

Slavoj Žižek e a religião

Fabiano Veliq¹⁰³**Resumo:**

O presente artigo tem como objetivo analisar o conceito de religião na obra de Slavoj Žižek de forma a compreender como que o tema da religião se relaciona com as grandes linhas do pensador esloveno. Para tal objetivo este projeto se inicia com uma pequena reflexão sobre o conceito de religião do ponto de vista mais lato dando características gerais do que caracteriza a religião do ponto de vista filosófico e posteriormente se concentra em caracterizar em linhas gerais o problema religioso no pensador esloveno problematizando algumas reflexões que Žižek coloca para a religião na contemporaneidade.

Palavras-chave: Religião, Deus, Materialismo, Cristo.

Abstract:

This article aims to analyze the concept of religion in Slavoj Žižek's work in order to understand how the theme of religion relates to the broad lines of the Slovene thinker. For this purpose this project begins with a small reflection on the concept of religion from the broader point of view giving general characteristics of what characterizes the religion from the philosophical point of view and later focuses on characterizing in general lines the religious problem in the Slovene thinker. Problematizing some reflections that Žižek poses for the religion in the contemporaneity.

Keywords: Religion, God, Materialism, Christ.

A Religião sempre foi objeto de estudo de diversas áreas do conhecimento, principalmente da própria Filosofia e posteriormente da própria Psicanálise. Nos tempos hipermodernos em que vivemos, o pensamento sobre a Religião vive um curioso paradoxo. Se por um lado há uma certa indisposição em se falar sobre Religião por parte da maioria das pessoas, cada vez mais se vê um ressurgimento da questão religiosa na sociedade. Ao mesmo tempo em que a Religião é tomada como assunto da esfera privada de cada pessoa, mais a Religião toma conta e espaço de eventos públicos. Esse paradoxo evidencia para nós a força que a Religião ainda possui em nossa sociedade.

Por Religião entenderemos que se trata antes de tudo de uma forma da vida humana. A Religião é uma interpretação de uma vivência humana que pertence aos bens culturais produzidos pelo homem. Por Religião entendemos um encontro vivencial do homem com a realidade sagrada, ou seja, a Religião se vincula a uma relação que o homem estabelece com o sagrado que a qual culmina em uma atitude no mundo que não

¹⁰³ Professor adjunto PUC Minas e doutorando.

se encerra apenas sobre um sujeito fechado sobre si, mas se reflete em uma tendência para além de si.

Segundo aponta Zilles, ““Religião””, por outro lado, é um conceito que abrange as múltiplas formas com as quais os homens se sentem vinculados ao divino. O homem encontra apoio numa realidade que se acha fora dele.” (ZILLES, 2006 p. 244). Dessa forma a Religião conterà a consciência de um campo que transcende o nosso mundo sensível imediato sem deixar de falar de nós mesmos. A Religião, dessa forma, não é metafísica, mas é um desafio ao homem em busca de um sentido para a sua existência. Nesta busca, o homem se coloca diante do sagrado, daquilo que o transcende, mas sem nunca se distanciar da realidade em que se vive.

A experiência do sagrado, no entanto, não deve ser uma experiência que negará a imanência em nome da transcendência, mas deve se identificar com alguma experiência que seja humana, demasiada humana. Segundo Perine,

Na linguagem comum, a palavra “experiência” designa pelo menos dois tipos de conteúdos. Ela pode ser concebida como busca de uma verdade e, nesse caso, será dirigida para a descoberta, para a prova e para a verificação. Experiência é, então, o conjunto de empreendimentos que visam à captação e à formulação de uma verdade nova por meio de uma pesquisa organizada em vista de um fim. A trajetória que vai da pesquisa à posse da verdade é a experiência. Mas a palavra designa também o acolhimento e, ao mesmo tempo, a captação de uma realidade, isto é, a tomada de consciência de algo dado em mim. Nesse caso, ela não é dirigida para a descoberta, para a prova e para a verificação, ela não é a busca de uma verdade, mas a vivência de uma realidade. Ela, então, não será o caminho que vai da pesquisa à verdade, mas será a própria posse de uma realidade dada, definindo-se pelo ato ou conjunto de atos que captam a realidade como presença. A experiência será, então, uma estrutura vivida, uma atividade de contato e até mesmo de comunhão. (PERINE, 2006).

