26, n. 3, p. 279–290, 2023. Doi: <https://doi.org/10.5209/rpub.92131>.
- Barth, K. *Dádiva e Louvor*. São Leopoldo: Sinodal, 1996.
- Bultmann, R. *Crer e compreender: ensaios selecionados*. São Paulo: Sinodal, 2001.
- Burity, J. Duas formas de religião pública e democracia nas eleições de 2022. *Revista Intolerância Religiosa*, n. 5, 2023. Disponível em: <https://revistaintoleranciareligiosa.files.wordpress.com/2023/01/burity-joanildo.-duas-formas-de-religiao-publica-e-democracia-nas-eleicoes-de-2022-1.pdf>. Acesso em: 14 set. 2024.
- Burity, J. Minoritização, religião pública e populismo religioso no Brasil. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, v. 24, n. 1, p. 11–27, 2024. Doi: <https://doi.org/10.23925/1677-1222.2024vol24i1a2>.
- Calvino Distante. Fé, diferimento e alteridade. *Calvino Distante (blog)*, 25 abr. 2025. Disponível em: <https://calvinodistante.blogspot.com/2025/04/fe-diferimento-e-alteridade.html>. Acesso em: 27 jul. 2025.
- Calvino, J. *A instituição da religião cristã*. Tomo I: Livros I e II. São Paulo: Editora UNESP, 2008.
- Calvino, J. *A instituição da religião cristã*. Tomo II: Livros III e IV. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- Croatto, José Severino. *Hermenêutica bíblica: teoria e prática*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- Davis, C. (org.). *O novo momento de Paulo: a filosofia continental e o futuro da teologia cristã*. São Paulo: Recriar, 2023.
- Derrida, J. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- Derrida, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- Foucault, M. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- Gibellini, R. *A teologia do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- Glomsrud, R. Karl Barth's Calvin: A Weimar Prophet. In: Gordon, B.; McCormack, B. L. (ed.). *The Oxford Handbook of Calvin and Calvinism*. Oxford: Oxford University Press, 2021. p. 527–545.
- Gouvêa, R. Q. Calvinistas também pensam: uma introdução à filosofia reformada. *Fides Reformata*, v. 1, n. 1, 1996.
- Hart, T. Revelação. In: Webster, J. (ed.). *Manual de Cambridge para Karl Barth*. São Paulo: Aldersgate, 2023. p. 71–102.
- Hill, C. *O mundo de ponta-cabeça: ideias radicais durante a revolução inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- Hodge, C. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Hagnos, 2001.
- Kendall, R. T. *João Calvino e o calvinismo inglês até 1649*. Natal: Carisma, 2019.
- Laclau, E.; Mouffe, C. *Hegemonia e estratégia socialista*. São Paulo: Intermeios, 2015.
- Liotard, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.
- Maingueneau, D. Analisando discursos constituintes. *Revista do GELNE*, v. 2, n. 2, p. 1–12, 2000.
- McCormack, B. L. Graham Ward's Barth, Derrida and the language of theology. *Scottish Journal of Theology, Cambridge*, v. 49, n. 1, p. 97–109, 1996. Doi: <https://doi.org/10.1017/S0036930600036620>.

- McGrath, A. *A vida de João Calvino*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.
- Mendonça, A. G. Ciência(s) da Religião: teoria e pós-graduação no Brasil. In: Teixeira, F. (org.). *A(s) Ciências da Religião no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 25–41.
- Mendonça, A. G. Protestantismo brasileiro: uma breve interpretação histórica. In: Souza, B. M.; Martinho, Luís M. (org.). *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 163–181.
- Mendonça, A. G.; Velasques Filho, P. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.
- Muller, R. A. *After Calvin: studies in the development of a theological tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Muller, R. A. *Calvin and the Reformed tradition: on the work of Christ and the order of salvation*. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.
- Muller, R. A. *Calvino e a tradição reformada: sobre a obra de Cristo e a ordem da salvação*. Rio de Janeiro: Pro Nobis Editora, 2024.
- Muller, R. A. *The unaccommodated Calvin: studies in the foundation of a theological tradition*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Rancière, J. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 2018.
- Reid, W. S. et al. *Calvino e sua influência no mundo ocidental*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990.
- Souza, R. C. A tradição calvinista é intolerante? Uma breve contribuição à análise crítica da autorreferencialidade reformada. *Reflexão*, v. 45, e204792, 2020. Doi: <https://doi.org/10.24220/2447-6803v45e2020a4792>.
- Souza, R. C. Cristianismo e diferença: Entre a ética da desconstrução e o diálogo inter-religioso. *Religare*, v. 22, n. 1, 2025. Doi: <https://doi.org/10.22478/ufpb.1982-6605.2025v22n1.72827>.
- Souza, R. C.; Silva, J. E. Conservadorismos, fundamentalismo protestante e democracia no Brasil: uma compreensão em chave pós-estruturalista. *Religião e Sociedade*, v. 42, n. 1, p. 37-60, 2022. Doi: <http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872021v42n1cap02>.
- Souza, R. C.; Silva, J. E. Pós-estruturalismo e religião: a ética calvinista em relação à temática mais abrangente da teologia política contemporânea. *Reflexão*, v. 48, 2023. Doi: [10.24220/2447-6803v48a2023e7281](https://doi.org/10.24220/2447-6803v48a2023e7281).
- Thompson, E. P. *A formação da classe operária inglesa*, vol.1: a árvore da liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012.
- Ward, G. Teologia desconstrutiva. In: Vanhoozer, K. J. (ed.). *Manual de Cambridge para Teologia pós-moderna*. São Paulo: Aldersgate, 2023. p. 125-148.
- Williams, J. *Pós-estruturalismo*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- Wolterstorff, N. *Discurso Divino: reflexões filosóficas sobre a tese de que Deus fala*. Viçosa: Ultimato, 2023.
- Zabatiero, J. P. T. A recepção da Epístola aos Romanos na obra “Saint Paul: La fondation de l’universalisme” de Alain Badiou. *Estudos de Religião*, v. 26, n. 42, p. 85-98, 2012.
- Žižek, S. *A marioneta e o anão: o cristianismo entre perversão e subversão*. Lisboa: Relógio D’Água, 2006.
- Žižek, S. *A monstruosidade de Cristo: paradoxo ou dialética?* Lisboa: Relógio D’Água, 2008.
- Žižek, S. *As metástases do gozo: seis ensaios sobre a mulher e a causalidade*. Lisboa: Relógio D’Água, 2005.
- Žižek, S. *Em defesa das causas perdidas*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.
- Žižek, S. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- Žižek, S. *O absoluto frágil: ou por que vale a pena lutar pelo legado cristão?* São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.
- Žižek, S. *O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.
- Žižek, S. Paulo e o evento da verdade. In: Davis, C. (org.). *O novo momento de Paulo: a filosofia continental e o futuro da teologia cristã*. São Paulo: Recriar, 2023a. p. 95-124.
- Žižek, S. Pensando ao contrário: predestinação e apocalipse. In: Davis, C. (org.). *O novo momento de Paulo: a filosofia continental e o futuro da teologia cristã*. São Paulo: Recriar, 2023b. p. 219-248.
- Žižek, S.; Gunjevic, B. *O sofrimento de Deus: inversões do apocalipse*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.