



**Centro Universitário de Brasília  
Instituto CEUB de Pesquisa e Desenvolvimento - ICPD**

**RODRIGO MARQUES COSTA**

**ONDE ESTÁ O PAI NOSSO? SUBJETIVAÇÃO E RELIGIOSIDADE**

Brasília  
2013

**RODRIGO MARQUES COSTA**

**ONDE ESTÁ O PAI NOSSO? SUBJETIVAÇÃO E RELIGIOSIDADE**

Trabalho apresentado ao Centro Universitário de Brasília (UniCEUB/ICPD) como pré-requisito para obtenção de Certificado de Conclusão de Curso de Pós-graduação *Lato Sensu* em Teorias Psicanalíticas.

Orientadora: Profa. MSc. Ciomara Schneider.

Brasília  
2013

**RODRIGO MARQUES COSTA**

**ONDE ESTÁ O PAI NOSSO? SUBJETIVAÇÃO E RELIGIOSIDADE**

Trabalho apresentado ao Centro Universitário de Brasília (UniCEUB/ICPD) como pré-requisito para obtenção de Certificado de Conclusão de Curso de Pós-graduação *Lato Sensu* em Teorias Psicanalíticas.

Orientadora: Profa. MSc. Ciomara Schneider.

Brasília, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2013.

**Banca Examinadora**

---

Profa. MSc. Ciomara Schneider.

---

Profa. Dra. Márcia Cristina Maesso.

---

Prof. Dr. Gilson Ciarallo

Ao meu pai, cuja falta somos cúmplices, por ter me permitido matar-lhe a todo instante, tornando mais leve minha cruz. E por ter-me nomeado seu filho.

## **AGRADECIMENTOS**

À professora Ciomara Schneider. Quiseram os deuses que você fosse minha orientadora, para manter-me no caminho correto da escrita, orientando os atalhos necessários e cortando as estradas que não levavam a lugar algum.

Aos meus colegas do curso de pós-graduação em Teorias Psicanalíticas, especialmente Isabel, Renata e Soraya. Se a guerra foi santa, eu ainda não sei, mas todos vocês foram verdadeiros lutadores comigo.

Ao Fábio. Por existir. Pela paciência. Pela compreensão. Pela solidão.

O Pai não tem Nome próprio. Não é uma figura, é uma função. O Pai tem tantos nomes quantos suportes tem a função. Sua função? A função religiosa, por excelência.

Jaques Allain Miller

## RESUMO

A constituição da subjetividade passa por dois processos significativos: a formação do eu ideal (vinculada ao estágio do espelho) e a do ideal do eu (relacionada ao complexo de castração). Tanto Freud quanto Lacan preocuparam-se fortemente com a formação do eu. O que diferencia este último é o avanço que faz no que tange à função do Nome-do-Pai. Um atravessar teórico, mas com consequências grandiosas. A função paterna está estritamente relacionada à vivência religiosa. Em Freud, Deus é o *Pai elevado às alturas*. Em Lacan, Deus é Real. E se Freud procura salvar o Pai, Lacan, especialmente após sua expulsão da relação de analistas didatas da Sociedade Francesa de Psicanálise, destituiu-o de sua função simbólica. No que tange à religião, Freud previu o seu fim na medida do avanço da ciência. Lacan, por sua vez, previu o seu triunfo. Este estudo tem por objetivo delinear esses processos e suas construções, a saber, a formação da subjetividade e a vivência religiosa, a partir da incidência da função e do Nome do Pai, com base nas teorias de Freud e Lacan, bem como verificar como eles operam na atualidade. Conclui-se que, na sociedade contemporânea, a lógica da subjetivação é organizada perversamente pelo discurso capitalista e o mal-estar, no que tange à religiosidade, é vivenciado pelo fundamentalismo religioso. Este, aliás, é estritamente adequado ao imperativo categórico daquele (compre e goze).

**Palavras-chave:** Psicanálise. Subjetividade. Religião. Nome-do-Pai.

## ABSTRACT

The constitution of subjectivity undergoes two significant processes: the formation of the ideal ego (by the mirror stage) and the ego's ideal (related to the castration complex). Both Freud and Lacan worried strongly about the formation of the ego. What distinguishes Lacan is the progress regarding the function of the Name of the Father. A small theoretical difference, but with great consequences. The paternal function, as we know, is closely related to the religious experience. In Freud, God is the Father in heaven. In Lacan, God is Real. And if Freud seeks to save the Father, Lacan, especially after his expulsion from the list of training analysts of the French Society of Psychoanalysis, deprives him of his symbolic function. Regarding religion, Freud predicted its end as science advanced. Lacan, otherwise, predicted its triumph. This study aims to outline these processes and their constructions, namely the formation of subjectivity and religious experience, from the impact of the function and the Name of the Father, based on the theories of Freud and Lacan, and the way it undergoes nowadays. In contemporary society, the logic of subjectivity is organized perversely by capitalist discourse. Its malaise, as regards to religion, is experienced by religious fundamentalism, which, by the way, is strictly appropriate to the categorical imperative of that other one (buy and enjoy).

**Key words:** Psychoanalysis. Subjectivity. Religion. Name-of-the-Father.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	09
<b>1 NO COMEÇO ERA O VERBO?</b> .....	11
<b>1.1 A constituição da subjetividade</b> .....	11
<b>1.2 Pai e Religiosidade</b> .....	20
<b>2 O PAI NOSSO DE CADA DIA</b> .....	29
<b>2.1 A sociedade contemporânea</b> .....	29
<b>2.2 A vivência religiosa, hoje</b> .....	34
<b>CONCLUSÃO</b> .....	41
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	44

## INTRODUÇÃO

O discurso religioso tem exercido forte ingerência nas discussões políticas da sociedade contemporânea. Apenas para citar um exemplo, as últimas eleições presidenciais no Brasil, em 2010, foram marcadas, especialmente no segundo turno, por discussões que saíram do âmbito das propostas políticas para se tornar uma patética briga de alcova. Trouxeram à cena o horror. Os debates giraram em torno do retrocesso e foram pautados principalmente por inflamadas e assustadoras acusações que mais incentivavam o ódio que qualquer outra forma de laço social. A célebre pergunta da música “Que país é este”, lançada pelo grupo Legião Urbana em 1987, ressoava fortemente em qualquer um que acompanhava ou assistia atônito ao que estava se passando naquele momento. E ainda ressoa, uma vez que não há perspectiva de melhora do nível nas disputas que estão por vir. Os deslocamentos da pergunta expressa na música nos acompanhavam e ainda nos acompanham: “que religião é esta”, “que mundo é este” e, por fim “que sujeito é este” que participa disso tudo?

Como geralmente tem que ser, a angústia deve dar espaço à escrita. E é por isso que este trabalho tomou corpo. Pretende-se nele um estudo sobre a subjetivação contemporânea e a vivência religiosa nos dias atuais, a partir da incidência da função paterna. Mas, para isso, é preciso antes verificar de que subjetivação se trata quando o tema é psicanálise.

E como o estudo do processo de subjetivação implica obrigatoriamente o Nome-do-Pai, procuramos em Freud, o Pai da Psicanálise, e em Lacan, aquele que o ultrapassou, os conceitos necessários para o desenvolvimento dessas questões.

Dessa forma, esta monografia contém apenas dois capítulos. No primeiro, buscamos identificar a incidência do pai no processo de subjetivação para Freud e Lacan e como esses autores analisaram essa incidência também na religiosidade. No segundo, buscamos examinar o processo de subjetivação e a religiosidade nos dias atuais. Apesar desse pequeno número de capítulos, é um trabalho que poderíamos chamar, no mínimo, de pretensioso, para não dizer prepotente. Afinal, cada um desses quatro subitens (subjetividade em Freud e Lacan, religiosidade em Freud e Lacan, subjetividade nos dias atuais e religiosidade nos dias atuais) pode

facilmente se desdobrar para uma ou mais teses de infinitas reflexões, bem como em subitens igualmente complexos.

Estivemos cientes, pois, do risco de se escorregar para a superficialidade. Mas decidimos corrê-lo, mesmo sabendo que em determinados momentos isso foi inevitável. Por exemplo, não entramos na distinção entre modernidade e pós-modernidade que muitos autores necessitam fazer. Também a vivência religiosa foi analisada, principalmente no primeiro capítulo, apenas no que se refere à tradição judaico-cristã, desconsiderando as outras formas de religião. Mas essa escolha não foi por acaso. É que a religião cristã foi considerada por Lacan a verdadeira religião, pois é a única que levou o drama do assassinato de Deus até o seu final (LACAN, 1960/2008).

Assim, com este estudo, esperamos poder avançar um pouco na compreensão da formação da subjetividade e da vivência religiosa, *na saúde e na doença*. Aliás, convém ressaltar, uma das manifestações do mal-estar na atualidade está no aparecimento do fanatismo religioso, e poucos são os estudos psicanalíticos que encontramos sobre o tema, o que desde já demonstra a importância deste trabalho.

Esperamos, por fim, que os leitores possam se identificar, ainda que minimamente, com as questões propostas e, se assim o desejarem, que avancem em contribuições futuras para ampliar as ideias aqui expostas. Que assim seja.

## 1 NO COMEÇO ERA O VERBO?

### 1.1 A constituição da subjetividade

A construção da subjetividade, ao longo da teoria freudiana, foi cada vez mais sendo definida a partir de dois processos principais e fundamentais na vida do sujeito, a saber, a formação do eu ideal e do ideal do eu. Segundo Laplanche e Pontalis (2001) não é possível encontrar em Freud qualquer distinção conceitual entre essas duas instâncias. Todavia, alguns autores retomaram os termos para designarem duas formações psíquicas distintas, uma anterior à fase do Complexo de Édipo e outra como resultado dele.

Em relação à formação do eu ideal, Freud, em seu artigo intulado *Sobre o Narcisismo: uma introdução*, começa a questionar a hipótese da existência de um narcisismo primário ao observar a demência precoce e a esquizofrenia sob a ótica da teoria da libido. Nesse artigo, ele questiona se o delírio de grandeza e o desligamento do interesse pelo mundo exterior dos chamados parafrênicos indicariam que o retorno da libido ao eu faria parte de um narcisismo secundário, superposto a outro, primário. Considera esse delírio de grandeza também presente nos povos primitivos e chega à conclusão que de que “há uma catexia libidinal original do eu, parte da qual é posteriormente transmitida a objetos” (FREUD, 1914/1996, p. 83).

O narcisismo primário corresponde, na teoria de Lacan, ao processo de formação do eu. Em seu estudo sobre o estágio do espelho, Lacan considera que a criança não só investe libidinalmente a imagem do eu, como forma o próprio eu a partir dessa imagem, sendo a conquista da identidade sustentada pela dimensão imaginária em toda a sua extensão. De acordo com Lacan (1949/1998), a criança, em um primeiro momento, vivencia o próprio corpo como despedaçado. Há uma indiferenciação entre o seu próprio corpo e o de sua mãe. Ela então antecipa uma apreensão da forma global de seu corpo refletida pelo espelho e, gradualmente, toma-se por essa imagem e conclui tratar-se dela mesma. Essa experiência, conforme nos informa Dor (1989), organiza-se em torno de três tempos fundamentais. Em um primeiro momento, a criança percebe a imagem de seu corpo

como a de um ser real, de quem ela procura se aproximar. É um tempo de confusão primeira entre si e o outro. No segundo momento, ela é levada a descobrir que o outro do espelho não é uma pessoa real, mas uma imagem. A criança sabe, agora, distinguir a realidade do outro e a imagem do outro. E, por fim, no terceiro momento, ela se reconhece por essa imagem e, em uma identificação, representa a totalidade do corpo próprio, em contraste com a vivência do corpo esfacelado. Esse momento em que conclui o estágio do espelho, afirma Lacan (1949/1998, p. 101), “inaugura, pela identificação com a *imago* do semelhante e pelo drama do ciúme primordial, a dialética que desde então liga o [eu] a situações socialmente elaboradas”.

