

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
MESTRADO EM FILOSOFIA

SANDRA MARIA KRINDGES

MORAL E RELIGIÃO EM FREUD

CAXIAS DO SUL  
2016

**SANDRA MARIA KRINDGES**

**MORAL E RELIGIÃO EM FREUD**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Mestrado em Filosofia, da Universidade de Caxias do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia. Área de Concentração: Ética. Linha de Pesquisa: Problemas Interdisciplinares de Ética.

Orientador: Prof. Dr. Paulo César Nodari.

**Caxias do Sul**

**2016**

K92m Krindges, Sandra Maria

Moral e religião em Freud /Sandra Maria Krindges. – 2016.  
115 f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia, 2016.

Orientação: Paulo César Nodari.

1. Moral e religião nos textos freudianos. 2. Moral em Freud e a ética  
na psicanálise. 3. Freud e o fenômeno religioso. I. Nodari, Paulo  
César, orient. II. Título.

**SANDRA MARIA KRINDGES**

**MORAL E RELIGIÃO EM FREUD**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Mestrado em Filosofia, da Universidade de Caxias do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia. Área de Concentração: Ética. Linha de Pesquisa: Problemas Interdisciplinares de Ética.

Orientador: Prof. Dr. Paulo César Nodari.

Caxias do Sul, 25 de agosto de 2016

**BANCA EXAMINADORA:**

-----  
Prof. Dr. Paulo César Nodari (UCS)  
(Orientador)

-----  
Prof. Dr. Everaldo Cescon (UCS)

-----  
Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra (UFSC)

## AGRADECIMENTOS

A Deus.

Aos amigos e familiares, especialmente a meu irmão, Paulo José Krindges, pelo apoio e incentivo.

Ao Prof. Dr. Paulo César Nodari, pela disponibilidade e dedicação na orientação do trabalho dissertativo. Pela caminhada de aprendizado.

Aos demais professores que compõem a Banca Examinadora, Prof. Dr. Everaldo Cescon e Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra, pelo trabalho de avaliação da presente dissertação.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade de Caxias do Sul, e aos demais professores do Programa, meu reconhecimento, carinho e amizade.

A Daniela Bortoncello, por seu trabalho e dedicação junto à Secretaria do Programa de Mestrado em Filosofia, pela amizade e carinho com que auxilia a todos.

Aos colegas de curso, pela convivência de aprendizado, amizade e boas lembranças.

Para Felipe.

## RESUMO

Partindo-se da ideia em torno do lugar e da importância da religião na vida humana, como também da existência de uma crise ética na atualidade, a dissertação de Mestrado em Filosofia, *Moral e Religião em Freud*, estuda a crítica freudiana à religião e a proposta moral em Freud. Toma-se em conta que as transformações ocorridas no campo religioso na pós-modernidade, no seio de instituições tradicionais como a família e a religião, e o declínio da função simbólica da representação paterna de autoridade, são aspectos de significativa influência no cenário atual, quando modelos tradicionais e verticalizados migram para formatos horizontalizados no estabelecimento das relações, dos vínculos e na transmissão de valores. E a partir da proposta moral na psicanálise freudiana, busca-se analisar e estabelecer relações com o comportamento religioso na atualidade e suas possíveis implicações com a crise ética vigente, de valores de referência e de sentido. Em um primeiro momento, na análise dos principais textos freudianos que tratam do tema da religião, a saber: *Atos obsessivos e práticas religiosas* (1907); *Totem e Tabu* (1913); *Moisés e o Monoteísmo* (1939); *O futuro de uma ilusão* (1927) e *O Mal-Estar na Civilização* (1930) sublinha-se aspectos que sinalizam sua proposta moral e crítica à religião. No segundo momento, com base nos textos referenciados, aprofundam-se conceitos da moral freudiana, relacionando-os a alguns dos pressupostos da psicologia moral, tais como o desejo, a culpa e os sentimentos de obrigatoriedade como motivadores da ação moral. Em torno de tais pressupostos, analisa-se o modo como está posta a questão paterna na moral freudiana e, a partir dela, a ética na psicanálise, bem como algumas de suas contribuições para a leitura da crise ética na atualidade. No terceiro momento desta proposta de estudos, adentra-se no tema da religião, seu papel na dimensão humana e em algumas configurações do cenário religioso da atualidade. Neste campo do fenômeno religioso, o trânsito religioso revela-se, em algumas de suas nuances, como um comportamento sintomático, decorrente do declínio da religião, como tradicionalmente herdada, bem como relacionado com a crise ética referida. A moral em Freud e a ética na psicanálise são vistas, portanto, como contribuições relevantes na compreensão do cenário atual, de culturas flutuantes que instigam a baixa tolerância à frustração. Nessa perspectiva de análise, observa-se que o mercado religioso, por sua vez, ao mesmo tempo em que se apresenta como a possibilidade do livre exercício religioso, configura-se, também, como um recurso externo ao sujeito, que nem sempre o instiga ao autoconhecimento e a uma maior e melhor consciência de seus valores morais e religiosos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Freud; Psicanálise; Moral; Religião; Ética.

## ABSTRACT

Based on the idea about the place and the importance of religion in human life, and the idea about the existence of an ethical crisis today, this Master's dissertation in philosophy, *Moral and religion in Freud*, studies Freud's criticism of religion and Freud's proposal on moral. Transformations occurred in the field of religion in post-modernity, in the bosom of traditional institutions such as family and religion, and the decline of the symbolic function of paternal representation of authority are aspects of significant influence in the current scenario, when traditional and verticalized models migrate to horizontalized formats in establishing relationships, bonds, and in transmitting values. Starting from the moral proposal in Freudian psychoanalysis, it is attempted to analyze and establish relationships with today's religious behavior and its possible implications with the current ethical crisis of values of reference and sense. Firstly, by analyzing Freud's major texts dealing with the subject of religion, namely *Obsessive actions and religious practices* (1907); *Totem and Taboo* (1913); *Moses and monotheism* (1939); *The future of an illusion* (1927), and *Civilization and its Discontents* (1930), aspects that point out to Freud's moral proposal and his criticism to religion are highlighted. Secondly, based on these texts, the understanding of concepts of Freudian moral is deepened, and related to some of the assumptions of moral psychology, such as desire, guilt, and obligatory feelings as triggers of moral action. Based on these assumptions, an analysis is performed on how the father issue is placed in Freudian morality, and how it appears in the ethics in psychoanalysis, as well as some of its contributions to the reading of the ethical crisis today. Thirdly, the subject of religion, its role in the human dimension, and in some aspects of today's religious scenario is dealt with. In this field of religious phenomenon, religious transit unveils in some of its nuances as a symptomatic behavior resultant from the decline of religion as traditionally inherited, as well as related to the aforementioned ethical crisis. Morality in Freud and ethics in psychoanalysis are therefore seen as relevant contributions to understanding the current scenario of fluctuating cultures that instigate low frustration tolerance. In this perspective of analysis, it is observed that the religious market, in turn, at the same time that presents itself as a possibility for the free religious exercise, is also a resource that is external to the subject, and which not always instigates the subject to self-knowledgement, and to a greater and better awareness of his/her moral and religious values.

**KEY WORDS:** Freud; Psychoanalysis; Moral; Religion; Ethics.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 MORAL E RELIGIÃO NOS TEXTOS FREUDIANOS.....	13
1.1 <i>Atos Obsessivos e práticas religiosas (1907)</i> .....	13
1.2 <i>Totem e Tabu (1913)</i> .....	16
1.3 <i>Moisés e o Monoteísmo (1939)</i> .....	23
1.4 <i>O futuro de uma ilusão (1927)</i> .....	28
1.5 <i>O mal-estar na civilização (1930)</i> .....	33
2 MORAL EM FREUD E A ÉTICA NA PSICANÁLISE .....	40
2.1 Complexo de Édipo.....	51
2.2 Desejo .....	55
2.3 Supereu .....	59
2.4 Culpa.....	61
2.5 A questão paterna na moral freudiana .....	65
2.6 A crise ética na atualidade e as contribuições da Psicanálise .....	72
3 FREUD E O FENÔMENO RELIGIOSO .....	81
3.1 A dimensão religiosa na vida humana .....	81
3.2 Trânsito religioso como uma das formas de manifestação do fenômeno religioso na atualidade .....	90
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	102
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	112

## INTRODUÇÃO

O momento da sociedade atual é de declínio das representações da autoridade paterna. A forma verticalizada de se estabelecer as relações familiares, também no contexto de instituições tradicionais como a religião, na transmissão de valores morais, costumes, regras e normas de comportamento, foi sendo substituída pela forma horizontalizada de transmissão desses valores. E, se outrora havia o exercício definido de papéis, hoje tudo e todos apontam caminhos e possibilidades, não havendo um único agente moral a orientar e direcionar o homem.

Neste contexto, em que as relações familiares pautadas por dinâmicas de convivência que colocam pais e filhos em níveis de igualdade e horizontalidade na configuração dos papéis familiares, não há somente o declínio da representação da imagem e da autoridade paterna, mas, especialmente, de sua função. E, nesse sentido, e somados outros fatores da cultura pós-moderna, instalam-se estados de vazio e angústia. Com a representação e a função paterna de autoridade destituindo-se do lugar do saber e da sustentação de valores morais e éticos, tais funções cedem espaço, hoje, dentre outros, a valores compartilhados por vias midiáticas e tecnológicas.

Um definhamento gradativo de valores e de sentido de vida é, então, percebido. Aspectos essenciais na transmissão de princípios e valores, através das relações e dos vínculos parentais, vão sendo dissolvidos, configurando-se em acentuado adoecimento do homem frente a uma cultura de valores líquidos vigentes. Todavia, é parte da condição humana a necessidade de crer em algo maior que o próprio homem e a busca permanente pela felicidade.

A religião, nesse sentido, vem a ser uma das principais fontes do homem de haver-se com a sua finitude e com as demais inquietudes próprias da condição humana, da mesma forma que se caracteriza como um dos temas mais discutidos quando se trata de pensar o próprio homem. Por tais razões, dentre outras, a religião é um aspecto da vida que não desaparece, mas, também, transforma-se e reconfigura-se. E a articulação entre as concepções religiosas tradicionais com os novos modelos e propostas do homem de se relacionar com a sua religiosidade e, muito especialmente, a partir de si mesmo, é um dos aspectos que

envolvem tais transformações e, que, por sua vez, caracterizam novas formas de comportamento religioso.

Tendo presente o significado do problema da religião no cotidiano da vida humana, buscou-se nas contribuições da psicanálise construir algumas relações entre moral, ética e religião. Assim, pelo viés de compreensão da psicanálise, trata-se de trabalhar a proposta freudiana da moral e da crítica à religião, das possíveis relações entre os conceitos freudianos e o cenário contemporâneo, que indica uma crise ética, cujos efeitos revelam comportamentos sintomáticos e psicopatologias do vazio. Nesse ínterim, a religião, para além de seu papel tradicional, mas, especialmente, a partir de um mercado religioso, se apresenta como um dos caminhos de fuga e refúgio do homem contemporâneo, diante do declínio das influências de instituições como a família e a religião em seus valores como tradicionalmente herdados.

Partindo-se, pois, da importância da religião na vida humana e sendo um tema consideravelmente presente nas obras de Freud, no capítulo primeiro, busca-se identificar, nos principais textos freudianos que tratam do tema da religião, seus principais conceitos de interpretação para o fenômeno religioso, a saber: *Atos obsessivos e práticas religiosas* (1907); *Totem e Tabu* (1913); *Moisés e o Monoteísmo* (1939); *O futuro de uma ilusão* (1927) e *O Mal-Estar na Civilização* (1930). Trata-se, também, a partir desses textos, de identificar aspectos que já indicam a proposta moral em Freud.

No capítulo segundo, disserta-se sobre a proposta moral freudiana, pensando-a, inicialmente, em torno de alguns conceitos com os quais trabalha a psicologia moral, ainda que não seja possível tomá-los em uma mesma direção ou por sinonímia. As relações que se empreende se dão a partir dos referenciais na psicologia moral de ser a psicanálise uma das teorias representativas da dimensão afetiva e a dimensão afetiva, necessariamente, presente na moral. Ainda neste capítulo busca-se adentrar, de forma mais detalhada, em conceitos específicos da teoria freudiana e importantes, tanto para o pensamento acerca da moral em Freud, como também para a ética na psicanálise, quais sejam: *o complexo de Édipo, desejo, supereu e culpa*. Neste viés, empreende-se a leitura dos conceitos da moral e da ética na psicanálise freudiana para abordar alguns dos aspectos envolvidos na crise ética na atualidade e de que forma a religião pode se situar neste contexto.

No capítulo terceiro, de início, são contempladas breves considerações em torno do papel e da importância da religião na vida humana. E, tendo-se presente a amplitude e a complexidade presentes na temática da religião, o enfoque se dá, especialmente, àqueles

aspectos que se compreende relacionados com a presente proposta dissertativa, ou seja, aspectos que indicam algumas das transformações no cenário religioso na atualidade e que sinalizam novas posturas e comportamentos religiosos. E, a partir dessa ideia, trabalham-se, neste capítulo, algumas nuances que envolvem o trânsito religioso, correlacionando-o com as argumentações freudianas sobre a religião. Por fim, aborda-se o trânsito religioso a partir da crítica freudiana à religião e como umas das manifestações de comportamentos sintomáticos na atualidade e frente à crise ética referenciada, bem como certos pressupostos em torno da ética e da religião que se compreende relevantes ao tema ora proposto.

Esta proposta de pesquisa tem o seguinte problema a ser perseguido. Considerando-se, por um lado, a importância, o papel e o lugar ocupados pela religião na vida do ser humano, as transformações ocorridas no campo religioso na atualidade, quando a religião, em seu formato tradicional e institucionalizado, deixa de ser fonte articuladora de sentido, e, por outro, constatando-se, também, um significativo movimento de retorno ao sagrado, ainda que não nas formas da religião tradicional, busca-se investigar, neste trabalho dissertativo, as relações entre moral e religião, em Freud, visando estabelecer nexos entre a concepção freudiana da religião e o comportamento religioso delineado na atualidade.

Tendo em vista o presente problema de pesquisa, a metodologia de trabalho adotada consistiu de uma pesquisa bibliográfica de método analítico-interpretativo, a partir do qual se constatou ser a ética na psicanálise uma proposta não somente polêmica, mas, também, desafiadora. De argumentos em torno dos quais a crise ética vigente na atualidade, e na leitura aqui empreendida, perpassa o papel e a função paterna como um aspecto importante de análise na proposta moral e crítica freudiana à religião. Da mesma forma, lê-se o declínio das influências de instituições tradicionais, tais como a família e a religião, em suas relações com o mercado e o trânsito religioso, atualmente, muito bem explorado, e, de certo modo, manipulado.

A psicanálise sustenta a possibilidade de uma ética do desejo a partir da existência da instância inconsciente na psique humana o que, sob alguns aspectos, relaciona-se com pressupostos da ética clássica tradicional, ainda que não possua tal intuito ou objetivo. Ou seja, à psicanálise importa que o sujeito busque conhecer a si mesmo e nesse empreendimento acesse o desejo inconsciente, responsabilizando-se não somente por seus sintomas, implicados nas formas como estabelece sua vida e suas relações, mas igualmente pela causa de seus

sintomas; pelo desejo que o move. Portanto, trata-se de uma proposta de ética que implica uma postura e responsabilidade individual, mas que, inevitavelmente, interfere no laço social.

## 1 MORAL E RELIGIÃO NOS TEXTOS FREUDIANOS

Os textos de referência neste capítulo são aqueles que, da obra freudiana, entende-se como os que mais diretamente abordam os temas propostos: a religião ou a crítica freudiana à religião, de onde igualmente se extrai a proposta moral em Freud. Tais obras são também, comumente, as mais referidas por teóricos de diferentes áreas quando as análises visam o tema da moral e da religião em Freud, não obstante o tema da religião, especialmente, permear toda a obra freudiana e alguns de seus casos clínicos mais discutidos.

Desta forma, tomando-se por base os principais textos de Freud que referenciam a questão da religião, como também contribuições de alguns comentadores, busca-se identificar os aspectos que dizem da moral freudiana e, conseqüentemente, da ética proposta pela psicanálise. Todavia, quanto ao interesse na crítica freudiana à religião, não se intenta, aqui, realizar uma análise pormenorizada da crítica, mas, antes, delinear o lugar do pai na concepção moral e religiosa em Freud e os aspectos possíveis de relação com o fenômeno religioso na atualidade.

Trata-se, a seguir, de analisar, a possível relação entre moral e religião, sublinhando de maneira muito particular a figura do pai, que surge como um elemento central nas abordagens freudianas que aqui se destaca.

### ***1.1 Atos obsessivos e práticas religiosas (1907)***

No texto *Atos obsessivos e práticas religiosas* (1907), segundo nota do editor, Freud teria feito sua incursão inicial na psicologia da religião. Este teria sido um passo decisivo para abordagens mais extensas do assunto e retomadas mais tarde, primeiramente, com *Totem e Tabu* (1912-1913), quando, entre outros aspectos, Freud toma a repressão dos instintos constitutivos que promovem a satisfação primária do *ego*, como uma das bases da civilização humana (FREUD, 1907, p. 116). Em *Atos obsessivos e práticas religiosas*, ele relaciona a religião como um mecanismo ou processo psicopatológico, descrevendo a neurose obsessiva, em seus atos obsessivos e ritos cerimoniais, como correlatos com a formação da religião.

Freud descreve a “neurose como uma religiosidade individual e a religião como uma neurose obsessiva universal.” (1907, p. 116).

Os ritos cerimoniais são elementos de semelhança com os atos obsessivos<sup>1</sup> e as práticas religiosas. “A compreensão interna (insight) da origem do cerimonial do neurótico pode, por analogia, estimular-nos a estabelecer inferências sobre os processos psicológicos da vida religiosa” (FREUD, 1907, p. 109). O cerimonial é, pois, sempre uma ação que deve seguir determinadas regras que o próprio sujeito se impõe. E é sempre executado como se tivesse de obedecer a certas leis tácitas<sup>2</sup> (FREUD, 1907, p. 110).

A neurose obsessiva se apresenta na vida cotidiana, inicialmente, a partir de situações banais e corriqueiras, mas, quando reprimidas da consciência, se utilizam de símbolos banais como substitutos. Ou seja, “cerimoniais que se prendem aos atos menores da vida cotidiana e se expressam através de restrições e regulamentações tolas em conexão com eles”. (FREUD, 1907, p. 115). Referente à formação religiosa, no que tange à percepção das semelhanças, mas também diferenças, Freud argumenta:

É fácil perceber onde se encontram as semelhanças entre cerimoniais neuróticos e atos sagrados do ritual religioso: nos escrúpulos de consciência que a negligência dos mesmos acarreta, na completa exclusão de todos os outros atos (revelada na proibição de interrupções) e na extrema consciência com que são executados em todas as minúcias. Mas as diferenças são igualmente óbvias, e algumas tão gritantes que tornam qualquer comparação um sacrilégio: a grande diversidade individual dos atos cerimoniais (neuróticos) em oposição ao caráter estereotipado dos rituais (as orações, o curvar-se para o leste, etc.), o caráter privado dos primeiros em oposição ao caráter público e comunitário das práticas religiosas, e acima de tudo o fato de que, enquanto todas as minúcias do cerimonial religioso são significativas e possuem um sentido simbólico, as dos neuróticos parecem tolas e absurdas. (FREUD, 1907, pp. 110-111)<sup>3</sup>.

Na relação que Freud apresenta entre a neurose obsessiva e as práticas religiosas há o elemento da compulsão, enquanto uma condição da neurose obsessiva, que somado às proibições, gera sentimentos inconscientes de culpa. Os sentimentos inconscientes de culpa

---

<sup>1</sup> Atos obsessivos referem-se a pensamentos, ideias, impulsos obsessivos, o que para Freud constitui uma “entidade clínica especial, que comumente se denomina de neurose obsessiva”. Trata-se de pequenas alterações em “certos atos cotidianos, em pequenos acréscimos, restrições ou arranjos que devem ser sempre realizados numa mesma ordem, ou com variações regulares. [...]. O próprio paciente não as julga diversamente, mas é incapaz de renunciar a elas.” (FREUD, 1907, p. 109).

<sup>2</sup> “Uma das condições da doença é o fato de que a pessoa que obedece a uma compulsão, o faz sem compreender- lhe o sentido – ou pelo menos, o sentido principal [...]. Esse fato importante pode ser expresso da seguinte forma: o ato obsessivo serve para expressar motivos e ideias *inconscientes*” (FREUD, 1907, p. 113).

<sup>3</sup> Nesta referência que ele faz às diferenças, tem-se o tom que dá adiante, quando toma a religião como ilusão, defesa e necessidade de proteção.

provêm de eventos mentais primitivos, elementos instintivos, mas constantemente revividos e ligados a sentimentos de ansiedade e temores de infortúnios, a partir de ideias punitivas<sup>4</sup>.

O sentimento de culpa dos neuróticos obsessivos corresponde à convicção dos indivíduos piedosos de serem, no íntimo, apenas miseráveis pecadores; e as práticas devotas (tais como orações, invocações, etc.) com que tais indivíduos precedem cada ato cotidiano, especialmente os empreendimentos não habituais, parecem ter o valor de medidas protetoras ou de defesa [...]. Assim, os atos cerimoniais e obsessivos surgem, em parte, como uma proteção contra a tentação e, em parte, como proteção contra o mal esperado. (FREUD, 1907, pp. 114-115).

O aspecto da culpa é um elemento importante que compõe a moral em Freud e já se encontra presente em sua leitura dos povos primitivos, com a morte do pai da horda e os demais desenlaces que proporá em *Totem e Tabu* para o sentimento moral da culpa. Mas referentemente à religião ou às práticas religiosas os sentimentos de culpa, ansiedades e expectativas estariam postos na forma de medo da punição divina e isso nos seria familiar há mais tempo no campo da religião do que no campo da neurose (FREUD, 1907, p. 115).

Das características da neurose obsessiva, portanto, seus cerimoniais estão ligados a atos corriqueiros e banais da vida cotidiana; resultam de deslocamento psíquico que visa à substituição de ideias e fatos importantes e inconscientes para situações triviais, como forma de supressão de angústias e temores provenientes de compulsões, ideias obsessivas, sentimentos de culpa e proibições reprimidos da consciência.

Na referência de Freud sobre a tendência de deslocamento de valores psíquicos para o campo religioso, considera que:

O caráter de conciliação que os atos obsessivos possuem em sua qualidade de sintomas neuróticos não é tão evidente nas práticas religiosas correspondentes. Mas também nestas descobrimos esses aspectos das neuroses quando lembramos a frequência com que são cometidos, justamente em nome da religião e aparentemente por sua causa, todos os atos proibidos pela mesma – ou seja, as expressões dos instintos por ela reprimidos. [...]. A semelhança fundamental residiria na renúncia implícita à ativação dos instintos constitucionalmente presentes; e a principal diferença residiria na natureza desses instintos, que na neurose são exclusivamente sexuais em sua origem, enquanto na religião procedem de fontes egoístas. (FREUD, 1907, p. 116).

---

<sup>4</sup> Ideias punitivas e o sentimento de culpa são argumentos relacionados com a questão do complexo paterno e a necessidade de proteção presentes nas ideias e práticas religiosas em *O futuro de uma ilusão* (1928) e *O mal estar na civilização* (1930).

Assim, em *Atos obsessivos e práticas religiosas* Freud associa o fenômeno religioso à neurose obsessiva, em que o cerimonial neurótico se parece muito com os atos sagrados do rito religioso, e a neurose obsessiva torna-se uma religião íntima. São esses os aspectos a se tomar como foco de atenção. A analogia de Freud para a necessidade ou o desejo do neurótico e do homem de fé de serem salvos é, também, em parte, a analogia que se faz do comportamento religioso quando destituído de uma consciência pessoal, para um escoamento, apenas, de medos e culpas sem maiores responsabilidades. Um fenômeno, se não o único, presente no trânsito religioso na atualidade, e indicativo de uma necessidade da religião, em alguns aspectos, como refúgio e proteção frente a sentimentos de desamparo.

Para a moral freudiana, portanto, há nos sentimentos de culpa e nas proibições reprimidas da consciência características da neurose. Elementos que têm sua origem nas primeiras relações parentais e, que, demarcam e inscrevem a moral justamente a partir das primeiras proibições que daí advém. Essas marcas são, muito especialmente, as marcas paternas, conforme a psicanálise freudiana, e elas se mantêm carregadas de simbolismos em torno dessa necessidade do homem religioso de ter proteção e de ser salvo.

## **1.2 Totem e Tabu (1913)**

Em *Totem e Tabu* (1913) Freud adentra, pela via da compreensão mitológica, e, do ponto de vista da psicanálise, numa tentativa de elucidar o totemismo e os tabus. Ele se interessa pela vida mental de povos primitivos quanto à transmissão de tradições, lendas e mitos e de que forma isto estaria presente ou retratado nos estágios primitivos de nosso próprio desenvolvimento. E acerca de suas próprias suposições, Freud defende que “uma comparação entre a psicologia dos povos primitivos, como é vista pela antropologia, e a psicologia dos neuróticos, como foi revelada pela psicanálise, está destinada a mostrar numerosos pontos de concordância e lançará nova luz sobre fatos familiares às duas ciências.” (FREUD, 1913, p. 21).

Nesta obra, Freud descreve o sistema de vida e sobrevivência de tribos aborígenes da Austrália, especialmente, e consideradas distintas. E, uma peculiaridade está no fato de os

assuntos comuns a essas tribos estarem no comando de um conselho de anciãs<sup>5</sup>. Igualmente, a hipótese de Freud de não ser possível atribuir a essas tribos quaisquer sistemas de religião a partir da adoração de seres superiores, mas ao fato de que “estabelecem para si próprios, com maior escrúpulo e o mais severo rigor, o propósito de evitar relações sexuais incestuosas.” (FREUD, 1913, p. 22).

O *totemismo* se configura, pois, como um sistema subdividido em grupos menores chamados de clãs, e cada um desses clãs denominados segundo o seu *totem*. Este, “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, 1913, p. 22). O *totem* é, então, um antepassado de cada clã e tem a função de guardião e, mesmo oferecendo perigo, pois pode ser um animal também perigoso, protege e poupa seus filhos. E os integrantes do clã têm a obrigação sagrada de não matá-lo, comer sua carne ou tirar proveito de outras maneiras (FREUD, 1913, p. 22). Todavia,

O caráter totêmico é inerente, não apenas a algum animal ou entidade individual, mas a todos os indivíduos de uma determinada classe. [...]. O totem pode ser herdado tanto pela linha feminina quanto pela masculina. É possível que originalmente o primeiro método de descendência predominasse em toda a parte e só subsequentemente fosse substituído pelo último. (FREUD, 1913, p. 22).

Este aspecto, do primeiro método de descendência ser pela linhagem feminina, referencia, novamente, o poder da função materna. Porém essa veneração é substituída e há o aspecto de que o animal, no *totemismo*, e as relações que se estabelecem nessas tribos primitivas, superam e sobrepõem-se aos laços de sangue ou familiares e na forma como os compreendemos hoje (KÜNG, 1996). Para o autor, o animal venerado do *totem* é símbolo do pai, do primeiro progenitor. Também em Goldemberg, se lê que “Freud afirma que o animal morto, lamentado e comido não pode ser outro que o pai.” (GOLDEMBERG, 1994, p. 26). Tais conclusões de Freud viriam, também, de seus próprios dados clínicos, por exemplo, fobias infantis em pacientes adultos cujo animal temido seria o pai (GOLDEMBERG, 1994, p. 27).

---

<sup>5</sup> A função materna, já nos povos primitivos, é determinante das leis. Freud recupera a função paterna – o lugar do pai na constituição psíquica do sujeito, especialmente a partir da conflitiva edípica, bem como a transfere em seus conceitos e crítica à religião. As determinações das funções materna e paterna no desenvolvimento do aparelho psíquico são pontos de discussões importantes, mas as determinações da função materna são ainda e tradicionalmente fundamentais na psicologia humana, todavia a figura e papel do pai tem grande peso para o entendimento da moral em Freud.

No sistema de tais tribos primitivas Freud identifica a severa obrigatoriedade e os primeiros registros de proibição do incesto. Ou seja, o desejo incestuoso que é interdito especialmente pela função paterna, o *totem*, vem a ser a base de todas as obrigações sociais, não se vinculando a nenhum lugar ou clã específico, pois seus membros se distribuem e convivem, a partir de tais obrigações, com membros de outros clãs totêmicos. Em torno de tais aspectos que Freud referirá e exogamia, “esta proibição é notável por sua severa obrigatoriedade.” (FREUD, 1913, p. 23).

Freud refere ser difícil compreender como a exogamia tornou-se parte do sistema totêmico. E, em nota, ele sinaliza que alguns conceitos do próprio sistema totêmico são assunto que gera discussões e no qual os próprios fatos seriam “difíceis de serem expressos em termos gerais. [...]. Quase não existe uma afirmação que não comporte exceções ou contradições.” (FREUD, 1913, p. 23). Todavia, o foco dado por Freud à exogamia, como também aos significados das proibições no sistema totêmico, se configura como os principais interesses de investigação do sistema de vida desses povos primitivos e enquanto sistemas. Freud interessa-se em analisá-los na medida em que se caracterizam como uma gênese da proibição do incesto. Chama atenção para a maneira enérgica e a severidade com que a violação de tais proibições é conduzida, uma vez que tais povos estariam “longe de serem morais segundo nossos padrões” (FREUD, 1913, p. 24). Ou seja, a força da lei do incesto e o tratamento severo que suas transgressões recebem são aspectos presentes nessa lei universal e que perpassam a história. Assim, a exogamia ligada ao sistema totêmico já diz da lei do incesto e não somente das relações de consanguinidade, mas das relações de parentesco, como lembra Lobatto (1999), em sua leitura da proibição do incesto em Lévi-Strauss.