Os dois sentidos de experiência apontados por Perine apontam para uma relação entre um sujeito e um objeto. O objeto como enquanto aparece, como enquanto se apresenta e o sujeito como enquanto consciência que penetra e se penetra de sua presença. Se realmente for assim, toda experiência corresponderá a uma linguagem de acordo com o modo da presença ao pensamento: existem coisas, existem outros e existe eu mesmo ao meu pensamento. O pensar a si mesmo é caracterizado por Perine como uma “experiência empírica”. O pensar as coisas de forma experimental se caracterizaria pelo tipo de conhecimento científico vinculado às leis da ciência, ou seja, o conhecimento científico onde em que os fenômenos, de alguma forma, se impõem-se ao sujeito, e a ele cabe o investigar para tentar compreendê-los.

Um outro tipo de experiência que Perine nos dirá é a que pode ser entendida como que tomada na sua totalidade pessoal. É a experiência do sujeito com o outro, que

ao sujeito sempre se apresenta como interpelação e convocação a partir da liberdade, outro a quem o sujeito acolhe também em liberdade. Neste tipo de experiência, é a liberdade que é determinante, uma vez que só por meio dela é que o ser humano pode abrir-se para acolher o outro como sujeito livre. Somente nesse plano, da experiência com o outro, que o ser humano encontra a plenitude do seu lugar, pois aqui ele não se fecha sobre si mesmo, mas se abre para algo além dele mesmo. Segundo Perine,

Mas se é possível ao ser humano algum tipo de experiência religiosa, ela deverá ocorrer num plano que integre os três modos de presença da realidade à consciência, porque, se não for assim, a experiência não será humana. Falar de experiência religiosa é falar de relação ao sagrado como objeto de amor e de reverência. Religião é relação ao sagrado, que pode ser chamado Deus, e que comporta necessariamente um aspecto social. Essa relação pessoal e social é também integral, posto que é toda a pessoa e, também, toda a comunidade que estão implicados na experiência religiosa. Dito de outro modo, existe experiência religiosa autêntica quando a pessoa se capta em relação ao sagrado - Deus - sem excluir-se ao mundo e aos outros. Não há verdadeira experiência religiosa que não conduza a uma presença ao mundo e ao outro. Qualquer Religião que fosse usada para tirar o ser humano do seu lugar no mundo seria um atentado à liberdade humana. Se há uma possibilidade de realizar a relação com o sagrado, com Deus, ela deve acontecer no aqui e agora da liberdade situada no mundo e com os outros. A experiência humana que tem créditos para se apresentar como autêntica experiência religiosa pode ser definida como “experiência do sentido.” (PERINE, *ibid.*2006).

A experiência religiosa, como estamos comentando se torna-se a experiência humana por excelência uma vez que é a experiência de um sentido radical. No entanto esse sentido radical não abre mão da contingência, mas a entende como que vinculada a um sentido último da realidade. Ao nosso ver, tal sentido último irá se colocar para o homem como uma grande aposta, uma tentativa também última de postular um sentido para o mundo. Na medida em que não renuncia à sua humanidade, ele é capaz de se compreender em um universo de sentidos que são criados por ele mesmo, mas que não dão conta de responder à carência de sentido último que habita tal sujeito.

Por isso é que a Religião, mesmo que remeta a uma experiência de vinculação ao sagrado, sempre se constitui uma linguagem, ou seja, é sempre uma experiência humana. A linguagem é aquilo que faz a separação entre os homens e os animais, é a partir dela que se pode criar novos mundos, abrir-se para algo que transcende a vida meramente biológica do ser humano. Em última instância, a linguagem humana só pode ser compreendida num horizonte de sentido da cultura humana, e é nesse sentido que a própria Religião se vincula a uma linguagem.