O artigo de Lacan sobre o estágio do espelho pode ser considerado um dos grandes textos da teoria lacaniana, por elucidar o processo de formação do eu como fundamentalmente paranoico, fornecendo importante base para a compreensão da subjetivação humana. E muito de seu valor está também no fato de interligar a alienação do eu ao registro imaginário e à agressividade, de modo a colocar a agressividade em evidência na elaboração freudiana sobre o narcisismo primário. No dizer de Lacan,

O termo narcisismo primário, pelo qual a doutrina designa o investimento libidinal próprio a esse momento, revela, no pensamento de seus inventores, à luz de nossa concepção, o mais profundo sentimento das latências da semântica. Ela esclarece também a oposição dinâmica desta libido à libido sexual que eles procuraram definir, quando evocaram instintos de destruição e mesmo de morte para explicar a relação evidente da libido narcísica com a função alienante do [eu], com a agressividade que se desprende em toda a relação com o outro, ainda que seja a mais samaritana das relações. O fato é que eles tocaram nesta negatividade existencial, cuja realidade é tão vivamente promovida pela filosofia contemporânea do ser e do nada. (LACAN, 1949/1998, p. 102).

Em *A Agressividade em Psicanálise*, Lacan reforça, na Tese IV, essa mesma teoria de que a agressividade está no fundamento, nos primórdios da individuação do sujeito, de um modo de identificação narcísico, de modo a não haver identificação sem agressividade e vice-versa (LACAN, 1948/1998). Essa marca da agressividade encontra-se, conforme a citação acima, mesmo nas relações mais dóceis, de modo a tratar-se apenas do processo denominado, no texto de Freud (1915), *As Pulsões e seus destinos*, de reversão ao seu oposto, em que a reversão de conteúdo transforma o amor em ódio.

Freud, vale ressaltar, a partir de 1920, no texto *Além do Princípio do Prazer*, formula a existência da pulsão de morte como uma pulsão agressiva verdadeiramente independente da pulsão de auto-conservação (FREUD, 1920/1996). De acordo com o Editor Inglês, no prefácio de *O Mal-Estar na Cultura*, em uma carta escrita à Marie Bonaparte, em 1937, Freud ressaltava a independência original da destrutividade externa, de modo a reconhecer não ser possível supor que, originalmente, toda a libido seria dirigida para o interior e a agressividade para o mundo exterior (FREUD, 1930/1996). A inclinação para a agressão, afirma Freud, constitui o fator que ameaça permanentemente a civilização, sendo necessário ao sujeito “abrir mão” desse impulso para viver em sociedade, o que ele, a bem dizer, não consegue com total sucesso. Daí o mal-estar que a cultura acarreta necessariamente às pulsões primitivas de todo ser humano.

Essa entrada do ser na cultura, ou seja, a assunção simbólica, irá acontecer no processo denominado por Freud como Complexo de Édipo e por Lacan como Complexo de Castração. Nesse primeiro momento da teoria lacaniana, veremos que ele segue a teoria de Freud sobre o complexo de Édipo, sendo somente a partir do seminário XI que ele irá concluir que o Édipo foi um sonho de Freud. Sigamos, porém, essa primeira teoria freud-lacaniana sobre a entrada do sujeito na cultura, segundo a qual é somente a partir da dissolução do Complexo de Édipo que se poderão ser formadas as identificações no plano simbólico e os ideais do eu.

No estádio do espelho, a criança exerce, em um primeiro momento, a função de objeto metonímico da mãe, situação chamada por Lacan de assujeito. Mas ao sair do estádio do espelho, a criança ainda se encontra numa relação quase fusional com a mãe, buscando se identificar especularmente com o objeto do desejo de sua mãe (LACAN, 1958/1999). É o primeiro tempo do Édipo, tempo do plano imaginário, que coloca a questão de *ser ou não ser* o falo materno. É “a etapa fálica primitiva, em que a metáfora paterna age por si, uma vez que a primazia do falo já está instaurada” (LACAN, 1958/1999, p. 198). Fase a ser atravessada para que o sujeito se coloque na posição de escolher, ou seja, na de *ter ou não ter* o falo, pois conforme afirma Lacan (1958/1999), esse serzinho já está tomado pelo simbólico e, pelas idas e vindas da mãe, já aprendeu a simbolizar, a se perguntar o que essa

mãe tanto quer quando ela se ausenta, pois nitidamente seu desejo não é a criança que está ali.

O segundo tempo é aquele que remete a mãe, ou melhor, o desejo da mãe, a uma lei que não é a dela, mas de um Outro, a saber, a palavra do pai. É o ponto em que o pai entra em função como privador da mãe, isto é, o pai “perfila-se por trás da relação da mãe com o objeto de seu desejo como aquele que castra” (LACAN, 1958/1999, p. 191). É o ponto nodal em que se tratará para a criança do atravessamento da fase do *ser para ter* o falo. O terceiro tempo, afirma Lacan, é o da saída do complexo de Édipo. O pai se revela como aquele que tem, e a saída pode vir a ser favorável na medida em que é feita a identificação com o pai pelo *Ideal do eu* (LACAN, 1958/1999). Esse terceiro tempo conclui a metáfora paterna, pela qual o Nome-do-Pai permite o recalque do falo, e convoca o jogo das identificações.

O significante Nome-do-Pai substitui pois, o desejo materno. Lacan (1957-1958/1998) apresenta a seguinte fórmula referente ao processo da metáfora paterna:

$$\frac{\text{Nome-do-Pai}}{\text{Desejo da Mãe}} \cdot \frac{\text{Desejo da Mãe}}{\text{Significado para o Sujeito}} \rightarrow \text{Nome-do-Pai} \left( \frac{A}{\text{Falo}} \right)$$

O que a fórmula propõe é que a via simbólica “é a via metafórica... é na medida em que o pai substitui a mãe como significante que vem se produzir o resultado comum da metáfora” (LACAN, 1958/1999, p. 181). Ou seja, ao substituir o Desejo da Mãe pelo Nome-do-Pai, a metáfora produz o falo como efeito de sentido, e o sujeito passa ao mundo simbólico, mundo das trocas. É o efeito que ocorre na criança que acede à significação fálica, ao mundo do ter e da posição sexuada.

Freud já afirmava ser esta a diferença essencial na dissolução do Complexo de Édipo: o menino teme a possibilidade da castração, enquanto a menina a aceita como um fato consumado, porém com uma compensação, ele afirma, uma vez que ela desliza para que o falo seja o recebimento, pelo pai, de um filho como presente (FREUD, 1924/1996). De acordo com ele, o resultado geral do Complexo de Édipo pode “ser tomado como sendo a formação de um precipitado no eu consistente das identificações parentais. Essa modificação do eu retém a sua

posição especial, e ele se confronta com os outros conteúdos do eu como um ideal de eu ou supereu” (FREUD, 1923/1996, p. 46). Essas identificações, afirma Freud, são o resultado do afastamento das catexias objetais, que tiveram que ser abandonadas em face da interdição. A autoridade dos pais foi introjetada no eu e, com a dessexualização das tendências libidinais, forma o núcleo do supereu (FREUD, 1924/1996).

Dor (1991) ressalta que o pai real (no sentido do pai da realidade) nunca é o que intervém no curso do Complexo de Édipo. Aliás, que ele esteja ou não presente é algo que permanece completamente secundário no que, edipianamente, está em jogo. O que para criança é estruturante, afirma, é “que ela possa fantasmear um pai, isto é, elaborar a figura de um pai imaginário, a partir da qual ela investirá, ulteriormente, a dimensão de um pai simbólico” (DOR, 1991, p. 29). A exigência significante, afirma, é a de que o pai tem que ser sempre significado, no discurso, à criança, mesmo não sendo esta confrontada à presença física do pai.

O pai aparece, assim, como interditor da relação fusional criança-mãe, de modo que ela possa, a partir dessa operação, tomar consciência de si mesma como uma unidade distinta, ou seja, constituir-se como sujeito. Esse movimento em direção ao Nome-do-Pai é correlativo ao recalque originário (GARCIA-ROZA, 2009). Pelo acesso à linguagem, a criança acaba produzindo inevitavelmente um afastamento em relação ao seu desejo original, substituindo, como vimos, o registro do ser (o falo) pelo do ter. O Nome-do-Pai, como operador da interdição, exerce a importante função de permitir o acesso da criança à linguagem na medida em que simboliza o seu desejo e o nomeia, mas, a partir de agora o desejo encontra-se barrado, ou seja, limitado e não onipotente. Ao mesmo tempo, essa operação introduz a clivagem da subjetividade infantil em Consciente e Inconsciente. No dizer de Garcia-Roza (2009, p. 223), ele traz uma “contradição insuperável da condição humana: se a palavra é o que garante a sobrevivência do social, ela é por isso mesma a produtora da morte de cada sujeito inconsciente. Pela palavra eu me encontro, nela eu me perco”.

Lacan amplia consideravelmente a função do Pai na medida em que teoriza o Real. Aliás, vale ressaltar, o percurso da obra de Lacan é, desde o início, permeado pela questão *do que é o pai* em Psicanálise. Conforme nos informa Porge (1998), a primeira vez que o termo Nome-do-Pai aparece na obra lacaniana remonta

ao seminário sobre O homem dos lobos, em 1951. Nele, Lacan desenvolve a teoria de que o paciente de Freud procurava por um pai simbólico que preenchesse uma função castradora abandonada pelo pai real. Lacan distingue o pai simbólico do pai imaginário, escolhido conforme a função imaginária, despedaçante e mortífera (PORGE, 1998).

Nesse primeiro momento, conforme afirmamos, Lacan aposta no Complexo de Édipo e distingue, a partir da análise do caso do Pequeno Hans, o Pai Imaginário, o Pai Simbólico e o Pai Real (ainda no sentido de Realidade). Afirma que o Pai Imaginário, agressivo e amedrontador, atua para reorganizar o mundo simbólico, uma vez que o Pai Real não promoveu a castração (LACAN, 1956/1995). O Pai imaginário é aquele que deve sucumbir ao recalçamento para, morto, poder ser eternamente conservado como significante (PORGE, 1998). Mas essa incipiente pluralização dos Nomes-do-Pai (pai imaginário, pai simbólico e pai real) já nos dá indícios de um incômodo de Lacan em relação ao Complexo de Édipo. De fato, afirma Miller (1997, p. 425), “é como se Lacan houvesse sentido um mal-estar com o Édipo, desde que começou a refletir sobre a psicanálise”. Miller aponta que, em relação à função paterna, Lacan teve uma postura dupla – primeiro exaltou-a e, posteriormente, relativizou-a, fundindo com a lingüística. Assim, no decorrer da obra lacaniana, se inicialmente o Nome-do-Pai exercia uma operação no Complexo de Édipo, ele passa depois a ser o operador do Complexo de Édipo em si, anterior a ele e que irá (ou não) permitir que a eficácia simbólica ocorra.