Para a autora, uma das crenças muito difundidas acerca da proibição do incesto está relacionada às crenças de sua proibição com vistas a proteger a espécie humana de consequências genéticas trágicas da união entre parentes próximos, ainda que a fragilidade desse tipo de explicação não “leva em conta um fator inegável: o de que é sobre as relações de parentesco, e não sobre as relações de consanguinidade, que a proibição do incesto se constitui.” (LOBATO, 1999, p. 14). Segundo a autora “a proibição do incesto institui não só o casamento, mas, também, e simultaneamente, o parentesco.” (LOBATO, 1999, p. 18). Contudo, “um sistema de parentesco não consiste nos elos objetivos de filiação ou consanguinidade dados entre indivíduos; só existe na consciência dos homens, é um sistema

arbitrário de representações” (LÉVI-STRAUSS, apud LOBATO, 1999, p. 19). Tais aspectos, Freud identifica na exogamia ligada ao sistema totêmico, sendo que para ele esse sistema:

Realiza mais (e, assim, *visa a* mais) do que a prevenção do incesto com a própria mãe e irmãs. Torna impossível ao homem as relações sexuais com todas as mulheres de seu próprio clã (ou seja, com um certo numero de mulheres que não são suas parentas consanguíneas), tratando-as como se *fossem* parentes pelo sangue [...]. Todos os que descendem do mesmo totem são parentes consanguíneos, formam uma família única e, dentro dela, mesmo o mais distante grau de parentesco é encarado como impedimento absoluto para as relações sexuais. (FREUD, 1913, p. 25).

Das outras formas de grau de parentesco presentes entre essas tribos, Freud descreve a exogamia, em seus diferentes tipos e configurações, e não somente a *totêmica*, como seu principal foco de investigação. Isto é, a proibição do incesto enquanto um aspecto central e fundante da constituição psíquica dos sujeitos, bem como sua relação com os *tabus*.

Referente aos *tabus*, Freud não os configura tal como as proibições religiosas e morais, porque essas se baseiam em ordem divina ou em sistemas que declaram que certas abstinências devem ser mantidas e os motivos para tal. E as proibições dos *tabus*, por sua vez, são de origem desconhecida e, embora “ininteligíveis para nós, para aqueles que por elas são dominados são aceitos como coisa natural.” (FREUD, 1913, p. 37). Freud caracteriza os *tabus* como algo de difícil tradução e divergindo, em dois sentidos:

Para nós significa, por um lado, ‘sagrado’, ‘consagrado’, e, por outro, ‘misterioso’, ‘perigoso’, ‘proibido’, ‘impuro’. O inverso de tabu em polinésio é ‘*noa*’, que significa ‘comum’ ou ‘geralmente acessível’. Assim, ‘tabu’ traz em si um sentido de algo inabordável, sendo principalmente expresso em proibições e restrições. Nossa aceção de ‘temor sagrado’ muitas vezes pode coincidir em significado com o ‘tabu’ [...]. Wundt (1906, 38) descreve o tabu como o código de leis não escrito mais antigo do homem. É suposição geral que o tabu é mais antigo que os deuses e remonta a um período anterior à existência de qualquer espécie de religião. (FREUD, 1913, p.37).

Inúmeras são as possibilidades de observação e pesquisa que podem ser feitas em torno dos *tabus*, mas muitas inacessíveis devido às vinculações com o totemismo, segundo Freud, e outras ainda inúteis quanto as finalidade da psicanálise, por exemplo. O enfoque, pois, está na relação dos *tabus* com a neurose obsessiva e sua relação com a religião e a moral. Mas há no texto freudiano a seguinte questão: por que devemos nos preocupar com o enigma do *tabu*?

Penso que não somente vale a pena tentar solucionar *qualquer* problema psicológico por ele mesmo, mas por outras razões também. Uma delas é começarmos a ver que os tabus dos selvagens polinésios, afinal de contas, não se acham tão longe de nós como estivemos inclinados a pensar, a princípio; outra é que as proibições morais e as convenções pelas quais nos regemos podem ter uma relação fundamental com esses tabus primitivos e, finalmente, porque uma explicação do tabu pode lançar luz sobre origem obscura de nosso “imperativo categórico”. (FREUD, 1913, pp. 40-41).

A esse respeito para Goldemberg (1994), Freud analisa o totemismo, e através da etnologia que utiliza como referência, como uma “proto-religião” da humanidade (GOLDEMBERG, 1994, p. 25). E, ao tratar da questão do *tabu*, está referindo a moral.

O tabu não difere em sua natureza psicológica do *imperativo categórico kantiano*, uma vez que opera de forma compulsiva e rejeita motivos conscientes. Seu operador teórico será o *complexo de Édipo* que vai instituir a moral e dar origem, eventualmente, ao sentimento religioso [...]. Da religião – do totem – deriva o tabu, ou seja, a moral. Todavia é da moral já estabelecida por obra do Édipo que deriva, como um sintoma homeomorfo com a neurose obsessiva, a religião (GOLDEMBERG, 1994, p. 26).

Ou seja, da doença obsessiva, Freud faz a relação direta com a doença do *tabu*, e refere, ainda, que apesar da etiologia clínica e mecanismos psíquicos aprendidos pela via da psicanálise, tal conhecimento não pode eximir-se de aplicação ao “fenômeno sociológico paralelo” (FREUD, 1913, p. 44). E das similaridades entre ambas, explica:

O ponto de concordância mais evidente e marcante entre as proibições obsessivas dos neuróticos e os tabus é que essas proibições são igualmente destituídas de motivos, sendo do mesmo modo misteriosas em suas origens. Tendo surgido em certo momento não especificado, são forçosamente mantidas por um medo irresistível. Não se faz necessária nenhuma ameaça externa de punição, pois há uma certeza interna, uma convicção moral, de que qualquer violação conduzirá à desgraça insuportável. [...]. (FREUD, 1913, pp. 44-46).

Vê-se, pois, sempre presente, a ideia de sacrifício, culpa e a referência a certa convicção moral interna do sujeito para com seu compromisso da não violação das leis incestuosas. Os determinantes psicológicos do tabu, conhecidos pela via da neurose obsessiva, Freud reforça serem derivados de “impulsos *ambivalentes*, quer correspondendo simultaneamente *tanto* a um desejo *como* a um contra desejo, quer atuando de forma predominante em nome de *uma* das tendências opostas.” (FREUD, 1913, p. 52). A correspondência simultânea com relação a um desejo ou a um contra desejo e frente a forças opostas são as marcas da ambivalência do complexo de Édipo. Freud quer construir o Édipo como uma forma *a priori* em cada ser humano, sem lhe dar nenhum conteúdo concreto, mas

como conjunto das relações, e não enquanto ideia inata, para poder concluir que a “fonte do tabu, e assim também da consciência moral, é a ambivalência” (FARIA GABBI Jr. Apud GOLDEMBERG, 1994, p. 26).

A atitude ambivalente é uma importante característica psicológica na relação entre tabu e neurose obsessiva. A proibição é consciente e o desejo inconsciente, lembrando que o sujeito nada sabe a respeito de tal desejo inconsciente. “Se não fosse o fator psicológico, uma ambivalência como esta não poderia durar tanto tempo e nem conduzir a tais consequências” (FREUD, 1913, p. 47), como, por exemplo, as fixações psíquicas, conflitos entre as proibições e os instintos, que seriam uma dessas consequências. Assim, a ambivalência é um atributo importante nessa compreensão, “um atributo perigoso que permanece sempre, a exercitar a ambivalência dos homens e de tentá-los a transgredir a proibição.” (FREUD, 1913, p. 49). Brunner, no entanto, apresenta uma interessante crítica acerca da ambivalência, tanto nas propostas freudianas, quanto nas manifestações acerca delas. Ele sinaliza que Freud, em sua construção da dinâmica edípiana, coloca-a do “terreno privado da família e do desenvolvimento infantil individual (ontogênese) para os aspectos públicos do desenvolvimento da humanidade como um todo (filogênese).” (BRUNNER, 2000, pp. 83-84).

De fato, a perspectiva edípiana em torno do pai da horda primeva é transposta também para os demais textos em que Freud trata, mais diretamente, do tema da religião e de análises do processo civilizatório e da cultura, que são os textos analisados aqui. Mas, no que se refere a ambivalência, o modelo do complexo de Édipo de Freud “une a complexidade ao reducionismo e, com isso, desperta justamente o afeto que procura explicar – a ambivalência”. (BRUNNER, 2000, p. 86). Para o autor, por um lado, Freud busca um discernimento crítico das relações sociais e, por outro, seu constructo teórico constitui-se reducionista (BRUNNER, 2000, p. 86). Nas relações sociais, ele procura revelar, “a dialética subjacente a todas as suas manifestações e indo buscar a origem dela na dualidade complexa do antagonismo e da complementaridade entre corpo e sociedade, sexualidade e civilização, amor e ódio, autoridade e autonomia, filhos e pais” (BRUNNER, 2000, p. 86). Em seu paradigma teórico, ele “faz do desenvolvimento masculino a norma, é intensamente falocêntrico e autoritário e resvala para uma universalização mítica. Daí o fato de esta discussão [...] ter sido, ao mesmo tempo, crítica e simpática – ou seja, ambivalente.” (BRUNNER, 2000, p. 86).

Desta crítica de Brunner destaca-se o papel do masculino, ou seja, novamente do pai, que se caracteriza como uma das principais referências na obra de Freud acerca das restrições

morais mais fundamentais, e, se origina, no *totemismo*. No texto *Totem e Tabu* a importância do pai já é lida como sendo ele a referência na refeição totêmica, o animal totêmico ou o ancestral que é morto e referenciado por seu clã é um substituto paterno. O texto, em sua construção filogenética, é uma “teoria da gênese da civilização, e é ao mesmo tempo, uma exposição fundamental sobre a agressividade humana.” (GRUBRICH-SIMITIS, 2000, p. 31). Para a autora, tais hipóteses em torno da família pré-histórica e no assassinato do pai primevo se constituem “como origem do sentimento de culpa e das instituições culturais” (GRUBRICH-SIMITIS, 2000, p. 31).

Di Matteo (2011) refere que o sentimento de culpa, presente na moral, mas conectado com a dupla origem – ontogenética e filogenética – é um elemento novo considerado por Freud, na abordagem do sentimento de culpa. Nesse “modelo filogenético do assassinato do pai primevo” e porque de uma “agressividade efetivamente consumada”, tem-se a culpa primária e o papel do amor ou do temor da perda do amor, no desamparo infantil, como determinantes no sentimento de culpa (DI MATTEO, 2011, p. 279). Com a passagem do texto freudiano, o autor justifica que “fica evidenciado o importante papel desempenhado pelo amor na origem da consciência moral e a fatal inevitabilidade do sentimento de culpa” (FREUD, 1930, apud DI MATTEO, 2011, p. 279), bem como, o sentimento de culpa igualmente presente nas forças ambivalentes na luta entre *Eros* e *Tanatos*<sup>6</sup>. “Expressa-se inicialmente no complexo edípico da família nuclear, seguida da família ampliada em comunidades e destas até a humanidade como um todo. A esse aumento do poder de *Eros* se encontra inextricavelmente ligado um aumento de sentimento de culpa.” (DI MATTEO, 2011, p. 279).

Dessa forma enfocam-se, na moral freudiana, os aspectos primitivos da morte do pai, da horda primitiva, e o desejo e a culpa que daí se originam, como aspectos sempre presentes na compreensão do desenvolvimento da moral nos sujeitos em Freud. Ou seja, as leis básicas do totemismo presentes na conflitiva edípica e em qualquer tempo, na ambivalência dos filhos frente ao desejo incestuoso primitivo e presente nas pulsões do *Id* e a culpa e a ambivalência presentes na moral a partir da lei primitiva e primordial do incesto. E o fundamento máximo da religião a partir do desamparo infantil do homem, diante de sua intolerância de ser privado das figuras parentais, recriando-as a partir do Deus Pai e a Mãe Natureza, de acordo com a leitura de Grubrich-Simitis (2000, p. 30).

---

<sup>6</sup> Pulsão de morte presente no ser humano e defendida por Freud como uma natural inclinação humana para a agressividade e a destrutividade.

*Totem e Tabu* trata, pois, da proibição do incesto e dos *tabus* a partir do primitivismo e dos conteúdos míticos. E a religião, que ali se fundamenta, a partir da culpa do assassinato do pai e no sentimento do desamparo infantil primordial, porque o ódio e a disputa com o pai não anulam o amor e a admiração com tal poder. Corrobora-se, assim, da crítica de Brunner (2000) que, não obstante possíveis falhas, lacunas e os preconceitos, tratam-se, ainda hoje, de contribuições e de um modelo que fornece muito material para análises e reflexões.

### **1.3 Moisés e o Monoteísmo (1939)**

Para alguns autores o texto de 1939, *Moisés e o Monoteísmo*, é uma das obras mais ousadas de Freud. Conforme Gaviria (2014), além disso, é a obra de maior controvérsia entre os especialistas. Trata-se de um texto sobre um assunto de interesse vital ao próprio Freud. Em nota do editor, o texto possui irregularidades e excentricidades não conhecidas em outros textos de Freud: o longo tempo para a composição do livro, constantes revisões, dificuldades na fase final devido ao período marcado pela ocupação nazista de Viena e a migração de Freud para a Inglaterra, entre outros.

Para Kramer (2008), Freud transforma suas preocupações com a religião em inspiração a partir de seu fascínio pelo herói. Combinando seu receio em relação à religião, volta sua atenção para o líder Moisés, desafia a fé convencional e defende a religião como sendo uma neurose da humanidade, referindo seu enorme poder numa analogia com a compulsão neurótica em pacientes individuais. Da relação da figura do pai com o herói e o mito, Gaviria pontua que, “o mito do nascimento do herói fica na imaginação do povo como um comportamento comum ao modelo de herói.” (2014, p. 145).

Trata-se, pois, de um texto bastante amplo, de considerações sobre as origens do nome Moisés<sup>7</sup>; a lenda de Moisés e suas intenções secretas e ou reveladas sobre a religião egípcia e judaica; motivos para o êxodo; a introdução da circuncisão; premissas históricas e políticas desses povos à época; as considerações de Freud para com as suspeitas e hostilidades da parte da Igreja Católica; relações com o Cristianismo, bem como para com o sucesso ou insucesso das teses que busca provar, através de sua interpretação analítica em torno do homem Moisés

---

<sup>7</sup> Freud apresenta questionamentos em torno da origem do nome de Moisés e sua suposta nacionalidade, como um elemento fundamental para a compreensão posterior dos demais aspectos que envolveriam o mito, a vida e os mandamentos de Moisés, não obstante as inúmeras críticas acerca das incursões de Freud neste terreno.

e do monoteísmo judaico, entre outros. Porém, de todos esses aspectos referidos por Freud, seu interesse na figura paterna e no mito do herói, é também o aspecto que se enfoca nesta reflexão.

Do desenvolvimento da neurose (na renúncia aos instintos), e na analogia que faz da religião com a neurose para justificar, analiticamente, a história da religião judaica, Freud retoma conceitos como latência, compulsões e subjugação do pensamento lógico. Sendo o retorno do reprimido uma das características essenciais da neurose, e a defesa freudiana da religião como uma neurose obsessiva, cabe saber o que Freud entenderá como sendo neurose ou o retorno do reprimido na religião monoteísta, ou qual a relação que faz em *Moisés e Monoteísmo* a esse respeito.

Tem-se, a esse respeito, que “a analogia é encontrada na psicopatologia, na gênese das neuroses humanas, num campo pertencente à psicologia dos indivíduos, ao passo que os fenômenos religiosos, naturalmente, têm de ser considerados como parte da psicologia grupal.” (FREUD, 1939, p. 87). Não obstante, uma das principais dificuldades apontadas por Freud em suas tentativas de analogia dos processos neuróticos e os acontecimentos religiosos esteja na “[...] transferência da psicologia individual para a de grupo [...].” (FREUD, 1939, p. 107). Dessas dificuldades, ele reconhece algumas limitações em sua análise ao referir que “lidamos aqui com apenas um exemplo isolado da copiosa fenomenologia das religiões, e não lançamos luz sobre quaisquer outras” (FREUD, 1939, p. 107).

Outra importante dificuldade envolve a psicologia de grupo. Freud a sinaliza por trazer um problema novo e fundamental, de se saber “sob que forma a tradição operante na vida do povo se apresenta, questão que não ocorre com os indivíduos, visto que é solucionada pela existência, no inconsciente, de traços mnêmicos do passado.” (FREUD, 1939, p. 108). E referindo-se aos processos de latência e transpondo-os na tradição de Moisés e da religião monoteísta, Freud se reporta sempre ao *totemismo* e à existência de um pai primevo e seu destino. Uma existência também esquecida, da mesma forma, segundo Freud, que não se poderia supor a existência de qualquer tradição oral a esse respeito, como teria sido no caso de Moisés. E Freud questiona, “em que sentido, então, uma tradição se torna importante?” (FREUD, 1939, p. 108), e dirá que também no grupo uma “impressão do passado é retida em traços mnêmicos inconscientes.” (FREUD, 1939, p. 108).

Do que vem a ser o reprimido e de que forma seus traços mnêmicos se mostram, têm-se as distinções topográficas<sup>8</sup> que nos processos psíquicos envolvem “as impressões de traumas primitivos, heranças arcaicas [...], traços de memória da experiência de gerações anteriores”, entre outros (FREUD, 1939, p. 112). As heranças arcaicas dos seres humanos não seriam apenas disposições, mas traços de memória de gerações anteriores, ampliadas em sua extensão e importância. “[...] se presumirmos a sobrevivência desses traços de memória na herança arcaica, teremos cruzado o abismo existente entre a psicologia individual e de grupo: podemos lidar com povos tal como fazemos com um indivíduo neurótico.” (FREUD, 1939, p. 114). Tal herança está, também, na tradição religiosa.

Uma tradição que se baseasse unicamente na comunicação não poderia conduzir ao caráter compulsivo que se liga aos fenômenos religiosos. [...]. Ela deve ter experimentado a sorte de ser reprimida, o estado de demorar-se no inconsciente, antes de ser capaz de apresentar efeitos tão poderosos quando de seu retorno, de colocar as massas sob seu fascínio, como vimos com espanto, e, até aqui, sem compreensão, no caso da tradição religiosa. (FREUD, 1930, pp. 115-116).

Na religião monoteísta o povo judeu teria tido em Moisés a figura do pai no “grande homem”, porque, inicialmente, um grande homem não influencia um povo somente por ser muito eficiente em alguma coisa especificamente. Para Freud, um grande homem influencia um povo por sua personalidade, ideias que representa acentuando antigos desejos ou apontando novos objetivos às massas, sendo que nas massas humanas existe uma poderosa necessidade de uma autoridade que as conduza; a quem admirar, curvar-se e até mesmo por quem sermos maltratados (FREUD, 1939, pp. 123-124). Da origem dessa necessidade, dirá:

Trata-se de um anseio pelo pai que é sentido por todos, da infância em diante. [...]. A decisão do pensamento, a força de vontade, a energia da ação fazem parte do retrato de um pai – mas, acima de tudo, a autonomia e independência do grande homem, sua indiferença divina que pode transformar-se em crueldade<sup>9</sup>. Tem-se de admirá-lo, pode-se confiar nele, mas não se pode deixar de temê-lo também. Deveríamos ter sido levados a entender isso pela própria expressão: quem, senão o pai pode ter sido o ‘o homem grande’ na infância? (FREUD, 1939, pp. 123-124).

---

<sup>8</sup> Na metapsicologia freudiana há três formas de se compreender o aparelho psíquico. Através dos pontos de vista topográfico, econômico e dinâmico. O ponto de vista tópico ou topográfico vem a ser uma das formas ou um modelo metapsicológico, e “supõe o aparelho psíquico como uma organização dividida em sistemas ou instâncias” (KUSNETZOFF, 1982, p. 120). O aparelho psíquico do primeiro tópico compreende três sistemas: o Inconsciente; o Pré-Consciente e o Consciente. O segundo tópico que na metapsicologia não exclui o primeiro, refere-se ao *Id*, ao *Ego* e ao *Superego*.

<sup>9</sup> Sentimentos de temor e culpa.

Na origem dessa necessidade, a figura paterna caracteriza a marca da ambivalência na moral freudiana, isto é, o pai como referência central e o desejo de seu amor e proteção de um lado e, de outro, a sua crueldade, pelo poder que detém e a interdição do desejo que ele executa. E juntamente com essa significação da figura paterna na psicologia individual (e também na psicologia dos grupos), está a instância superegógica, instituinte dos aspectos da ordem moral e social, o *supereu*, que deve inscrever no ego os sentidos críticos e proibitivos, advindo daí a expressão de que o pai torna-se também cruel.

O superego é sucessor e o representante dos pais (e educadores) do indivíduo, que lhe supervisionaram as ações no primeiro período de sua vida; ele continua as funções deles quase sem mudança. Mantém o ego num permanente estado de dependência e exerce pressão constante sobre ele. Tal como na infância, o ego fica apreensivo em pôr em risco o amor de seu senhor supremo; sente sua aprovação como libertação e satisfação, e suas censuras como tormentos de consciência. Quando o ego traz ao superego o sacrifício de uma renúncia instintual, ele espera ser recompensado recebendo mais amor desse último. A consciência de merecer esse amor é sentida por ele como orgulho. (FREUD, 1939, p. 132).

Portanto, o grande homem que opera em sua semelhança à figura do pai tem na psicologia de grupo o papel do superego a ele atribuído, o que, também, segundo Freud, “se aplicaria ao homem Moisés em relação ao povo judeu.” (FREUD, 1939, p. 132). Então, para Freud, a renúncia instintual e a ética nela fundada estão muito proximamente vinculadas com a religião, e refere:

Uma parte de seus preceitos se justifica racionalmente pela necessidade de delimitar os direitos da sociedade contra o indivíduo, os direitos do indivíduo contra a sociedade, e os dos indivíduos uns contra os outros. Mas o que nos parece tão grandioso a respeito da ética, tão misterioso e, de modo místico, tão evidente, deve essas características à sua vinculação com a religião, à sua origem na vontade do pai. (FREUD, 1939, p. 136).

No decurso do desenvolvimento dos indivíduos está a autoridade dos pais desde a infância, mais tarde transposta para a sociedade e no superego que assume esse lugar dos pais, ou ainda outras figuras de autoridade, sejam elas religiosas ou não religiosas. Mas trata-se sempre, para Freud, da renúncia instintual, de indivíduos ou de grupos sob a pressão de autoridades que vão substituindo e prolongando a figura paterna (FREUD, 1939, pp. 133-134).

Dos questionamentos de Freud está saber o que a religião de Moisés teria proporcionado ao povo judeu, além de autoestima, consciência e orgulho de ter sido o povo

escolhido. Para Freud, a religião do monoteísmo, “trouxe aos judeus uma concepção mais grandiosa de Deus [...], ou a concepção de um Deus mais grandioso” (1939, p. 126). E essa ideia Freud a relaciona com um avanço em intelectualidade da parte do povo judeu, sentimentos de segurança e proteção que se relacionam com essa concepção de um Deus grandioso, através do orgulho da grandeza de Deus e de ser escolhido por ele (1939, pp. 126-127). Há nessa grandeza de Deus o aspecto da intelectualidade e seu triunfo, ou seja, o que Freud refere como um “fenômeno mental que descrevemos como sendo uma crença na onipotência de pensamentos.” (FREUD, 1939, p. 127). Com a sucessão da ordem social matriarcal pela patriarcal, houve a supremacia da intelectualidade, atribuída à matriz patriarcal sobre a matriz matriarcal, sempre relacionada com a predominância das vias dos sentidos e dos afetos. E, tendo havido a predominância da matriz patriarcal as “alterações da ideia de Deus, provenientes da religião e proibições mosaicas, teriam elevado Deus, ao povo judeu, a um grau superior de intelectualidade”. (FREUD, 1939, p. 129).

Moisés, na leitura freudiana, não teria instituído uma novidade ao levar ao povo judeu a ideia de um Deus único, mas antes teria sido ou significado a revivescência de experiências das eras primevas da família humana. E a circuncisão, um substituto simbólico da castração que o pai primevo infligira a seus filhos na plenitude de seu poder absoluto, desvanecida na memória dos homens e perpetuada em traços e efeitos permanentes, mas, que, segundo Freud, podem ser comparados à tradição. A religião, neste texto, retoma o *totemismo*, renova o crime do assassinato do pai da horda primitiva fortalecendo e sublimando a figura do pai e reconciliando-se com ele, porém o aspecto da culpa sempre preservado. E Gaviria (2014), salienta que desde *Totem e Tabu* a *Moisés e Monoteísmo* tem-se a repetição do retorno da instância que impulsiona o homem a superar o desejo da criança como sendo a mesma que o impulsiona de volta. “A religião é para Freud, na repetição monótona de suas próprias origens. É um eterno chutar o chão de sua própria historia arcaica.” (GAVIRIA, 2014, pp.154-155).

A referência ao pai é, portanto, elemento central para pensar a moral freudiana, bem como a figura do grande homem e do mito do herói e as demais figuras de autoridade, que na vida do sujeito adquirem um papel superegórico ou reforçam nele as forças do *supereu*. E quanto à religião, sua característica ética<sup>10</sup>, em Freud, está na origem da vontade do pai; o resgate do pai primevo na grandiosidade, intelectualidade e unicidade de Deus, não obstante o

---

<sup>10</sup> Freud ao referir-se à ética não estaria discriminando-a de moral.

sentimento de ambivalência – a necessidade de proteção e de amor e o sentimento também do povo judeu de ser merecedor desse amor, ao ser escolhido. Enquanto ama e confia, ele também não pode deixar de temer a indiferença divina, tal qual a indiferença do pai, o grande homem da infância a quem se ama e odeia por ser detentor de um poder que o sujeito almeja para si e que pode se transformar em crueldade, hostilidade. Contudo, a religião é aqui concebida, principalmente, a partir do reconhecimento do amor, da vontade, da grandiosidade e intelectualidade do Deus Pai, trazida por Moisés em seu papel também de pai, de grande homem, no mito do herói, na autoridade que conduz.

#### ***1.4 O futuro de uma ilusão (1927)***

Neste texto a religião é lida por Freud, especialmente, como um fenômeno cultural. Segundo David (2003), propondo uma analogia entre indivíduo e a cultura. Enquanto um fenômeno histórico e social contemporâneo, conforme Küng (2006), e, para Kramer, iniciando um “ataque mais formal” à religião (2008, p. 207). Freud refere-se, pois, aos sujeitos inseridos numa civilização que ele qualifica como sendo tudo aquilo que se elevou e difere da vida dos animais. A civilização representa e compõe o conhecimento e a capacidade que o homem adquiriu para controlar a natureza e dela extrair riqueza para a satisfação das necessidades humanas, bem como os regulamentos necessários ao ajustamento das relações dos homens uns com os outros para a distribuição dessas riquezas.

Muitas dificuldades do homem frente aos processos civilizatórios são criações humanas. A ciência e a tecnologia, por exemplo, são dificuldades provenientes dessas criações humanas e utilizadas pelo homem para a sua própria aniquilação. Freud salienta, no entanto, que não são dificuldades inerentes ao processo civilizatório em si, mas, antes, determinantes das próprias imperfeições culturais que se desenvolveram (FREUD, 1927, p. 16). E nessas imperfeições culturais também se encontram as tendências destrutivas do homem, antissociais e anticulturais, a repressão e a coerção frente aos instintos presentes no homem e que influenciam seu comportamento na vida em sociedade.

Em *O futuro de uma ilusão*, Freud desenvolve uma significação psicológica para as ideias religiosas, a partir da hostilidade do homem para com a civilização, pela pressão que a civilização exerce e as renúncias instintivas que exige. Da necessidade de defesa contra a

força esmagadoramente superior da natureza surge o impulso a retificar as deficiências da civilização, sentidas de maneira dolorosa e a partir de sofrimento ou sacrifícios. (FREUD, 1927, p. 30). Todavia, dos campos que o homem atinge em sua atividade humana, e não obstante seus avanços e tentativas de controle sobre a natureza, não é possível dizer que o mesmo tenha ocorrido no âmbito das relações humanas. As imperfeições da civilização, entre elas os meios de posse de poder e coerção, são determinados pelas imperfeições da cultura, segundo Freud. As tendências destrutivas, antissociais e anticulturais presentes em todos os homens, e, a partir de sua natureza instintiva, determinam muito das ações humanas.

A natureza instintiva é suficientemente forte para determinar o comportamento na vida em sociedade e isso se caracteriza como um fator psicológico e, para Freud, de importância decisiva no julgamento da civilização humana. Ou seja, uma questão que passa a ter um enfoque no entendimento psicológico, de se saber até que ponto “é possível diminuir o ônus dos sacrifícios instintuais impostos aos homens, reconciliá-los com aqueles que realmente devem permanecer e fornecer-lhes uma compensação.” (FREUD, 1927, p. 17).