Se por um lado a fonte da Religião são os problemas da vida cotidiana, a indagação pelo “para quê” de sua existência passageira neste mundo, o “por quê” do

sofrimento, por outro lado é a revelação de um poder que transcende o próprio humano. É como se o homem não encontrasse um sentido nas coisas transitórias e, para isso, precisasse crer em um sentido que o transcende. A questão do sentido emerge nas experiências de felicidade, na experiência de confiança, de amor, amizade, mas também nas experiências da morte, da dor, nas vivências negativas, ou seja, a questão do sentido se coloca quando a experiência do mistério e da finitude da vida inquieta e abala o sujeito. A Religião então surge não apenas de dentro do sujeito, mas possui uma dimensão externa. Ela A Religião afirma que nela própria, na religião, se encontra o Sagrado, o Absoluto, ela visa dizer a esperança do sujeito que quer viver em um mundo que faça sentido para ele, mas em que ele mesmo não consegue dar tal sentido à sua existência. A Religião, nesse sentido, atesta não um desejo de onipotência do sujeito, mas sim a consciência de sua impotência em dar um sentido último à sua realidade.

O sujeito faz a experiência de depender de algo que se dirige a ele de fora e o atinge no fundo do seu ser, mas a ele sempre cabe aceitar ou rejeitar esse Sagrado que vem de fora. Se o aceita, poderá expressar tal resposta em forma de culto, ritos, sinais sagrados, etc. Se rejeita, pode se colocar como alguém que não se preocupa com esse tipo de coisa, mesmo que constantemente seja “invadido” pela busca de sentido.

Libanio (2002) propõe três campos semânticos para tratarmos da questão religiosa. O primeiro campo seria a Religião enquanto sistema, organização e corpo social, e aqui englobaria o mundo objetivo dos ritos, dos símbolos, doutrinas, etc. O segundo campo semântico abrangeria a face subjetiva da Religião, e aqui deveríamos falar de religiosidade, experiência religiosa, ou sentimento religioso. E o terceiro campo semântico seria aquele que considera a Religião que se situa diante de uma Palavra de Deus, profética ou escrita e, para isso, pede uma adesão. Este seria o campo da fé.

Libanio deixa bem claro em seu texto que Religião, religiosidade e fé não se identificam entre si, embora no nível concreto haja uma imbricação entre os três campos. Mas, para a compreensão do fenômeno religioso em nosso tempo, é preciso que não se confundam os termos.

Segundo Libanio,

O lado objetivo e social da experiência religiosa leva-nos a falar de Religião. O ser humano cria ou já encontra diante de si comunidades que vivem uma forma religiosa herdada dos antepassados e estruturada socialmente. É a Religião. Corresponde às exigências de objetividade, de sociabilidade, de historicidade do *homo religiosus*. Diante do mesmo fenômeno, a inteligência se pergunta pela realidade que existe no ser humano que o faz religioso, produtor e consumidor de símbolos religiosos. É a face subjetiva, existencial, inerente ao ser humano. Fala-se então de religiosidade. Na experiência

religiosa, além da alteridade dos ritos, das tradições, interfere um absoluto, Deus. Se a figura desse Absoluto se apresenta como alguém, uma pessoa, que interpela o ouvinte a uma acolhida de sua mensagem com as exigências existenciais e práticas, falamos de fé. (LIBANIO, 2002, p. 99).

A Religião, como podemos ver, se vincula-se à função de dar sentido, ou seja, ela é autotranscendência, no entanto, a interpretação da Religião como simples tentativa de dar sentido à vida pode conduzir muito facilmente a uma Religião que se fecha sobre si mesma, remetendo apenas à interioridade do indivíduo; , esse tipo de atitude não pode ser aquilo que entendemos por Religião. A Religião vista como uma tentativa de dar sentido à vida do sujeito, antes de tudo, pressupõe a comunidade, o amor, pressupõe um outro a quem este sujeito se vincula e do qual não pode se desvincilhar.