Sabe-se que Lacan pretendia desenvolver o seminário *Nomes-do-Pai* logo após o seminário *A angústia*, mas, devido a sua destituição da relação de analistas didatas da Sociedade Francesa de Psicanálise, vinculada à Associação Internacional de Psicanálise (IPA), esse seminário é suspenso e contém apenas uma e única aula (PORGE, 1998), na qual ele começa a destituir o pai de sua importância simbólica. E, depois de expulso do paraíso, Lacan intitula o seminário XI como *Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise* e se recusa a retomar o tema do seminário anterior (PORGE, 1998). O que não quer dizer, entretanto, que ele abandona por completo a teorização que estava realizando sobre o Nome-do-Pai, uma vez que, no próprio seminário XI, ele retoma o processo iniciado de destituição da importância do pai do complexo de Édipo. Ou seja, nesse episódio mesmo da vida de Lacan, para além da morte de Freud-Pai, houve a produção de

um saber sobre a verdade, qual seja, a do pai como o real impossível<sup>1</sup>. E Lacan situa tanto o Nome-do-Pai como Deus no real, no mais-além do pai simbólico de Freud, conforme veremos adiante.

Os Seminários 11 e 17 representam a modificação da teoria lacaniana em relação ao Nome-do-Pai. No seminário 11, conforme afirmamos, Lacan irá questionar a importância do pai edípico. Nele, Lacan retoma o Nome-do-Pai ao analisar o sonho relatado por Freud em *A Interpretação dos Sonhos*, no qual um pai adormecido à cabeceira de seu filho morto, acorda quando o ouve dizer “Pai, não vês que estou queimando?”. Ao contrário de Freud, que vê nesse sonho um remorso pela morte do filho, Lacan introduz a noção do real a partir do encontro faltoso. Ele questiona a razão de Freud sustentar que se trata ali da realização de um desejo, uma vez que, no exato momento em que o desejo se realiza, o sonhador acorda. E se pergunta que segredo é esse partilhado entre o pai e o filho que lhe diz que está queimando. O filho se queima, Lacan responde, do peso dos pecados do pai. A herança do pai é a designada por Kierkegaard, é o seu pecado (LACAN, 1964/2008).

No Seminário 17, o pai é destituído de vez de seu lugar único na constituição subjetiva. De acordo com Porge (1998), o período do seminário 17 culmina com a apresentação do nó-borromeano em RSI, quando Lacan passa a utilizar a expressão no plural “Os nomes do pai”, o que, evidentemente, tem suas consequências, entre elas a de que o pai perde a grande função que até então exerce na estrutura do sujeito. Lacan desiste de vez de salvar o pai à maneira de Freud. Em suas palavras,

A posição do pai real tal como Freud a articula, ou seja, como um impossível, é o que faz que o pai seja imaginado necessariamente como privador. Não são vocês, nem ele, nem eu, que imaginamos, isso vem da própria posição. De modo algum é surpreendente que reencontremos sem cessar o pai imaginário. É uma dependência necessária, estrutural, de algo que justamente nos escapa, o pai real. E o pai real, está estritamente fora de cogitação defini-lo de uma maneira segura que não seja como agente da castração. A castração... determina o pai como esse real impossível que dissemos. (LACAN, 1969/1992, p.135).

Dessa forma, conclui Lacan, ao se fazer uma analogia entre o pai e o mito freudiano *Totem e Tabu*, o mito é em si a equivalência entre o pai morto e o gozo. E

<sup>1</sup> A língua portuguesa facilita chegarmos a essa conclusão, uma vez que, em português, IPA é um anagrama da palavra PAI.

o pai morto, sendo aquele que detém o gozo, é o próprio sinal do impossível. O pai real é, portanto, um operador estrutural para além do mito de Édipo (LACAN, 1969/1992).

E como o Édipo não salva mais o pai, Lacan irá buscar a resposta do pai na histérica, mais especificamente em Dora. Diz Lacan, ainda no Seminário 17: “Por que não partir do fato de que o pai de Dora... é propriamente um homem castrado, quero dizer quanto à sua potência sexual?... Em todos os casos, desde os *Estudos sobre a Histeria*, o próprio pai se constitui por avaliação simbólica”. (LACAN, 1969/1992, p. 102). Lacan retoma o segundo sonho de Dora, em particular ao fragmento esquecido de que Dora não se recorda referente à primeira parte em que ela sonha que seu pai está morto. Dora entra no seu quarto e lê um livro grande que se acha em sua escrivaninha, o dicionário, e encontra nele o substituto para o pai, marcando que, para além mesmo da morte do pai, é o que ele produz de saber. “Não um qualquer saber – um saber sobre a verdade” (LACAN, 1969-1992, p. 102). Qualquer semelhança com os fatos que ocorreram em sua própria vida, sabemos bem, não é mera coincidência.

Essa lógica que Lacan introduz consiste em uma articulação de diferentes formas de fazer argumento para a função fálica, em que o pai é reduzido à função de menos um. O valor lógico da impossibilidade do pai de *Totem e Tabu* de gozar de todas as mulheres traz como consequência uma ausência da função de exceção, ou seja, o Nome-do-Pai não é mais idêntico ao pai simbólico. Em sua finalidade de colocar um sucessor, adquire uma função mais lógica (PORGE, 1998). O Nome-do-Pai não deixa sua função simbólica, mas passa a ser mais formalizável para inclusive permitir que a função simbólica ocorra. No dizer de Lacan, “ser nomeado para algo, eis o que para nós neste ponto da história onde estamos se acha preferido, quero dizer efetivamente preferido, passado à frente, o que é do Nome-do-Pai” (LACAN, 1974 apud PORGE, 1998, p. 149).

O Nome-do-Pai, dessa forma, a partir de então possui não somente a função de representar o nome dado ao pai, mas também a função nomeante do pai (PORGE, 1998). Essa amarração que Lacan faz sobre a função nomeante do pai irá, segundo Porge (1998) fazer com que o Nome-do-Pai corresponda à quarta consistência de um nó borromeano, conferindo-lhe uma função suplementar e de suplência. O pai passa a ser o quarto elo sem o qual nada é possível no nó

borromeano. Todavia, no Seminário XXIII, O Sinthoma, em seu trabalho sobre Joyce, vale lembrar, Lacan concebe uma outra amarração possível além do Nome-do-Pai. Para ele, Joyce conseguiu, por meio de uma escrita própria, uma amarração do nó feita não pelo Nome-do-Pai. Nesse tempo final de sua obra, Lacan afirma: “O Complexo de Édipo é, como tal, um sintoma. É na medida em que o Nome-do-Pai é também o Pai do Nome, que tudo se sustenta, o que não torna o sintoma menos necessário” (LACAN, 1975/2007, p. 23). Lacan então se pergunta em que a arte poderia desfazer o que se impõe do sintoma, o que equivale a dizer – de que modo ela faz outra amarração que não a feita pelo sintoma Nome-do-Pai?

Soler (2012) alerta para o perigo de se pensar que Lacan salva o pai quando afirma que a necessidade do *sinthome* de enodamento das três dimensões passa pelo dizer de nomeação, com o respectivo deslizamento do Nome-do-Pai ao Pai do nome. O Pai do Nome, afirma a autora, é um salto conceitual maior, pois, apesar de manter a função Nome-do-Pai, desconecta-a da família tradicional, dos pais do trio edipiano. Dizer que um pai nomeia, afirma a autora, não é função de significante, de metáfora, tampouco de letra. Para a autora, é “acontecimento”. Simples e complexo acontecimento que enoda o Real furado pelo significante e que não está indissociável do laço social. Dessa forma, conclui, a função Nome-do-Pai não é necessariamente solidária à família, algo que Lacan já alertava em 1967, na *Proposição sobre o psicanalista da Escola*. De fato, conforme a autora verifica, evocar essa subversão na atualidade é mera constatação; naquela época, era ser visionário.

A nomeação faz cair de vez a exigência da presença física do pai, sendo somente exigível uma outra única presença, a do dizer que nomeia, (Soler, 2012, p. 177). Dessa forma, não é a família que faz a função Nome-do-Pai, mas tão e somente o dizer que nomeia, o que não é pouca coisa. A consequência é óbvia: a “nomeação-Nome-do-Pai pode passar sem os pais e se acomodar com nomes *sinthomas* quaisquer outros. Prova extrema por Joyce” (SOLER, 2102, p. 177). Nada mais atual.

## 1.2 Pai e Religiosidade

O estudo da religião, ou das religiões, ocupa importante espaço nas disciplinas que buscam o entendimento do humano, e a psicanálise não lhe poderia ser indiferente. Freud, em *O Futuro de uma Ilusão*, defende que as ideias religiosas são ensinamentos que nos dizem algo que somos incapazes de descobrir por conta própria, e chega a classificar de ignorante aquele que se recusa a conhecê-las (FREUD, 1927/1996).

Entre seus textos que abordam o tema, destacam-se, como principais, *Totem e Tabu*, *O Futuro de uma Ilusão* e *Moisés e o Monoteísmo*, o que não quer dizer que ele não tenha abordado o aspecto religioso em outros artigos de sua obra. Aliás, vale ressaltar, referências à religião estão incluídas em praticamente todo seu percurso. No final do caso Schreber, por exemplo, Freud vê uma analogia entre o delírio de Schreber de ser capaz de olhar fixamente o sol sem ficar ofuscado ao mito animal da antiguidade de que as águias submetem seus filhotes ao teste de olhar para o sol sem piscar, de modo que apenas aqueles que o conseguissem seriam reconhecidos como descendentes. É já nesse texto que Freud irá também vincular a ideia de Deus ao pai internalizado. Em seu dizer:

Não pode haver dúvida sobre o significado deste mito animal. É certo que ele está simplesmente atribuindo a animais algo que constitui costume sagrado entre os homens. O processo usado pela águia com seus filhotes é um ordálio, teste de linhagem, tal como é transmitido das mais diversas raças da antiguidade. (FREUD, 1911/1996, p. 88)

É assim que, para Freud, quando Schreber se gaba de ser o único a conseguir olhar para o Sol, ele expressa uma relação filial com o Sol, símbolo do pai. Freud expõe seu raciocínio de modo a prever o que posteriormente iria trabalhar em *Totem e Tabu*, ou seja, de que o totem poupa os membros de uma tribo como se fossem seus filhos, e assim Freud acredita ter chegado à consideração de assuntos que permitem a uma explicação psicanalítica das origens da religião (FREUD, 1912-1913/1996).

No item I de *Totem e Tabu*, Freud vincula o pai ao horror ao incesto, afirmando tê-lo sido verificado em praticamente todas as civilizações, inclusive nas civilizações primitivas, em que havia proibição das relações sexuais entre pessoas

do mesmo totem. Um totem, afirma, “via de regra é um animal (comível e inofensivo, ou perigoso e temido) e mais raramente um vegetal ou um fenômeno natural (como a chuva ou a água), que mantém relação peculiar com todo o clã” (FREUD, 1912-1913/1996, p. 22).