Das coerções impostas ao homem pela civilização poderiam ser sublinhadas, a frustração para os instintos que não podem ser satisfeitos; a proibição como o regulamento pelo qual essa frustração é estabelecida e a privação como a condição produzida pela proibição são aspectos centrais. Porquanto dos desejos instintuais que ressurgem em cada criança, essas primeiras renúncias já envolveriam um fator psicológico, e as privações, portanto, afetam a todos e são as mais antigas, diz Freud. As proibições, fruto da civilização que foi separando o homem de sua condição animal primordial, e as privações daí advindas, continuam operantes e se constituem no âmago da hostilidade para com a civilização. E, sendo que o homem, no processo civilizatório, passa também por progressos mentais, na leitura freudiana um agente especial nesse progresso é o *supereu* (superego) do homem, instância psíquica através da qual a criança se torna um ser moral e social (FREUD, 1927, pp. 20-21).

Esses elementos de frustração, proibição e privação são aqueles sempre presentes ao entendimento da moral em Freud, a partir da interdição dos instintos primitivos, do desejo primordial e incestuoso, mas também aqueles com os quais o homem, em grupo, se vê impellido pela civilização e pela cultura na satisfação do desejo. Nesses impedimentos da satisfação dos desejos, no processo civilizatório, segundo Freud, está o fato de que os homens não são essencialmente amantes do trabalho e que os argumentos não têm valia alguma sobre

suas paixões (FREUD, 1927, p. 18). Ou seja, no tocante ao trabalho há as classes favorecidas e as menos privilegiadas, que, permanecendo dentro da cultura geram revoltas, e as pessoas oprimidas desenvolvem a hostilidade. E nessa crítica mais aberta à religião, está também o questionamento freudiano em torno de outros predicados culturais, pelos quais a vida humana é também governada e que, igualmente, colocam o homem numa condição de ilusão: as suposições que determinam as regulamentações políticas, as relações e as relações entre os sexos.

Frente aos aspectos da civilização hostis ao homem, naquilo em que se vê impedido em sua natureza instintual, na consciência de sua finitude e naquilo em que se vê cerceado pela cultura, que a religião se propõe garantir conforto na desventura; estabelecer preceitos, proibições e restrições, visando abolir o mal estar na cultura, segundo Freud. E em suas tentativas de tornar tolerável seu desamparo, o homem busca por sentidos e propósitos mais elevados, por uma inteligência superior ou, então, por um “pai mais poderoso” (FREUD, 1927, p. 39).

Freud dirá que as ideias religiosas surgem da mesma necessidade de onde se originam todas as outras realizações da civilização, que vem a ser a necessária defesa frente às “forças esmagadoras da natureza”, e a comprovação das deficiências da civilização que são fortemente sentidas (FREUD, 1927, p. 30). Contudo, há, ainda, um terceiro ponto em torno das ideias religiosas e que está no complexo paterno, no sentimento de desamparo e na necessidade de proteção do homem. No desamparo da criança que perdura no adulto e será compensado e, ou, recompensado através das ilusões nas ideias religiosas.

Portanto, há um aspecto pertinente à análise, a referência de Freud de que as ideias religiosas enquanto ensinamento<sup>11</sup> são ilusões, e se originam dos mais remotos e iminentes desejos da humanidade, ou seja, da forte impressão de desamparo na infância e a necessidade de proteção através da figura paterna. O fato de tal impressão perdurar na vida adulta leva o homem à busca de prender-se à existência e proteção de um pai mais poderoso, e as benevolências de uma providência divina. Freud sustenta que os conflitos advindos do complexo paterno, por sua vez, originados na conflitiva edípica<sup>12</sup>, nunca são totalmente superados, perdurando na vida adulta.

---

<sup>11</sup> Ênfase que dá ao processo civilizatório que a partir de uma cultura de castração transmite ao homem a necessidade da religião.

<sup>12</sup> A conflitiva edípica compreende o “Complexo de Édipo, nome atribuído por Freud em analogia ao antigo relato na obra de Sófocles. É uma *estrutura, uma organização central e alicerçadora* da personalidade humana”.

A formação da religião a partir do sentimento de desamparo infantil, originado no desenvolvimento infantil e precoce do homem, pelo entendimento da psicanálise freudiana, se dá, inicialmente, por intermédio da mãe. A mãe, ao satisfazer as necessidades primárias da criança, especialmente a fome, torna-se seu primeiro objeto de amor e de proteção contra a ansiedade. Esta função materna inicial é, posteriormente, substituída pela proteção mais forte do pai, que permanece presente no restante da infância, não obstante a ambivalência sentida pela criança que, simultaneamente, teme e odeia o pai, por ameaçá-la em seu desejo de ser o desejo da mãe, mas que, também, o ama e admira em seu poder e força.

As indicações dessa ambivalência, para Freud, estão impressas em toda religião, no anseio de um pai protetor e “defesa contra o desamparo infantil que empresta suas feições características à reação do adulto ao desamparo que ele tem de reconhecer – reação que é exatamente, a formação da religião.” (FREUD, 1927, pp. 32-33). Esse desamparo e necessidade de proteção são inconscientes e sua matriz está nos vínculos parentais da primeira infância. Da mesma forma, as práticas religiosas adquirem características de rituais da neurose obsessiva, ou seja, atitudes religiosas, ritos ou cerimoniais repetitivos, também, destituídos de significação consciente quanto às causas, quanto ao desejo inconsciente e a responsabilidade em torno dele.

Para o psiquismo humano, constitui-se um alívio quando o sujeito consegue retirar de sua *psique* esses conflitos da infância transpondo-os para soluções socialmente aceitas ou “uma solução universalmente aceita” (FREUD, 1927, p. 40). A partir desse princípio, o homem age motivado pela necessidade de aliviar tensões pulsionais, presentes e atuantes, ainda que sem estar ciente ou consciente daquilo que, de fato, motiva muitas de suas ações, inclusive as religiosas, ou, nesse caso, ao que, de fato, está atribuindo sua fé. Mas, para Freud, o fato de todas essas coisas serem ilusões não significa serem erros, e delimita:

Uma ilusão não é a mesma coisa que erro, tampouco é necessariamente um erro. [...]. O que é característico das ilusões é o fato de derivarem de desejos humanos. [...]. As ilusões não precisam ser necessariamente falsas, ou seja, irrealizáveis ou em contradição com a realidade. [...]. Podemos, portanto, chamar uma crença de ilusão quando uma realização de desejo constitui fator proeminente em sua motivação e, assim procedendo, desprezamos suas relações com a realidade, tal como a própria ilusão não dá valor à verificação. (FREUD, 1927, pp. 39-40).

---

(KUSNETZOFF, 1982, pp. 63-64). Este conceito e como se dá o complexo de Édipo é mais amplamente discutido no capítulo II.

Ou seja, para que uma crença não se estabeleça em sua principal motivação tão somente a partir do desejo, que é inconsciente, que necessita, pela via das funções egóicas, ser trazida ao princípio da realidade, do contrário estar-se-á promovendo a manutenção da crença no nível da ilusão. E ainda que nessa condição ela não possa ser caracterizada como erro, tampouco o contrário, pois em não passando pelo crivo da razão a angústia de desamparo perpetua suas forças para os diversos âmbitos da vida do sujeito.

Desta forma, das questões centrais que este texto freudiano procura responder, quanto à religião, está não o aprofundamento da ideia de Deus, mas antes das ideias religiosas tal qual são transmitidas ao indivíduo pela civilização, e o que tais ideias são à luz da psicanálise. E a partir da premissa de Freud de que, como ninguém pode ser forçado a crer, também não pode ser a descrever, seu interesse nesta obra não está em avaliar o valor de verdade das doutrinas religiosas, mas antes que sejam reconhecidas em sua natureza psicológica, como ilusões (FREUD, 1927, p. 41).

O *futuro de uma ilusão* alerta sobre a analogia possível entre o indivíduo e a cultura. E quanto à religião e a cultura, o forte pendor dos homens à ilusão religiosa se deve à necessidade do pai (DAVID, 2003, p. 36). Portanto, os aspectos a se destacar desta obra são os vínculos que se formam e se organizam no psiquismo humano. Os sentimentos de desamparo e necessidade de proteção que, somados às imperfeições e interdições do processo civilizatório e da cultura, estão presentes na origem das ideias religiosas como constituintes essenciais do problema da religião em Freud.

Para uma proposta de moral e ética há, neste texto freudiano, a necessidade de ligar e alicerçar a ideia de religião com a realidade; a realidade do sujeito que, todavia, não vive isolado, está em grupo e inserido na cultura, mas deve haver-se com sua própria essência. E, pela via da psicanálise, o sujeito haver-se com sua própria essência implica que o mesmo saiba de seu desejo. Nesse sentido que Freud, ao contrapor-se às ideias religiosas, propõe uma concepção ética que se baseia no valor que dá ao desejo (DAVID, 2003, p. 43). À psicanálise e à Freud, a principal preocupação não está na saúde do corpo e da alma, mas antes que o sujeito saiba de seu desejo e diante dele se posicione, sem manter-se em condição de sofrimento irremediável, sem responsabilidade pelo que lhe ocorre. “E por isso não quer se confundir com curandeirismo, o milagrismo, e explicações mágicas da vida. Para a psicanálise resta ao homem se haver com seus próprios recursos.” (DAVID, 2003, pp. 49-50).

Para Freud embora a religião seja uma ilusão que está a serviço das necessidades de proteção infantis e que se mantêm, em grande parte, inconscientes ao indivíduo, não deve ser mantida nessa condição, sem vínculo com a realidade do sujeito. A partir disso se institui, também, a consciência moral. O compromisso e a responsabilidade do sujeito para com o desejo inconsciente lhe permitirão deixar uma condição somente de vítima diante de uma realidade que a cultura lhe impõe para atuar em benefício de outra condição, a de descobrir por si mesmo de que modo pode ser feliz, ou ser salvo.

### ***1.5 O mal-estar na civilização (1930)***

*O mal-estar na civilização* é uma das obras mais comentadas e, poder-se-ia dizer, populares de Freud. Aborda o valor da cultura, seus benefícios e limitações e, para Kramer (2008), uma resposta às tecnologias modernas e movimentos ideológicos. Freud refere-se a um mal-estar que necessita de uma inteligibilidade, o que não é uma crise, como pontua Di Matteo (2011), mas um mal-estar permanente, indefinível e indefinido. O aspecto da agressividade liga-se ao sentimento de culpa sempre a partir das analogias com o modelo filogenético do assassinato do pai primevo, e essa culpa primária a partir de uma agressividade efetivamente consumada (FREUD, 1930, apud, Di Matteo, 2011, p. 279).

Há outros aspectos referidos e tomados por sintomas, como a religião, a ciência e a técnica, política e sociedade. E para Di Matteo (2011), Freud percebe a modernidade como decadente, o que seria uma contrariedade à sua visão positivista, embora não desconsidere a importância dos avanços da ciência, mas que, por si só, não tornam o homem moderno mais feliz. “O progresso não diminuiu nosso mal-estar e essa frustração cultural fará exigências severas à nossa obra científica.” (FREUD, 1930, apud, Di Matteo, 2011, pp. 277-278).

Para Kramer (2008), esse texto de Freud compara-se com os textos da filosofia política de Hobbes e Rousseau, quando utilizam dos mitos do homem primitivo para compreender sua inserção na cultura. Freud, por sua vez, utiliza-se de uma “teorização política que nasce de simples história sobre as origens da sociedade [...], resgatando a felicidade como principal meta do homem, desviando o foco de suas inclinações para a dor e olhando o papel que exerce a cultura nessa finalidade” (KRAMER, 2008, pp. 194-195). Mas, referente ao instinto agressivo do homem, não seria possível total êxito e nenhum governo poderia garantir tal

segurança, daí a referência de Kramer sobre esta obra de Freud como uma “objeção contra o utopismo político” (KRAMER, 2008, p.199). Muito embora não fosse possível pensar que as diferentes formas de governo não seriam relevantes para a felicidade, Freud parece referir-se a uma autocensura prévia advinda de regimes totalitários, sendo que o pessimismo de Freud estaria relacionado com os anos entre as guerras, diz Kramer. “E certamente a premissa abrangente de Freud está correta: a de que só podemos esperar esse tanto dos sistemas políticos – talvez alívio do pior sofrimento, mas sempre a um certo preço.” (KRAMER, 2008, p. 199).<sup>13</sup>

Para David, ao retomar seu olhar para a religião e para a cultura, Freud referirá que os homens precisam da cultura, mas não podem ser felizes nela pelo fato de que o mal-estar é “na” cultura, e não “da” cultura. “Sua estrutura psíquica é tal que a felicidade completa sempre lhe estará fora do alcance” (DAVID, 2003, p. 36). Para este autor, não se trata de uma visão pessimista da existência, mas antes de uma “fidelidade à verdade, de combate a tudo aquilo que a observação e a escuta analítica (de Freud) não eram capazes de comprovar. A crença nessa felicidade completa através do amparo religioso ou da forma social é uma ilusão, uma ilusão infantil – como toda ilusão.” (DAVID, 2003, p. 36).

A ideia da religião, como a única capaz de resolver a questão do propósito da vida não se sustenta por si só, pois desmorona com o próprio sistema religioso, argumenta Freud. A construção da imagem de Deus e a possibilidade de relacioná-la com o psiquismo humano, frente ao desconforto que acomete o homem devido aos processos civilizatórios e as impactantes transformações nas sociedades hodiernas têm na religião consolo e proteção, isto é, uma proteção paterna. Para Freud é vasto o número de pessoas de hoje que não pode deixar de perceber que (essa) religião seria insustentável, e, mesmo assim, tentam defendê-la numa série de atos retrógrados (FREUD, 1930, p. 03).

Há no texto freudiano a ênfase no argumento de certas condições ou necessidades psicológicas correlacionadas com a necessidade religiosa. Trata-se do *sentimento oceânico*. Ou seja, uma condição do indivíduo de estar em unidade com o universo e com a fase

---

<sup>13</sup> Freud mesmo partidário do Iluminismo e da ciência referia que mesmo o progresso, a técnica e os sistemas políticos não poderiam garantir ao homem total felicidade. O alívio de sofrimentos pode advir de governos e sistemas políticos sempre ao custo, para o sujeito, de não estar livre dos instintos agressivos presentes no psiquismo humano. Neste sentido seria utópico se pensar que o sistema político pode dar conta dos anseios humanos na constante luta entre os instintos humanos primitivos e a interdição do gozo pela cultura. Trazendo-se esta ideia para a atualidade, poder-se-ia dizer que, na mesma medida que avançam as tecnologias, também aumentam os desafios. Nas palavras de Oliveira, é necessário que se atente para “os verdadeiros custos e os reais benefícios que se escondem sob as promessas utópicas e ao mesmo tempo apocalípticas do novo poder técnico” (2013, p. 17).

primitiva do sentimento do *ego*. A busca por consolo religioso está na origem da necessidade da religião pela via do sentimento de desamparo infantil primordial. O indivíduo anseia pela proteção paterna, ainda que não possa se sustentar unicamente por uma prolongação dessas questões da infância, necessidades sustentadas pelo medo do homem do poder superior do destino (FREUD, 1930, p. 04). A atitude religiosa é, portanto, comparada com esse sentimento de desamparo infantil, sendo o sentimento oceânico uma tentativa de consolação religiosa, tentativa do ego de rejeitar o perigo reconhecido a partir do mundo externo.

O *sentimento oceânico* vem a ser uma espécie de unidade com o universo que constitui um conteúdo ideativo e, também, uma forma de rejeitar o perigo que o ego reconhece como ameaçador a partir do mundo externo, todavia um fato puramente subjetivo e não um aspecto de fé. Ou seja, trata-se de uma evidência de Freud que:

A função que opera o ideal do Eu está longe de ser suficiente para garantir a paz e a concórdia entre os homens, quando não se trata mais de uma instituição limitada, mas da sociedade como um todo. O amor, como identificação simbólica, não resolve o problema criado pela insatisfação pulsional que gera um mal-estar crônico no seio do laço social. (GOLDEMBERG, 1994, p. 34).

Nesse sentido, a genealogia para os sentimentos morais, conforme proposta por Freud, e referente ao gozo renunciado pelos indivíduos em nome desse ideal, tem um destino: “o amor pelo pai engendra um Supereu constituído por identificação com os traços paternos – o grau zero da cultura, da moral e da religião.” (GOLDEMBERG, 1994, p. 34). Ou seja, se estabelece ao sujeito:

A partir do supereu um Outro absoluto, que tudo vê e sabe, impossível de ser enganado. Neste último caso, nenhuma renúncia será suficiente para deixar o sujeito em estado de graça, pelo simples fato de ser a própria abstinência que, promovendo o desejo indestrutível e ineliminável, faz dele um pecador. Será, pois, culpado *de jure*, por mais inocente que esteja *de facto*. Economicamente falando, a grandeza do supereu é diretamente proporcional à satisfação pulsional renunciada. [...] A moral não passa no fundo da pulsão deslocada. (GOLDEMBERG, 1994, pp. 34-35).

Assim, a moral relaciona-se com a pulsão deslocada e, se o gozo negado à pulsão provoca a consciência moral, então, “desejo e culpa implicam-se mutuamente” (GOLDEMBERG, 1994, p. 35). E, nesse sentido, Freud interessou-se pelos atos humanos por uma necessidade a partir dos discursos de seus pacientes, não sendo de seu interesse fundamentar uma moral ou uma ética, antes, porém, haver-se com as motivações ou razões psíquicas para os sentimentos morais. Por essa razão, o argumento, “nada há de filosofia

moral na psicanálise [...]. Ela toma a moralidade como objeto de estudo apenas na medida em que a considera um sintoma” (GOLDEMBERG, 1994, p. 15). E o autor apresenta sua crítica, referente a discussões em torno dos propósitos freudianos comparados aos propósitos da filosofia moral, a saber, os fundamentos racionais da moralidade.

Se houvesse evidência em matéria de moral, as regras seriam necessariamente admitidas e a noção de responsabilidade perderia seu sentido. As regras morais não são demonstráveis como que num teorema. Uma conduta moral implica sempre opções e escolhas. Trata-se, em todo o caso, de justificar, não de verificar: por que tens agido (ou deixado de agir) do jeito que o fizeste? (GOLDEMBERG, 1994, p. 16).

Freud, portanto, ocupava-se em reobjetivar uma *Weltanschauung*<sup>14</sup>, entendida como psicologia projetada sobre o mundo (FREUD, 1897, apud, GOLDEMBERG, 1994, p. 14). E quanto à religião, ela tornava possível a observação da composição do psiquismo, ela tornava possível ao investigador, observar a composição mesma do aparelho psíquico. E, “era a este título que Freud se interessava por ela. Não era questão de interpretar o que já era de per si uma interpretação, mas de encontrar suas coordenadas formais, ele dirá: metapsicológicas” (GOLDEMBERG, 1994, p. 14).

A religião é, por um lado, em seu sistema de doutrinas e promessas, a busca do homem por explicar os enigmas deste mundo, e, por outro, a tentativa de garantir que uma “[...] providência cuidadosa valerá por sua vida e o compensará, numa existência futura, de quaisquer frustrações que tenha experimentado aqui [...].” (FREUD, 1930, p.04). Por outra perspectiva, mas sempre presente nos textos freudianos que referem esse tema, há a referência de que “o homem comum só pode imaginar essa providência sob a figura de um pai ilimitadamente engrandecido. [...], sendo penoso pensar que a grande maioria dos mortais nunca será capaz de superar essa visão da vida.” (FREUD, 1930, p.04).

---

<sup>14</sup> Visão do mundo, cosmovisão, mundividência ou ideologia (MICHAELIS. Dicionário Escolar Alemão-Português, 2002, p. 309). O termo *Weltanschauung* aparece com frequência nos textos psicanalíticos, quase sempre no original alemão. “Nas traduções para o português não foi encontrada a palavra adequada; a mais próxima das ensaiadas é *cosmovisão*, que não vingou” (ZIMERMAN, 2001, p. 432). “No capítulo XXXV das *Novas conferências introdutórias à psicanálise*, Freud afirma que a psicanálise não pretende ser uma *Weltanschauung*, isto é, não deve ser uma construção intelectual que resolva todos os problemas de nossa existência de maneira uniforme ou tenha respostas para eles [...]. Freud estabelece uma comparação com a *Weltanschauung* religiosa e conclui que a psicanálise é incapaz de criar uma *Weltanschauung* própria, não tem necessidade dela e é muito mais ligada ao pensamento científico, ainda à espera de muitas respostas” (ZIMERMAN, 2001, p. 432).

A religião, contudo, estaria num papel de proteger o indivíduo na sua tentativa de obter certeza de felicidade e proteção contra o sofrimento, através de um remodelamento delirante da realidade. Um aspecto seria as religiões da humanidade classificadas entre delírios de massa, e “[...] todo aquele que partilha um delírio jamais o reconhece como tal.” (FREUD, 1930, p.04).

A religião restringe esse jogo de escolha e adaptação, desde que impõe igualmente a todos o seu próprio caminho para a aquisição da felicidade e da proteção contra o sofrimento. Sua técnica consiste em depreciar o valor da vida e deformar o quadro do mundo real de maneira delirante – maneira que pressupõe uma intimidação da inteligência. A esse preço, por fixá-las à força num estado de infantilismo psicológico e por arrastá-las num delírio de massa, a religião consegue poupar a muitas pessoas uma neurose individual. Dificilmente, porém, algo mais. Existem, como dissemos, muitos caminhos que podem levar a felicidade passível de ser atingida pelos homens, mas nenhum que o faça com tanta segurança. Mesmo a religião não consegue manter sua promessa. (FREUD, 1930, p. 06).

Uma das razões para esse insucesso da religião, da cultura e da civilização está na agressividade, na crueldade e na destrutividade humana, ou seja, na pulsão de morte e, que, nesta obra, de teor altamente pessimista, para muitos, Freud ressalta. Por conta da pulsão de morte que o mundo não seria somente esvaziado de Deus, de suas benevolências e consolos, mas por tratar-se de um mal radical, evidenciado nas recorrentes ações humanas de destruição e autodestruição.

Há, contudo, o problema em torno da pulsão de morte, um dos maiores problemas da civilização e na cultura, segundo Freud, e o mais doloroso seria o das relações entre os seres humanos. E para Freud, é no campo da ética que se travam tais batalhas, não obstante que ele próprio teria se recusado a apontar saídas ou colocar-se como que “um profeta” para esse desafio, como referem muitos literatos da psicanálise. A proposta de Freud para esse problema nada mais é que a proposta ética que se encontra em sua psicanálise: cada um deve haver-se com seus recursos para o enfrentamento da vida, sem recorrer às ilusões ou refugiar-se na cegueira acerca de seu desejo e, conseqüentemente, das motivações de suas ações, de suas crenças e ou temores. Freud igualmente pontua aquilo que se configura em mais um aspecto de crítica acerca de seu pessimismo, de que devido aos instintos da pulsão de morte também não há garantias de que *Eros* se sobressaia sobre *Tánatos*. Por outro lado, logo adiante em sua correspondência com Einstein sobre o porquê a guerra (*Why War?1932*), ele próprio argumentará a possível saída através de *Eros*.

De toda forma, acerca desse problema das relações humanas e do posicionamento de Freud, Di Matteo faz uma referência interessante acerca do modo como Freud olha e percebe os conflitos de força entre *Eros* e *Tánatos*.

Essa visão, não conduz Freud a uma revolta metafísica ou uma cansada resignação. Não é um asceta, nem um moralista, nem um anárquico. Entre a lei e o desejo, coloca-se em defesa do desejo, mas não contra a lei. Sugere, porém, que haja uma diminuição da rigidez do superego cultural e, conseqüentemente, das exigências éticas para que se tornem mais compatíveis com a realidade do psiquismo humano. Parodiando a célebre frase dele - *onde havia Id deve advir Ego*<sup>15</sup>(FREUD, 1933, p. 102) poderíamos resumir a proposta freudiana em *onde havia superego cultural deve advir o ego*. (DI MATTEO, 2006, p. 100).

Neste texto de 1930, portanto, se extrai da posição freudiana sobre a religião, de que a civilização, na forma como subjuga o homem, o ameaça na busca da felicidade. Está a serviço de mantê-lo numa condição alienante e delirante diante da realidade e, por consequência, o homem se coloca nas mãos de um Deus benevolente e libertador sem, contudo, haver-se consigo mesmo para lidar com os infortúnios.

Nos aspectos concernentes a uma proposta moral e ética, Freud toma a ordem e seus regulamentos como algo a ser repetido e de benefícios incontestáveis, de que o sujeito deve haver-se com o desejo, mas a lei não deve ser desconsiderada. E, nesse sentido, refere-se uma vez mais a questão da culpa, isto é, desejo e culpa. A culpa proveniente da agressividade que através da cultura confronta-se com as forças de *Eros*, mas que retornam ao indivíduo. Contudo, há o aspecto doloroso da relação entre os seres humanos e, que, especialmente se abstrai das colocações freudianas, e em termos éticos, de não ser possível desprezar as diferenças, todavia, isto ocorre. O comportamento do ser humano apresenta diferenças que não podem ser classificadas somente como boas ou más, é preciso que sejam removidas para exigências éticas mais elevadas, sob o risco de muito mais prejuízos no incentivo à maldade na civilização.

Concluem-se os comentários acerca dessa obra de Freud, e na despreensão de se ter contemplado ou esgotado todas as possibilidades de análises, com a reflexão de Di Matteo, esperançosa, porém realista. “O laço social e ético entre os homens é necessário pelo desamparo individual e grupal frente à insensibilidade do mundo, mas dolorido, porque nada

---

<sup>15</sup> Do original: *wo es war soll ich werden*.

garante que o grupo humano consiga encontrar um equilíbrio entre as exigências de felicidade individual e exigências comunitárias.” (DI MATTEO, 2006, pp. 98-99).

Os aspectos argumentados por Freud em sua crítica à religião são também aqueles a partir dos quais se poderá compreender a proposta moral e ética na psicanálise freudiana. Ou seja, da neurose obsessiva enquanto um sintoma cujas causas são desconhecidas ao sujeito, ao papel do pai na instauração da moral, através da interdição do gozo primordial empreendido pelo pai amado, divino e grandioso, odiado e temido. Portanto, da ambivalência em torno do pai, inicialmente, instaura-se a moral e funda-se a religião em Freud.

Buscar-se-á no capítulo seguinte, ao tratar da moral em Freud e da ética na psicanálise, dar enfoque a esse lugar da figura paterna na proposta freudiana, através da leitura de alguns dos aspectos que sinalizam uma crise ética na atualidade. E dos conceitos freudianos para se referir esta crise ética e no enfoque da psicanálise, a conflitiva edípica tem papel fundamental. Ou seja, o desejo primordial, que funda e embasa todos os demais constructos para a compreensão da moral freudiana, entre eles o *supereu* e a culpa, é o que se pretende refletir.

## 2 MORAL EM FREUD E A ÉTICA NA PSICANÁLISE

O tema da moral e da ética é amplo e complexo. E o que se chama de campo da ética perpassa desde as primeiras escolas da ética filosófica clássica, a códigos morais, regras e normas que pautam a vida e a conduta humana em sociedade. Sobretudo, a partir da época moderna, foram sendo dadas outras conotações ao sentido de moral e ética, que não (somente) aquele dado pelos gregos.

Os anseios do homem na pós-modernidade, giram em torno das culturas do capitalismo de consumo, em que o bem viver, a liberdade e a felicidade tornam-se bens a serem adquiridos, bens de consumo. Muito diferente, pois, daquilo que concebiam as primeiras escolas de filosofia ética, especialmente, na época clássica, antiga e medieval, quando prevalecia uma concepção unívoca de bem, e, normalmente, um bem transcendental. Dessa forma, a modernidade, a ciência e a técnica, em seus avanços, promovem, de fato, recortes à posição da ética, como diz Lacan, referido por Laia (1991), quando a ciência se articula retificando conceitos que concernem à ciência do *ethos*.

O comportamento humano se configura como via de importância fundamental para se pensar a moral e a ética e como se estabelecem individualmente e na coletividade. E, nesse sentido, a psicologia moral desempenha um papel importante e necessário, pois dialoga com a ética clássica tradicional e as ciências humanas cerca das motivações para o agir moral, no âmbito da razão e da cognição humanas, das emoções e sentimentos. “Estuda as formas segundo as quais normas morais e outros tipos de normas podem ser internalizadas e governar a vida dos agentes, bem como uma série de condições e formações psicológicas que tem implicações para a avaliação normativa de agentes e de suas vidas” (WALLACE, apud, WILLIGES, 2014, p. 174).

A morada no *ethos*, que busca conversar com aquilo que somos, queremos ser e devemos ser não se dá, na proposta da psicanálise, de forma a se poder relacioná-la, diretamente, com a ética tradicional ou com a psicologia moral, muito embora se entenda serem possíveis algumas equiparações ou relações. Numa referência breve, a proposta moral freudiana, que se configura como uma moral de renúncia, a partir do interdito, inicialmente, paterno do gozo, deve se reverter em uma ética de responsabilidade do sujeito para com seu

desejo inconsciente. Uma proposta que se dá a partir da elucidação de conteúdos inconscientes.