A Religião, portanto, longe de ser uma mera projeção humana em uma busca de um sentido que faz o sujeito se fechar -se sobre si, como propunha Feuerbach, Marx e em certa medida, Freud, exige a presença de um outro para que possa existir e dar sentido à vida do sujeito. Sem a presença desse outro, da comunidade, é impossível falar de uma Religião que seja autêntica. A Religião, da forma como é entendida por nós nestse trabalho, pressupõe a responsabilidade pelo outro que deve ser entendida como abertura ao próximo e, nesse sentido, é fruto da liberdade do sujeito.

Pelo lado da Psicanálise, podemos dizer também que a vida é uma demanda de sentido. Um grito na noite. Experiência de um abandono absoluto. Esse grito, no entanto, necessita que alguém o responda, e é na resposta a este grito que, para a Psicanálise, a vida é humanizada. Alguém precisa se oferecer para salvar a vida do vazio da noite. Sem a presença da resposta do Outro, sem a presença destes próximo, não há humanização da vida. O Outro responde ao grito, e isso significa que nenhuma vida humana pode constituir-se de si mesmo. Sem a resposta do Outro, a vida morre. Esta resposta do Outro é que transforma o grito em palavra, fazendo que, com isso, a vida entre na ordem do sentido. Esta dependência em relação ao outro nos leva a afirmar que a palavra é, em última instância, um apelo radical ao Outro. Quando a vida não é acolhida pela escuta do outro, ela perde o sentido. Cai no abandono absoluto, um grito sem resposta.

A primeira experiência desse sentido proposto pela Psicanálise advém de uma palavra. Quando o pai diz para o seu filho: “Você é meu filho”, esta enunciação transforma a vida do filho e do pai. O mundo não é mais igual, porque o reporte que se estrutura nessa fala diz que a vida da criança não é sem sentido no universo. O ato fundamental da palavra é liga o sujeito ao sentido.

A vida é um apelo, é desejo do desejo do outro. Desejo de ser desejado pelo outro. Desejo de sentido para o mundo.

Se por um lado o pai é aquele que é capaz de transmitir o sentido para a vida do filho, o pai é também aquele que introduz a castração, impõe o limite e diz que a vida é a experiência desse limite. O pai dá o sentido, mas limita o sentido. O pai não detém a palavra, ele dá a palavra e a perde, pois, para que possa transmitir algo, é preciso perder algo.

Há, no entanto, para a Psicanálise, uma outra via da vida humana, que é o fato de a vida querer gozar e gozar sempre, gozar de tudo o tempo todo, gozar até a morte. Experiência do gozo em excesso que rejeita a lei da castração e que quer gozar sem limite.

No entanto, é interessante delimitarmos que, para a Psicanálise, há dois modos de gozo. O gozo mortal, que é um gozo incestuoso que dissipa a vida, e um outro gozo que se vincula ao desejo e reconhece o limite como algo que humaniza o sujeito. Como passar do gozo mortal do uno, do todo, da refutação do limite ao outro gozo é onde o ponto em que se coloca todo o drama do sujeito para a Psicanálise.

Para realizar esta passagem, a Psicanálise faz uso do conceito de lei, mas é uma lei que não é um código, não é a do decálogo bíblico. A lei de que trata a Psicanálise é uma lei fundamental, é a lei da castração, ou, para Recalcati, (2010) a lei da palavra. É essa lei que coloca no humano a experiência do impossível. Não posso ter tudo, saber tudo, etc. A experiência da lei é uma experiência do limite, uma experiência de salvação. A experiência do limite abre a possibilidade do desejo, e a possibilidade de outro gozo, que é um gozo que não é do uno, mas um gozo aberto, não vinculado à morte, mas em reporte à castração. Neste sentido a Psicanálise é uma experiência de libertação para o sujeito.