No item II do mesmo artigo, Freud se questiona sobre o fato de o Tabu ser diferente das proibições religiosas ou morais, uma vez que as proibições do Tabu impõem-se por si mesmas. O tabu, afirma Freud, “é uma proibição primeva forçadamente imposta (por alguma autoridade) de fora, e dirigida contra os anseios mais poderosos a que estão sujeitos os seres humanos” (FREUD, 1912-1913/1996, p. 51). Assim, o significado de Tabu teria duas conotações: sagrado por um lado e impuro por outro. Mas o próprio conceito de sagrado, vale ressaltar, é questionado posteriormente por Freud em *Moisés e Monoteísmo*, devido à ambivalência que também carrega: “O latim ‘*sacer*’ significa não apenas ‘sagrado’, ‘consagrado’, mas também algo que só podemos traduzir por ‘infame’, ‘detestável’.” (FREUD, 1939/1996, p. 136).

Ainda em *Totem e Tabu*, Freud, apoiando-se nos estudos de Wundt, afirma que o tabu remete a um período mais antigo que qualquer deus ou religião, tendo sua origem nos instintos humanos mais primitivos e duradouros. O tabu tem sua origem na crença, pelos povos primitivos, do poder demoníaco que se encontra presente em um objeto-tabu. Pouco a pouco, ele passou a ser um derivado dessa crença e tornou-se a raiz dos preceitos morais e das leis (FREUD, 1912-1913/1996).

Freud faz uma analogia entre o tabu e a neurose obsessiva, uma vez que, em ambos, o desejo de fazer algo proibido persiste no inconsciente, mas os homens temem fazê-lo, sendo o medo mais forte que o desejo. Em ambos há, por um lado, a solicitude, a veneração e a idolatrização compulsivas e, por outro, uma corrente oposta de intensa hostilidade que permanece inconsciente. Ambivalência também presente em relação aos governantes, e Freud faz uma importante analogia entre a importância dada a um governante e o delírio persecutório: os selvagens atribuem aos reis poder sobre os fenômenos naturais, e depois os depõem ou matam quando não eles não correspondem suas aspirações. Esse modelo, afirma Freud, é semelhante aos paranoicos que baseiam seus delírios de perseguição na relação de uma criança com o pai. O pai é geralmente investido, pela criança, de poderes

excessivos, e a desconfiança que ela tem em relação ao pai está intimamente ligada à admiração que possui por ele. (FREUD, 1912-1913/1996).

É no item IV, *O Retorno do Totemismo na Infância*, que Freud irá com mais ênfase ligar a representação de Deus ao pai, a partir dos estudos realizados sobre o animal totêmico, os tabus, e o mito fundamental e tão difundido do pai primevo, também conhecido como pai da horda. É também nesse texto que ele vincula as duas proibições do tabu – não matar o totem e não ter relações sexuais no mesmo clã – com os dois crimes cometidos por Édipo, matar o pai e desposar a mãe (FREUD, 1912-1913/1996).

Vejamos resumidamente o mito fundamental: na sociedade primitiva, não havia espaço para um pai amoroso. O que havia era um pai violento e forte, que guardava todas as fêmeas para si e que expulsava os filhos à medida que estes cresciam. Certo dia, os irmãos expulsos retornaram, mataram o pai, devoraram-no e, ao o ingerirem, realizaram uma identificação com ele, acreditando adquirir parte de sua força. Porém, esses mesmos irmãos que odiavam o pai, em sua atitude ambivalente, também o admiravam. E então, após o terem matado e ingerido, um forte sentimento de culpa filial surgiu, e a proibição do incesto, que até então existia na realidade, passou a existir no plano simbólico. Essa proibição, nos lembra Freud, carregava consigo uma poderosa base prática: é que os irmãos, ao terem matado o pai, tornaram-se rivais entre si, e o tabu os protegia contra uma nova guerra (FREUD, 1912-1913/1996).

Freud afirma que o totemismo pode ser considerado como uma primeira tentativa de religião. O tratamento que os povos se impuseram a dar ao animal-totem, substituto do pai, podia provocar uma espécie de reconciliação com o pai morto. Além disso, nesse novo pacto, o pai era apaziguado, pois tratava os filhos com um carinho especial que tornaria desnecessária a tentação em matá-lo (FREUD, 1912-1913/1996). A religião totêmica, afirma Freud (1912-1913/1996), trazia consigo as expressões de remorso, mas também servia como recordação do triunfo sobre o pai, de modo que o festival da refeição totêmica tornou-se um dever para que, acima de qualquer coisa, a consequência do crime – identificação com os poderes do pai – não desaparecesse.

É desse modo que Freud responde à ideia de Deus, cujo conceito, ao ter surgido, assumiu o controle de toda a vida a religiosa: a concepção de Deus nada

mais é que um pai glorificado. Afirma Freud: “Se a psicanálise merece alguma atenção, então - sem prejuízo de quaisquer outras fontes ou significados do conceito de Deus, sobre os quais não pode lançar luz - o elemento paterno nesse conceito deve ser um elemento muito importante” (FREUD, 1912-1913/1996, p. 150).

Freud insiste, ainda nesse texto, na analogia entre a atitude emocional ambivalente que existe no homem primitivo em relação ao pai da horda com a atitude presente nas crianças em relação ao complexo paterno. Os começos da religião, da moral, da sociedade e da arte convergem, de acordo com sua teorização, ao complexo de Édipo (FREUD, 1912-1913/1996).

Entre o texto *Totem e Tabu* e *O Futuro de uma Ilusão* passaram-se cerca de quinze anos. E neste texto em específico, Freud irá ampliar sua concepção sobre a religiosidade e vincular a religião ao desamparo. Para ele, a religião faz parte de um cabedal de ideias criado pela necessidade do homem de tolerar seu desamparo frente os perigos da natureza e do destino, e dos danos que o ameaçam por parte da própria civilização humana. Freud afirma não contradizer o exposto em *Totem e Tabu*, uma vez que seu propósito era explicar naquela obra apenas a origem do totemismo e não da religião, e busca rechaçar, dessa forma, qualquer contradição possível entre a origem da religião relacionada ao complexo paterno, afirmada em *Totem e Tabu*, e a forte ligação entre a religião e o desamparo original, defendida no novo texto. No dizer de Freud,

a mãe, que satisfaz a fome da criança, torna-se seu primeiro objeto amoroso e, certamente, também sua primeira proteção contra todos os perigos indefinidos que a ameaçam no mundo externo - sua primeira proteção contra a ansiedade, podemos dizer. Nessa função [de proteção] a mãe é logo substituída pelo pai mais forte, que retém essa posição pelo resto da infância. Mas a atitude da criança para com o pai é matizada por uma ambivalência peculiar. O próprio pai constitui um perigo para a criança, talvez por causa do relacionamento anterior dela com a mãe. Assim, ela o teme tanto quanto anseia por ele e o admira (FREUD, 1927/1996, p. 32).

Freud (1927/1996), retoma a ideia de que a ambivalência na atitude em relação ao pai está impressa em toda religião. O que ocorre, afirma, é que o indivíduo em crescimento empresta os poderes (anteriormente atribuídos ao pai) aos deuses a quem, a partir de então, teme e ao mesmo tempo confia sua própria proteção. O anseio por um pai é tão somente a necessidade de proteção contra a debilidade humana. Assim, Deus é, para Freud, a reação do adulto ao desamparo -

sempre infantil - que ele tem de reconhecer. A impressão terrificante de desamparo na infância, afirma Freud, apaziguada pela proteção proporcionada pelo pai, perdura na vida e tornou necessária a existência de um pai mais poderoso ainda. Dessa forma, afirma Freud, a religião dá sentido à existência da vida humana, que passa a ter um propósito divino.

Ao final desse texto, Freud faz uma aposta no crescimento do conhecimento científico em detrimento da religião como uma forma de aumentar o poder de organização da vida subjetiva. A voz do intelecto, disse Freud, “é suave, mas não descansa enquanto não consegue uma audiência. Esse é um dos poucos pontos sobre o qual se pode ser otimista a respeito do futuro da humanidade, e, em si mesmo, é de não pequena importância” (FREUD, 1921/1996, p. 61). Ele acreditava que uma *educação para a realidade* poderia movimentar o homem de um infantilismo que precisava ser superado. Ao contrário da ilusão religiosa, o conhecimento científico poderia conduzir o homem a um caminho que aumentaria seu poder e à melhor organização da vida psíquica.

Ao término de sua obra, Freud escreve *Moisés e o Monoteísmo*. Segundo informações no prefácio desta obra fornecidas pelo Editor Inglês, a denominação inicialmente dada por Freud a esse texto foi *O Homem Moisés, um Romance Histórico*, o que dá indícios de que Freud não pretendia seguir o rigor científico da verdade dos fatos, e sim retomar e avançar algumas ideias presentes em suas obras anteriores, em especial *Totem e Tabu* (FREUD, 1939/1996).

Nele, Freud realiza uma análise sobre os mitos e afirma que há algo de comum nas histórias de heróis: eles sempre se rebelam contra o pai e, ao final, obtêm vitória sobre ele. A fonte dessas ficções poéticas, afirma Freud, estão no conhecido romance familiar de uma criança, em que os pais são supervalorizados na primeira infância, mas posteriormente, sob a influência da rivalidade e do desapontamento na vida real, perdem o espaço para uma atitude crítica (FREUD, 1939/1996).

É nessa obra também que Freud faz sua hipótese sobre a origem do monoteísmo judaico, em contraste com a religião egípcia, cheia de divindades. Ele parte do pressuposto de que Moisés era um homem egípcio que teve contato com uma religião monoteísta anterior, a religião de Aten, da qual retirou diversas influências. E ressalta que o Deus Javé possuía muitas das qualidades do Moisés

medianita, seu interlocutor: grosseiro, tacanho, violento e sedento de sangue, que prometera dar as seus seguidores uma terra prometida.

Freud (1939/1996) faz uma nova analogia entre o desenvolvimento da religião mosaica e o período de latência das fases psicosssexuais da subjetivação humana. Para ele, após o assassinato de Moisés, sua religião ficou recalçada, podendo retornar posteriormente pela força da tradição. Na verdade, afirma, o assassinato de Moisés constitui uma repetição do assassinato do pai da horda. Foi uma revivência dessa família primitiva que havia desvanecido da memória consciente dos homens (FREUD, 1939/1996). O cristianismo, por sua vez, não foge à regra:

Ao fim do cativeiro babilônico, surgiu entre o povo judeu a esperança de que o homem que fora tão vergonhosamente assassinado retornasse dentre os mortos e conduzisse seu povo cheio de remorso, e talvez não apenas esse povo, para o reino da felicidade duradoura. A vinculação óbvia disso com o destino do fundador de uma religião mais tardia não nos interessa aqui. (FREUD, 1939/1996, p. 49).

Há, porém, uma diferença: enquanto a religião judaica é uma religião do pai, o cristianismo é uma religião do filho. E essa é a principal força do cristianismo, pois o filho, ao tomar a expiação sobre si, tornou-se ele próprio um deus. E, por expiar a culpa e sacrificar a própria vida, assumiu o lugar mítico do filho da horda que matou o pai primevo, trazendo a redenção do crime a todos os irmãos. Porém, afirma Freud (1939/1996), mesmo assim o parricídio não se extinguiu da humanidade. Devido à existência do pai primevo, ele retorna constantemente, só depois de Cristo, sob uma deformação mais poderosa ainda: “o crime inominável foi substituído pela hipótese do indistinto *pecado original*” (FREUD, 1939/1996, p. 149).