O problema da motivação para o agir moral é um aspecto de caráter central e clássico na moral filosófica, e que toma o desejo ou os desejos como um dos elementos motivadores da ação moral. Muito embora o desejo inconsciente, como concebido pela psicanálise, não possa ser lido da mesma forma que o desejo como o concebe a psicologia moral, por exemplo, é possível uma relação: que se os desejos, conscientes ou menos conscientes, são significativos às motivações para o agir moral é possível inferir, pressupondo-se a existência do inconsciente, que nem sempre pode estar claro ao sujeito as reais motivações do seu agir moral. Ou seja, as razões pelas quais o sujeito adota ou segue determinados valores ou pressupostos morais, a postura que adota diante da vida ou, ainda, como isto determina suas formas de viver e de se relacionar não implicam somente conteúdos conscientes.

Williges (2014) sinaliza o problema da motivação moral vinculado à compreensão de estados psicológicos, e que os desejos desempenham um papel significativo na análise das motivações para a ação moral. O desejo e a realização do desejo estão implicados na motivação para o agir moral. Todavia, nas ciências psicológicas, inúmeras são as abordagens que compõem diversidades de interpretações e métodos de pesquisa para o fenômeno da moralidade. Todavia, refere o autor, que, por conta de modismos ou demandas mal formuladas, resulta uma “vasta gama de opções pedagógicas, frequentemente contraditórias entre si [...]” (LA TAILLE, 2006, pp. 11-12), revelando não haver homogeneidade nos conceitos.

Tamanha diversidade de abordagens, para La Taille (2006), além de não contemplar muito diálogo, sinaliza diferenças importantes ao se referir psicologia moral e psicanálise. Enquanto que a psicanálise foi caracterizada por Freud como uma *metapsicologia*<sup>16</sup>, a psicologia prioriza os processos mentais, cognitivos, afetivos, mas traduzidos através de pesquisas empíricas, métodos de observação, de mensuração e controle. Métodos, inclusive, que têm sido bastante utilizados no trabalho da psicologia moral. “A aproximação entre ética filosófica e psicologia empírica (experimental) fez com que a psicologia moral adquirisse o *status* de uma investigação multidisciplinar.” (WILLIGES, 2014, p. 178).

---

<sup>16</sup> Termo criado por Freud para designar a teoria por ele elaborada e diferencia-la da psicologia clássica, por não contemplar métodos ou modelos ligados à experiência prática ou observações clínicas e por considerar, simultaneamente, os pontos de vista dinâmico, tóxico e econômico – formas de compreensão do inconsciente. As definições para metapsicologia aqui referidas encontra-se em Roudinesco & Plon (1998) e em La Planche & Pontalis (1998).

Tendo-se presente que os conceitos e os objetos de estudo em torno do que venha a ser a moral não são tomados da mesma forma por parte da psicologia moral e da psicanálise, há elementos possíveis de relação, como o papel dos desejos, das emoções e do sentimento de culpa. Mas a proposta de Freud foi para uma direção diferente daquela engendrada pela psicologia, a partir de outras ciências já constituídas ou de teorias gerais de representação e conhecimento do homem, como lembra La Taille (2006). Este autor também pontua o avanço freudiano de ir além em sua proposta, fundando um sistema próprio para abarcar não somente o conhecimento do homem, mas o próprio homem. Referia ser de sua alçada a psicologia profunda, e a da consciência reflexiva aos psicólogos (GOLDEMBERG, 2014, p. 127). Freud propôs a existência de uma instância determinante no psiquismo humano, com suas próprias leis e linguagem – o inconsciente<sup>17</sup> – uma palavra, no entanto, não criada por Freud<sup>18</sup>.

Coutinho e Ferreira referem que Freud propôs uma reconceituação da relação do homem consigo mesmo e, nesse sentido, um descentramento fundamental do homem de si mesmo (2002, p. 14). Este descentramento é referido de três formas: a partir da revolução copernicana, da reestruturação darwiniana e a terceira forma, e “certamente a mais perturbadora, foi efetuada pela psicanálise, que descentrou o homem de si mesmo, solapando a ilusão da identidade entre consciência e mente” (COUTINHO, FERREIRA, 2002, p. 14-15). Contudo, acerca do descentramento, é fundamental o seu esclarecimento, haja vista que, igualmente, elucida a moral e a ética propostas na psicanálise.

Descentramento freudiano do sujeito em relação à consciência de forma alguma representa uma simples transposição do sujeito para trás da barreira do recalque. O sujeito psicanalítico não é relocado da consciência para a mente inconsciente (no modelo tópico), ou para o id (no modelo estrutural). Freud (1940) enfatizou que consciente e inconsciente devem ser concebidos como “qualidades (coexistentes) do psíquico” (p. 161). Nem a consciência nem o inconsciente representam em si mesmos o sujeito da psicanálise. O sujeito, para Freud, deve ser procurado, na fenomenologia daquilo que se encontra nas relações entre consciência e inconsciência. Freud não concebia a mente inconsciente como sede da verdade ou como o lugar da alma humana. Reconhecia que as reivindicações do inconsciente quanto a saber e constituir a totalidade do sujeito têm tão pouco fundamento quanto

---

<sup>17</sup> Em psicanálise o inconsciente é um lugar desconhecido pela consciência: uma “outra cena”. Na primeira tópica elaborada por Sigmund Freud, trata-se de uma instância ou um sistema (Ics) constituído por conteúdos recalcados que escapam à outras instâncias, o pré-consciente e o consciente (Pcs-Cs). Na segunda tópica, deixa de ser uma instância, passando a servir para qualificar o Isso e, em grande parte, o Eu e o Supereu (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 374).

<sup>18</sup> Antes de Freud, os cientistas e filósofos já admitiam a existência de um *inconsciente* – no sentido da presença de algo que não pertence ao consciente – mas recusavam-lhe um caráter psíquico, atribuindo tudo o que se passava no plano desconhecido da mente aos mistérios do corpo, da alma e do espírito. O inconsciente como região do psiquismo com leis próprias de funcionamento é uma descoberta estritamente freudiana (ZIMERMAN, 2001).

as do sujeito consciente, falante. Tampouco romantizava o inconsciente como resíduo do “homem natural” (intocado pela civilização), ou fazia dele o vilão fonte do pecado, manancial do gozo depravado e do vício. Consciência e inconsciente são concebidos como mutuamente dependentes, cada um definindo, negando e preservando o outro (COUTINHO; FERREIRA, 2002, p. 15).

A ideia freudiana da coexistência das instâncias consciente e inconsciente no psiquismo humano diferencia-se de compreensões reducionistas, de que, por ser o inconsciente uma força muito presente e operante na vida psíquica, deve-se, então, dar vazão às suas pulsões, aos instintos. Somente a existência do inconsciente e seus mecanismos não seriam, por si mesmos, justificativas para as condutas do indivíduo. Isso seria um erro grave e, por conseguinte, um equívoco de interpretação da proposta freudiana. Tais posicionamentos não são condizentes com a consciência moral e a responsabilidade que deve advir de o sujeito saber de seu desejo e tomar em conta a coexistência, na mente, dessas duas instâncias influentes entre si. Ou seja, não tomar em conta que a mente seja somente o ego em sua capacidade de autoconsciência e percepção, mas que as determinações inconscientes, igualmente importantes, requerem responsabilidade. O sujeito precisa responsabilizar-se por seus conteúdos inconscientes, por lhe serem próprios tais quais os de sua consciência.

A psicanálise é também concebida como uma das abordagens que enfatiza a dimensão afetiva dos comportamentos morais, sem ocupar-se em definir um conteúdo preciso para a moral (LA TAILLE, 2006, p. 12), o que igualmente fora pontuado por Goldemberg, quanto aos interesses de Freud em torno da questão da moralidade. Não o interesse sobre o agir moral, propriamente, mas as razões em torno do sentimento moral, quando as motivações às ações morais nem sempre são conscientes ao sujeito. Ou seja:

A pergunta pela gênese do sentimento moral e a questão da responsabilidade pelos próprios atos, quando as motivações destes atos fogem, em grande parte, ao domínio consciente do agente [...]. Cumpre enfatizar, contudo, que, em momento algum, Freud pretende fornecer uma moral psicanalítica, quer ela seja teórica ou prática; ele está ocupado apenas em dar conta do porquê da existência de sentimentos e princípios morais nas pessoas. (GOLDEMBERG, 1994, p. 11).

Na dimensão afetiva, portanto, presente nas motivações para o agir moral, estão o desejo e a culpa, aspectos centrais na moral freudiana, mas de conotações diferentes em sua etiologia na psicologia moral e na psicanálise. Ainda que se possa pensar na consciência de si do indivíduo, no desejo e na própria moralidade como uma espécie de produto final de interesse a ambas, há que se diferenciá-las. Quanto ao desejo, especialmente, na psicologia

moral, ele vem a ser um dos elementos motivadores da ação moral pelas vias dos processos cognitivos, operações e princípios racionais, nas formas como se dá a educação moral e as interferências do âmbito social da vida do indivíduo. Na psicanálise, a compreensão do desejo se dá pela via dos pressupostos do inconsciente, derivando daí o desejo, as pulsões, os instintos, os quais, quando trazidos à consciência e ressignificados em seus conteúdos simbólicos, e, a partir da responsabilização do sujeito por seu desejo (inconsciente), também circunscrevem o agir moral.

Portanto, em Freud, não há dedicação, propriamente, sobre o agir moral, tampouco numa definição de moral, como visto. E, embora a consciência moral não precise necessariamente implicar o agir moral, a consciência e responsabilização do sujeito acerca de seu desejo poderá auxiliar para um agir moral na direção de uma ação boa – consigo e com os outros. Esta responsabilidade do sujeito sobre seu desejo inconsciente, que se reflete nele mesmo e nas formas como estabelece sua vida e suas relações, é que se vê traduzido como uma proposta ética na psicanálise, desde Freud a outros seguidores.

O vínculo entre a moral e a ética na psicologia moral está na dimensão afetiva, segundo La Taille. Em Freud, não há muito interesse nesta diferenciação, todavia, dos desdobramentos teóricos que dizem respeito à proposta moral de Freud, numa primeira aproximação, ele toma “a *moral* como relativa aos ideais que constituem o *Eu* enquanto a *ética* diria respeito às relações do sujeito com seu desejo inconsciente.” (GOLDEMBERG, 1994, p. 11). E desta elucidação de Goldemberg para o que, inicialmente, se poderia traduzir como uma conceituação de moral e ética em Freud, não obstante o já referido, de que Freud não teria se ocupado em discrimina-las, enfatiza o posicionamento sobre moral e ética que aqui se assume.

A moral se constitui nos valores e princípios que o sujeito adota e que constituem o *Eu* (consciente), porém, e, inicialmente, pela via das identificações primárias que, por sua vez, configuram e constituem o ideal do *Eu* – proveniente dos vínculos parentais ou, mesmo, da moral paterna, em termos freudianos. E, muito embora, a moral paterna (ou dos pais) esteja envolta em aspectos inconscientes, nas nuances superegóicas e, nelas, o desejo, culpa e sacrifícios, não se estabelece somente desta forma. A dinâmica que se estabelece nas primeiras relações vinculares do sujeito em formação, tem grande peso na instauração da moral. Na forma como o sujeito assimila e internaliza a moral dos pais (e demais membros da família nuclear) e, a partir destes modelos, como posteriormente assimila os valores morais da

vida em sociedade. E essa moralidade, assim circunscrita, tanto por aspectos conscientes ou inconscientes, e a partir destas primeiras referências, se mantém, e com ela que o sujeito deverá haver-se. E, nesse sentido, a ética vem a ser, justamente, aquilo que o sujeito assume a partir da moral internalizada. Aquilo que adota ou que reconhece em si e que faz, efetivamente, repercutir em sua conduta, na maneira como estabelece suas relações, compromissos e, muito especialmente, a forma como se responsabiliza por sua vida e seus atos, pela forma como seus desejos implicam suas ações e, entre eles, o desejo inconsciente.

Assim, acerca dos conceitos em torno de moral e ética, entende-se que se trata dos pressupostos em torno de que vida *devo* viver e que vida *quero* viver, respectivamente. Ou seja, corrobora-se do pensamento de La Taille, de que:

Chamamos de moral os sistemas de regras e princípios que respondem à pergunta “como devo agir?” Como todos os sistemas morais pressupõem, por parte do indivíduo que os legitima, a experiência subjetiva de um “sentimento de obrigatoriedade”, identificamos esse sentimento como invariante psicológico do plano moral. Reservamos o conceito de ética para as respostas à pergunta “que vida eu quero viver?”, portanto, à questão da felicidade ou “vida boa”. E identificamos na “expansão de si próprio”, a motivação psicológica a ser necessariamente contemplada, para que um indivíduo experimente o sentimento perene de bem-estar subjetivo. Em resumo, “sentimento de obrigatoriedade” e “expansão de si próprio”, eis os dois processos psicológicos apontados como centrais para a moral e a ética, respectivamente. A articulação entre os planos moral e ético passa, por conseguinte, pela articulação desses dois processos psicológicos. (LA TAILLE, 2006, pp. 49-50).

Uma das formas, portanto, que se pensa a moral e, entende-se, ser uma de suas importantes vertentes, vem a ser esse sentimento de obrigatoriedade dado, inicialmente, através dos pais e, posteriormente, demandado ao sujeito pela sociedade e cultura na qual está inserido. Uma obrigatoriedade, no entanto, que na cultura de valores líquidos da atualidade, pode ser discutida sob as diferentes nuances que contém. Ou seja, de se perceber uma crise ética que perpassa os valores (primários) de referência, que demanda ao sujeito contemporâneo compromissos com uma cultura de valores de consumo que, em grande medida, não partem dele mesmo, não obstante o torne refém. Daí, pois, os conflitos diante do sentido da vida e do reconhecimento de si que têm adoecido o ser humano, a partir do declínio da influência de algumas instituições articuladoras de valores morais, muito especialmente aquelas de referência e conotação de autoridade paterna.

Desta forma, corrobora-se do pensamento de ser a moralidade uma realidade psicológica. Para La Taille, Freud comparava:

As ordens do superego ao imperativo categórico kantiano, ao sentimento do dever incondicional. Para o filósofo a fonte desses deveres é a razão; Para Freud, é uma instância inconsciente, mas o que importa notar é que, para ambos, o sentimento de obrigatoriedade corresponde a uma realidade humana. (LA TAILLE, 2006, p. 32).

Muitas são as considerações em torno do sentimento de obrigatoriedade que, do ponto de vista psicológico, perpassam discussões no plano da moral deontológica à moral teleológica, porém sempre no nível da filosofia moral e não no nível psicológico (LA TAILLE, 2006, p. 33). Todavia, e, não obstante o grau de importância de tais discussões no âmbito da ética filosófica, tanto nos pressupostos da moral deontológica como também da moral teleológica, há esse sentimento de obrigatoriedade, ou seja, “nos dois casos temos um sujeito moral inspirado, portanto, pelo sentimento de dever” (LA TAILLE, 2006, p. 33).

Acerca da dimensão afetiva presente na moral um aspecto importante é o despertar do senso moral, conforme La Taille, entendido também como consciência moral, posta a partir da capacidade do indivíduo de conceber os deveres morais e sentimentos de obrigatoriedade. Diferente daquilo que se lê, em Freud, esta consciência moral de que se refere La Taille implica sentimentos que inspiram o agir moral, e, entre eles, o sentimento de culpa. E culpa, na psicologia moral, vem a ser um indicador de como as normas e regras estão internalizadas pelos sujeitos e se de maneira mais ou menos satisfatórias (LA TAILLE, 2006, pp. 128-129). Já, em Freud, a culpa adquire outra conotação. Trata-se, fundamentalmente, de um processo inconsciente de internalização da lei moral, inicialmente, a partir da resolução edípica, que toma a lei do incesto como primeiro grande interdito e nos meandros da instauração do *supereu*.

A compreensão ou a referência de Freud em torno da culpa parte do mito do assassinato do pai primevo, ou o assassinato do “proto-pai” e trata-se da “culpa do filho” (AMBERTÍN, 2003, p. 264). Os meandros sobre os quais percorre a complexa instauração e interferência do *supereu* e do sentimento de culpa originados no complexo de Édipo, se desenvolvem, nas narrativas freudianas, em torno da castração primordial, no mito das origens, como visto especialmente em *Totem e Tabu* (1913). O sentimento de culpa é, pois, originalmente moral, como salienta La Taille. Para os psicanalistas, ele é “o sentimento moral por excelência: alguém incapaz de experimentá-la seria totalmente impermeável aos valores morais.” (LA TAILLE, 2006, p. 128).

Contudo, verifica-se em tais considerações um aspecto possível de relação com a proposta moral freudiana: o papel da culpa enquanto uma condição que legitima a moral, pois, em não existindo tal legitimação não haveria razões para o sentimento de culpa, sendo que essa legitimação é o que sustenta o sentimento de culpa no universo dos sentimentos morais, como lembra La Taille. Por conseguinte, a culpa presente na moralidade do sujeito é o que pode leva-lo à busca de reparação de seus atos e, o mais importante, a capacidade de experimentar o sentimento de culpa vem a ser uma capacidade que regula a ação moral. E, em não sendo efetivada essa capacidade e, acrescenta-se, de se conectar antes com esse sentimento, é algo que diz da carência de um “freio moral essencial” (LA TAILLE, 2006, p. 129).

Para o autor, o sentimento de culpa é um sinalizador importante a ser considerado também na transgressão moral, seja quanto à intenção ou a ação propriamente dita. E as primeiras experiências de sentimento de culpa advêm, justamente, do sentimento de obrigatoriedade. E, sentindo-se obrigada a agir conforme as leis morais dos adultos, que venham a ser seus primeiros modelos de autoridade, ao fugir a esses deveres a criança sentirá culpa, um compromisso que tende a manter-se na vida adulta.

A responsabilidade é essencial à moralidade. A pessoa moral é aquela que assume sua responsabilidade, perante outrem e perante ela mesma, isso até mesmo quando não houve intenção de causar prejuízos a outrem ou a si próprio, e o sentimento de culpa corresponde à dimensão afetiva desse compromisso. Dito de outra maneira, o “querer agir” moral implica o “querer responsabilizar-se” pelas ações, e somente possui tal querer quem é capaz de experimentar o sentimento de culpa. (LA TAILLE, 2006, p. 130).

Mas como a internalização da moral em Freud, pela instauração da instância *superegógica* (ou *supereuóica*) na resolução edípica, especialmente, se configura como um processo inconsciente, o mesmo se dá com a culpa. Na psicanálise, para o indivíduo saber que se trata de um sentimento de culpa será preciso que, antes, ele possa nomear como sendo culpa tais sentimentos, pois também a culpa, neste caso, se organiza psiquicamente de maneira inconsciente.

O enfoque conflitivo da relação do indivíduo com a moral, dado por Freud, está no fato de que o indivíduo ao mesmo tempo em que toma para si a moral, à qual se submete, também resiste de fazê-lo, pois isso significa a perda da liberdade de satisfação do desejo. Por esta razão que à psicanálise definir previamente ou mesmo antever a moral em cada indivíduo

é algo incerto, porque, na leitura freudiana, a obediência dos indivíduos às leis morais está atrelada a sentimentos como medo das punições e a culpa, como lembra La Taille. E porque as determinações da instância inconsciente na vida mental estão sempre presentes, no entendimento freudiano, ainda que a formação moral possa estar bem estabelecida, isso não garante que as forças primitivas do *Id*<sup>19</sup> não promovam irrupções no cotidiano da vida dos indivíduos. A tarefa da consciência moral em Freud está em vigiar e controlar essas forças do *Id*, porém através das ordens de outra instância psíquica determinante da consciência moral – o *supereu*.

Reforça-se, com La Taille, que as leis do *supereu* aparecem compreensíveis à razão, não obstante que o superego não se dá somente no princípio da realidade, ou seja, ele está em grande medida no *Id*. Os motivos que tornam as leis do *supereu* legítimas ao indivíduo nem sempre são compreensíveis, bem como as fontes de energia de onde provém a força que impõe. Por conseguinte, a moral proveniente, especialmente, da instauração do *supereu* tem raízes inconscientes. “Para Freud, a ação moral explica-se por um jogo de forças afetivas, cuja gênese é, ela mesma, fruto de pulsões e sentimentos experimentados pela criança em relação às figuras maternas e paternas (o Complexo de Édipo)” (LA TAILLE, 2006, p. 14). Assim, um aspecto relevante e que caracteriza o sujeito moral em Freud é a heteronomia, pois “o superego que, da penumbra do inconsciente, submete o indivíduo às suas exigências morais, dita regras cujos conteúdos foram interiorizados graças aos processos de identificação com figuras paternas, seja quais forem as opções morais destas”. (LA TAILLE, 2006, p. 21). Essa concepção freudiana trata-se, para La Taille, de uma das abordagens que concebe que o sujeito recebe a moral, ao invés de construí-la.

O sujeito heterônomo está, pois, implicado no sentimento de obrigatoriedade, e os conceitos que elege em sua moralidade são aqueles predominantes da vida em sociedade, no seu meio ou na cultura à qual pertence. E a heteronomia, pensada sob o plano ético, é um aspecto interessante ressaltado por La Taille, sendo que a normatividade que implica as relações entre os indivíduos, o que as determina e como se estabelecem, é um importante foco de atenção de Freud, no texto *O mal-estar na civilização* (1930). Nesse texto, Freud pontua o relacionamento entre os indivíduos como o problema de maior preocupação na cultura. Mas a heteronomia no plano ético, para La Taille, equivale ao sujeito:

---

<sup>19</sup> Instância diferenciada na segunda tópica do aparelho psíquico que constitui o polo inconsciente das pulsões e de conteúdos, por um lado, hereditários e inatos, e, por outro, recalçados e adquiridos (LAPLANCHE & PONTALIS, 1998).

Conformar-se em expandir a si próprio por intermédio de pautas culturais dadas de antemão e a assumir representações de si como valor positivo aquelas valorizadas pelo olhar alheio, pela cultura na qual vive. Dito de outra forma, as respostas para as perguntas “como devo agir” e “que vida viver” seriam aquelas dominantes na sociedade em que vive. O heterônomo quer ser o que seu entorno social quer que ele seja. (LA TAILLE, 2006, p. 59).

Os sentimentos de obrigatoriedade também aprisionam o sujeito da cultura de dar destino às pulsões dos instintos, como se lê no texto de 1930, e daí os interesses de Freud com a moral e a ética não se pautarem em torno de uma nova conceituação, pois já os tomava definidos pela filosofia, como lembram Junqueira e Coelho Júnior (2005). Sua preocupação advinha das investigações clínicas e das relações que fazia da consciência moral com a etiologia das neuroses, sustentando a ideia de que a renúncia das pulsões vem a ser a origem da neurose e da civilização.

Em Freud moral e ética podem ser traduzidos por consciência moral e sentimentos éticos, ressaltam Junqueira e Coelho Júnior (2005). Para esses autores, Freud não concebia moral e ética como muitos filósofos, ou seja, como elementos constituintes da natureza humana ou, então, inerentes ao espírito humano, aspectos que sofreram rupturas com a modernidade e a ciência moderna, lembrando ser, também, Freud um partidário do Iluminismo. Para ele, moral e ética são sentimentos não naturais, ou seja, adquiridos a partir das vivências do sujeito, criados a partir da convivência em sociedade, e, justificando-se, inicialmente, a partir de uma raiz de agressividade (JUNQUEIRA; COELHO JÚNIOR, 2005). Essa raiz advém do conflito com a figura do pai primevo, admirado e odiado, e do instinto de sobrevivência presente no homem primitivo (*Totem e Tabu*, 1913). Trata-se de uma raiz agressiva que se mantém com o processo civilizatório. Interdita a satisfação dos instintos e não garante ao homem cessar a angústia de finitude e a impotência diante do temor das forças da natureza, bem como da condição escravizante diante da necessidade do trabalho, como referido no texto de 1930. Uma condição que, em termos de sobrevivência na sociedade atual, frente aos cenários da pós-modernidade, em grande medida se mantém.

Na psicanálise freudiana se encontra uma proposta de ética numa direção diferente daquilo que é comumente sublinhado na ética filosófica. Algo diferente de uma proposta de universalização, ou de éticas que dizem de um bem universal, por exemplo. Na psicanálise, encontra-se uma proposta de ética da verdade – da verdade do sujeito – polêmica, no entanto, haja vista a tensão sempre presente nas discussões que envolvem o conceito de verdade. De

toda forma, trata-se de uma ética da verdade do sujeito inconsciente, mas inserido na cultura e em seus grupos. Uma ética que em termos lacanianos propõe que o sujeito acesse a verdade de seu *desejo* (inconsciente).

Esta proposta de ética na psicanálise parte da verdade do desejo do sujeito e de sua constituição moral e psíquica pela via da primeira lei moral – a lei do incesto – a lei do complexo de Édipo. Um complexo “intra-subjetivo”, como explicará Nasio, “engendrado por uma realidade inter-subjetiva. É importante conceber o Édipo como uma fantasia inconsciente em um único indivíduo, ainda que seja preciso o apoio de outro indivíduo desejante [...] para que essa fantasia se forme e subsista.” (NASIO, 2007, p. 74). Portanto, como já lido em La Taille (2006), o sujeito heterônimo precisa da presença do outro desejante, a fim de que a lei moral se estabeleça intra e intersubjetivamente para ele.

O aspecto da identificação é um dos elementos presentes nessa compreensão. Freud a refere como “a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa” ou, ainda, em seu papel fundamental no complexo de Édipo, como pontuou no texto *Psicologia de grupo e a análise do ego* (1921, p. 115). A identificação se estende das relações em grupo à psicologia das massas, não obstante os demais mecanismos como sintomas, introjeção e projeção presentes na identificação. Todavia, as considerações de Freud acerca da identificação no nível coletivo é um aspecto importante para a compreensão da moral freudiana, que perpassa as representações paternas, também, na figura do(s) líderes(s).

A identificação esforça-se por moldar o próprio ego de uma pessoa segundo o aspecto daquele que foi tomado como modelo [...]. O laço mútuo existente entre os membros de um grupo é da natureza de uma identificação desse tipo, baseada numa importante qualidade emocional comum, e podemos suspeitar que essa qualidade comum reside na natureza do laço com o líder [...]. (FREUD, 1921, pp. 116-117).

A moral em Freud, então, talhada nos ideais que constituem o Eu, perpassa a identificação com as figuras parentais, sendo depois substituídos ou ressignificados pelo ideal do grupo no qual o sujeito se insere. E as satisfações e tensões entre o Eu e o ideal do Eu são geradoras de sensações de triunfo ou sentimento de culpa ou de inferioridade (FREUD, 1921, p. 141). Esses aspectos dizem da moral, representada nos constitutivos do *Eu*, porém, de um sujeito da cultura e inserido em grupos e, eticamente, a proposta é a relação do sujeito com seu desejo inconsciente. Todavia, a figura do pai/mestre é o modelo de autoridade fundamental no âmbito da moral e da ética na psicanálise, porque está presente no ideal do Eu

e é igualmente fundante do desejo inconsciente primordial, a respeito do qual o pai é o primeiro agente do interdito moral.

E o complexo de Édipo, conceito fundamental nessa proposta moral perpassa, praticamente, todos os textos freudianos, dos casos clínicos à interpretação da sociedade e da cultura em Freud. A forma como se dará a resolução da conflitiva edípica (na tríade sujeito-mãe-pai) é o que possibilitará ao sujeito subjetivar-se e internalizar a primeira lei moral, o impedimento de ser o desejo da mãe, inicialmente. Num segundo momento, pela via da análise, a consciência moral advém na tríade sujeito-analista-relação. Única forma, nas concepções da psicanálise, de o sujeito acessar o desejo inconsciente e responsabilizar-se por ele. O complexo de Édipo é, então, um conceito central e num sentido duplo, como indica Kusnetzoff. “Por um lado, como o módulo nuclear estruturante do psiquismo; por outro, e no que se refere à psicanálise, como a referência conceitual primeira que outorga identidade a qualquer psicanalista, seja de que escola for.” (KUSNETZOFF, 1982, p. 63).

Assim, a partir das resoluções da conflitiva edípica e das determinações do Outro<sup>20</sup>, e de como isto fica internalizado no sujeito, que ele se vincula, estabelece suas relações e também se organiza em grupos. E esta necessidade e determinação do Outro na estruturação psíquica e na afirmação do sujeito, irá sendo suprida de outras formas no decorrer da vida. Os conceitos para se referir à moral, em Freud, implicados fundamentalmente no complexo de Édipo, vem a ser o *desejo*, o *supereu* e a *culpa* que se buscará explanar mais detalhadamente, sem, contudo, a pretensão de abarca-los na totalidade de suas características e nuances.

## 2.1 Complexo de Édipo

Pensar a moral em Freud, amplamente pautada na tragédia clássica de Édipo, requer tomar-se em conta um argumento interessante que apresenta Chinchinián, de que a tragédia grega em suas origens estava vinculada às celebrações religiosas dedicadas aos deuses. Para o povo grego, no entanto, não existia religião de livros sagrados. Suas tradições se distinguiam das religiões proféticas e o que existia era uma tradição poética (CHINCHINIÁN, 2013). E,

---

<sup>20</sup> Conceção amplamente desenvolvida na psicanálise Lacaniana, mas aqui referindo, inicialmente, os pais e, posteriormente, as Leis da vida em sociedade – as regulações de valores e normas. E embora se trate de um conceito lacaniano, o conceito do grande Outro auxilia na compreensão da proposta moral em Freud, porque diz respeito à Lei – do inconsciente, do pai, da cultura.

nesse sentido, indica a autora, Freud não pensou a tragédia de Édipo como um caso clínico, mas tomou em conta seu valor como obra de arte, pertencente às produções literárias dos tempos da tragédia antiga, à cultura de seu tempo e intervindo na constituição das diferentes subjetividades. Ela acrescenta que, em Freud, os sintomas, tanto os do mal-estar do próprio sujeito como aqueles relacionados às proibições que lhe impõem a cultura relacionam-se aos valores da obra de arte, porque gera subjetividades e a produção intelectual da cultura toma parte na formação do sujeito. E o momento histórico no qual o sujeito se situa também diz que uma obra de arte não refletirá a um sujeito anterior e, sim, promoverá sempre novas interrogações acerca do sujeito (CHINCHINIÁN, 2013, p. 16-17).