Na rejeição da lei da castração, há a destruição da vida, ; no acolher a lei da castração, há a ampliação da vida, a potencialidade da vida. Há vida que gera vida. Esta é a concepção da lei como experiência de liberdade e não de opressão:, o sujeito aceita a castração para acessar um gozo maior, um gozo aberto.

A lei da castração quer dizer que o gozo incestuoso deve ser rejeitado para que possa fazer surgir outro gozo que se liga ao desejo, um impulso ao desejo que é sempre um encontro com o Outro.

Percebemos que os discursos religiosos e psicanalíticos, aparentemente tão distantes, possuem confluências possíveis, e é neste sentido que podemos pensar uma aproximação entre os dois discursos na obra de Slavoj Žižek.

Slavoj Žižek é um autor extremamente profícuo e com abordagens diversas sobre inúmeros temas que passam desde a psicanálise até uma análise cultural e cinematográfica. Diante da multifacetada obra Žižekiana sempre fica extremamente complicado propor um recorte de algum tema já que os temas em Žižek se permeiam constantemente. O objetivo deste projeto é analisar a posição Žižekiana sobre o tema da religião evidenciando as principais linhas de análise formuladas por Žižek.

Žižek se interpõe no diálogo entre psicanálise e religião da mesma forma que procura fazer a psicanálise dialogar com outras áreas do conhecimento. Neste sentido é interessante notar como que a psicanálise é recebida hoje pela política (Laclau e Mouffe, 2004) e pela filosofia (Badiou, 1998; Žižek 2006; Saflate, 2008). Várias leituras interessantes sobre a psicanálise tem se dado no seu diálogo constante com a filosofia e isso em si já em um grande fenômeno no diálogo entre as duas áreas. Esse movimento se realiza em uma espécie de transversal frente às escolas pós-lacanianas centradas em nomes como Colette Soler e Jacques Allain Miller, egressos dos seminários de Lacan e da *École freudienne* de Paris criada por Lacan nos anos 60 e dissolvida nos anos 80. Neste sentido é que podemos citar a escola eslovena da qual Žižek faz parte. Desta forma, a psicanálise vai se tornando aos poucos muito importante para autores da filosofia e teoria social que buscam em Freud e Lacan elementos para pensar as diversas relações sociais recebendo em contrapartida aportes da própria filosofia.

Desde a escola de Frankfurt nos anos 30 há leituras filosóficas substanciais da psicanálise como forma de crítica social, como exemplo podemos citar as obras de Adorno no qual a psicanálise aparece como uma teoria apta a fornecer formas de compreensão a respeito da adesão a líderes totalitários, as raízes libidinais e inconscientes do fascínio produzido por líderes como Hitler, Mussolini e Stalin.

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

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

Sua tese de doutorado tem como título *A relevância prática e teórica do estruturalismo francês*, mas apenas em 1989, com a publicação de *O mais sublime dos históricos – Hegel com Lacan* (1991) fruto de uma tese de doutorado realizada com Jacques Allain Miller, na França, que Žižek desponta como um pensador relevante no cenário internacional. Neste sentido o pensamento de Žižek não se fixará apenas em uma questão específica, mas se embricará por diversas áreas, dentre elas a questão religiosa.

Segundo Dunker (2005), o interesse de Žižek pelo fenômeno da crença adviria da noção de universalismo que seria ao mesmo tempo uma noção eurocêntrica e cristã, mas ao mesmo tempo isso se coloca como um universal agonístico que se oporia à sua versão humanista gerando assim o terror. Para Žižek o cristianismo teria realizado uma abertura radical na universalidade desligando a comunidade de seu caráter substancial. O falso universal seria aquilo que deveria ser criticado na ideologia religiosa.