Para Freud (1939/1996), toda cultura, por estar indissociável do parricídio, é explicada a partir do retorno do recalçado. E o que foi recalçado é o assassinato do pai da horda. Esse assassinato, presente na religião de Cristo e de Moisés, é um modo mais das mesmas fantasias edípicas individuais presentes nas crianças.

Lacan (1959/2008) retoma a criação freudiana do mito *Totem e Tabu* e questiona o fato de o assassinato do pai, em vez de abrir a via para o gozo que sua presença era suposta interditar, reforça sua interdição, contrariamente ao complexo de Édipo, em que o assassinato do pai permite ao filho gozar da mãe.

Para resolver essa questão, Lacan inverte a cronologia presente em Freud entre Pai, Deus e a Lei. No Seminário IV, por exemplo, *A Relação de Objeto*, Lacan afirma que o mito de *Totem e Tabu* foi feito por Freud para nos dizer que “para que os pais subsistam, é preciso que o verdadeiro pai, o pai singular, o pai único, esteja antes do surgimento da história, e que seja o pai morto. Mais ainda: que seja o pai assassinado” (LACAN, 1956/1995, p. 215).

Para Lacan, Deus sempre esteve morto, e é em função disso que ele pode ser assassinado. Dando-lhe vida novamente, ele se conserva para sempre no significativo, daí imortal. No dizer de Lacan,

o mito do assassinato do Pai é o mito de um tempo para o qual Deus está morto. Mas, se Deus está morto para nós, é porque está morto desde sempre... Ele nunca foi o pai a não ser na mitologia dos filhos, ou seja, na do mandamento que ordena amar o pai (LACAN, 1959-1960/2008, p. 213).

Portanto, para Lacan, se a lei já existe é porque Deus sempre esteve morto. É justamente por já estar morto desde sempre que “uma mensagem pôde ser veiculada através de todas as crenças que o faziam aparecer sempre vivo, ressuscitado do vazio deixado por sua morte” (LACAN, 1959-1960/2008, p. 216). Em outras palavras: se para Freud, Deus é uma figura posterior ao assassinato do pai primitivo, sendo dele um substituto nostálgico, para Lacan, entretanto, o Nome-do-Pai estaria mais próximo do nome de Deus que do pai da horda primitiva (PORGE, 1998). Em Freud, diz Lacan (1959-1960/2008), Deus é um “Deus-sintoma”. O que quer dizer: trata-se de uma lembrança nostálgica do pai da horda assassinado, cujos filhos, a partir de então, passam o resto de suas vidas entre temor, amor e culpa, condenados a sofrer de reminiscências.

Conforme vimos no item anterior, Lacan, na única aula do Seminário Nomes-do-Pai, destitui a importância do pai simbólico, e delimita o lugar do pai anterior ao interdito do incesto. “Miticamente o pai só pode ser um animal. O pai primordial é o pai anterior ao interdito do incesto, anterior ao surgimento da Lei, da ordem das estruturas da aliança e do parentesco, em suma, anterior ao surgimento da cultura”. (LACAN, 1963/2005, p. 73). É interessante notar que Lacan faz essa delimitação do lugar do pai ao se interrogar sobre o desejo de Deus: “o que marca o misticismo judaico, até mesmo no amor cristão, e mais ainda na neurose, é a incidência do desejo de Deus, que aqui faz pivô”, diz Lacan (1963/2005, p. 76).

Lacan apresenta, ao final dessa aula, duas figuras de Caravaggio sobre o sacrifício de Isaac e nos remete ao exame que Kierkegaard faz sobre esse episódio bíblico, no qual Abraão é chamado a sacrificar o próprio filho para provar (salvar) o amor ao pai. Kierkegaard (1843/1979) apresenta esse episódio em quatro diferentes versões. Na primeira, o fato é apresentado em si: Abraão leva Isaac ao Monte Moriá para o sacrifício e consegue salvar o desejo de Deus da sabedoria do filho, salvando assim o amor filial ao Pai Maior. As outras versões repetem a cena com algumas variações. Na segunda e terceira, Abraão cai em uma culpa sem fim. Já na quarta versão, Isaac vê a mão esquerda do pai puxar a faca. O segredo que Lacan se pergunta no sonho em que o filho queima (a falta, o pecado de seu pai), é nessa última versão o mesmo segredo compartilhado entre Isaac e Abraão, uma vez que nenhum dos dois nunca mais falou no assunto. O amor a Deus nessa quarta versão se perde: Isaac já não tinha mais fé.

E em relação ao cordeiro, aquele que aparece para ser sacrificado no lugar de Isaac, Lacan nos lembra: é o ancestral totêmico, o Deus da raça de Abraão (LACAN, 1963/2005). Afinal, é o pai quem deve ser assassinado, e não o filho. E esse episódio mostra como Deus já estava morto antes mesmo de ser assassinado, retornando apenas como o animal totêmico a ser sacrificado. Deus está morto, e só resta aos filhos como o retorno do recalcado. É por isso que Lacan afirma a primazia da trama judaico-cristã, como a única religião verdadeira, em detrimento das outras, pois, no que diz respeito às outras, as que Freud vagamente chamava de orientais, “as coisas permaneceram no meio do caminho, mais ou menos abortadas, aquém do assassinato desse Grande Homem” (LACAN, 1960/2008, p. 211).

Novamente, convém retomarmos os seminários XI e XVII, pois, na medida em que o pai se encontra no Real, lá estará também Deus. No Seminário XI, Lacan chama atenção para o fato de que “a verdadeira fórmula do ateísmo não é que *Deus está morto...* é que Deus é inconsciente” (LACAN, 1964/2008, p. 64). E no Seminário XVII, ele questiona o aforismo de Dostoiévski de que *Se Deus está morto, então tudo é permitido*. A conclusão que se impõe de nossa experiência, afirma Lacan, é exatamente o contrário, ou seja, se *Deus está morto, nada mais é permitido*.

Em relação ao gozo de Deus, nada se sabe. O gozo de Deus é a própria falta. Ele é a causa do acontecimento de que seus filhos gozam, seja qual for o destino deles. É a resposta que Deus dá a Moisés - *Eu sou o que sou* - para marcar

o impossível de dizê-lo, ou seja, a própria existência de um furo na linguagem pelo qual surgirão outros nomes que não o seu. (LACAN, 1963/2005). Esse Deus de Abraão, de Isaac e Jacó é, portanto, um Deus que se “encontra no Real. Como todo real é inacessível, isso se assinala pelo que não engana, a angústia” (LACAN, 1963/2005, p. 78). No texto de 1974, “O triunfo da Religião”, Lacan diz:

É que, como ele era antes do começo, Deus se julga no direito de fazer todo tipo de reprimenda às pessoas, a quem dá um pequeno presente, do gênero ‘petit-petit-petit’, como se dá às galinhas. Ele ensinou Adão a nomear as coisas. Não lhe deu o Verbo, porque seria um negócio grande demais, ensinou-o a nomear (LACAN, 1974/2005, p. 73).

E, se para Freud, a ciência triunfaria sobre a religião, Lacan constata que isso não somente não ocorreu, mas prevê que não ocorrerá. Na verdade, afirma, a religião já tem uma larga experiência em dar sentido à vida humana. E, por mais que a ciência introduza um monte de coisas perturbadoras na vida de todos, a religião continuará a dar sentidos, por mais curiosos ou truculentos que eles sejam (LACAN, 1974/2005). Nada mais atual.

## 2 O PAI NOSSO DE CADA DIA

### 2.1 A sociedade contemporânea

Qual é o mundo de hoje? Esse questionamento presente nos noticiários e discussões cotidianas, a cada denúncia de corrupção, de maus-tratos a animais, de crimes hediondos, enfim, a cada perplexidade e sentimento de insegurança por que passa o sujeito reflete, de alguma forma, sua dúvida em relação a si mesmo (afinal, neste mundo de hoje, quem sou eu?). Neste item, fazemos desde já a ressalva de que procuraremos descrever a subjetivação na sociedade atual, sem no entanto nos preocupar com a distinção conceitual entre modernidade e pós-modernidade, por ser alheia ao objetivo deste estudo. Procuraremos, assim, utilizar os termos conforme o autor pesquisado.

Pensando no que a cultura oferece na atualidade como referência, Freire Costa (2001), afirma que a principal regra imposta ao sujeito contemporâneo, a chave mestra dos ideais formadores de sua identidade, é a felicidade, mas não uma felicidade pela qual vale a pena esperar, e sim uma felicidade que tem por dinâmica a obtenção do prazer imediato. Na mesma linha, Bauman (2008, p. 60) descreve a sociedade atual como uma sociedade de consumidores, que tem como valor supremo uma vida feliz, e na qual a felicidade seria possível “aqui e agora e a cada ‘agora’ sucessivo”. Segundo o autor,

... uma sociedade de consumo só pode ser uma sociedade do excesso e da extravagância – e, portanto, da redundância e do desperdício pródigo. Quanto mais fluidos seus ambientes de vida, mais objetos de consumo potenciais são necessários para que os atores possam garantir suas apostas e assegurar suas ações contra as trapaças do destino. O excesso, contudo, aumenta ainda mais a incerteza das escolhas que ele pretendia abolir, ou pelo menos mitigar ou aliviar – e assim é improvável que o excesso já atingido venha a se tornar excessivo o suficiente (BAUMAN, 2008, p. 112).

A subjetividade contemporânea está submetida constantemente ao excesso, seja de produtos ou serviços, seja de informações sobre estilo de vida. Isso, claro, implica algumas consequências, uma vez que o simples fato de escolher nunca foi tarefa fácil, sempre envolve também escolher perder. A prometida

felicidade da sociedade de consumo nunca veio e nunca virá, uma vez que não é interesse da sociedade de consumidores proporcioná-la, e sim continuar a prosperar enquanto tornar perpétua a não satisfação de seus membros. Ao sujeito, resta procurar manter seu próprio valor de mercado e destacar uma imagem que perdeu sua utilidade ou charme e, assim, poder acreditar que uma nova identidade possa ser obtida a partir de uma nova imagem (BAUMAN, 2008). Em uma análise sobre o mal estar contemporâneo, em comparação com o texto de Freud *O Mal Estar na Cultura*, Bauman (1998) sugere que, na dialética entre os valores de liberdade e segurança, os ganhos e perdas mudaram de lugar, pois na contemporaneidade há a preferência pela liberdade em relação à segurança:

Os mal-estares ... provinham de uma espécie de segurança que tolerava uma liberdade pequena demais na busca da felicidade individual. Os mal-estares da pós-modernidade provêm de uma espécie de liberdade de procura do prazer que tolera uma segurança individual pequena demais. (BAUMAN, 1998, p.10).