A ousada analogia de Freud do trágico drama grego de Sófocles, Édipo-Rei, transformado em o *complexo de Édipo*, para explicar todas as neuroses, é também empregado por Freud em suas leituras da cultura. “Para Freud todas as relações sociais, privadas ou públicas, têm em comum um traço típico edípiano oculto que subjaz a suas diversas manifestações. Ele tomou isso que postulou como núcleo edípiano inconsciente das relações sociais [...]” (BRUNNER, 2000, p.77).

São muitas as possibilidades na literatura (psicanalítica) para a conceituação do complexo de Édipo. Há concordâncias com a proposta freudiana, críticas e, também, tentativas de reformulação. Como o enfoque que se empreende é aquele dado por Freud, alguns autores como Roudinesco e Plon (1998), Zimmerman (2001) e Násio (2007), apresentam definições que auxiliam na compreensão desse conceito e sua abrangência na psicanálise.

Correlato do complexo de castração e da existência da diferença sexual e das gerações, o complexo de Édipo é uma noção tão central em psicanálise quanto a universalidade da interdição do incesto a que está ligado [...]. Na história da psicanálise, a palavra Édipo acabou substituindo a expressão complexo de Édipo. Nesse sentido, o Édipo designa, ao mesmo tempo, o complexo definido por Freud e o mito fundador sobre o qual repousa a doutrina psicanalítica como elucidação das relações do ser humano com suas origens e sua genealogia familiar e histórica. (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 166).

Há também nas considerações de Zimmerman, aspectos como as identificações e sua força determinante na forma como o sujeito estabelecerá suas relações, por exemplo, com destaque para a complexidade envolta nesta dinâmica da conflitiva edípica e na sua resolução.

Durante muito tempo, o complexo edípico foi considerado como o núcleo central na estruturação de toda e qualquer neurose, mas a psicanálise contemporânea enfoca outros aspectos mais [...]. 1. As coisas não se passam tão simplesmente como “o

amor da criança pelo progenitor do sexo oposto e de ódio pelo do mesmo sexo”; na verdade os sentimentos de amor e hostilidade são alternantes de um genitor para outro. 2. O complexo de Édipo abre o caminho para a triangulação, permitindo a inclusão do pai, assim estabelecendo a diferença de gerações, potência e outras diferenças indispensáveis para uma evolução exitosa da criança. 3. O Complexo de Édipo determina a formação de identificações. 4. A exclusão da criança da cena primária gera fantasias e sentimentos que desembocam na angústia de castração que, não suficientemente bem resolvida, pode acompanhar a pessoa pela vida toda. 5. É unicamente por meio de uma exitosa resolução da conflitiva edípica que se torna possível o ingresso em uma genitalidade adulta. Caso contrário, as fixações parciais nas fases pré-edípicas ou uma má resolução do complexo de Édipo resultarão em distintas formas de pseudogenitalidade. (ZIMERMAN, 2001, p. 75).

A psicanálise freudiana, então, se ocupa do complexo de Édipo como a matriz fundamental da sexualidade e da identidade sexual e com o argumento de que, todos os sujeitos passam, em alguma medida, por tal complexo (todas as crianças, conforme os pressupostos psicanalíticos). No entanto, das muitas variáveis presentes, estão: a matriz sexual que envolve esta conflitiva, as vicissitudes em torno da fase e da idade em que se dá o Édipo em cada criança, bem como as polêmicas em torno da matriz sexual proposta por Freud para os conflitos infantis, entre outras. E, embora tais variáveis não sejam foco de atenção nesta proposta de estudos, em Násio tem-se uma colocação pertinente acerca do que seja o Édipo:

É também um conceito, o mais crucial dos conceitos psicanalíticos. Diria que é a própria psicanálise, uma vez que o conjunto dos sentimentos que a criança experimenta durante essa experiência sexual que chamamos de complexo de Édipo é, para nós psicanalistas, o modelo que utilizamos para pensar o adulto que somos [...]. Logo, seria o Édipo uma realidade, uma fantasia, um conceito ou simplesmente um mito? Pois bem, responderei que o Édipo é tudo isso ao mesmo tempo: realidade, uma fantasia, conceito e mito. (NASIO, 2007, pp. 12-14).

O Édipo é, portanto, o conceito e também o modelo utilizado pelos psicanalistas para pensar o adulto em análise. Por conseguinte, é o Édipo que dirá da dolorosa e necessária aceitação de que é preciso, a criança edípica, inicialmente, “refrear seu desejo e moderar seu prazer” e de que nossos desejos jamais serão satisfeitos totalmente (NASIO, 2007, p.13). Também o fato de que criança alguma deixa de sofrer as vicissitudes que desencadeiam as pulsões entre os três ou quatro anos de idade é o argumento que quer dizer da universalidade do complexo de Édipo. Segundo Násio, independentemente, de condições familiares ou socioculturais, trata-se de uma fantasia universal, sendo que também a nenhum adulto é possível o não exercício em algum momento ou de alguma forma na vida.

Para Freud, segundo Nasio, por meio do complexo de Édipo, constrói-se o entendimento de como se forma a identidade sexual de um homem e de uma mulher. E como sendo a gênese e a causa dos incontáveis sofrimentos neuróticos que, por sua vez, se configurarão de acordo com as nuances que envolvem a resolução da tríade edípica (NASIO, 2007). O complexo de Édipo é, sim, proveniente da própria autoanálise de Freud, da observação do comportamento infantil e de outras tantas argumentações e críticas que se verificam na (extensa) bibliografia. Quer-se, no entanto, corroborar com os dizeres de Nasio, de que o “o Édipo é uma invenção forjada por Freud na escuta de seus pacientes adultos” (NASIO, 2007, p. 68). Ou seja, utilizou-se da tragédia grega de Sófocles não como caso clínico, como já referido com Chinchinián, mas tomando-a na leitura de seus casos clínicos para dizer do primeiro grande interdito do sujeito, o impedimento de ter seu desejo pela mãe atendido. Note-se que a morte do pai primevo em *Totem e Tabu*, o grande tratado moral de Freud, como expressam muitos autores, já revelaria este interdito primordial e as subsequentes demandas da culpa.

Resultantes do complexo de Édipo surgem, então, o *supereu* (ou superego na segunda tópica freudiana) e a identidade sexual. De toda forma, o complexo de Édipo é o conceito fundamental nesta proposta moral e trata-se, nos dizeres de Kusnetzoff, de um organizador da estrutura que é a família humana. Um elemento que liga de forma inexorável a estrutura edípiana ao fenômeno social. “A oposição entre o social e o natural é resolvida no seio da estruturação edípiana, através de uma proibição fundamental, de consequências transcendentais, como é a proibição do incesto” (KUSNETZOFF, 1982, p. 84).

A moral em Freud pauta-se na análise da interdição do incesto, um fenômeno universal, de instintos naturais do ser humano que necessitam a interdição, no sentido do que se lê em Lévi-Strauss como a “condição mínima e universal para que a Cultura se distinga e se diferencie da natureza [...]. Segundo Lévi-Strauss, a Natureza é o reino da espontaneidade, do universal, e a Cultura se delinea com precisão como o reino da regulação e da relatividade.” (KUSNETZOFF, 1982, p. 66).

Todavia, há uma consideração pertinente acerca da legitimidade universal da lei do incesto e muito difundida, segundo Lobato, porém com uma fragilidade em sua argumentação. Em primeiro lugar, há o fato de que a proibição do incesto se constitui nas relações de parentesco e não de consanguinidade, como é difundido; e há a ideia de haver um horror natural ao incesto ligado a fatores genéticos ou tendências psíquicas ligadas ao “papel

negativo dos hábitos cotidianos sobre a excitabilidade erótica” (LÉVI-STRAUSS, apud LOBATO, 1999, p. 14). Lobato salienta que um argumento que contestaria tais explicações seria o de que se houvesse, de fato, tal horror natural ao incesto e o conseqüente desejo de praticá-lo, não seria necessário proibi-lo. “Além disso, as constantes violações da proibição são uma prova suplementar, de que não há nenhum horror instintivo a esse tipo de relação. É preciso observar também que se o incesto é interdito socialmente é porque ele ameaça, de alguma forma, a ordem social.” (LOBATO, 1999, p. 14).

Neste aspecto, a autora enfatiza não ser a preocupação de Lévi-Strauss trabalhar o problema do incesto em torno dos aspectos biológicos ou psíquicos, e sim sob o ponto de vista de sua inadmissibilidade social. Freud, diferentemente, olhou para o problema do incesto a partir do Mito do Rei de Sófocles, dos instintos humanos naturais e primitivos e como as primeiras necessidades biológicas e instintivas, nos primeiros vínculos entre mãe e filho, deixam registros no aparelho psíquico, inaugurando o desejo inconsciente.

## 2.2 Desejo

Na etimologia da palavra desejo, segundo Zimmerman, já consta tratar-se da impossibilidade de satisfação de uma falta, ou de algo impossível de alcançar. Na obra freudiana, o desejo está ligado às pulsões libidinais, reprimidas no inconsciente e à espera de gratificação. A formação do desejo está ligada aos traços mnêmicos das necessidades primitivas e relacionada ao princípio do prazer, sendo descrito por Freud como “*gratificação alucinatória dos desejos*, pela qual o bebê substitui o seio faltante pela sucção de seu próprio polegar.” (ZIMMERMAN, 2001, p. 102). Freud não identifica o desejo com a necessidade (biológica) e sim com traços mnêmicos e percepções transformadas em signos de satisfação. “Esses signos, segundo Freud, têm sempre um caráter sexual, uma vez que o desejo sempre tem como móbil a sexualidade.” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 147)<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Muitas são as polêmicas em torno da teoria freudiana pautar quaisquer atos ou gestos da vida em uma significação sexual, e por essa razão que suas expressões foram tomadas por muitos como um pansexualismo. De toda forma é inegável que o edifício da psicanálise freudiana se estabelece na ideia da sexualidade. Todavia, Freud “efetou uma verdadeira ruptura teórica (ou epistemológica) com a sexologia, estendendo a noção de sexualidade a uma disposição psíquica universal e extirpando-a de seu fundamento biológico, anatômico e genital, para fazer dela a própria essência da atividade humana.” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 704).

A respeito do que seriam os elementos constitutivos da moral freudiana e da ética na psicanálise, há, entre eles, a demanda de satisfação e de amor a partir da permanente falta de que o sujeito está acometido. E Lacan, partindo de Freud, amplia o conceito de desejo como consequência das “faltas e falhas [...], e que a criança deseja ser (aquilo que preencha) o desejo da mãe” (ZIMERMAN, 2001, p. 102). Complementa-se que, o desejo, em Lacan, incide sobre um outro imaginário. Portanto, “é desejo do desejo do outro, na medida em que se busca ser reconhecido em caráter absoluto por ele, que Lacan identifica com a famosa dialética hegeliana do senhor e do escravo.” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 147).

Um aspecto interessante está nas razões pelas quais o homem é referido como sujeito na psicanálise. Ou seja, a ideia de ele (sujeito) não ser senhor em sua própria casa dada a existência do inconsciente e a necessidade de domínio dos instintos e pulsões. Dessa forma, o sujeito é sujeito por conta do desejo. Trata-se de o indivíduo estar sujeitado ao desejo inconsciente, como pontua Chinchinián (2013, p. 74). Para a autora, ao se referir o sujeito do desejo, referimo-lo como sujeito que é a própria falta ou, então, que ele desaparece.

Dizemos que o sujeito no campo do desejo aparece como falta, desaparece. A falta de poder ser significa que o sujeito não é completo, ao ser tomado pelo desejo seu ser não aparece completo. Desejar leva o sujeito para o caminho de “*não ser*” ou de “*não ter*”. A castração fundamental para Freud é a castração materna e é nesse ponto onde o desejo tem relação com aquilo que “*não se tem*” ou com o que “*não se é*”. Ao falar do que “*não se tem*” e do que “*não se é*” ressoa a partir da teoria freudiana que se está falando de algo que é da ordem do falo. (CHINCHINIÁN, 2013, p. 82: tradução nossa)<sup>22</sup>.

Ou seja, a castração primordial está no impedimento à criança de ser atendida em seu desejo de possuir a mãe, ou de poder ser objeto absoluto de desejo da mãe, para depois na conflitiva edípica disputar esse poder com o pai que, todavia, detém o falo, o poder. Portanto, no interdito primordial o sujeito se percebe como não sendo o principal objeto de desejo da mãe; e ele também não tem seu principal objeto de desejo, a mãe, porque esse poder está com o pai, com quem irá, inicialmente, rivalizar para depois admirar por ser o pai o detentor do

---

<sup>22</sup> Decimos que el sujeto en el campo del deseo aparece como falta, se desvanece. La falta en ser quiere decir que el sujeto no es completo, al ser tomado por el deseo, su ser no aparece completo. Desear envía al sujeto al camino del “*no ser*” o del “*no tener*”. La castración fundamental para Freud es la castración materna y es en este punto donde el deseo tiene relación con lo que “*no se tiene*” o lo que “*no se es*”. Al hablar de lo que “*no se tiene*” y de lo que “*no se es*”, resuena desde la teoría freudiana que se está hablando de algo que es del orden del falo. (CHINCHINIÁN, 2013, p. 82).

poder e da lei, que ele, sujeito, não tem. Daí a ambivalência de amor e ódio que resulta da resolução edípica e com a instauração do *supereu*.

Dessa forma se constitui o desejo, a partir da angústia inicial de castração que deixa o registro no sujeito da falta-a-ser, termo lacaniano para referir uma permanente condição de incompletude do homem. Todavia, como esclarece Chinchinián, há uma diferença na concepção freudiana e lacaniana do complexo de Édipo que funda o desejo. Refere que a diferença conceitual está no fato de que para Freud o complexo de Édipo está ligado a um lugar de proibição que inicia na primeira infância com a necessidade de uma interdição na relação entre mãe e filho. E para Lacan a castração situa-se numa estrutura que preexiste ao sujeito. É o centro da articulação edípica, do falo e da função paterna (CHINCHINIÁN, 2013, pp. 90-91).

O desejo se compõe sempre de conflitos e provoca angústia, devido ao fato de comportar elementos que o sujeito rejeita como lembra Scotti (2012). Recusamos e cedemos ao desejo, o que também gera a culpa. E a ética psicanalítica, freudiana e lacaniana, postula que somos responsáveis pelo desejo, ainda que ele seja inconsciente, uma vez que o inconsciente faz parte de nós. Assim, à psicanálise a dimensão ética do homem não pode deixar de lado a dimensão do desejo inconsciente. O contrário daquilo que se percebe difundido nos meios de comunicação, de acordo com Forbes, de que “responsabilidade e inconsciente não são termos que aparecem conjugados, chegando a serem considerados excludentes. Assim, a responsabilidade estaria associada à consciência plena e onde houvesse inconsciência não poderia haver responsabilidade.” (2012, p. 12).

Mas no que o sujeito rejeita o desejo? Na base está a castração primordial e há os objetos substitutivos deste desejo primordial. Scotti pontua da seguinte forma: “na verdade, escolha, ato e desejo são indissociáveis, seja uma afirmação do desejo ou uma recusa dele [...], pois o desejo aceito ou não, só se revela no presente, o próprio desejo inconsciente, ele está sempre no presente, mas ele acontece em outra cena.” (SCOTTI, 2012, p. 59). Esta outra cena é o inconsciente e se trata do desejo infantil e, por esta razão, a ética presente na psicanálise postula que o sujeito deve se responsabilizar pelo infantil que o habita e que o faz agir sem responsabilidade, a partir de posturas e ideais narcísicos, por exemplo, ou então na busca de possuir bens para suprir o *ser* de que somos sempre faltosos (SCOTTI, 2012, pp. 59-60).

O desejo inconsciente, para Goldemberg, não se trata de uma abstração psicológica. A própria análise do conteúdo dos sonhos, por exemplo, seria uma forma de responsabilidade moral do sujeito por seu desejo inconsciente. No caso do neurótico<sup>23</sup>:

Os sintomas mesmos não são outra coisa que a expressão censurada de um desejo não reconhecido (*o desconhecido inconsciente e recalado* de que Freud fala) [...].  
Todavia, o que Freud espera do neurótico? Que sinta como própria a exigência de reconhecer-se no que lhe é estrangeiro. (GOLDEMBERG, 1994, p. 59).

Lacan, assim pontua: “o desejo do Édipo é o desejo de saber a chave do enigma do desejo. Quando lhes digo que o desejo do homem é o desejo do Outro, algo me vem à mente que soa [...] como o *duro desejo de durar*. Isso nada mais é do que o desejo de desejar” (LACAN, 1986, p. 370). Goldemberg situa este desejo ao referir que:

Se aceitarmos que o “apetite” essencial do ser humano é, hegelianamente, “apetite” pelo desejo de um outro ser humano e não por um objeto que o satisfaça, neste caso, o que irá “preencher” o vazio do desejo não será um objeto mas um outro vazio [...]. O vazio é-lhe inerente. Um desejo humano não “quer” nada além de permanecer desejando. Ele seria, neste sentido, intransitivo. (1994, pp. 84-85).

Há, pois, no tema do desejo e da lei, o que Lacan chama de o paradoxo do gozo. E um aspecto ligado ao problema do gozo, tanto em Freud como em Lacan, está especialmente relacionado ao mandamento: *amarás teu próximo como a ti mesmo* e a via cruel e intolerável que significaria efetivá-lo, por razões de que o próximo, entre outros aspectos, é receptáculo da projeção da própria imagem do sujeito, porém imperfeito. O outro assume sempre uma posição de agente privador nas lacunas entre aquilo que o sujeito é, e que o pai lhe concedeu ser, e aquilo que gostaria de ser, também pela via da idealização do pai. O próximo carrega sempre essa projeção da ambivalência em relação ao pai, o significante que detém o poder, mas sempre faltante. Daí a resistência e o recuo do sujeito diante deste mandamento, o que seria a mesma coisa que a barreira do sujeito diante do gozo (LACAN, 1986, p. 237). E, muito embora não se tenha o foco de aprofundamento deste tema e proposta polêmica da psicanálise em torno deste mandamento considera-se as referências freudianas acerca das características instintivas de sobrevivência e maldade presentes na natureza humana. E que, pelas vias primitivas de sobrevivência, mas também da instauração *superegóica* o gozo não é desligado da lei e está sempre ligado ao nome-do-pai e seus paradoxos.

---

<sup>23</sup> No entendimento freudiano, o sujeito cujo sintoma é a defesa diante das pulsões inconscientes.

### 2.3 Supereu

O *supereu* é a instância psíquica instaurada a partir do *Édipo*. É o “conceito criado por Sigmund Freud para designar uma das três instâncias da segunda tópica, juntamente com o Eu e o Isso. O *supereu* mergulha suas raízes no Isso e, de uma maneira implacável, exerce as funções de juiz e censor em relação ao eu” (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 744). E como o *supereu* é introjetado como objeto de identificação dos pais há, nesse momento, a mudança dos aspectos da sexualidade para a moral. E dos elementos que o compõem ou expressam, estão aqueles sentimentos de sensibilidade moral.

Na teoria psicanalítica há toda a construção e argumentação de como essa passagem se dá para o menino e para a menina. Nos dizeres de Nasio “o menino sai do Édipo em um dia, a menina precisa de muitos anos” (2007, p. 49). A saída rápida do menino do Édipo dirá da instauração no menino do *supereu* e a introjeção de aspectos morais, leis e interditos de seus pais. Ou seja, inicialmente assimila e introjeta a moral de seus próprios pais, seus ideais e fraquezas, inclusive, para depois apropriar-se deles como seus. “Graças a essa incorporação que a criança integra os interditos parentais que doravante imporá a si mesma.” (NASIO, 2007, p. 40).

Este processo ocorre, então, mais rapidamente para o menino, segundo Nasio, em sendo que para na menina, a saída do Édipo e a própria instauração da identidade sexual, possuem outra dinâmica. A menina após renunciar ao pai da fantasia, o que Nasio referirá como a “dessexualização do pai” – que por sua vez vem a ser um luto – irá identificar-se com a pessoa do pai real, incorporando a sua pessoa no eu. “Assim impregna-se de atitudes, gestos e até mesmo desejos e valores morais que caracterizam seu pai real.” (NASIO, 2007, p. 57). E para Ambertín (2012), as mulheres continuarão esperando uma reparação do pai.

A saída do Édipo, portanto, e a instauração do *supereu* apresentam características peculiares no menino e na menina, sendo que, para o menino, a instauração superegógica ocorre de forma rápida e mais severa, gerando um saldo de dureza num contraponto ao saldo mais benevolente na menina. Nela, há um processo mais lento e brando no tocante à consciência moral do dever por conta de seu menor compromisso com o castigo da castração. Este no menino é mais eminente por concentrar em si o compromisso com a falicidade da sua virilidade, a partir do pai, inicialmente, hostilizado, e, depois, admirado. É factível, no entanto, a instauração da instância superegógica em ambos, uma vez que se encontra, como as

demais instâncias (na segunda tópica freudiana o Eu, o Isso e o *Supereu* – ou Id, Ego e Superego), em toda subjetividade.

O fato de a criança ser interdita em seu desejo primordial pelos pais (ou por quem estiver nesses papéis) implica que esse interdito se efetue, e poderá ou mesmo deverá ser proferido pela mãe ou outra pessoa da família e do sexo feminino, por exemplo. Embora, como já visto, seja maior a robustez do *supereu* no homem (ou no lado masculino), o essencial para a instauração da moralidade no psiquismo é que tenha a marca da autoridade paterna, ou seja, do incontestante tanto das leis de interdição do incesto quanto de todas as leis em geral. Uma lei cuja incontestabilidade é paterna, e por essa mesma razão também inegociável, como lembra Nasio. E o autor reforça ser “índiferente que a voz que evoca o interdito seja masculina ou feminina, o essencial é a firmeza do tom para dizê-lo. É preciso que a ameaça seja proferida por uma firme e calma autoridade que sabe julgar, condenar e punir.” (NASIO, 2007, p. 83). Ou ainda como ressalta Ambertín:

Que a voz possa assumir a forma de mandamento. Esse mandamento ao ser modulado e vocalizado supõe a introdução de uma ordem diferente que se estrutura, não em torno do buraco do Outro, mas sim em torno da castração do Outro. Nesse caso, a voz poderá transformar-se em palavras e, graças a sua mediação, que possibilita sua significação, será possível atenuá-la. A partir da instância da palavra, é possível fazer laço social (AMBERTIN, 2009)<sup>24</sup>.

O *supereu*, portanto, tem peso teórico e clínico especialmente considerável e, para Ambertín, além disso, é também um conceito que sofreu reformulações pós-freudianas de muitos equívocos segundo a autora, e refere terem-no colocado em “lugares comuns”, como por exemplo: vinculado à relação entre o sujeito e à realidade; ao bom funcionamento da consciência moral; à preservação do sujeito contra as transgressões ou ainda reduzindo-o à identificação paterna, entre outras. Ambertín situa:

Ele não está posto somente no princípio da realidade; instiga a consciência moral – que faz parte dessa constelação do supereu – exigindo sempre mais; nada assegura contra as transgressões – às vezes potencializa –; trata-se do pai, mas não da dialética da identificação paterna. E além do mais, corrói toda formação do inconsciente – impossibilitando-a e/ou destruindo-a [...] (AMBERTIN, 2009).

---

<sup>24</sup> Trecho retirado de entrevista publicada na *Revista Percurso*. Instituto Sedes Sapientiae. [www.sedes.org.br/Departamentos/Psicanálise/index](http://www.sedes.org.br/Departamentos/Psicanálise/index).

Ou seja, enquanto o Eu está totalmente voltado à realidade, ao mundo externo, o *supereu* é uma força extrema e ingovernável que se opõe ao Eu e o domina, apresentando-se como advogado das forças do Isso, de natureza pulsional e inconsciente. De tais aspectos, é importante frisar que o *supereu* não se resume a uma mera identificação do pai.

Uma questão é o complexo paterno como raiz do supereu e outra, muito diferente, homogeneizar o supereu à mera identificação com o pai ou, pior ainda, batizar o supereu de paterno [...]. A grande herança que o supereu recebe da tramitação do complexo de Édipo é a herança biológica e histórica que se presentifica na “nostalgia do pai” por meio do sacrifício como moção humilhante [...]. O supereu da criança não se edifica segundo o modelo dos pais, mas segundo o supereu destes (AMBERTIN, 2003, pp. 113-114).

A consciência moral faz parte das categorias que compõem o *supereu* e como uma exteriorização dele, que se faz escutar pelas formações do inconsciente. Mas a consciência moral não pode ser compreendida como sendo o *supereu*, que se estrutura a partir do *supereu* dos pais. A consciência moral “faz parte daquilo que se sabe com a máxima certeza [...]. É a percepção interior de que descartamos determinadas moções de desejo existentes em nós [...] e quem tiver consciência moral não pode menos que registrar dentro de si a justificação desse juízo adverso e a reprovação da ação consumada” (FREUD, 1913, apud, GOLDEMBERG, 1994, p. 48). E, portanto, a culpa, é um aspecto fundamental na compreensão da moral em Freud, pois ainda que o sujeito não seja culpado, para que possa significar seu sacrifício deverá reportar-se às culpas (pecados) do pai.

## 2.4 Culpa

Na psicologia moral, o sentimento de culpa é tido como central, a fim de possibilitar pensar o agir moral, a responsabilidade moral e, por conseguinte, o querer agir moral. Experimentar o sentimento de culpa sinaliza a capacidade do indivíduo de conectar-se com o sentimento de obrigatoriedade, provindo dos adultos que se configuram as primeiras autoridades à criança que seguirá suas ordens ou leis morais, sendo que o sentimento de culpa provém destas primeiras experiências. Porquanto, ao sentir-se obrigada a partir das primeiras ordens morais, e ao fugir dos primeiros deveres, que haverá o sentimento de culpa. La Taille,

diz, então, que “o sentimento de culpa provém do sentimento de obrigatoriedade e o reforça.” (LA TAILLE, 2006, p. 131).

O problema da moralidade, que inicialmente não interessava a Freud, no sentido de fundar uma moral psicanalítica, leva-o a este tema, sobremaneira, a partir de suas constatações clínicas de que “o neurótico age movido por uma culpa que ele desconhece e que está no fundamento de suas ações” (GOLDEMBERG, 1994, p. 11). A culpa é, pois, uma das categorias que configuram a instância do *supereu*, e nos meandros da culpa está o sacrifício como um elemento articulador da moral. Culpa e sacrifício configuram o mito do complexo de Édipo e o que ele representa na constituição psíquica.

Julien refere que com a morte do pai primevo a interdição (não somente da mãe, mas de todas as mulheres) não teria sido atenuada e uma lei ainda mais severa, o *supereu*, se imporá aos filhos, e a culpa primordial que provém dela “está na origem de todas as formações culturais [...]. Será a ética da psicanálise a instauração dessa lei no sujeito?” (JULIEN, 1996, p. 73). Para o autor, Lacan melhor esclarece sobre a internalização do *supereu* e a culpa que daí decorre. Se ele, (o *supereu*), seria efeito da castração simbólica e da saída do complexo de Édipo ou se seria, então, a evitação da castração e a manutenção do complexo e sua angústia? Daí decorre um esclarecimento lacaniano, segundo Julien.

Há pai e pai. O agente da castração simbólica é o pai *real* [...]. É justamente nisso que ele representa uma lei (sem, no entanto, funda-la ele mesmo!), a lei do desejo: assim, a mãe se torna, para o sujeito, ao *mesmo tempo* objeto de desejo e objeto interdito. Não se trata, nesse caso, de *supereu*. Dessa operação distingue-se uma outra, totalmente diferente: a *privação real*. A palavra não é freudiana, mas sua significação, sim. De fato, no momento do declínio do Édipo, a criança apaga o pai real, revestindo-o com o véu de um pai ideal que ele forja para si. Ela fomenta a cada instante a *imago* de um pai que seja realmente alguém, alguém de alta estatura, de belo porte e sólida posição, em suma, alguém *digno* de ser amado. Ora, essa figura é colocada como agente de privação (e não de castração) e *é dela que se origina o supereu*. De que maneira? (1996, p. 74).

Para a pergunta sobre a maneira como o agente de privação origina o *supereu*, há: a causa do mal, uma questão filosófica, mas que a criança já se coloca a partir da privação do pai. Na imagem que a criança constrói de si, há para ela, enquanto criatura o efeito de um pai Criador, que fica posto como causa de suas faltas ou imperfeições. Ou seja, um pai criador do que ela é, mas também responsável pelo que ela não é. “Não é o representante da lei como agente de castração, mas faz a lei, é o legislador [...]. E é nesse sentido que ele é colocado como agente de privação real, privação que vem da distância entre o que a criança gostaria de

ser (em termos analíticos: o significante fálico sempre faltoso) e o que ela é” (JULIEN, 1996, p. 75). Depois, um pai digno de ser amado, que Freud situa em *Totem e Tabu*, através da necessidade de incorporação do pai, na identificação primária do pai idealizado; de um pai que tem a onipotência de poder aquilo que a criança não pode. Assim, a partir destas impossibilidades há o luto do amor do pai idealizado e o nada como causa.