Segundo Žižek nos dias atuais assumir a crença é algo visto como desavergonhado, mas ao mesmo tempo algo do qual ninguém escapa. Esse ponto é ressaltado por Žižek (2012) quando afirma que, secretamente, todos cremos, pois Deus é inconsciente, ou seja, é natural ao ser humano sucumbir à tentação da crença. Neste sentido o verdadeiro ateu não é aquele que simplesmente não aceita a existência de Deus, mas muito mais que isso, é aquele que endossa a não existência do grande Outro capaz de organizar o mundo para o sujeito.

O cristianismo se coloca para Žižek como uma religião ateia por princípio, pois no sacrifício do Cristo o que estaria em jogo seria um grande vazio que apaga o pecado não visando pagar uma falta, ou retribuir a Deus por algo que ficou pendente, mas visa restaurar no próprio sacrifício a união de Deus com os homens. Cristo é o *monstrum* (monstro), ou seja, o excepcional que não pode ser explicitado apenas em termos racionais e, paradoxalmente, é aquilo sobre o que repousa o racional – ou simplesmente,



todo o discurso cristão. Na religião cristã o Absoluto morre, isto é, a distância entre Deus e os homens torna-se uma distância inerente ao próprio deus. Quem morre na cruz, então é o próprio Absoluto que renasce como símbolo no Espírito santo como comunidade humana. O cristianismo transforma a cisão entre o sujeito e a divindade em uma cisão no próprio Deus. Segundo Žižek

[...] o que morre na cruz não é o representante terreno e finito de Deus, mas o próprio Deus, o Deus transcendente do além. Os dois termos da oposição, Pai e Filho, o Deus substancial como em si absoluto e o Deus para nós, ou revelado para nós, morrem, ou seja, são suprassumidos no Espírito Santo. [...] Isso significa que, apesar de todo o seu poder fundador, o Espírito é um ente virtual, no sentido de que seu status é aquele de um pressuposto subjetivo: ele só existe na medida em que o sujeito age como se ele existisse. Seu status é semelhante àquele de uma causa ideológica, como o comunismo ou a Nação. (Žižek & Milbank, 2014. p. 108)

Percebemos que há diversas formas de se abordar o problema da religião, e em Žižek vemos que mesmo ele sendo ateu, ele se preocupa bastante com esse tipo de questão. Em alguns de seus livros Žižek se interessa pelo tema da religião de forma mais consistente. Tais livros são *O absoluto frágil, ou porque vale a pena lutar pelo legado cristão?* (2015), *Sobre a crença* (2012), *A monstruosidade do Cristo* (2014), e *O sofrimento de Deus. Inversões do apocalipse* (2015). Nestes livros percebemos uma preocupação com a religião, e principalmente com o cristianismo, de forma mais teórica e ao mesmo tempo em diálogo constante com teólogos contemporâneos. Os livros *A monstruosidade de Cristo* e *O sofrimento de Deus. Inversões do apocalipse* são livros feitos a partir do diálogo de Žižek com os teólogos John Milbank e Boris Gunjević respectivamente.

A preocupação de Žižek com a religião se dará em forma de crítica à religião. Dentro de uma visão marxista-materialista, Žižek propará entender o fenômeno religioso como algo que ao mesmo tempo deve ser superado pelo homem contemporâneo, mas também ao mesmo tempo é algo digno de ser levado em conta pelo sujeito. Žižek afirma que “às vezes é muito mais subversivo destruir a religião a partir de dentro, aceitando sua premissa básica para depois revelar suas consequências inesperadas, do que negar por completo a existência de Deus”. (Žižek 2015 p. 7) Isso implica que a proposta de Žižek não será a famosa crítica materialista da religião que desde Feuerbach, (1989, 2002), ou Marx, (1964, 1979), passando por Freud (1927/2006, 1930/2006) tentará mostrar o caráter fictício, imaginativo, ilusório da

crença em Deus em nome de uma visão esclarecida da sua não existência, mas se dará de uma forma um pouco diferente, i.e, mostrando as incongruências a que se chega quando a proposta religiosa é levada a sério.