Giddens (2002) aponta que a modernidade é uma cultura do risco na qual o futuro é continuamente trazido para o presente. Segundo o autor, as gerações atuais tem que lidar com o constante risco da existência de armas nucleares, de catástrofes ecológicas, do surgimento de super-Estados totalitários, colapso dos mecanismos econômicos, etc. Além disso, atualmente, há grande influência de acontecimentos distantes sobre eventos próximos e, assim, sobre as intimidades do eu. Na alta modernidade, há uma extensa diversidade de opções de estilo de vida que o indivíduo é forçado a escolher, e a autoidentidade se torna um empreendimento reflexivamente organizado, não mais definido e mantido por um longo espaço de tempo. Por um lado, afirma o autor, isso pode ser considerado positivo, pois aumenta as informações do processo decisório e reflexivo do eu, permitindo que o eu “alcance maior domínio sobre as relações e contextos sociais incorporados reflexivamente na formação da autoidentidade do que era previamente possível” (GIDDENS, 2002, p. 139). Mas, por outro lado, informa, esse mesmo excesso de informações aumenta o risco da “escolha errada” e dificulta o processo de identificação do eu com os significantes culturais. Dessa forma, diz ele, a tradição perde seu domínio.

É devido à perda dessa tradição que Chemama (2007) afirma que o sujeito contemporâneo e deprimido não deseja dar ao passado um sentido novo em

função de um futuro, o qual inclusive se recusa a imaginar. Isso ocorre porque, no tempo da modernidade, que não propõe mais referências simbólicas e que corre não se sabe para onde, o sujeito não fica à vontade e se vê tentado a recusar sua participação em uma temporalidade e atividade febril.

Birman (2006) entende que houve uma derrocada da sociedade tradicional, que demoliu com os meios sociais pelos quais as subjetividades eram constituídas. Na sociedade contemporânea, afirma, a constituição da subjetividade, em vez de ser antecipadamente dada, é produzida por um complexo processo de escolhas, aderências e adesões. Para o autor, essa ruptura das formas antecipadas de produção identitária lançou as subjetividades a um contexto em que cada um tem que se construir por si. A modernidade só pode ser pensada, pois, em consonância com a individualidade. É autocentrada no indivíduo, o qual, em consequência, se encontra no abismo do desamparo.

Todas essas considerações refletem o quanto o mal-estar do sujeito na contemporaneidade está ligado à falta de referências simbólicas estáveis no campo das identificações. Segundo Freire Costa (2001, p. 6),

hoje, nem pai, nem médico, nem psicanalista funciona como autoridade simbolicamente legítima para corrigir ou ratificar os rumos tomados pelas práticas bio-ascéticas individuais. O que nos inspira são os modelos impessoais dos artistas de sucesso ou das figuras de outdoors.

De acordo com Bauman (2008), o sentimento de pertença é obtido por meio da identificação com a tendência constantemente apresentada nas lojas. De fato, o imperativo consumista impõe ao indivíduo gozar continuamente e o máximo possível, e assim o ideal libertário se tornou uma busca de identidade que, se não alcançada, ameaça profundamente a integridade do eu.

Paradoxalmente, em uma sociedade de tantas escolhas de produtos, *ser* somente é possível a partir de uma única escolha: a do *ter*, a do estilo de vida consumista. Trata-se, segundo Bauman (2008), de uma questão de afiliação à própria sociedade. Todo mundo deve ser, por obrigação, um consumidor por vocação, não importando diferenças de gênero, idade ou classe.

Consumir, portanto, significa investir na afiliação social de si próprio, o que, numa sociedade de consumidores, traduz-se em vendabilidade: obter qualidades para as quais já existe uma demanda de mercado, ou reciclar as que já possui, transformando-as em mercadorias para as quais a demanda pode continuar sendo criada (BAUMAN, 2008, p. 75).

Assim, diz Bauman (2008), os membros da sociedade de consumidores são eles próprios mercadorias de consumo, e é essa qualidade em si que os torna membros autênticos da sociedade. Todavia, a cultura consumista exige que sejamos sempre alguém mais, um pouco mais, pois a lógica do mercado de consumo exige a desvalorização imediata de suas antigas ofertas para a criação de novas e constantes demandas. Mudar de identidades, descartar o passado e recomeçar são os valores reforçados nessa sociedade (BAUMAN, 2008).

No seminário XVII, Lacan (1970/1992) apresenta os quatro discursos que engendram o laço social, a saber, o discurso do mestre, da histórica, do universitário e do analista. Conforme Freud (1930/1996) já havia afirmado, no laço social há uma renúncia pulsional, ou seja, uma perda de gozo. E o engendramento que Lacan nos apresenta nesse seminário pode ser visto como um aparelho de gozo (QUINET, 1999). A fórmula básica é a seguinte:

$$\frac{\text{agente}}{\text{verdade}} \longrightarrow \frac{\text{trabalho}}{\text{produção}}$$

Nesse seminário, Lacan aponta o desenvolvimento da ciência segundo o discurso universitário, sendo este o discurso da modernidade. É ele quem emite o mandamento “Vai, continua. Não pára. Continua a saber sempre mais” (LACAN, 1970/1992, p. 110). Mas, conforme atesta Quinet (1999), Lacan se corrige em 1974, no texto *Televisão*, para definir o *discurso do capitalista* como o discurso prevalente no laço social na atualidade. Na verdade, já há indícios desse entendimento no próprio seminário XVII, quando ele afirma os pequenos *objetos a* são encontrados “no pavimento de todas as esquinas, atrás de todas as vitrines, na proliferação desses objetos feitos para causar o desejo de vocês, na medida em que é a ciência que o governa” (LACAN, 1970/1992, p. 172). O discurso capitalista apresenta a seguinte fórmula:

$$\downarrow \frac{\$}{S_1} \quad \nearrow \quad \frac{S_2}{a} \downarrow$$

Esse discurso, que é uma pequena, mas considerável variação do discurso do mestre, tem no sujeito contemporâneo grandes consequências.

Conforme podemos depreender pelas setas, o agente, sujeito dividido, não está em relação com a produção de saber, e sim com a produção do *objeto a*. O que quer dizer que a ele basta comprar os *gadgets* produzidos pela indústria para que ele possa *ser*. É o império do consumo. De acordo com Quinet (1999, p. 7),

esse sujeito como falta-a-ser é o sujeito como falta-a-ser-rico; e a falta-degozo se inscreve como a falta-a-ter-dinheiro, é o sujeito descapitalizado. Assim o Discurso do Capitalista produz o sujeito inadimplente, o sujeito da dívida que se eterniza.

Quinet (2012) ainda demonstra outras consequências dessa forma de se fazer laço social. Segundo o autor, no discurso capitalista, a ilusão de completude está não mais em relação a uma pessoa, mas a um parceiro conectável e desconectável ao alcance das mãos. Os sujeitos da sociedade regida por esse discurso possuem uma demanda de consumo insaciável, e nunca conseguem comprar tudo o que desejam. É um discurso que segrega pela posse do ter. *Tenho, logo sou*. E para se *ser* é necessário *ter* cada vez mais (QUINET, 2012).

Zizek (2010) alerta para essa modalidade de discurso (e de sujeito) que chega à clínica psicanalítica contemporânea. Uma característica cultural de nossa época, afirma, é a permissividade e a falta de limite, facilmente verificada nas relações com as crianças. A elas, atualmente, tudo é permitido. Todavia, afirma, somente um limite firme e fixado por alguma autoridade simbólica é que pode garantir estabilidade e a satisfação que se produz pela violação ou transgressão de um limite. Ao contrário dos tempos de Freud, em que os obstáculos simbólicos privavam o sujeito do acesso à satisfação sexual, a atualidade é bombardeada pelo discurso capitalista e seu imperativo “Goze!” O gozo funciona hoje como um dever ético. Na atualidade,

Os indivíduos sentem-se culpados não por violar inibições morais, entregando-se a prazeres ilícitos, mas por não serem capazes de gozar. Nessa situação, a psicanálise é o único discurso em que você tem permissão para não gozar – você não é proibido de gozar, apenas é liberado da pressão para fazê-lo (ZIZEK, 2010, p. 128).

Kehl (2002) aponta que o supereu, na medida em que os representantes simbólicos do Pai se enfraquecem nas sociedades modernas, torna-se cada vez mais inconsciente e cruel, e ao empobrecimento do pensamento correspondem as duas maiores vertentes do mal-estar, a violência e a depressão.

Laberge (2013, p. 18) nos indica outra consequência do discurso capitalista: “o consumidor está literalmente engolindo o cidadão”. Nesse contexto, afirma, o discurso do capitalista permite a identificação radical do sujeito ao objeto descartável. “Sou um lixo”, diz o sujeito depressivo, ao denunciar o mal-estar na civilização no mundo moderno. E se retomarmos a análise de Kehl, na outra ponta do mal-estar, não é difícil concluir o dizer do sujeito violento: “Você é um lixo” e, sendo assim, pode ser morto e facilmente descartável.

Por fim, Soler (2012) aponta que a oferta do discurso capitalista consiste em fazer com que todos os gozos entrem na louca máquina da produção-consumo. Todas as formas de mal-estar (depressão, pânico, violência, etc.) remetem, diz a autora, à inépcia de vegetar no equilíbrio produtor-consumidor. O capitalismo, afirma, destrói os saberes que permitiriam dar sentido, ou compensar as desventuras do sujeito, de modo a lhes dar suporte para organizar as defesas íntimas. Os *Três Ensaios da Sexualidade*, afirma, “nada são se comparados ao que figura em nossas telas. Os direitos do homem doravante se estendem até o direito ao gozo, que pode, portanto, ser exibido, reivindicado” (SOLER, 2012, p. 207). Todavia, alerta, os psicanalistas de hoje possuem o hábito de incriminar o capitalismo, esquecendo-se de que o mal-estar é inerente à não existência da relação sexual (SOLER, 2012). De fato, convém ressaltar, Lacan já nos mostrou que a relação sexual não se inscreve desde que o mundo é mundo ou, melhor dizendo, desde que o mundo humano é mundo humano.

## **2.2 A vivência religiosa, hoje.**

De acordo com Julien (1997), o declínio da imagem social do pai é um dos traços que melhor define a modernidade. O pai caiu de sua autoridade política e religiosa. O declínio da ordem religiosa, aliás, ocorreu em primeiro lugar. Essa é a imagem posta em questão pelo acontecimento da revelação histórica do judaico-cristianismo, pois Deus se fez homem, nasceu de uma mulher e submeteu-se à humanidade e às decisões dos homens, sendo condenado aos 33 anos. O Deus cristão se despojou totalmente da força, onipotência e vontade absoluta do pai antigo. Deus se fez escravo dos homens e a eles semelhante. E muito lentamente,

diz o autor, essa imagem religiosa abalou a autoridade paterna das nossas sociedades.

Historicamente, o discurso religioso teve como repercussão nos homens o imperativo de seguir a lei do casamento como dar uma finalidade à sexualidade, ao fazer tal mulher a mãe de seus filhos. Assim, ao deixar a casa familiar, o homem passava da submissão ao pai para a condição de exercício do poder paterno e doméstico. Por identificação, realizava uma filiação, tornando-se pai. Mas, para as mulheres, casar-se e tornar-se mãe era permanecer na mesma submissão a um senhor, malgrado a mudança no lugar doméstico (JULIEN,1997).