Acerca da necessidade de efetuar o luto do pai ideal e privador, um dos caminhos é, justamente, de que será preciso dizer das recriminações e ressentimentos, o único caminho para a realização do luto, dirá Julien. O pai ideal contém nele o mal, ou seja, a censura que reflete no próprio sujeito, e que fará desta maldade a sua maldade e tornar-se-á mau consigo mesmo. E a isso que Freud chama de *supereu* – o retorno contra si do ódio pelo pai criador e a necessidade de proteger e ou assegurar o amor pelo pai idealizado, digno de amor (JULIEN, 1996, p. 76).

Tomar em conta, então, a culpa, requer considerar as artimanhas do *supereu* e também nelas o sacrifício. Do texto de Ambertín (2008) tem-se no prólogo de Néstor Braunstein a ideia da tirania e o poder do *supereu* atuantes no psiquismo do sujeito; os sacrifícios que incute a partir da culpa.

São as vozes do supereu que formam o imperativo: “Deves pagar, pacificar a esse bebedor insaciável de sangue que levas em teu interior. Se não o fazes o mal recairá sobre ti; te condenará na vida terrena e além”. O sujeito cumpre com o ritual sacrificial... e termina por compreender que é o sacrifício mesmo que materializa o castigo que pretendia impedir e que, quanto maior é a entrega maior é a dívida, maior é a demanda que deve satisfazer. Lógico seria interromper o ciclo das ofertas que o empobrecem, mas, se o fizer e se negar ao sacrifício, é torturado pelos demônios que, na falta de melhor nome, se chamam de culpa (BRAUNSTEIN, 2008, p. 12-13: tradução nossa)<sup>25</sup>.

Braunstein refere-se às classes de sacrifício do *supereu* como sendo duas: aqueles provenientes do inconsciente e que são dissimulados, envolvendo sintomas, entre outros, e aqueles sacrifícios ditos oficiais, porque exibidos perante os outros, de modalidades visíveis, mas de mecanismos também inconscientes. Dos sacrifícios que vão sendo vistos pelo sujeito

---

<sup>25</sup> Son las voces del superyó las que formulan en imperativo: “Debes pagar, pacificar a esse bebedor insaciable de sangre que llevas em tu interior. Si no lo haces, el mal recaerá em ti; te estarás condenando em la vida terrenal y aun más allá”. El sujeto cumple com el ritual sacrificial... y termina por encontrar que es el sacrificio mismo el que materializa esse castigo que pretendia impedir y que, mientras más entrega, mayor es la deuda, mayor es la demanda que debe satisfazer. Lógico sería entonces que interrumpa el ciclo de las ofrendas que lo empobrecen pero, si lo hace y se niega as sacrificio, es torturado por los demônios que, a falta de mejor nombre, se llaman de la culpa. (AMBERTÍN, 2008, pp.12-13).

nele próprio, há os que são demandados em análise e esse olhar se dá a partir de uma conotação de auto vitimização do sujeito ao reconhecer seu desejo nunca realizado. E da outra classe, os ditos sacrifícios oficiais: as ofertas públicas e de caráter religioso, sendo seu principal depositário o pai primitivo, não obstante a doutrina antropológica do totemismo hoje obsoleta, conforme muitos autores, entre eles Braunstein.

As manifestações extremas de sacrifícios e a “miséria psicológica de massa” estão presentes nas sociedades, segundo Ambertín. Para esta autora, as muitas mazelas e sacrifícios humanos presentes e recorrentes no cotidiano, dizem da reincidência do sacrifício e da culpa e se traduzem no pertinente testemunho na clínica psicanalítica. As práticas sacrificiais no ocidente se caracterizam cada vez mais de mitos e rituais e por essa razão tornam-se dessacralizadas e envelhecidas, não obstante que tais sacrifícios intentam “consagrar” o pai ideal, este do qual, justamente, carece o sujeito (AMBERTÍN, 2008, pp. 17-18).

Ambertín menciona que as práticas de sacrifícios apresentam aspectos em comum, relacionados com o destino impiedoso e que castiga, martiriza e ou escraviza. Tais aspectos acabam por impedir aos sujeitos ou aos povos interrogar-se devidamente sobre as causas e no que estão implicadas as práticas de sacrifícios. Já em *O mal-estar na civilização* e *O futuro de uma ilusão*, Freud referira-se que o temor do implacável destino, do desconhecido e da finitude humana impedem ao sujeito destituir-se das ilusões convenientes e provenientes dos sacrifícios e culpas, impedindo a maioria dos homens de buscar sua verdade ou o que lhe seja essencial. E Freud, igualmente, sinalizara que estes aspectos tornam-se obstáculos na clínica e na vida, não obstante que a lógica de sacrifício no ocidente ou mesmo na contemporaneidade, difere da lógica de sacrifício das culturas ancestrais, como assinala Ambertín, e que instituíam as comunidades. Para ela, os sacrifícios ditos atuais contêm somente resíduos e fragmentos dos mitos e ritos do passado; os povos e sujeitos de hoje não os possuem mais naquele formato.

É por isso que atualmente o sacrifício, dessacralizado e envelhecido, nem sempre é instituinte de comunidade; pelo contrário, suas expressões, esvaziadas de sacralidade, ameaçam a sustentação do laço social e as formações do inconsciente e aumentam sempre a quantidade de violência e de gozo (AMBERTÍN, 2008, p. 18: tradução nossa)<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> “Es por eso que actualmente el sacrificio, desacralizado y envilecido, no siempre es instituyente de comunidad; por el contrario, sus expresiones, vaciadas de sacralidade, amenazan el sostenimiento del lazo social y las formaciones del inconsciente y arrojan siempre um plus de violencia y de goce.” (AMBERTÍN, 2008 p. 18).

Assim, a culpa e sacrifícios dos indivíduos, entendidos, à luz dos paradoxos intrínsecos na *Lei do Nome do Pai*, terminologia da psicanálise lacaniana, são o empenho do sujeito em restituir esta lei, dando-lhe uma consistência de que carece, ou buscando restaurar a inconsistência do Outro, causa de mal-estar e sofrimento. E para Ambertín, Freud dedica-se a demonstrar que em sendo a culpa não própria do sujeito há, então, a pergunta de onde ela provém? E diz, ela é proveniente das faltas do pai e, em não sendo culpado o sujeito deverá olhar para os pecados do pai. Ou seja, a culpa inconsciente que implica uma falta ignorada pelo sujeito lhe é ao mesmo tempo própria e alheia; familiar e desconhecida (AMBERTÍN, 2008, pp. 18-19).

A ética proposta na psicanálise diz da responsabilidade que cabe ao sujeito, e implica aquilo que Ambertín assinala das palavras de Lacan, de que o sujeito tome partido desta culpa. Ou seja, os sujeitos (filhos) padecem dos “estragos” causados por seus pais ou antepassados e não cessam de absorver e padecer das amarguras resultantes, cabendo ao sujeito saber como processar tais agruras.

## **2.5 A questão paterna na moral freudiana**

Pensar moral e ética em Freud envolve atenção ao lugar e papel do pai, o que Lacan chamou de a *Lei do Nome do Pai*. Para além do pai real e concreto, é preciso olhar para o pai simbólico. Todavia, há na literatura críticas que referem negligências da parte da psicologia profunda para com a figura ou a imagem do pai, que, por muito tempo, teria permanecido presa às representações maternas, inclusive na etiologia de muitos distúrbios. Este influxo da figura materna, Freud igualmente empreendera no texto de 1913, *Totem e Tabu*, em seus constructos teórico-clínicos acerca dos constitutivos da moral nos sujeitos a partir da lei do incesto, muito embora com a imagem e a representação paterna adquirindo caráter central e peculiar. Pelas vias do parricídio do pai primevo, instauram-se, entre outros, a culpa, sacrifícios e suas vicissitudes, componentes da neurose. Ou seja, elementos que se perpetuam nos textos freudianos e demais leituras que compõem os pressupostos de uma moral de renúncia.

O caráter do poder materno é um aspecto bastante pertinente e presente na leitura freudiana das tribos primitivas, quando os assuntos comuns a toda comunidade estavam no comando de um conselho de anciãos. A função materna era determinante das leis e os *totens* eram herdados tanto pela linhagem feminina quanto pela linhagem masculina, sendo possível que a forma de descendência pela linhagem feminina tenha predominado por muito tempo (FREUD, 1913, p. 22). Com isto, presente na moral freudiana está a ênfase ao papel da mãe a partir da conflitiva edípica, ou, para o desejo do filho pela mãe. Contudo, há um mote à figura paterna de contornos bastante específicos e fundamentais na instauração do *supereu*, e de representatividade fundamental da moral nos sujeitos em Freud.

As muitas transformações em torno da posição do pai incita a pergunta. Haverá alguma relação entre a crise ética que se vive e as transformações na imagem do pai – o pai real e o pai simbólico? Com a trajetória histórica e gradativa de declínio da figura do pai autoritário, do patriarca, da imagem de poder e repressão nele prescritos, ou como o principal mantenedor da ordem e do sustento da família, nas últimas décadas este papel se reconfigura fazendo surgir outros ideais de pai. As reviravoltas no universo feminino, ou o fato de passar a não ser mais tarefa exclusiva das mulheres as atividades domésticas e a atenção e o cuidado com os filhos, são aspectos que foram validando uma crescente guarida à sensibilidade masculina, historicamente relegada ou desnecessária. Tais aspectos promoveram um maior envolvimento do pai que não somente como provedor do sustento.

Diante de tais transformações, parece, contudo, haver um paradoxo, pois ao passo que uma nova imagem de pai toma espaço e, hoje, século XXI, as famílias se reconfiguram e se reorganizam em novos modelos, rearticulando a “relação chamada pai” como expressa Samuels (1992), está ainda muito presente o pai negativo. Tiranias, abandonos, violências domésticas, maus tratos, abuso moral e sexual dos filhos são alguns dos componentes do pai negativo na atualidade. As situações de abuso sexual infantil, recorrentes e assustadoras na sociedade atual, têm características incestuosas e de ocorrência predominante no seio das relações familiares com maior frequência do que, infelizmente, se supõe.

As transformações, no entanto, não anulam o caráter individual de cada paternidade e estes registros se mantêm válidos e determinantes na instauração da moral em cada sujeito – na moral paterna e naquela vivenciada em grupo. A compreensão da moral em Freud implica, inicialmente, este primeiro estágio. Para Samuels (1992), nos primórdios da psicanálise o pai “edípico, castrador e tirânico” era figura central, o que promovia um olhar necessário e

incontestável à mãe. O autor refere-se ao retorno da importância do pai. Porém, o pai negativo vai dando espaço a um pai positivo, que não deixa de ser um pai proibitivo, porém um “modelo, enérgico, condutor, que auxilia na imaginação, na criatividade e na saúde psíquica em geral [...]. Assim, apesar de não ser apenas o pai positivo a representar o papel principal, é este pai que pode ser visto como um elemento novo em cena.” (SAMUELS, 1992, p. 90). E todo o envolvimento da figura paterna é simbólico. Mas, para o autor, dos elementos que compõem este novo envolvimento do pai, o que mais se evidencia é um “tipo errado de envolvimento”, ou seja, a tentativa de esconder as preocupações com o incesto que, de fato, é muito mais comum do que se supõe. Haveria, assim, um elemento subversivo a respeito do pai positivo, do pai erótico. A singularidade de tais colocações auxilia na compreensão da proposta moral em Freud, a partir do lugar do pai.

Por trás da dor, da miséria, da culpa por incestos reais, está a fascinação pelo pai. O noticiário e a mídia que se ocupam do incesto estão, na verdade, expressando essa fascinação geral pela imagem do pai envolvido fisicamente com a família: positivamente, quando ele leva as crianças à piscina; negativamente, quando ele toca os órgãos genitais delas nessa mesma piscina. Precisamos explorar o incesto, porque, caso gostemos ou não dele, o incesto e o pai caminham irremediavelmente juntos – o que não implica negar o “incesto materno”. (SAMUELS, 1992, pp.91-92).

Samuels (1992) ressalta haver a preponderância da função materna no entendimento dos processos que envolvem a psicologia do desenvolvimento, todavia há esse lugar específico e fundamental do pai na instauração da moral. Além da difícil tarefa do homem de lidar com a permanência da “falta-a-ser”, a incompletude se dá em torno do pai real e do pai simbólico. A função imaginária do pai e que se instaura no psiquismo, em Freud, tem origem na suposta horda primitiva, que contava com o pai privador de gozo. Por ser do próprio pai o gozo, o mesmo não preenche aquilo que se pode chamar de uma função ética, pois mantém o sujeito preso a ilusões e dependência de uma relação de totalidade, força e autoridade que o filho julga (ainda) ser possível. Estes são aspectos determinantes e referidos por Kehl acerca da falta de um substituto forte do pai, isto é, do imaginário de autoridade, e a autora refere Lacan:

O poder nomeador do pai na psicanálise lacaniana consiste nisto: que o pai, ou quem quer que exerça essa função, acima de qualquer particularidade do vínculo do casal parental, seja a um só tempo aquele que reconhece o filho, concedendo-lhe um lugar no seu desejo, e o inclui no mundo da linguagem, como herdeiro de seu nome. No lugar do poder efetivo do *pater familiae* do período da plena vigência do patriarcado, capaz de decidir com base em suas conveniências o destino dos filhos,

Lacan restaura o lugar do pai como um lugar simbólico, necessário e suficiente para fazer de cada humano um sujeito marcado pela Lei, da qual o pai não é autor (como o pai da horda primitiva), mas porta-voz. No lugar da falta-a-ser do sujeito moderno, a psicanálise propõe somente, como traço mínimo para designar o sujeito perante o Outro, o reconhecimento da filiação. Nem nas sociedades individualistas é possível que o homem se pense como autor de sua existência, à custa de perder sua base de sustentação subjetiva. (KEHL, 2002, 105).

As crises de sentido e ética na atualidade relacionam-se, em muito, com lacunas na representatividade do pai simbólico, tanto em nível individual e no seio familiar, onde ocorrem muitas transformações e vicissitudes comportamentais que promovem instabilidades emocionais, tanto quanto no nível da coletividade. As culturas de instabilidade nos vínculos e o declínio de representatividade de algumas instituições como as que aqui se tem referido – família, religião, educação – não mantêm e, portanto, não garantem esta representatividade simbólica de autoridade moral (do pai).

Julien (1996) sinaliza a importância da figura do pai nas consequências dos atos ou na conduta de cada um. Para o autor, a figura paterna está ligada também à representatividade de Deus na história, ou o que ele chama de “Deus do destino” ou o “Deus da fatalidade antiga”. Após as revelações judaico-cristãs, é retirada a conotação do Deus do destino para dar lugar à palavra, abrindo espaço a uma responsabilidade antes desconhecida: na ausência do Outro ou do Deus do destino, por tudo responsável, falta o significante último. Em não existindo o Outro, a culpa deverá ser encarregada ao Eu. E Julien refere-se, então, ao lugar da figura do pai da seguinte forma:

A figura do Pai *como mestre* político e religioso. O mestre é, por definição, aquele que não para de representar a lei, *garantindo* com sua palavra do que se compõe a responsabilidade de cada um. Só há autoridade real quando se é garante da lei por uma palavra que seja um ato [...]. Ora, é exatamente nesse momento de desarvoramento e desespero que a tentação se apresenta: tomar a si o encargo de *restaurar* e *salvar* a figura da autoridade, para que assim determinado grupo, sociedade ou família recupere a força e a coesão. É esse o trágico moderno. (JULIEN, 1996, p. 98).

A relação chamada pai, como expressa Samuels, diz de um significado cultural e psicológico desta relação e dos impactos que tem não somente no seio familiar, mas como o papel e a relação do pai com os filhos se reflete na cultura e na vida em sociedade. Dessa ideia tem-se que o relacionamento com o pai real e o pai simbólico, por ser um relacionamento cultural e psicológico, embasa quaisquer outros relacionamentos do ponto de vista psicológico. Culturalmente, a mulher que dá à luz é considerada a mãe, e não obstante as

nuanças que envolvem processos e vivências de adoção, por exemplo, o mesmo não acontece com o pai, diz Samuels (1992). Ao pai será necessária a atribuição do nome – do pai real e do pai simbólico.

Da compreensão em torno das influências das figuras parentais, especialmente a paterna, sobre o *modus vivendi* que daí se configura, os aspectos psíquico-emocionais da vida do sujeito representam não somente interferências, mas, também, influências significativas nas crises de sentido ético que se verifica. E nas novas configurações familiares, por exemplo, nas formas como eclodem e vão se consolidando, um dos aspectos que parece dizer muito sobre as lacunas na ressignificação de sentido a partir do pai (na representatividade de autoridade) ou na falta dela, diz respeito à declaração de paternidade e seu valor simbólico.

*A fragilidade biológica do relacionamento com o pai lhe confere força psicológica, já que o relacionamento entre pai e filho ou filha tem de ser declarado. Assim, muitos aspectos da cultura patriarcal repousam nesse aspecto da vulnerabilidade masculina. Não sabemos se o pai o é de fato, até que possamos aplicar o conceito psicológico e a imagem de pai. Uma imagem produz um relacionamento, é psicologia pura, de manuseio incrivelmente difícil. Além disso, uma vez que aceitamos ser o “pai” um fenômeno cultural, estamos perto de aceitar a “mãe” também como um fenômeno cultural e não necessariamente “natural” para as mulheres. Como nossa cultura determina que a maternidade é “natural” para as mulheres, não consegue analisar o pai mais de perto, com receio de que ele abandone o jogo. (SAMUELS, 1992. p. 96).*

Assim como pesquisas há mais de uma década já demonstraram a relação existente entre distúrbios fronteiriços de personalidade, por exemplo, e os conflitos edípicos e triangulares (SAMUELS, 1992), as primeiras relações parentais e a conflitiva edípica, especialmente, dizem da função paterna como um elemento simbólico fundamental. Trata-se de uma função que possui uma sustentação imaginária na sociedade, bem como é fundamental na compreensão da moral freudiana e ao pensamento ético que propõe a psicanálise.

A renúncia ao gozo pulsional é um aspecto importante em Freud, que já preconizava ser algo muito difícil e custoso à humanidade. Kehl retoma esta ideia e reforça que, ainda que o sujeito tenha sido interditado no Édipo, a renúncia ao gozo pulsional é também necessária à vida no grupo, bem como se sustenta a partir das formações imaginárias, que organizam e dão sentido a esta renúncia. Tanto as religiões ou os grandes códigos morais, algo sempre disse daquilo que o sujeito “não pode”, como pontua Kehl (2007). Há, portanto, no *significante* do *Pai* valor de grande peso na moral e na religião em Freud.

As transformações ocorridas na sociedade e em torno das representações em torno do pai, como se tem referido, é algo importante devido a quebra das tradições mais autoritárias em torno do patriarcado. No entanto, a rapidez com que isso se deu muito se relaciona com a sociedade de consumo que, segundo Kehl (2007), precisa de novos sujeitos para continuar funcionando. E sobre esta sociedade de consumo, Marinas (2015) refere o mal-estar na cultura de consumo e sinaliza o desejo como elemento principal que rege a lógica do consumo e não a necessidade. Consomem-se signos ao invés de objetos ou utensílios, e esses signos é que representam o desejo e que conferem reconhecimento ao sujeito. E ao consumir marcas, por exemplo, o sujeito consome representações de estilos de vida, *status* e formas específicas de atuação do gênero.

Para Marinas (2015), o sujeito é centrado no Eu, e sua condição estrutural é de um ser incompleto, e a cultura dominante dos meios de comunicação para o consumo também predita que o que se desejar se pode conseguir imediatamente. A esta observação articula-se também o pensamento de Kehl (2007), de uma sociedade atual aonde se pode tudo o que se quer e a autoridade do pai fica sem um lugar, não se apoia. Portanto, com o declínio de algumas tradições há também o declínio da autoridade paterna, que confere lugar e subjetivação identitária ao sujeito. E para Marinas (2015), a ausência de limites é a afirmação da incompletude do sujeito. Um sujeito que não se conhece e não aceita seus limites; que está esvaziado e, portanto, vulnerável diante de seus desejos e da sociedade do consumo.

As transformações rápidas e profundas, como refere Kehl, promovem uma crise de representatividade da autoridade paterna. Uma autoridade que o sujeito transfere no decorrer de sua vida a outras figuras de representatividade moral e ideológica, mas que contém em si o sentido da autoridade paterna – aquela que confere a lei e também sentido. Desta crise no imaginário da autoridade paterna, Kehl refere:

Vivemos na época do “você pode tudo”. Ou seja, é como se, mesmo que o pai exista, ele não tem onde apoiar sua autoridade porque o pai não é pai de si mesmo enquanto tal, não tem como virar pai da noite para o dia se ele não estiver mais ou menos apoiado numa tradição [...]. Portanto, esse imaginário que sustenta a autoridade paterna não tem onde se apoiar. Em nome de que o pai apoia sua autoridade? O único ponto de apoio de autoridade nos dias de hoje é, talvez, o lugar geracional. (2007)<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Trecho retirado de entrevista publicada na *Revista Percurso*. Instituto Sedes Sapientiae. [www.sedes.org.br/Departamentos/Psicanálise/index](http://www.sedes.org.br/Departamentos/Psicanálise/index).

Para a autora não é a força do pai da horda primitiva, um mito criado e colocado por Freud em sua teoria edípica, que sustenta esta função, mas algo que é convencionalizado pela coletividade a ser ou não interdito. Veja-se, por exemplo, a questão da proibição do incesto. Se o grupo ou a cultura não sustenta, ele não se mantém. O grupo que dará um lugar à interdição como sinaliza Kehl. E a partir de Freud, colocar algo no lugar do pai, seja a religião ou a cultura do consumo de que se referem Kehl (2007) e Marinas (2015), é algo que se dá na coletividade, na cultura. Todavia, há o pai real, há o pai simbólico. E há o declínio de instituições tradicionais, que anteriormente conferiam lugar, referência e identidade ao sujeito. Um sujeito que hoje é abalroado pela cultura contemporânea da comunicação do consumo, que antes de vender produtos vende imagens, idealizações, estilos de vida, de gênero e assim por diante.

Entre os efeitos deste cenário, verificam-se configurações e propostas para um modo de existir que mantém o sujeito pós-moderno alienado de si mesmo, preso às ilusões e sempre em busca do sentido e de referenciais para o bem viver, que julga ser a partir da satisfação de seus desejos. Uma satisfação que se apoia em um mercado de consumo inclusive religioso, de ofertas de consolo religioso, de autoajuda e ou estilos de vida alternativos e em torno de uma cultura de liberdade e autonomia que não exigem vínculos de pertencimento. Tal aspecto, inicialmente, e pensando-se em termos éticos que pressupõem a liberdade e a autonomia como elementos centrais à dignidade humana, trata-se de um exercício do homem contemporâneo que não encontraria legitimidade em ser contestado. Por outro lado, ao ter à sua disposição ofertas e meios de satisfação dos desejos e inserido num sistema que pensa para ele (sujeito), também não identifica aquilo que quer por si mesmo.

O sentido pessoal e da vida passa a estar na aquisição de coisas e na busca de propostas religiosas, “filosofias” ou estilos de vida que melhor se encaixam em cada momento e circunstância que vive o sujeito. Uma crise ética e de sentido, portanto, em que o sujeito está alienado em seu próprio desejo, sem que dele saiba de fato. Mas como poderá este sujeito saber de seu desejo? Somente a clínica psicanalítica, pela via da análise, pode lhe conferir tal conhecimento?

Entende-se que o aporte teórico com que a psicanálise olha para alguns fenômenos, contribui significativamente para que tais reflexões alcancem aqueles setores da sociedade competentes à sua disseminação. Das crises que vive o homem moderno e da crise ética de

que se referem muitos psicanalistas, Kehl (2002) discorre sobre aspectos importantes como possíveis causas de tal crise e, que, segundo ela, seriam demandas à psicanálise. Buscar-se-á situá-los, brevemente, tomando em conta os aspectos já destacados referentes ao papel da figura paterna na constituição psíquica, como um dos aspectos possíveis de relação com a crise ética de valores e sentido que se refere.

## **2.6 A crise ética na atualidade e as contribuições da psicanálise**

Com os dizeres de Kehl introduz-se a ideia de que: “A crise ética em curso no mundo [...] produz sintomas sociais alarmantes, em decorrência dos quais a sociedade vem reconhecendo, explicitamente, a necessidade de encontrar respostas para eles.” (KEHL, 2002, pp. 12-13). Da referida crise, há o declínio das referências de sentido e valores morais, anteriormente advindas do papel de algumas instituições tradicionais como a família e a religião. Todavia, a crise de sentido que se refere, não possui uma semântica de fácil esclarecimento, como também pontua Boff. Ao contrário, para o autor é algo fundamentalmente conceitual e nada simples, devido à vasta literatura, de resultados confusos e inconclusos, situa.

Colocar a questão do sentido em termos de “fim” é o modo como procedeu a grande tradição filosófica. Essa não fala, como nós, em “sentido de vida”, mas em “fim último” ou “fim supremo” do homem [...]. Não só as filosofias, mas também as religiões puseram a questão do sentido em termos de fim ou finalidade (BOFF, 2014, pp. 13-16).

E o enfoque que se pretende está na ideia da crise de sentido como uma crise em torno do sentido da vida, e como pontua Boff. “É concretamente referir-se à finalidade da vida, ao objetivo ou ao propósito de viver. É aquilo em vista do qual se vive, como quer que isso se chame: meta ou razão, ideal ou sonho, e assim por diante” (BOFF, 2014, p. 17).

Da crítica de Boff para elucidar as reflexões infere-se à crise ética vigente. O homem da pós-modernidade já não é mais o mesmo daquele da modernidade, sendo que a pós-modernidade estaria decaindo nos propósitos iluministas que impulsionaram a modernidade, não tendo mais a força anterior nos valores a partir da “razão, liberdade, o progresso, a ciência e a técnica.” (BOFF, 2014, pp. 469-470). Boff refere que a crise da pós-modernidade indica

uma crise de valores que conferem sentido à vida, no nível essencialmente existencial, porque a modernidade não teria conseguido dar respostas às questões existenciais do homem. E um dos exemplos ilustrados pelo autor para a crise no âmbito da razão está, entre outros, no fato de que os pensadores pós-modernos “sentem a crise atual, mas não a pensam; veem a coisa, mas não a causa; sabem o que não querem nesse momento do pós-moderno, mas não sabem o que querem no depois, no “pró” – “síntese do niilismo pós-moderno [...], e depois? Nada!” (BOFF, 2014, p. 494). Ou seja, a pós-modernidade não passa da “modernidade na época do relativismo [...], aparentemente aberta, porque admite todo e qualquer valor, mas permanece basicamente fechada, porque recusa qualquer absoluto, principalmente o transcendente” (BOFF, 2014, pp. 475-476).

Ao referir-se à religião, Boff defende que “a modernidade da elite é secularista, enquanto a das grandes maiorias é ainda e sempre religiosa” (BOFF, 2014, p. 476). Ele sublinha:

Se considerarmos o povo em geral não podemos deixar de constatar que ele continua vivendo de valores existenciais fortes, de convicções morais firmes, e, sobretudo, de verdades religiosas dogmáticas. E não podia ser diferente: a vida o obriga a isso. Pois, que valia tem um “pensamento fraco” perante a violência dos dramas que o povo tem de enfrentar, especialmente os “últimos” da sociedade? (2014, p. 490).

Da sociedade pós-moderna e em crise quanto a valores e concepções pré-determinados e, agora relativizados, da modernidade, tanto quanto pelo declínio das influências de algumas tradições, considera-se um contraponto a partir destas concepções de Boff (2014). Por um lado, as necessidades do homem contemporâneo que precisa o pensamento forte que o direcione diante das agruras da vida – de sempre e de agora. E por outro, a liberdade e a autonomia de cada sujeito de conduzir-se a partir de si mesmo (ou do *si mesmo*), mas que não ocorre necessariamente assim e, portanto, as convicções morais podem não se configurar tão firmes.

Boff refere-se, ainda, a um hiperindividualismo, que se compreende como um dos paradoxos deste tempo, pois, mesmo diante dos pressupostos da racionalidade moderna, especialmente, liberdade e autonomia tornam-se questionáveis em sua autenticidade frente ao domínio dos sistemas (midiáticos, especialmente) sobre o pensamento e escolhas dos indivíduos. Há, por um lado, o indivíduo e seus reais anseios e necessidades e há, por outro, as necessidades que a cultura e os sistemas lhe incutem. Igualmente o fato de que se houve crise ou há crise quanto ao bom uso da razão, o mesmo ocorre no âmbito das emoções, do

conhecimento de si. E, nesse sentido, o pós-moderno contempla idealizações que podem refletir a realidade, mas também a projetam. “Processo e projeto ao mesmo tempo”, como expressa Boff, e um de seus traços é o hiperindividualismo.

Se o moderno era o homem e sua razão, o pós-moderno é o homem e seu desejo. Agora quem está no comando não é mais a subjetividade racional, mas a emocional. “A ditadura do relativismo [...] deixa como ultima medida só o próprio eu e seus caprichos” denunciou o papa Ratzinger [...]. O individualismo pós-moderno, por ser o do desejo, é quase ilimitado, encontrando apenas limite nas convenções sociais. (BOFF, 2014, p. 477).