É Hegel (1970, 1984, 2007) quem fornece a Žižek as ferramentas para pensar a psicanálise como crítica da doxa contemporânea e ao mesmo tempo é Hegel quem se coloca como o grande suporte filosófico de Žižek para o diálogo com a psicanálise e a crítica social. O ateísmo Žižekiano não apenas nega a existência de Deus, mas visa destruir a ficção de Deus a partir do seu interior para que a ficção sobre Deus não aumente sobre o sujeito sob a forma de uma renegação do tipo “Eu sei que não existe Deus, mas Ele é uma ilusão edificante”.

Algo que caracteriza a nossa era época pós-moderna é o retorno da dimensão religiosa sob diversas formas: desde os fundamentalismos cristãos, islâmicos até os pensamentos do tipo da Nova Era. Essa situação pós-moderna evidencia a dificuldade de pensar a religião em nosso tempo. Neste sentido Žižek tentará pensar o diálogo contemporâneo entre o marxismo e o cristianismo assumindo que

existe uma linhagem direta entre o cristianismo e o marxismo; sim, o cristianismo e o marxismo deveriam lutar do mesmo lado da barricada contra o furioso ataque dos novos espiritualismos – o legado cristão autêntico é precioso demais para ser deixado aos fanáticos fundamentalistas. (Žižek 2015 p. 27)

Dessa forma percebe-se que a proposta de Žižek desagradará os dois lados do diálogo. Por um lado, os marxistas mais ortodoxos presos à crítica materialista ateísta de Marx verão na proposta de Žižek uma espécie afrouxamento da proposta de Marx sobre a religião que a caracterizava com “ópio do povo” fruto de uma infraestrutura específica que seria superada com a superação do capitalismo e pelo lado dos cristãos, também mais ortodoxos, a proposta de Žižek soará como uma tentativa de abrir mão do caráter mais metafísico do pressuposto cristão em nome de uma reforma social que abarca apenas uma parte do legado cristão. O cerne da questão aqui é o fato de que o legado cristão é muito mais amplo do que querem fazer parecer alguns marxistas e alguns cristãos.

O cristianismo se mostra como uma religião que subverte àquilo que Žižek chama de “Acontecimento” que nada mais é que o Real impossível de uma estrutura, da sua ordem simbólica sincrônica que não pode ser totalmente reconhecido ou simbolizado ou confessado. O cristianismo insiste que a crença no acontecimento temporal da Encarnação seja a única via para a verdade e a salvação eternas, e é por isso

que Žižek chamará o cristianismo da religião do amor. Para ele, “no amor, nós escolhemos um objeto temporal finito que “significa mais do que qualquer outra coisa” e nos concentramos nele.” (ŽIŽEK, 2015 p. 100) Esta religião do amor é a única capaz de fazer a eternidade depender de um acontecimento temporal, ou seja, a conversão do sujeito. É neste sentido que Davis (2014) afirma que

o deus de Žižek se revela num processo radical de autoesvaziamento, até o ponto em que o amor de Deus pelo mundo resulta no sacrifício de sua própria transcendência – ou seja, a sua própria distância do mundo, se preferirmos – para se tornar um Deus mais pleno.

Tal característica coloca o cristianismo como a religião da confissão assim como Freud destacou em *Moisés e o monoteísmo* (1939/2006). Naquele livro Freud coloca que o cristianismo está sempre pronto para confessar o crime primordial (a morte do pai primervo representado agora na figura do Cristo) e, assim, revelar seu impacto traumático fingindo ser possível fazer as pazes com ele por meio dos ritos.