De acordo com Soler (2005), a emancipação feminina ao mercado de trabalho é um dos resultados do avanço da ciência. Hoje, diz a autora, já não há mais campo a que as mulheres não tenham acesso, o que é bem adequado a um discurso científico que mais encobre a diferença sexual do que a revela. Trata-se, como vimos, do discurso capitalista e do enfraquecimento do Nome-do-Pai simbólico na sociedade contemporânea. Convém, portanto, refletir sobre o impacto da indefinição e incerteza do sujeito contemporâneo em sua vivência religiosa.

Sobre a vivência religiosa na atualidade, Paiva (2011) analisa a evolução conceitual do termo “espiritual” ao longo da história da seguinte forma: inicialmente surgido como uma referência ao Espírito Santo, em que espiritualidade e cristianismo não se distinguem, o termo foi substituído por um segundo sentido pelos filósofos iluministas do século XVIII, e passou a se referir ao espírito humano, ou seja, à razão e ao sujeito cuja vida é guiada pelo racional. Em 1960, com a psicologia humanista, o sentido de “espiritual” passou a denotar auto-realização em direção ao potencial humano, sendo esse o sentido adotado na atualidade. Dessa forma, afirma o autor, o termo espiritualidade se abstrai da orientação religiosa a ponto de ser possível a utilização da expressão “espiritualidade atea”.

De acordo com Saroglou (2003, apud PAIVA, 2011) a religiosidade no ambiente europeu da atualidade, tradicionalmente mais conservador que o ambiente norte-americano, refere-se a uma vivência de espiritualidade distinta da religiosidade clássica. Destacamos, da análise do autor, as seguintes conclusões: 1) a espiritualidade é mais popular entre os mais jovens, não incluindo necessariamente Deus e a religião; 2) espiritualidade implica autonomia em relação à tradição e instituições religiosas; 3) na espiritualidade, não se encontra facilidade em oferecer

respostas aos grandes enigmas da humanidade, diferente do que ocorre na religião clássica; 4) ao contrário da religião, a espiritualidade independe do papel compensador de insegurança no mundo, apesar de também trazer certo conforto físico e mental; 5) o perfil de personalidade dos espiritualizados difere do religioso clássico no que tange à rigidez em relação a valores, dogmas e ideias religiosas; 6) Na espiritualidade, há abertura para múltiplas experiências, inclusive crenças paranormais; 7) espiritualidade e religiosidade coincidem nos valores relativos ao cuidado para com o outro; 8) embora espiritualidade e religião clássica possam chegar a se opor no nível das representações, os processos psicológicos implicados no comportamento religioso ou espiritual apresentam mais uma gradação que oposição em si.

Freire Costa (2000, p. 40), afirma que, na sociedade brasileira contemporânea, “o mais comum é vermos pessoas que dizem possuir uma ‘espiritualidade religiosa’, selecionarem o Deus adequado à situação adequada. Hoje é o Deus da tradição católica, amanhã é o Deus da tradição afro-brasileira”. Ainda segundo esse autor, a presença do misticismo e do sobrenatural representa uma resistência positiva frente à resposta pronta e imediata da ciência e da tecnologia.

Essas conclusões vão ao encontro do processo de secularização ocorrido no Ocidente onde, segundo Paiva (2004), houve um recuo do sagrado e do religioso do âmbito público e social para o âmbito familiar e privado. A secularização, apontada pelo autor como facilmente vista na transformação das “santas casas em hospitais” e na eliminação dos símbolos sagrados dos quartos e enfermarias, tem como uma de suas principais características a autonomia da razão em detrimento da religião, iniciada na passagem feita pela cultura moderna que se seguiu à medieval e à antiga. Nessa busca da espiritualidade, afirma o autor, ocorre maior procura pelas tradições de outras culturas que não foram atingidas pela modernidade (oriental, africana, indígena, etc.), com o respectivo aumento das práticas da ioga, meditação, xamânicas, entre outras, que buscam a conexão da pessoa à totalidade da natureza, em outras palavras, a reintegração da pessoa e do mundo.

Mas o exercício da autonomia da razão e a perda da tradição já apontada por Giddens anteriormente e pelos estudos do secularismo trouxeram também seus efeitos no mal-estar que, no campo da religiosidade, manifestam-se na forma extremada do fundamentalismo religioso. O fundamentalismo, de acordo com

Bauman (1998), revela os males da sociedade, pois responde à agonia da solidão e do abandono induzida pelo mercado. Vejamos as razões.

Segundo Bauman (1998), as incertezas concentradas na identidade diante de tanta liberdade de escolha no mundo pós-moderno não geram a procura de religião, mas sim a procura de especialistas, sendo paradoxalmente esse o lugar de onde o fundamentalismo responde tão bem. A pós-modernidade, afirma o autor, é a era do surto de aconselhamentos, em que para tudo, inclusive para a morte, há um especialista. Por isso, o fundamentalismo religioso é visto como nascido no âmago da pós-modernidade. Nele, há uma promessa de emancipar os convertidos das agonias da escolha e a pessoa encontra, finalmente, a autoridade suprema que pode acabar com todas as outras autoridades e escolhas. O fundamentalismo, afirma o autor, “é um remédio radical contra esse veneno da sociedade de consumo conduzida pelo mercado” (BAUMAN, 1998, p. 228). A racionalidade fundamentalista, afirma o autor, coloca a segurança e a certeza em primeiro lugar e condena tudo o que solapa essa certeza. De fato, não é difícil constatar como qualquer modo de vida ou atitude que se encontra fora das Escrituras são na atualidade o grande alvo do discurso fundamentalista.

Chauí (2006) faz uma interessante análise sobre o fundamentalismo religioso e o poder teológico-político existente na sociedade. De acordo com a autora, vivemos em uma contingência bruta, na qual a construção de um imaginário social procura não enfrentá-la ou compreendê-la, mas contorná-la, a partir de duas formas de transcendência: o fundamentalismo religioso (transcendência divina) e a figura do governante autoritário e decisionista (elogio à autoridade política forte).

Para Chauí (2006), o fundamentalismo religioso opera como um retorno do recalcado em uma sociedade pós-moderna que buscou controlar a religião, deslocando-a do espaço público (lugar ocupado durante toda a Idade Média) para o privado. Ao tratar a religião como arcaísmo a ser vencido pela razão ou pela ciência, a sociedade desconsiderou as necessidades a que a religião responde e os simbolismos que ela envolve. Dispensou-se o sagrado e a religião e atribuiu-se à ideologia a tarefa de cimentar o social e o político. Não se acreditou, portanto, que se continuaria a busca imaginária para o necessário e o eterno. Por um lado, diz a autora, a sociedade considerou a religião como algo próprio dos primitivos ou atrasados civilizadamente e, por outro, acreditou ingenuamente que nas sociedades

avançadas o mercado pós-moderno responderia às demandas antes respondidas pela vida religiosa, sem se dar conta de que o mercado pós-moderno opera por extermínio e exclusão, com a fantasmagoria mística da riqueza e dos signos virtuais.

Ao articular o processo de secularização moderna (que lançou a religiosidade para o espaço privado na esperança de que a razão e a ciência findariam a religião), o Estado neoliberal (com o alargamento do espaço privado e encolhimento do espaço público de direitos) e a condição pós-moderna de insegurança (gerada pela compreensão espaço-temporal, na qual o medo do efêmero leva à busca do eterno), Chauí (2006) compreende que o fundamentalismo religioso retorna do recalcado não apenas como experiência pessoal, mas como interpretação da ação política. Os discursos de Sharon, Bin Laden e Bush, diz a autora, são perfeitas expressões do espaço ocupado pela política como purificação contra o Mal. Os políticos, e não mais os profetas, são os novos intérpretes da vontade divina.

Na mesma linha do pensamento de Bauman, Chauí (2006) afirma que na sociedade atual, em que a relação com o tempo não fornece a identidade em uma continuidade, ou seja, em que o presente não parece vir em continuidade com o passado e nada nele parece anunciar o futuro, os humanos sentem a percepção do efêmero e do tempo descontínuo, da incerteza e da imprevisibilidade. Desejantes e inseguros, experimentam ao mesmo tempo medo e esperança. Do medo nasce a superstição, cuja eficácia em seu controle será tanto mais eficaz quanto mais os crentes acreditarem que sua vontade é a vontade do próprio Deus revelado a alguns homens sob a forma de decretos e leis. Assim, conclui a autora, as religiões reveladas são mais potentes e mais estabilizadoras que as outras, e a força dessa religião é cada vez maior na medida em que os crentes acreditarem que o deus se revela, dizendo a eles sua vontade e eliminando a incerteza e o medo presentes na experiência de contingência. Ao final, conclui a autora, a instrumentalização da crença religiosa pelo poder teológico político assegura obediência e servidão voluntária e faz com que os homens julguem ser uma questão de honra derramar seu sangue e o dos outros para satisfazer às ambições de uns poucos, na atuação de um poder que é o próprio “exercício do terror”.

Segundo Roudinesco (2008), o exercício do fundamentalismo religioso, na sociedade atual, tem sido feito por meio do discurso perverso que busca manter,

em nome de uma sacralização da diferença sexual e da leitura radical e selecionada de trechos bíblicos, hostilidade às novas normas sociais e oposição a qualquer reforma no sistema jurídico. É o exercício de um medo de “desmoronar uma ordem normativa que, no entanto, já não passa de sombra de si mesma.” (ROUDINESCO, 2008, p. 192). Žižek (2010), na mesma linha de pensamento, também afirma que a crescente maré de fundamentalismo religioso é sustentada pela predominância de uma economia libidinal perversa, em que a responsabilidade pessoal é suprimida pela vontade do Outro (Deus). Dessa forma, a dor que se inflige aos outros é justificável pela grandeza ética em se cumprir o dever (ŽIŽEK, 2010).

É interessante verificar que, na medida em que se aumenta o desamparo na sociedade contemporânea, abre-se espaço para a atuação do sujeito perverso, o qual, em sua versão do pai (*père-version*), tem por função “desvelar nuamente” e a todo tempo o mais-de-gozar (LACAN, 1968/2008). Esse sujeito, sabemos, recusa o pai, mas não seu nome, pois *Seu Nome ele O encarna*. O perverso ocupa o lugar do Nome-do-Pai para exercer sua função máxima e única - garantir o gozo do Outro. Ele é, pois, aquele que ocupa com seu ser a hiância entre a verdade e o saber. É a apropriação encarnada da função nomeante do pai, detentor de todos os saberes e de todo o discurso, dissipando todas as ambiguidades da linguagem para se fazer instrumento do Outro (ŽIŽEK, 2010). Exemplo clássico está na análise que Lacan faz da trilogia *Les Coûfontaines*, de Paul Claudel. O abjeto personagem *Toussaint Turelure*, após ter realizado uma série de assassinatos e toda forma de atuação perversa, exige que lhe entreguem o nome *Coûfontaine*, uma vez que o seu nome próprio não tem valor para a função de pai. E, a partir desse momento, começa a mudar os nomes de todas as outras pessoas (LACAN, 1961/2010).

Nesse sentido, afirma Žižek (2010), a perversão reside não nas práticas sexuais (estranhas) do sujeito, mas em sua relação com a verdade e fala. O perverso sabe. E fala a verdade. Mais que isso, como bem nos informa Lacan (1969/1992), ele ama A VERDADE.