Este invólucro específico da modernidade sobre o modo de ser e viver do homem moderno e sobre seu comportamento, gerou e gera consequências profundas no *modus vivendi* pós-moderno. Ou seja, na cultura do “auto” como lembra Boff (2014), na qual cada um decide seus valores de vida, porém a partir da teia dos sistemas que direcionam os valores em cada época, liberdade e autonomia configuram-se relativas. Contudo, as interlocuções que se dão a partir deste formato subjetivista e autônomo de conceber a vida, os valores, a religião, entre outros, não protege o homem de ilusões e do empobrecimento do *si mesmo*.

Neste sentido, Boff refere o perfil ou o estilo de vida resultante das concepções de liberdade do homem pós-moderno, cujas nuances em muito se relacionam com a crise ética que aqui se refere, bem como com outras (*psico*) patologias da modernidade, entre elas a famigerada depressão. Dos estilos e perfis contemplados pelo autor e, segundo ele, resultantes da crise de sentido de vida, destacam-se: o *eu fraco* que se acovarda diante da realidade e das durezas da vida, de tal forma que não se mantém estável em suas relações e obrigações sociais, buscando inúmeros caminhos de fuga; a *dissolução dos laços afetivos* quando, especialmente, a instituição familiar se fragmenta com os efeitos do relativismo niilista da pós-modernidade. E, muito especialmente, destaca-se aquilo que lembra Boff, que os pais não se assumem mais como mediadores da lei, da ordem, da educação, do sentido – “daí falar-se da sociedade atual como sociedade sem pai” (BOFF, 2014, p. 480).

Diante desta realidade, a psicanálise, igualmente, refere-se não somente às consequências, mas também as causas para tal crise e pelo viés da proposta de uma ética de responsabilidade do sujeito por seu desejo (inicialmente inconsciente). E no campo da religião, especificamente no trânsito religioso, se vê denunciado um comportamento sintomático do sujeito, de buscar sentido, direção e respostas fora de si mesmo. E a moral e a

religião em Freud compreendem, justamente, uma renúncia implícita à ativação dos instintos – de fontes de energia sexual na neurose e de fontes de energia egoísta na religião.

Retomando-se, pois, mais especificamente as contribuições ou leituras da psicanálise para a crise ética vigente, e sob o enfoque das questões emocionais e dos vínculos, Maria Rita Kehl refere tal crise aportando em duas vertentes. Uma referente ao *reconhecimento da lei* e a outra à *desmoralização do código*.

Por crise ao *reconhecimento da lei*, Kehl refere-se não aos estatutos formais ou constituições dos países, e, sim, à lei universal da interdição do incesto, não escrita e autorizada em si mesma. De origem mítica, e por não ter autoria esta interdição se impõe aos grupos humanos provinda de um “Outro” lugar, com vistas a contornar limites e legitimar o convívio social. Este “Outro” lugar diz respeito ao inconsciente, aonde as transmissões das tradições, das religiões, mitos, a origem das leis, entre outros, se inscrevem subjetivamente e através da linguagem. A interdição do incesto impõe “uma renúncia ao excesso de gozo”, o contrário daquilo que ocorre nas sociedades modernas, que têm nas apologias à liberdade e autonomias individuais, na “valorização narcísica do indivíduo seus grandes ideais, pilares de novos modos de alienação, orientados para o gozo e para o consumo.” (KEHL, 2002, p. 13).

A autora relaciona a crise ao *reconhecimento da lei* com a dívida simbólica, que diz respeito ao rompimento que ocorre em cada geração com tradições de gerações anteriores, levando os indivíduos a não reconhecerem laços e compromissos com antepassados. A dificuldade de reconhecer esta dívida simbólica diz, pois, da dificuldade de se reconhecer o preço que se paga pela condição humana, perpassada pela linguagem e pela vida em sociedade, representada nas culturas, religiões, classes sociais. Aquilo que diz Freud em *O mal estar na civilização*, quando trata dos aspectos geradores de mal estar na cultura, frente às necessidades humanas de sucumbir à castração primordial, ou seja, sucumbir à renúncia ao gozo. Daí, pois, a substituição da falta primordial por inúmeras outras formas de gozo.

O que o apelo contemporâneo ao gozo faz é dificultar o nosso *reconhecimento da lei*, por falta de uma base discursiva que confira apoio e significado à impossibilidade do gozo. Isso afeta necessariamente o efeito da Lei sobre as pessoas? Talvez, na medida em que nos propomos um gozo impossível como ideal a ser atingido e não – como no caso dos membros de uma sociedade vitoriana, por exemplo – como mal a ser evitado. Assim, o apelo ao gozo produz mais angústia do que o gozo propriamente dito, mais violência (pois é com violência que reagimos à violência dos imperativos) do que fruição (KEHL, 2002, p. 15).

Portanto, o apelo da cultura contemporânea de buscar a satisfação plena e imediatista dos desejos dirige-se para uma direção contrária daquilo que seria o papel do pai simbólico: o interdito da autoridade representante da lei moral de renúncia. E, em não freando os instintos do gozo, a cultura vigente autoriza o sujeito à compulsão sem, contudo, amparar-lhe no adoecimento moral e ético.

A outra vertente de crise ética argumentada por Kehl seria a *desmoralização do código*. E o que vem a ser o código? O código, diz Kehl, ao contrário da Lei, tem certa autoria, embora não clara, e depende de ser divulgado para, a partir disso, vir a se tornar consenso. Desta forma dispensa razões e explicações, um aspecto que, por sua vez, reforça a ideia do *tabu* como visto no texto freudiano de 1913, das proibições de origem desconhecida e ininteligíveis para nós, mas que dizem da origem obscura de nosso imperativo categórico. E o código dispensa até mesmo as explicações do por que das coisas. Refere a autora. Ou seja, se um código é questionado, demonstrando outros discursos, demandas e pactos, é porque sua sustentação simbólica inconsciente já se rompeu (KEHL, 2002, p. 18-19).

A *desmoralização do código* refere-se, ainda, a comportamentos de certa liberdade excessiva e, muito especialmente, pela via de uma lógica moderna de consumo, que dá a razão ou autoridade a quem paga, ou seja, a quem pode abundantemente consumir. São comportamentos repetitivos, inculcados também por indústrias culturais que criam seus códigos próprios e os impõem à sociedade. E Kehl adverte que os apelos às identificações acabam por superar os apelos ao código. Assim, regras de conduta, por exemplo, que deveriam se sustentar por si só e valer para todos nem sempre são seguidas desta forma. Ou, ainda, há muitas regras de conduta automatizadas cujo sentido não é necessariamente conhecido e, no entanto, são praticadas ou repetidas como normas, porque estas foram divulgadas e tornaram-se consenso.

Por outro lado, há a discussão de não ser possível fundar uma ética sobre os afetos, sejam eles “bons ou maus”, também não, ou, tão somente, em critérios abstratos. Os aspectos particulares que envolvem as escolhas, as condições subjetivas de seus agentes, as questões tradicionais em torno da possibilidade de uma ética universal, a partir de imperativos impessoais e rigorosos, por exemplo, ou, se preceitos morais mais corriqueiros poderiam prescindir de “alguns preceitos éticos universais” (KEHL, 2002, p. 27), são temas e questionamentos presentes na psicanálise, segundo a autora. Para ela, a psicanálise, é

convocada a responder a tais demandas, e que perpassam a crise ao *reconhecimento da lei* e à *desmoralização do código*.

Destes dois aspectos assinalados por Kehl, apreende-se uma crise. Primeiro: em torno das apologias ao prazer e consumo que dizem da necessidade de excesso de gozo, promovidas pela cultura da individualização e do consumo e pelo declínio maciço da influência de instituições tradicionais, o que leva ao não reconhecimento da dívida simbólica, geradora de sentido. Segundo: as lógicas modernas de consumo e as indústrias culturais promovem outros tipos de identificações que não aquelas que se dão a partir de códigos estabelecidos e, porque de consenso e disseminados, regulam, dão sentido e direcionamento à vida em sociedade. Assim, as crises éticas perpassam um (importante) vazio de sentido e significação. Utilizando uma terminologia lacaniana, dir-se-ia que os significantes não estão sendo dados à palavra, o que é diferente do acúmulo de informações e sua circulação, especialmente pela via das mídias virtuais, e, portanto, seu sentido é invadido pelas culturas oportunistas.

A psicanálise, segundo seus autores, se coloca como “uma prática da dúvida, e não da certeza, um método investigativo e não uma filosofia propositiva.” (KEHL, 2002, p. 28), e é absorvida pela cultura dos países onde está presente, especialmente, e de duas formas: a primeira e mais comum na lembrança das pessoas é o jargão “Freud explica” e segundo a autora, e outros, a versão mais solicitada. A partir desta ideia, há a seguinte compreensão:

Encontrar na neurose e nos complexos inconscientes as explicações do mal e da infelicidade, de modo a nos permitir ficar de acordo com eles; e, em contrapartida, supõe um “bem” e uma felicidade assegurados para quem conseguir estar em paz com seu inconsciente. A outra é a versão propriamente analítica, que convoca a palavra a trabalhar, tentando escutar e acolher os efeitos que ela produz, inclusive no campo social [...] convidando os agentes sociais a suportar a angústia de se indagar, mais e mais uma vez, sobre os fundamentos de seu saber e de sua prática. (KEHL, 2002, p. 28).

Há um aspecto referido por Kehl, que salienta da proposta moral freudiana. Em muitos casos, o mais esperado da psicanálise é que apresente justificativas para o mal no sentido de “validar” uma espécie de “pacto cínico” sobre as vaidades do “homem de bem”, do início do século XX ou, ainda, avaliar que o homem se constituiria, mesmo assim, como mau, não havendo o que fazer (KEHL, 2002, pp. 22-23). Para a autora:

Não era bem isso o que Freud pretendia quando chamou a atenção do mundo para o “terreno pantanoso” sobre o qual se edificam os grandes ideais morais da humanidade [...]. Para Freud, admitir que, do ponto de vista do inconsciente, o mal

não existe e a moral não importa não deve autorizar que nos tornemos imorais, mas apenas um pouco mais tolerantes com as falhas alheias, um pouco mais humildes em relação as nossas qualidades. (KEHL, 2002, p.29).

As forças e determinações inconscientes no sujeito, portanto, não somente não validam que o mesmo tome para si as leis do inconsciente como justificativa para que seja imoral consigo mesmo e com os outros e, tampouco, validam que prepotências ou intolerâncias impeçam ou dificultem a melhor convivência ou o laço social. Tal desfrute poderia ser confundido com a responsabilidade pelo desejo inconsciente em sua etimologia na psicanálise de Freud, o que seria um equívoco grave e nada próximo de sua proposta moral e ética. E, o ensinamento freudiano está no manejo das forças pulsionais, na relação do eu com o inconsciente para se conhecer as diferenças entre as forças que atuam no sujeito e, por conseguinte, melhor compreender diferenças entre homem de bem, moral ou imoral, entre outros.

O fito de compreensão da proposta moral e ética na psicanálise freudiana está na lei primordial da castração edípica, e a partir dela, e com a instauração do *supereu*<sup>28</sup>, os primeiros registros de moralidade no sujeito. Entretanto, no horizonte está a vida deste mesmo sujeito em seu meio e na cultura, e daí a ideia que se defende de não se tratar, exclusivamente, de uma ética individualista. E embora deva passar primeiramente pela consciência moral do sujeito e uma ética de responsabilidade pessoal que daí deve advir, num segundo momento deve alcançar e interferir no laço social. E este parece ser um aspecto de possível relação com a referência lacaniana ao grande Outro, por exemplo, de que o grande Outro, representado na psique humana como o pai, o Deus-pai, a sociedade, os códigos de conduta moral, o inconsciente, vem a ser o vetor que direciona o sujeito. A responsabilidade que ele (sujeito) assume sobre seu funcionamento simbólico – o que quer dizer também a responsabilidade que assume primeiro consigo mesmo de compreender e manejar suas pulsões – também o levará a assumir, sob aspectos mais amplos e melhores enfoques, a função do grande Outro<sup>29</sup> e o que ela seja.

---

<sup>28</sup> Juntamente com o *Eu* e o *Isso* forma a segunda tópica freudiana para o aparato psíquico. No Brasil também comumente referido como *Superego*. Aqui prioriza-se o uso do termo *Supereu*, tendo em vista ser o mais utilizado na bibliografia consultada.

<sup>29</sup> A terminologia Outro/outro é de cunho lacaniano e foi sendo desenvolvida e revista ao longo de seus ensinamentos. Através dessa terminologia Lacan buscou situar a questão da alteridade presente em cada sujeito, ou seja, a relação desse com seu meio, com o objeto, com seu desejo e sempre na perspectiva das determinações inconscientes. Pelo fato de os conceitos de Outro/outro terem sido sempre revistos são muitas as nuances presentes. Dessa forma, quando mencionado, considera-se a seguinte compreensão do termo: “um lugar simbólico que, tanto pode ser um significante, a lei, o nome, a linguagem, o inconsciente, ou, ainda, Deus, que

Da responsabilidade do sujeito sobre seu desejo inconsciente, Kehl retoma Freud ao dizer que há, sim, tal responsabilidade, pois ainda que seja difícil de assumir e, em muitas ocasiões, difícil de controlar, o sujeito não poderá deixar de admitir como parte dele mesmo.

eticamente, é preferível que o sujeito arque com as consequências dos efeitos de seu inconsciente, fazendo deles o início de uma investigação sobre seu desejo, a que ele permita que tais efeitos se manifestem apenas na forma de sintoma. Ou, o que é ainda mais grave, que o sujeito tente se desembaraçar do inconsciente, por meio de atos de intolerância que projetam no outro o que o *eu* não quer admitir em si mesmo. (KEHL, 2002, p. 32).

Desta forma, não parece ser possível conceber a ética da psicanálise unicamente como uma ética individualista, pois, ao reconhecer as raízes de suas pulsões inconscientes e assumir a responsabilidade acerca delas, o sujeito estará agindo em conformidade e responsabilidade também com o funcionamento social. Todavia, trata-se de uma responsabilidade que deve advir de uma consciência moral cujos caminhos propostos por Freud partem sempre da leitura dinâmica e clínica da primeira e segunda tópicos do aparato psíquico<sup>30</sup>. E, especialmente Lacan, partindo dos pressupostos freudianos falará mais diretamente em termos de ética e proporá uma ética do *desejo*. No entanto, são também argumentos lacanianos que, devido a uma falha estrutural nas determinações simbólicas, como lembram Junqueira e Coelho Júnior (2005), o sujeito fica sempre impossibilitado de acessar o objeto do *desejo*. Se, por um lado, na cultura o sujeito se vê impelido de satisfação de seus instintos, não obstante o paradoxo da atualidade que o enseja à busca de satisfação, por outro, ele se vê impotente diante da incompletude que caracteriza o sujeito psíquico freudiano/laciano.

Na época que se vive, marcada por idealizações e utopias em torno do bem e da felicidade, o imperativo do gozo alcança todas as formas de busca de satisfação, e o princípio da realidade que deveria impor-se ao princípio do prazer nem sempre ocorre. E os imperativos do gozo encontram, também, na religião um escape ao princípio da realidade. Religião, ou mesmo Deus, ainda que não sejam objeto concreto de satisfação, pois necessitam da fé e do sagrado para a sua vivência, ou seja, é antes uma realidade subjetiva, podem acabar se

---

determina o sujeito, tanto *inter* como *intra*-subjetivamente, em sua relação com o desejo.” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 558); e (ZIMERMANN, 2001, p. 308).

<sup>30</sup> O aparelho psíquico da primeira tópica compreende três sistemas: o inconsciente, o pré-consciente e o consciente. A segunda tópica, “definitiva grande concepção do aparelho psíquico” compreende Id, Ego e Superego. Importante referir que a segunda tópica não elimina a primeira. “Assim, por exemplo, o Ego é Consciente, Pré-Consciente e Inconsciente; o Superego é uma ínfima parte Pré-Consciente, e o resto “afunda suas raízes” no Inconsciente; e o Id é totalmente Inconsciente” (KUSNETZOFF, 1982, p.127).

tornando objetos, quando são cridos visando (somente) eliminar os sentimentos de desprazer ou como tentativas de justificação dos sofrimentos somente em níveis externos ao indivíduo ele próprio. E as práticas de um mercado e trânsito religioso, sob tais moldes, não deixam de se caracterizar como um dos sintomas na contemporaneidade. Há um sujeito pós-moderno “desbussolado”, na expressão de Jorge Forbes (2012), na busca de referências e sentido, sendo que a moralidade e as referências de autoridade fundadas na primazia do ideal foram e vão se dissolvendo.

Embora não se intente, neste estudo, adentrar no problema do abuso dos tratamentos ou terapias medicamentosas e o que nele está envolto, trata-se de uma das importantes fugas (e em massa) para o problema do “mal estar na civilização contemporânea”. O apelo e o abuso de tratamentos químicos na atualidade se configuram como um dos principais sintomas que indicam a busca de sentido e de gozo incessante, e como recurso externo ao sujeito. Ou seja, o que Kehl também pontua, da intenção do homem contemporâneo de ver-se despojado não somente da angústia de viver como da responsabilidade de arcar por ela, evitar a inquietação que o habita do que perguntar-se sobre seu sentido (2002, p. 08).

A esse respeito a relação que se tece é de que o trânsito religioso caracteriza-se, se não somente, mas como um comportamento sintomático, que tem em si mesmo um apelo natural ao sagrado e ao religioso, mas que na cultura vigente, de imediatismo hedonista e de consumo, pode nem sempre corresponder a atos de fé (esclarecida). Encontra-se, hoje, num mercado religioso a possibilidade de transferir para esse campo a necessidade de gozo e a fuga do enfrentamento do princípio da realidade, muitas vezes. De toda forma, mesmo que a religião possa ser um fenômeno até mesmo distinto dos conceitos de fé e de Deus, continua sendo fundamental na trajetória humana. É o que se pretende abordar no capítulo seguinte, no intuito de visualizar possíveis interfaces com a proposta moral e crítica freudiana à religião e, muito especialmente, numa tentativa de relacionar e compreender alguns comportamentos e necessidades no campo religioso na atualidade.

### 3 FREUD E O FENÔMENO RELIGIOSO

A religião é uma realidade compartilhada por milhões de pessoas e sua importância na vida humana caracteriza-se como um aspecto imprescindível de análise, especialmente, nos tempos hodiernos em que mudanças ético-culturais importantes transformam a vida, alteram e reconfiguram valores tradicionalmente herdados. Neste contexto, as interlocuções entre as diferentes áreas que se dedicam aos temas da religião e da religiosidade independem de discussões em torno da existência ou não de Deus.

O fenômeno religioso caracteriza-se como uma das formas do discurso humano de contribuição muito significativa às leituras de demandas humanas em cada época história. E, considerando-se a constitutividade ontológica do homem de ser espiritual, aqui, independentemente, de crenças ou credos específicos. Análises em torno do fenômeno religioso indicam uma realidade em que não somente aspectos da fé estão envolvidos, como também a razão, afetos e valores, que se traduzem em comportamentos que podem significar saúde ou adoecimento.

#### **3.1 A dimensão religiosa na vida humana**

A religião, suas definições, conceitos, sua etiologia, características e discussões em torno da sua imanência, é algo extremamente amplo e trabalhoso de empreender, e requer tomar-se em conta o curso da história, as inúmeras análises filosóficas, antropológicas, teológicas, sociológicas, entre outras. Mas, religião é algo do ser humano em todos os tempos, não havendo nenhuma civilização sem crença religiosa, não obstante o ateísmo presente no Ocidente, como pontua Bosch (1997). Portanto, trata-se de algo presente em cada história e cultura concretas e para todos os gostos, define Demo (2001, p. 204). As perguntas humanas ou a curiosidade do homem acerca de que experiências ele pode ter do divino ou, de que forma ele pode se aproximar dos seres superiores em que acredita, sempre foram motivação nas análises antropológicas do religioso. Tais análises, visando o olhar mais concreto para a realidade que o homem vivencia, melhor captam a dimensão cultural do homem crente (MESLIN, 2014, pp. 07-12). E ainda que inúmeras teorias contemporâneas tenham lançado

crises de desconfianças, certos reducionismos, determinações socioeconômicas e causas psicológicas para a validade de uma antropologia religiosa, como pontua Meslin (2014), o *modus vivendi* do ser humano perpassa esta condição de ser religioso em qualquer tempo.

Ninguém negará que qualquer tentativa de compreensão do homem deve necessariamente implicar o estudo de seus comportamentos religiosos [...], ainda que a religião e as diversas formas sobre as quais ela é vivida não passem de ilusões ou epifenômenos, nem por isso deixa de ser verdade que a relação vivida pelo homem crente entre ele mesmo e seu (s) Deus (es) é um fato universal. (MESLIN, 2014, p. 08).

A palavra religião, portanto, “é uma das mais traiçoeiras de nossa língua, porque engloba de fato uma multidão de coisas e cobre realidades sociológicas e nuances afetivas e psicológicas muito diferentes.” (MESLIN, 2014, p. 29). A semântica em torno da religião varia muito, e as centenas de definições propostas não se impõem universalmente (MESLIN, 2014, p. 29). E, diante da amplitude em torno do que seja a religião e seu papel, destacam-se, aqui, apenas alguns aspectos, bem como o enfoque dado na concepção freudiana que a concebe num papel de conveniência e ilusão, mas, ainda assim, como um fenômeno muito importante e presente. E das críticas históricas mais acirradas acerca da religião, destaca-se, dos mestres da suspeita, alguns dizeres sobre a religião.

De Feuerbach: “Um desejo do homem que se manifesta na oração, no sacrifício e na fé; ou Taylor: “Uma crença em seres espirituais”, corrigida por Frazer: “Uma propiciação e uma conciliação dos poderes superiores ao homem que este julga capazes de agir diretamente sobre a natureza e o curso da vida humana”. Mas não esqueçamos “o suspiro da criatura alienada” revelado por Marx, nem a “ilusão neurótica” de Freud... A multiplicidade das definições deste conceito de “religião” destaca nitidamente seu caráter totalizante, que é atingido depois de longa evolução. (MESLIN, 2014, p. 29).

Assim, o sentido da religião segue sempre vivo na vida humana. Nogueira (2015), ao referir-se à hermenêutica na linguagem religiosa, indica que cultura e linguagem possibilitam ao homem conviver com as muitas diferenças que constituem as formas de vida e de existência. O mundo em que habitamos, segundo ele, e nosso sentido de realidade, mesmo perpassado pela cultura e pela linguagem na vida em sociedade, nem sempre é algo de que se está plenamente consciente. E mesmo com muitas transformações os textos, discursos e símbolos religiosos têm parte importante na percepção e na modelação da realidade. “Há abordagens novas, mas nossos (antigos) problemas ainda não foram resolvidos, eles

permanecem atuais [...]. Não basta inverter ordens ou substituir teorias e métodos: o problema do sentido na religião segue ali para ser decifrado.” (NOGUEIRA, 2015, p. 11). Ainda que no âmbito das novas tecnologias se avance com muito mais praticidade e agilidade, “em outros âmbitos, como em estruturas emocionais, culturais e cognitivas, tendemos a corresponder com certos esquemas procedentes do passado, de âmbitos religiosos, inclusive.” (NOGUEIRA, 2015, p. 137).

As questões existenciais, de sentido de vida e sentido da religião, embora não sejam assim referidas na crítica freudiana, são aspectos que se relacionam com a ideia de uma crise ética que perpassa vazios existenciais e de referências de sentido. Algo que a contemporaneidade, com o declínio de tradições e de temporalidades extremadas, de crises de autoridade e de éticas circunstanciais promove. Todavia, as causas implicadas no conteúdo das ideias religiosas, foco de interesse de Freud com a religião, é uma análise importante em tempos de uma frágil responsabilização do indivíduo consigo mesmo, com o *si mesmo*, com seus valores morais e, também, religiosos. Se, por um lado, a modernidade impôs a crença absoluta na razão e na ciência, na racionalidade, e, por conseguinte, um forte apelo à responsabilização individual, na pós-modernidade ou modernidade tardia, as grandes massas, mesmo diante do arsenal tecnológico disponível e a serviço da razão, paradoxalmente, parecem desaprender a pensar. E uma consequência, que se pode inferir, vem a ser, nas psicopatologias do cotidiano, o que se pode denominar de as “doenças da irresponsabilização”.

A expressão “o homem é um animal de realidades condenado a padecer de ilusões” que Morano resgata de Zubiri e de Freud refere-se à questão do sentido com o desejo, e que se reflete no modo como a psicanálise também concebe desejo.

No coração do homem [...] existe uma carência, um vazio, que nada nem ninguém podem preencher; carência que se constitui no motor de nossos afazeres, buscas e inquietações, constitui também a origem de uma inevitável alienação, que, em meio a uma multidão de fantasias, encontra-se sempre disposta a renascer. (MORANO, 2014, p. 31).

O problema em torno da semântica do sentido, da existência ou sobre o que dá sentido à vida, ainda que complexamente amplo, implica o comportamento religioso na atualidade, dos peregrinos de sentido e entre as religiões. Há uma ideia interessante do fenômeno religioso que Meslin (2014) apresenta, e no modo como visto por Victor Frankl. Não

obstante a concepção freudiana em torno da religião não lhe dê esse enfoque de sentido de vida, tomando-a a partir da neurose infantil que abriga em si o desejo, há no desejo desconhecido do sujeito fantasias e carências, dentre as quais a de um Deus-pai-protetivo. Frankl, no entanto, apesar de referir a possibilidade da presença de Deus a partir do desejo inconsciente, não concebe esta presença nos moldes freudianos do pai idealizado.

Victor Frankl [...] afirma que aparece no homem uma crença inconsciente em Deus que está implícita e visível no próprio conceito de um inconsciente transcendente. O espiritual não seria portanto uma simples recorrência idealista. Pelo contrário, já que mergulha suas raízes no inconsciente, ele é de natureza pulsional e constitui assim uma dimensão essencial do homem. Essa “religiosidade inconsciente” manifesta então uma exigência de espiritualização na qual Deus é o objeto do desejo do homem. “É o Deus assim visto que chamamos Deus inconsciente [...], quer dizer: Deus às vezes nos é inconsciente a nós mesmos e nossa relação a Ele pode ser para nós inconsciente, isto é, reprimida, e desta forma oculta para nós” (1975, p. 6). Deste modo, a religião não deve mais ser percebida como algo de exterior ao indivíduo que ele alienaria, mas como a execução e realização de um desejo. Deus é ao mesmo tempo o objeto do desejo do homem e aquele que o realiza [...]. O religioso pertence, portanto, ao mais íntimo do humano. Não lhe é nem estrangeiro nem alienante, mas o constitui, como a *libido*, um dos fundamentos essenciais da natureza humana. A religião realiza, pois, tudo o que o pulsional impele, e constitui a meta última desta incessante busca de querer viver que anima todo ser humano (MESLIN, 2014, p. 47).

Portanto, esta concepção de Frankl reforça a religiosidade humana e o desejo de Deus como aspectos presentes de forma inconsciente no homem. Porém o conteúdo reprimido, a libido e as pulsões são considerados não somente em seus aspectos negativos, de conteúdos agressivos e destrutivos (a pulsão de morte freudiana), mas, também, como energia positiva, de vida e, que, a partir delas, o homem pode transcender na direção do divino em si mesmo, na ideia de Deus presente na *psique* humana.

Para Freud, não há a concepção do inconsciente como receptáculo de Deus ou do desejo de Deus. Em Freud, Deus está presente em nível inconsciente nas ambivalências referentes ao pai, e, depois, transpostas nas ideias religiosas (neurose e ilusão religiosa), e nas necessidades de proteção do pai. Trata-se de algo que o sujeito, em suas crenças religiosas, projeta no Deus/pai. Uma necessidade de proteção infantil que perdura por toda a vida, ainda que, no texto de 1930 (*O mal-estar na Civilização*), o próprio Freud sugira que tal condição, de uma necessidade infantil, não deva perdurar por toda a vida do sujeito.

Assim, as necessidades de busca de sentido e o desejo oculto em cada ser humano se originam a partir das primeiras experiências infantis (com os pais), quando também já se estabelece a ideia de Deus e as ideias religiosas. E dos fenômenos atuais, o trânsito religioso

pode ser visto como um dos comportamentos sintomáticos, se a crise ética envolve prejuízos em referenciais identitários e de princípios de valor moral e religioso, bem como a referência paterna (de autoridade) vem a ser um aspecto central.

Tomando-se em conta a cultura vigente, de valores líquidos e flutuantes, e suplantados valores que outrora se mantinham pelas tradições culturais, estabelecem-se as referidas crises de sentido moral e ético, e um consequente adoecimento humano, nos níveis individual e coletivo e nas suas inter-relações. De toda forma, Boff (2014), reforça que ressoa fortemente na atualidade a crise de valores que também se configura em crise de sentido. “Sentido e valor costumam ir juntos. Como? [...]. Quando se fala na ‘crise de valores’, pensa-se de imediato nos valores morais. Contudo, por trás dessa questão há algo de mais profundo. Em verdade, o que está em questão na ‘crise de valores’ não é a ética, mas a vida e seu sentido” (BOFF, 2014, p. 17).