Desta forma o cristianismo e a crença de uma forma geral se colocam como um grande problema para Žižek e demandam um aprofundamento para se pensar tais temas no autor esloveno. A filosofia de Žižek pode parecer muitas vezes não sistemática por tratar de temas extremamente diversos tais como crítica de filmes de Hollywood, a objetos corriqueiros como Coca-cola e e Kinder ovo, no entanto podemos pensar um fio contínuo que liga as reflexões de Žižek representado pelo retorno a Hegel através de Lacan, a renovação do marxismo e ao mesmo tempo uma interpretação original do idealismo alemão. É importante ressaltar, no entanto, que apesar de sua importância no cenário contemporâneo Žižek não é um filósofo que propõe conceitos novos, mas sim releituras originais de outros filósofos, o que várias vezes leva a academia a vê-lo com maus olhos. No entanto, vemos que Žižek pode ser extremamente profícuo para pensar a religião na contemporaneidade e, como a religião tem ganhado cada vez mais atenção em nossa pós-modernidade, este projeto se mostra extremamente importante para o nosso tempo. Se o autor é em grande parte mau visto pela academia por não formular muitos novos conceitos, tal fato não nos impede de trazer a tona o seu pensamento e encontrar neles boas diretrizes para alguns dos nossos problemas contemporâneos.

Referências

BADIOU, A. *O ser e o Evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor. 1988

DAVIS, Creston, *Sábado Santo ou Domingo da Ressurreição? Preparando um debate improvável*. in ŽIŽEK, Slavoj & Milbank, J. *A monstruosidade de Cristo*. São Paulo: Três estrelas. 2014

FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. Rio de Janeiro: Imago, 2006 . Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.

_____. *O mal-estar da civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.

_____. *Moisés e o monoteísmo*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud

MARX, Karl. Manuscritos Econômicos Filosóficos. In: FROMM, Erich. *O conceito marxista de homem*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964. 233 p.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich; TOLLE, Oliver. *Fé e saber*. São Paulo: Hedra, 2007

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *El espíritu del cristianismo y su destino*. Buenos Aires: Juarez Editor, 1970.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich; FERRARA, Ricardo. *Lecciones sobre filosofía de la religion*. Madrid: Alianza, c1984. v. (Alianza universidad,384)

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. W ed. São Paulo: Editora Ciências humans, 1979. 138 p.

LACLAU, E. MOUFFE, C. *Hegemonia y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Argentina. Fondo de Cultura Econômica. 2004

LIBANIO, João Batista. *A religião no início do milênio*. Loyola. São Paulo. SP. 2002. 283 p.

PERINI, Marcelo. *O sagrado e o moderno*. Revista Rever nº 2, ano 6, 2006. Disponível em <http://www.pucsp.br/rever/relatori/perine01.htm> acessado em 26/01/2015

RECALCATI, Máximo L'uomo senza inconscio. Figura della nuova clinica psicoanalítica. Raffaello Cortina Editore. Milano. 2010 340p

SAFATLE, V. Cinismo e falência da crítica. São Paulo: Editora Boitempo. 2008

ZILLES, Urbano. *Situação atual da filosofia da religião*. Revista *Telecomunicação PUC RS*. v. 36, n. 151, 2006. Disponível em Acessado em 26/01/2015

ŽIŽEK, Slavoj. Zizek crítico: política e psicanálise na era do multiculturalismo. Org. Christian Dunker, José Luiz Aidar Prado. São Paulo: Hacker Editores. 2005

ŽIŽEK, Slavoj. *O amor impiedoso [ou: sobre a crença]*. Tradução Lucas Melo Carvalho Ribeiro. Belo Horizonte. Editora Autêntica. 2012

_____. *O absoluto frágil. Ou por que vale a pena lutar pelo legado cristão?* Tradução Rogério Bettoni. 1 ed. São Paulo: Boitempo. 2005

_____. *O mais sublime dos histéricos. Hegel com Lacan.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1991

ŽIŽEK, Slavoj & Milbank, J. *A monstrosidade de Cristo.* São Paulo: Três estrelas. 2014

ŽIŽEK, Slavoj & GUNJEVIĆ, Boris. *O sofrimento de Deus. Inversões do Apocalipse.* Tradução de Rogério Bettoni. 1 ed. Belo Horizonte. Autêntica Editora. 2015