E quem se adapta e busca o discurso da verdade? Quinet (1999) responde: é o sujeito da crença, o crente. Pois lá na igreja fundamentalista ele encontra o máximo da totalidade do saber. Paradoxalmente, na sociedade de especialistas, não é a ciência que sabe tudo, mas Deus, o que justifica o grande crescimento de religiões cuja face se revela fundamentalismo. São religiões

comandadas pelo discurso perverso que, no dizer de Lacan, não pode ser outra coisa senão o instrumento de gozo divino (LACAN, 1969/1992), pois que Deus goze, que ele seja o gozo, essa é a única chance de sua existência.

Na sociedade contemporânea, em que Lacan (1961/2010) já apontava para o caráter de humilhação do Nome-do-Pai, para sua derrisão, o discurso perverso, que muito bem se adapta ao laço social do discurso capitalista, é aquele que dá respostas ao assumir a vivificação presencial de Deus. É o Deus-vivo e atuante neste exato momento, que ordena a pronta contribuição em dinheiro ou a compra de todos os tipos de penduricalhos religiosos na promessa da (im) possibilidade imediata do gozo. Nada mais é que o negativo do aforismo lacaniano de que *se Deus está morto, então nada mais é permitido*. Muito pelo contrário, se Deus está vivo, tudo é permitido, inclusive o mercado da fé.

## CONCLUSÃO

Os estudos sobre a constituição da subjetividade e sobre a religião realizados por Freud e Lacan permanecem, mais do que nunca, atuais. E, conforme pudemos verificar ao longo deste trabalho, em Freud, o Pai e Deus são eminentemente simbólicos. Já em Lacan, eles são da instância do Real. A diferença é temporal: Freud viveu em uma sociedade que reprimia as pulsões, ou pelos menos os seus destinos. Lacan, por sua vez, na sociedade de consumidores, organizada pelo discurso capitalista, que manda gozar. Diferentes discursos fundamentados por uma só força, a saber, a do mandamento superegoico. E, se na sociedade de Freud, o falo se encontrava no Pai, na de Lacan, ele se encontra sabe-se lá onde na cultura, mas definitivamente não no homem ou no pai de fato. E à queda simbólica do pai corresponde a de Deus, não necessariamente nessa ordem.

Freud, em seu tempo, defendeu que a ciência acabaria engolindo a religião. Lacan, ao contrário, por ter avançado no fato de que Deus sempre esteve morto, pôde prever o triunfo da religião sobre todas as outras questões humanas. A religião, ao dar sentido, é capaz de regular o mercado libidinal e evitar, assim, o descontrole pulsional desenfreado no sujeito. Disse Lacan (1974, p. 78): “A fé é a feira”. Mas convém ressaltar que sempre foi. A diferença está no fato de que, na época repressora de Freud, o que se trocava era a renúncia à satisfação pulsional pela felicidade eterna após a morte. Na sociedade de consumidores de Lacan, e nossa, a troca é mais imediata. Troca-se o símbolo máximo do poder capitalista, o dinheiro em si, pelos *gadgets* religiosos que, ao menos em tese, são capazes de eliminar o mal e trazer a felicidade imediata. São os *objetos ungidos*, feitos para tirar a peste de um maldito corpo erógeno e erótico.

Em outras palavras, no fundamentalismo religioso não é uma figura simbólica que representa a vontade de um Deus que está no céu. O representante de Deus nas religiões fundamentalistas tem muito mais de uma personificação da vontade divina que de representante em si. Trata-se de uma relação direta entre o sujeito e o Deus personificado e que dá amparo ao sujeito contemporâneo, desamparado que está de representantes simbólicos estáveis.

Daí o crescimento cada vez maior das religiões fundamentalistas na contemporaneidade. Concordamos com Chauí (2006) que o discurso do fundamentalismo religioso da atualidade traz o retorno do recalcado de uma religião que foi jogada ao limbo pela sociedade científica. Mas entendemos que o que foi recalcado foi a religião, e não o fundamentalismo. Consideramos este como a operação lógica da perversão, que tem por única e tautológica função a de escancarar o recalcado e trazê-lo à cena, geralmente da forma mais obscena. E ao se pensar no circuito pulsional da religião no mundo, conforme Freud já havia informado, em *Moisés e o Monoteísmo* (FREUD, 1939/1996), em que o assassinato do pai da horda retorna no assassinato de Moisés e posteriormente no assassinato de Cristo, esse retorno pelo fundamentalismo traz em si uma questão: o que, ou qual representante simbólico, foi assassinado para essa forma de retorno do recalcado? Ou será que, assim como Barão Toussaint Turelure, é de medo que Deus morre na atualidade? Essa é a questão contemporânea no que diz respeito à religião.

Há, todavia, um outro lado a se considerar, especialmente no que tange à vivência religiosa na atualidade: as recentes manifestações do novo Papa Francisco afastaram-se do discurso que a Igreja Católica matinha até pouco tempo e apontam para um novo rumo. Pode até ser uma tentativa da Igreja de apagar a surdez que mantinha aos *atos pecaminosos* cometidos por alguns de seus próprios clérigos num passado não muito distante, mas o fato é que o atual Papa tem abrandado os discursos inflados que atentam contra as minorias e que tentam o controle absoluto do corpo do outro, especialmente o da mulher. Há esperança de que possa aumentar a vivência religiosa mais voltada para o que, ao longo deste estudo, vimos como espiritualidade, e que atenda, ainda que parcialmente, aos anseios do sujeito desamparado da modernidade.

Verificar o que ocorre com esse sujeito, questionar o mal-estar da cultura, continua sendo uma das tarefas da Psicanálise, mesmo sabendo que, em nossa sociedade, não é o sujeito do fundamentalismo religioso que chega a nossa clínica. Este já tem a resposta sobre o seu ser. Tampouco o perverso que joga o outro na lixeira, seja inteiro ou em pedaços. Quem busca atendimento sempre foi e continua sendo aquele que sofre da falta de seu ser e, na atualidade, é bastante comum que esse sofrimento venha pelo depressivo que se identifica com o lixo ou pela síndrome de pânico, com a identificação aos pedaços de lixo. E ao analista que, vale lembrar,

faz apenas semblante do *objeto a* (pois quem o encarna é o perverso) cabe, como bem lembrou Laberge (2013), diante da frase “*Eu sou um lixo*”, tentar promover uma abertura no mal-estar da depressão e indagar: reciclável?

## REFERÊNCIAS

BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

\_\_\_\_\_. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

BIRMAN, J. *Arquivos do mal-estar e da resistência*. Rio de Janeiro: Civ. Brasileira Ed., 2006.

CHAUÍ, M. Fundamentalismo religioso: a questão do poder teológico-político. In: *Filosofia Política Contemporânea: controvérsias sobre civilização, império e cidadania*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006. Disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolconbr/Chaui.pdf>. Acesso em: 27 set. 2013.

CHEMAMA, R. *Depressão, a grande neurose contemporânea*. Porto Alegre: CMC, 2007.

DOR, J. *Introdução à leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como linguagem*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

\_\_\_\_\_. *O pai e sua função em psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

FREIRE COSTA, J. Entrevista com Jurandir Freire Costa. In: COUTO, J. *Quatro autores em busca do Brasil: entrevistas a José Geraldo Couto*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

\_\_\_\_\_. A subjetividade exterior. Palestra apresentada sob o título de *A Externalização da Subjetividade*, 2001. Disponível em <<http://pt.scribd.com/doc/80933394/Jurandir-Freire-Costa-A-Subjetividade-Exterior>>. Acesso em: 20 set. 2013.

FREUD, S. (1911). *Notas Psicanalíticas sobre um Relato Autobiográfico de um Caso de Paranoia (Caso Schreber)*. In: FREUD, S. Obras completas. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vl. XII.

FREUD, S. (1912-13). *Totem e Tabu*. In: FREUD, S. Obras completas. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vl. XIII.

FREUD, S. (1914). *Sobre o Narcisismo: uma introdução*. In: FREUD, S. Obras completas. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vl. XIV.

FREUD, S. (1915). *As Pulsões e seus Destinos*. In: FREUD, S. Obras completas. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vl. XIV.

FREUD, S. (1920). *Além do Princípio do Prazer*. In: FREUD, S. Obras completas. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vl. XVIII.

FREUD, S. (1923). *O Eu e o Isso*. In: FREUD, S. Obras completas. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vl. XIX.

FREUD, S. (1924). *A Dissolução do Complexo de Édipo*. In: FREUD, S. Obras completas. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vl. XIX.

FREUD, S. (1927). *O Futuro de uma Ilusão*. In: : FREUD, S. Obras completas. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vl. XXI.

FREUD, S. (1930). *O Mal-estar na Cultura*. In: : FREUD, S. Obras completas. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vl. XXI.

FREUD, S. (1939). *Moisés e o Monoteísmo*. In: : FREUD, S. Obras completas. Rio de Janeiro: Imago, 1996, vl. XXIII.

GARCIA-ROZA, L. A. *Freud e o Inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

GIDDENS, A. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

JULIEN. Philippe. *A feminilidade velada: aliança conjugal e modernidade*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1997.

KEHL. M. *Sobre Ética e Psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

KIERKEGAARD, S. A. Temor e Tremor. Em: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1843/1970.

LABERGE, J. *Sobre o Mal-estar na Cultura: o sujeito no social e o sujeito na experiência psicanalítica*. Recife: Cuzbac, 2013.

LACAN, J (1948). Agressividade em Psicanálise. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, J (1949). O Estádio do Espelho como Formador da Função do Eu. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, J. (1956-1957). *O Seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

LACAN, J. (1957-1958). *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

LACAN, J (1957-1958). De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LACAN, J. (1959-1960). *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LACAN, J. (1960-1961). *O Seminário, livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

LACAN, J. (1963). *Nomes-do-Pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LACAN, J. (1964). *O Seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LACAN, J. (1968-1969). *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LACAN, J. (1969-1970). *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

LACAN, J. (1974). *O Triunfo da Religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LACAN, J. (1975-1976). *O Seminário, livro 23: o sinthome*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MILLER, A. *Lacan Elucidado: palestras no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

QUINET, A. *A ciência psiquiátrica nos discursos da contemporaneidade*. 1999. Disponível em < [http://lacanian.memory.online.fr/AQuinet\\_Ciencia.rtf](http://lacanian.memory.online.fr/AQuinet_Ciencia.rtf) > Acesso em: 05 out. 2013.

\_\_\_\_\_. *Os outros em Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

PAIVA, G. J. Espiritualidade e qualidade de vida: pesquisas em psicologia. IN: TEIXEIRA, E. F. B e MÜLLER M. C. (Org). *Espiritualidade e qualidade de vida*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 125-137.

\_\_\_\_\_. *Psicologia e Espiritualidade*. Congresso de Psicologia – UNIFIL da Universidade de São Paulo. 2011. Disponível em <[http://www.unifil.br/portal/arquivos/publicacoes/paginas/2011/6/331\\_355\\_publipg.pdf](http://www.unifil.br/portal/arquivos/publicacoes/paginas/2011/6/331_355_publipg.pdf)>. Acesso em: 25 set. 2013

PORGE. *Os Nomes do Pai em Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998.

ROUDINESCO, E. *A Parte Obscura de Nós Mesmos: uma historia dos perversos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

SOLER, C. *O que Lacan dizia das mulheres*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

\_\_\_\_\_. *Lacan, o Inconsciente Reinventado*. Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2012.

ZIZEK, S. *Como Ler Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.