A moral, então, não basta para responder a pergunta do sentido, indica Boff, pois se refere a algo mais amplo – o sentido da vida – que pressupõe perguntar que valor tem a vida? E que valor implica o bem. “Valor nada mais é que o bem. ‘Valor’ é o nome moderno do antigo *agáton*, do clássico *bonum*. Cada época, cada cultura confere ao transcendental *bonum* os matizes de sua preferência.” (BOFF, 2014, pp. 17-18). Contudo, se vive numa era cujo problema da definição do *bem* perpassa as teorias dos bens de consumo, de tecnologia, de relacionamentos e modos de vida, entre outros aspectos. Seriam estes, muito especialmente, os valores de vida e o *bem* na contemporaneidade.

Pensar a religião, especialmente neste cenário, requer um olhar panorâmico sobre a história e, especificamente, sobre os sistemas culturais e tendências comportamentais de cada época histórica. E por ser a religião uma realidade compartilhada por milhões de pessoas, trata-se de uma realidade impossível de ser negligenciada em quaisquer análises que tomem em conta as evoluções e anseios do homem na caminhada humana. Religião é, pois, uma “instituição social que discute a realidade que transcende a humana, repetindo-se dinamicamente em diferentes signos, símbolos, mitos e ritos nas diversas organizações humanas” (RODRIGUES; GOMES, 2013, p. 334); “Um modo específico de estar no mundo [...]. O homem religioso precisa assumir racionalmente sua fé, mas, ao mesmo tempo, a sua fé se traduz em modos de comportamento.” (CESCON; NODARI, 2014, p. 493); ou ainda, na projeção de seus desejos, temores e angústias, o homem busca sentido e respostas para sua vida e a religião desempenha seu papel social e cultural importantíssimo, ainda que em

tempos atuais, sob muitas críticas e dúvidas a respeito de seu papel e função (NEVILLE, 2005, p. 37), entre muitas outras concepções.

Do lugar e papel da religião na sociedade atual, não obstante as discordâncias e críticas entre os especialistas a esse respeito, sua análise é fundamental na compreensão da sociedade tardia, como pontua Oliveira (2013). Para ele, surge um novo impulso em torno do fenômeno religioso, caracterizando-o a partir de uma enorme diversidade, podendo torná-lo, neste novo contexto histórico-cultural, algo indeterminado e ambíguo.

A religião se constitui, hoje, uma reserva de símbolos e significados, reproduzidos institucionalmente, ou livremente buscados pelos indivíduos, dentro de uma multiplicidade de percursos e níveis. Por essa razão mesma, ela se revela apta a exercer muitas funções na vida humana individual e social, ainda que alguns analistas reconheçam uma perda de autoridade das instituições religiosas [...], trata-se do novo contexto societário, de um feitio transformado de viver e julgar as religiões institucionais e as experiências religiosas que agora valorizam o simbólico, a intuição, a experiência, a emoção, o afetivo. (OLIVEIRA, 2013, p.10).

Em meio a tantas transformações, o sagrado, fundamentalmente presente nos conceitos e compreensão da religião, é um dos aspectos sobre o qual, especialmente, recaem as novas formas de comportamento religioso. Evidencia-se o retorno ao sagrado, ainda que para alguns autores não tenha havido, de fato, um abandono do sagrado pelos homens crentes. Há, contudo, uma busca pelo sagrado, o divino, o transcendente, porém não mais no formato dos vínculos ou das práticas religiosas tradicionalmente herdadas.

Ritos, símbolos, devoções, procissões religiosas e muitos outros elementos fazem parte da compreensão do sagrado em sua forma mais concreta, ou, então, mais exteriorizada, cultural, histórica. Neste sentido, algumas breves considerações se fazem oportunas, haja vista a amplitude e complexidade que envolve a temática do sagrado. Contudo, não se trata de um tema de interesse da psicanálise (freudiana), que toma a religião como um sintoma e uma necessidade a partir de certas representações internas e infantis do homem. Mas os símbolos religiosos, por sua vez, dizem sobre o sagrado na pessoa humana, mas, igualmente, dizem sobre seu comportamento (religioso). E por esta razão, infere-se uma possível relação com a psicologia profunda de Freud, a qual, mesmo reconhecendo a religião como uma alienação neurótica, também não lhe tirou o posto e importância. Freud argumentara que, mesmo sendo ilusão, a religião seria a única capaz de garantir ao homem haver-se com suas angústias e impotências, diante da natureza, (da natureza) de seus próprios instintos e diante da angústia de finitude. Freud, a saber, denominava-se ateu e tinha na ciência uma religião, daí também

ser considerado um dos mestres da suspeita, no projeto da racionalidade moderna. E, nos dizeres da crítica de Boff (2014), Freud está entre os responsáveis pelo projeto da modernidade de construir um mundo sem Deus.

O sagrado, em sua magnitude e extensividade, na esfera do campo religioso, é de extrema importância, todavia, para este enfoque, busca-se, apenas, salientar esta importância a partir de algumas transformações no comportamento religioso na atualidade, e enquanto o aspecto que, fundamentalmente, revela e significa o lugar da religião na vida humana. Assim, “o problema do sagrado se encontra no âmago do próprio fenômeno religioso [...], e não conhecemos o sagrado a não ser através do homem que o define.” (MESLIN, 2014, p. 70). O homem crente sabe até mesmo que todos os símbolos do sagrado (ritos, mitos etc.) são expressões culturais na história humana “de uma realidade que lhe fica mais ou menos oculta, mas à qual ele pretende unir suas ações e sua existência” (MESLIN, 2014, p. 71).

O sagrado é, pois, a experiência do divino em cada um e está dada, muito especialmente, no mundo interno, e exteriorizada de inúmeras formas, manifestando-se desde gestos e ações muito sutis e singelos às “megamanifestações”, ritos de devoção que arrastam multidões, por exemplo. Maçaneiro (2011) sinaliza que no espaço sagrado interior contempla-se a subjetividade religiosa de cada sujeito. Para ele, trata-se de um vínculo com a natureza, por meios reais ou virtuais, sendo que o aspecto virtual está, de fato, fortemente presente na religiosidade compartilhada nas mídias atualmente. Trata-se, essencialmente, de uma experiência no ambiente vital do ser humano, na sua própria natureza, para a qual ele retorna mesmo diante de sucessivas interpretações doutrinárias, de forma real ou ritualmente, na busca de comunicação e encontro com o divino (MAÇANEIRO, 2011, p. 20).

Galimberti (2003) refere-se à dimensão interna e externa do sagrado e, igualmente como aquele fenômeno que permanece em grande parte oculto, que causa até mesmo temor, mas do qual o homem deseja sempre aproximar-se e através do qual reconhecer-se e exprimir-se.

A sacralidade não é uma condição espiritual ou moral, mas uma qualidade inerente ao que tem relação e contato com potências que o homem, não podendo dominar, percebe como superiores a si mesmo, e como tais atribuíveis a uma dimensão, em seguida denominada “divina”, considerada “separada” e “outra” com relação ao mundo humano [...]. E além da leitura religiosa, o sagrado recebe diversas interpretações antropológicas e psicológicas, por não ser apenas externo mas também interno ao homem, como seu fundamento inconsciente, do qual um dia a consciência se emancipou e tornou autônoma, sem contudo suprimir o cenário enigmático e obscuro de sua origem” (GALIMBERTI, 2003, p.11).

Há, então, certa ambivalência no homem referente ao sagrado. Na medida em que Ihe está dado como uma realidade, por assim dizer, natural e interna que o leva, naturalmente, a buscar o divino, ou mesmo desejar a Deus, num plano também inconsciente, da mesma forma o homem teme este desconhecido. Tende a manter-se distante do sagrado, enquanto dimensão divina e separada do mundo humano, como acontece diante de tudo Ihe causa temor, mas, ao mesmo tempo, é também por ele atraído. Esta ambivalência, segundo Galimberti (2003), é a essência de toda a religião.

O temor de abandono, referido por Freud, está também nesta ambivalência, diante da figura paterna presente na moral e nas ideias religiosas, e, na medida em que o sujeito deseja a proteção do pai, ele almeja seu poder e, além disso, sente temor. Da mesma forma que por ter desejado tal poder para si, ele o admira e é por ele atraído, e, igualmente, sente-se por ele repellido. A moral superegóica é tirana e cruel, e como o sujeito não a domina, busca emancipar-se. Mas emancipar-se ou abandonar o pai gera a culpa.

Somos tecidos pela culpa desde o nascimento; acompanhados pela culpa transitamos da natureza à cultura; graças a culpa, nos abrimos para a realidade e seus valores. Mas a culpa pode também nos prender facilmente em suas teias e deixar de cumprir suas funções. A religião, inextricavelmente unida em seu nascimento aos sentimentos de culpabilidade, constitui o lugar onde ela pode nos armar as piores trapaças. A fé cristã pode também se converter em sua cúmplice e se aliar a seus elementos mais patogênicos. Desse modo, encerrada nos atoleiros do inconsciente, a fé pode converter-se num verdugo a serviço das pulsões de morte, traindo assim o que há de mais profundo em sua mensagem de liberdade (MORANO, 2014, p. 167).

O *supereu* se manifesta nas determinações morais e nas proposições idealistas de cada sujeito. No entanto, pode situar-se em uma dinâmica a ponto de seus objetivos localizarem-se em “lugares muito diversos daqueles que, num plano racional, constituem nossas metas e valorações [...]”(MORANO, 2003, p. 164). O autor refere ainda uma ideia interessante de que, “se não se permanece atento, a voz do *supereu* acaba se impondo, junto com todas as suas impregnações antievangélicas e mundanas, fazendo que nossa fé converta-se numa pura submissão aos poderes” (MORANO, 2003, p. 164).

E embora não se referindo à fé, mas à consciência moral de si mesmo e, conseqüentemente, acerca de como as ideias religiosas em cada um estariam ou não a serviço da tirania e da culpa no *supereu*, Freud não defende que as forças do inconsciente se justificam por si mesmas. Mas o fato de o inconsciente fazer parte da mente humana implica a

responsabilidade de o sujeito haver-se a serviço de quais desejos também o *supereu* está atuando. A partir do *supereu* que muitas vezes é difícil saber a qual voz e vontade estamos respondendo, como lembra Morano, referindo-se a voz do “pai assassinado e mundano, que nos habita o inconsciente e ao pai vivo que habita o céu [...]” (MORANO, 2003, p. 164).

Portanto, dos aspectos referidos acerca do lugar da religião na vida humana, o sagrado e o comportamento de trânsito religioso são indicadores da importância da religião e de como ela se mantém, a partir de novos enfoques, formas e posturas mais individualizadas de vivências de fé e de práticas religiosas. Conclui-se, pois, este item, com os dizeres de Morano, numa crítica bastante instigante sobre o lugar de Deus na psique e na vida cotidiana. Um olhar que retrata posturas não somente do homem religioso na pós-modernidade, mas na história e nas tradições. Por outro lado, não passa despercebida esta religiosidade individualizada de nossos dias, indicando a ideia, no homem moderno, de tornar Deus à imagem e semelhança de si mesmo e não o contrário. Uma crítica que referencia a crítica freudiana, de se construir ideias religiosas e de Deus por estarmos submissos à forças inconscientes e egoístas, muitas vezes. Por outro lado Freud não predisse a autonomia religiosa e a não extinção da religião como se verifica. Contudo, mesmo a liberdade religiosa, em muitos aspectos, apresenta-se num patamar de submissão, alienação ou mesmo de hipocrisias religiosas.

Assinamos o nome de Deus sob nossos temores e angústias, fazendo dele autor de proibições sem conta, que não passam de proibições do nosso inconsciente diante das temidas pulsões. Aos nossos medos conferimos o estatuto de leis divinas; diante de nossos desejos mal contidos situamos um Deus controlador; nosso narcisismo ferido criou um Deus suporte que busca garantir nosso absolutismo perdido; para assegurar a submissão a ideais obscuras lançamos mão de um Deus exigente e nunca satisfeito. Deus fica asfixiado com nossas leis, se angustia com nossas exigências intransigentes, morre em nossas autoagressões, sente-se manipulado em muitas de nossas motivações religiosas. (MORANO, 2003, p. 168).

### **3.2 Trânsito religioso como uma das formas de manifestação do fenômeno religioso na atualidade.**

Nas sociedades pós-modernas, globalizadas, regidas pelo conhecimento científico e tecnológico e de culturas líquidas, as novas configurações e articulações sociais da religiosidade são características peculiares do fenômeno da secularização. Neste processo há um modo específico de preocupação com o retorno do religioso e as relações entre a racionalidade e as crenças religiosas, cujas discussões contemplam não somente os modos de transformações das crenças, mas, que espaço ocupam e podem ocupar, como pontua Gomez (2014). Para o autor, o religioso que retorna vem como uma espécie de religião aberta cujas formas de pensá-la e simbolizá-la se dão, muito especialmente, a partir dos modos de vida pós-modernos pautados na tecnologia, “em uma aldeia digital e uma rede de interconexões” (GOMEZ, 2014, p. 83: tradução nossa).

O religioso que retorna é algo assim como uma religião sem-religião, uma religião sem instituição determinada por novas formas de simbolização e da racionalidade definidas pelo digital. A característica central da simbolização digital é a formação de “bricolagens de crenças” e fluidez no trânsito religioso (GOMEZ, 2014, p. 83: tradução nossa)<sup>31</sup>.

A dinâmica do processo de secularização traz, entre outras, a marca da diminuição ou encolhimento da influência da religião institucionalizada, o que tem ocasionado o pluralismo, o subjetivismo e o trânsito religioso. Há o aumento do número dos que se dizem sem religião, mas que na busca de sentido transitam entre as inúmeras ofertas de um mercado religioso. Ou seja, o processo de secularização não promove transformações somente na religião tradicionalmente herdada, mas também nas manifestações de disseminação dos fenômenos de crença religiosa, confirmando o lugar da religião na vida e na cultura.

Neste sentido, a secularização, se compreendida (somente) como a gradativa superação da religião revela-se, em muitos aspectos, uma grande surpresa. Enquanto a modernidade pregava o enfraquecimento ou mesmo a extinção da religião, o que se constata, diferentemente do que afirmavam muitos pensadores, dentre eles Freud, é uma significativa

---

<sup>31</sup> Lo religioso que retorna es algo así como una religión sin-religión, una religión sin institución determinada por nuevas formas de simbolización y de racionalidad fijadas por lo digital. La característica central de la simbolización digital es la formación de “bricolajes de creencias” y la fluidez en el tránsito religioso (GOMEZ, 2014, p. 83)

transformação. Novas posturas e posicionamentos diante das tradições religiosas herdadas, e o não desaparecimento da necessidade humana da religião, ou o desaparecimento do homem como um ser religioso. Acerca disto, tem-se a crítica de Boff (2014), de que:

É hoje lugar-comum, veiculado pela *intelligentsia* moderna e aceito em boa parte também pela *intelligentsia* cristã, dizer que a sociedade moderna é essencialmente laica, que ela prescinde de qualquer transcendente. Mas isso não passa de um clichê cultural [...]. Agora que tenha havido no Ocidente e que continue a haver alhures um processo de “secularização”, isso é inegável, além de inevitável. Confundi-lo, porém, com “secularismo”, sustentando que existe uma secularização geral e irreversível de toda a sociedade e inclusive das consciências, é manifestamente falso. Enquanto, nos dois últimos séculos, os intelectuais ficavam falando do “fim da religião”, o povo não deixou de pensar em Deus, de rezar aos santos, de visitar suas igrejas e santuários. Sem dúvida, a laicidade é um ganho, mas ela se refere mais propriamente ao Estado, não às sociedades, como se propala e, às vezes, se gostaria (BOFF, 2014, pp. 425-427).

A maior parte das populações, portanto, mesmo que na atualidade relacionando-se de outras formas com a religiosidade tradicional, não deixou de praticá-la. Milhares de pessoas transitam por diferentes propostas religiosas ou “filosofias de vida” buscando respostas, sentido e bem-estar conforme o momento e necessidades em que vivem sem, contudo, deixarem de lado algumas tradições – ritos religiosos, procissões de devoções, entre outros. Muitos não se desvinculam totalmente da religião, seja vivenciando de maneira esporádica alguma forma de religiosidade, algum tipo de rito, ou mesmo, não buscando nenhuma prática religiosa, mas, considerando-se, contudo, crentes em Deus. Ainda assim, a maioria das pessoas parece permanecer ligada, de alguma forma, às tradições religiosas e, muito especialmente, por raízes familiares.

Referir as tradições religiosas, tomando-se em conta os postulados freudianos, implicaria um olhar para o aspecto da culpa e para a seguinte questão: ao abandonar as tradições, o sujeito estaria abandonando ao Deus-pai da infância na forma como fora concebido a partir da moral religiosa em cada família? Entende-se que, tomando em conta os aspectos do fenômeno religioso na atualidade, se não somente, mas, em parte, sim. A culpa na moral freudiana está diretamente ligada com a representação paterna, e as tradições religiosas se solidificam no seio das representações da (s) família (s) de origem. Com Lacan, por exemplo, o significante do *nome-do-pai* reforça esta ideia, e se pode inferir uma analogia com as tradições familiares que, de certa forma, são mantidas a partir do valor em torno do pai e do grande Outro – representado também na religião. Muitos, então, exercitam a liberdade e

autonomia religiosas, porém não se desvinculam totalmente das religiões herdadas, de ritos de representação do sagrado na forma como é concebido em cada história pessoal e familiar, ainda que para certos momentos e ocasiões.

No cenário atual muitas são as discussões em torno da secularização, dessecularização ou pós-secularização, de toda forma o religioso e o sagrado, nas formas tradicionais e nos novos modelos, são mantidos. Para Boff (2014), a secularização se trata de um fenômeno de minorias e para minorias. Um movimento em prol de poucos e para poucos, que se dá por intermédio de grandes e influentes pensadores, isto é, teóricos do ateísmo, grandes mestres da suspeita e depois por seus condescendentes. Desta crítica abstrai-se o fato de que mesmo com as evidentes e necessárias transformações a partir da modernidade, a tradição religiosa para a maioria das pessoas se mantém.

Para Martelli, a secularização é um fenômeno que marginaliza a religião e a coloca numa esfera de subjetivação de crenças e construção de “religiões invisíveis” (MARTELLI, 1997, p. 40). E o aspecto da subjetivação de crenças é muito referido entre os estudiosos que se dedicam às análises do fenômeno religioso na contemporaneidade. A religiosidade das sociedades modernas, para Hervieu-Léger (2008), implica uma nova dinâmica de movimento, de novas formas de mobilidade e dispersão de crenças. Uma dinâmica que confronta a figura tradicional do homem regularmente praticante de uma religião e inserido numa territorialidade comunitária, para formas de crer que seguem numa direção de caracterização individualizada de identificar-se com o sagrado e com a religião. E o processo de secularização, neste sentido, não promoveu mudanças somente no conteúdo das crenças dos indivíduos, mas na forma como cada um passa a entender que pode crer, que experiências religiosas quer ter e pode ter.

Gomez (2014) pontua que a religião secular se organiza em torno dos efeitos no plano individual. “A religião secular se psicologizou e seu novo lugar social somente é garantido pelos efeitos que pode ter na vida individual” (GOMEZ, 2014, p. 42: tradução nossa)<sup>32</sup>. Algo que o autor chama de “giro terapêutico da religião”, tem o papel, a partir da subjetivação das crenças, de lhes atribuir um critério adicional de veracidade: seu poder de transformar a vida. “Uma crença verdadeira é aquela que se baseia na própria experiência e é capaz de transformar a vida aqui e agora” (GOMEZ, 2014, p. 42, tradução nossa)<sup>33</sup>. Uma característica,

---

<sup>32</sup> “La religión secular se há psicologizado y su nuevo lugar social solo es garantido por los efectos que pueda tener en la vida individual.” (GOMEZ, 2014, p. 42).

<sup>33</sup> Una creencia *verdadeira* es aquella que se basa en la propia experiencia y es capaz de transformar la vida aqui y ahora.” (GOMEZ, 2014, p. 42).

portanto, da crença religiosa atualmente está associada, de certo modo, com a busca do poder do sagrado, conforme Gomez (2014), mas também com o imediatismo característico das gerações desta época.

As formas de religião privada constroem, pois, identidades religiosas próprias e a partir do vasto mercado de símbolos e crenças postos à disposição. Assim, aquele que, outrora, era conhecido ou compreendido como praticante da religião ou de uma religião, atualmente, a partir deste cenário do trânsito religioso, pode ser percebido como peregrino da religião ou entre as religiões, como pontua Hervieu-Léger (2008). Um campo religioso que ganha novas formas, nomes e rótulos (ORO, 1997, p. 41), e circunda o homem contemporâneo de ofertas religiosas como caminhos para a felicidade, mas, também, por isso, torna-o prisioneiro de sua própria bricolagem religiosa. Em suas próprias construções e composições de crenças, os indivíduos conferem a si mesmos autonomia em novas formas de relação com o sagrado, com o divino, desvinculando-se de muitas das práticas e preceitos de uma religiosidade tradicional. E das aptidões para as referidas bricolagens da fé, está implicada certa diversificação social, de classes, sexo e gerações (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.47). Para a autora:

A religião é, antes de tudo, e fundamentalmente, um modo de estruturação do espaço humano-social, uma maneira de ser das sociedades. Sua natureza primordial é de ser uma organização da vinculação entre os seres humanos sob o signo da dependência em relação ao invisível ou ao sobrenatural. (HERVIEU-LÉGER, apud, OLIVEIRA, 2013, p.83).

Entretanto, no que se refere às classes sociais, por um lado, encontra-se uma intelectualização das crenças tradicionais frente aos desafios da secularização, resultado da modernidade sobre a religião, na sobreposição e onipotência da ciência e da razão para garantir o sentido da vida (ORO, 1997, p.40). E, por outro lado, observa-se, especialmente, nas camadas sociais economicamente desfavorecidas que, diante da aridez de perspectivas de felicidade, a partir do conceito de felicidade tal qual a sociedade hedonista e de consumo prediz, o mercado religioso apresenta ofertas (graças) para muitos infortúnios (fé). E sob a égide de ilusões e utopias para as necessidades de proteção e salvação, há o risco das religiosidades porosas e da fragilidade humana que se confronta com as neuroses de destino.

No cenário de transformações no comportamento religioso, as diferenças entre religiões, seitas, credos e filosofias de vida podem não significar somente divergências,

instalando-se, por conseguinte, a não pertença a um único modelo ou proposta religiosa, dando-se o que se denomina por trânsito religioso. Um modelo de comportamento em que parece haver mais que a busca do bem ou da boa ação através da religião. Parece haver, inclusive, a busca de felicidade por meio de respostas que possam dar sentido às inquietudes do espírito humano, como também de um bem-estar que possa ser instantâneo, sendo que o imediatismo das sociedades hodiernas, igualmente, ecoa no âmbito das expectativas religiosas. Ou seja, uma marca interessante no homem religioso na contemporaneidade, e, muito especialmente, a partir da cultura do individualismo, parece ser aquela que, gradativamente, não concebe mais o homem como criado à imagem e semelhança de Deus, mas o Criador passa a ser tomado à imagem e semelhança da criatura. As concepções acerca de Deus perpassam conveniências pessoais e ou individuais e, não obstante as representações religiosas dos modelos tradicionais, as reconfigurações na ideia ou imagens de Deus perpassam as autodenominações e ou autobiografias nos modos de ser crente na atualidade.

Portanto, a dimensão religiosa da vida passa a ser vista, também, como que uma experiência movediça do “fazer bem” e “sentir-se bem”, em determinados momentos e para específicos problemas. E este trânsito religioso, de acordo com Oro (1997), caracteriza-se como um modo de ser religioso, ou seja, o circular do homem atual entre diferentes espaços sagrados, templos e ou sistemas de crenças, numa “frequência simultânea a distintas religiões” (ORO, 1997, p.43). Brandão (1994) refere-se aos peregrinos de sentido como sendo aqueles que transitam entre sistemas de sentido, a partir de juízos individuais e na busca de alternativas para a realização pessoal. Apropriam-se, transitoriamente, de símbolos e significados, religiosos ou não, mas que em geral são experienciados como algo maior ou mais denso do que uma simples técnica, escolha ou prática. Da mesma forma, podem articular sistemas religiosos confessionais compatíveis, como também sistemas de sentido que ele próprio, sujeito peregrino reconhecerá como diferente e provedor de sentido, ainda que, “provisoriamente perfeito e acabado” (BRANDÃO, 1994, p.44). Para o autor, tal circularidade entre diferentes campos religiosos teria sua lógica e racionalidade próprias, uma vez que o sujeito peregrino de sentido constrói para si uma elaboração mental que justifica e legitima sua mobilidade religiosa, implicada na complementariedade entre os diferentes sistemas religiosos a que recorre.

No movimento do ser humano de buscar compreender o sentido da vida e de Deus, a nova fase da experiência religiosa, por um lado, surpreende, pois revela a não superação do

lugar e importância da religião e, por outro, denuncia um fantástico mercado religioso, que, mesmo com auxílio da mídia criativa não elimina riscos de, por exemplo, não ocorrer o encontro de cada um consigo mesmo, com os outros e com Deus (JOSAPHAT, 2003). E tais ressignificações da religião se relacionam, entre outros fatores, com um triunfo da sacralização do imaginário. Ou seja, em tempos modernos e de globalização, e num viés de compreensão psicanalítico, a religião faz parte do imaginário no discurso social e a fé, muitas vezes, se dá em maior ou menor medida a partir deste imaginário. E, mesmo nesta perspectiva, a religião tem seu papel fundamental para a coesão social, mas também porque o problema religioso toca o homem em sua raiz ontológica, em sua totalidade, em seu sentido último como pontua Josaphat (2003). E, para o autor:

Se na última vaga do “moderno” surgem e predominam o imaginário, a afetividade envolvida por ele, mais os impulsos eróticos brotando do inconsciente, levando de roldão a cultura, a arte, a política e a religião, não seria momento de uma reflexão que, longe de menosprezar a imaginação, saiba priorizar as formas fortes da razão, da ética, da fé e da mística religiosa? (JOSAPHAT, 2003, p. 16).

Esta questão, certamente, reportaria a outras, no plano da moral e da ética, em termos como La Taille (2006) os coloca, respectivamente: *que vida devo viver* e *que vida quero viver*. E estas questões, sinalizam certo dilema entre conceitos como a afetividade e a heteronomia, por um lado, e, por outro, o papel da razão e da autonomia para se pensar moral e ética, mas também a religião. E a proposta freudiana do desejo primordial inconsciente e a necessidade de proteção presentes nas ilusões religiosas, são aspectos também de difícil acesso ao sujeito, especialmente, se não estiver predisposto a acessar, também, seus próprios valores morais, éticos e religiosos.

Para Oliveira, o cenário de surto religioso em nossos dias é um fenômeno complexo, de forte estímulo para análises e interpretações. A modernidade, tida como um processo histórico de racionalização, e, na sua dimensão utópica e de horizonte de projeções imaginárias e ideativas, promove algo parecido com a religião, segundo o autor.

A modernidade enquanto processo histórico dissolve a religião, mas a reconstitui enquanto utopia [...]. Nesse contexto, as representações religiosas emergem como conjunto de construções ideais que resolvem simbolicamente a contradição entre vida concreta e a esfera dos valores e afins, de modo que seu lugar próprio na vida humana é a esfera do utópico, constantemente recriada na vida humana. As religiões são, assim, reservatórios inesgotáveis de significações utópicas. (ERVIEU-LÉGER, apud, OLIVEIRA, 2013, p. 119).

Embora a crítica freudiana à religião a caracterize como uma neurose, cuja base se dá a partir da necessidade de proteção do pai e tentativas de significar conteúdos pulsionais e não nomeados na neurose, as construções de valores e ideais de vida se relacionam, também, com a ilusão humana quanto à religião, segundo Freud. E permanecem na condição de sintoma quando se mantém num *status* de ilusão ou de utopia, muitas vezes deslocados da realidade e consciência do sujeito. Veem-se inúmeras situações cotidianas em que indivíduos se autodenominam crentes, praticantes, incorrem no exercício de ritos ou rituais religiosos, mas padecem de sofrimento psíquico dos mais variados. E, embora Freud argumentasse a religião, no início do século XX, como uma ilusão neurótica, percebe-se hoje, século XXI, situações com as quais se pode, ainda, equiparar este argumento freudiano. Ou seja, o exercício de uma religiosidade desprovida de uma melhor ou mais ampla consciência do sujeito sobre si mesmo, pode significar, também e em muitos casos, adoecimentos.

Assim, das relações entre moral, ética e religião, percebe-se no campo da religião hoje, e a partir de um vasto mercado religioso, fendas importantes de autenticidade quando: primeiro, a fé é banalizada e transformada em objeto mercadológico e, segundo, por não ser possível prescrever como papel, somente, da religião determinar que tipo de bem poderia garantir ao ser humano a plena felicidade. Ou seja, trata-se de um tema que se configura numa das maiores e mais antigas discussões da humanidade, em que a religião tem papel importante, mas não exclusivo como sugerem alguns agentes religiosos, representantes de sectarismos, fundamentalismos e ou intolerância religiosa, por exemplo, entre outros.

Há, de toda forma, além do papel da religião de contribuir com as grandes discussões éticas da vida humana, outra relação possível entre a ética e a religião, como refere Paviani, e diz respeito aos juízos sobre as ações e as práticas religiosas. Contudo, o cenário atual altera e influencia as condutas humanas e as práticas sociais e religiosas, e os benefícios e malefícios da ciência e da tecnologia atingem a ética e a religião (PAVIANI, 2012). E, se por um lado, é comum falar-se em crise ética, por outro, faz-se necessário melhor compreender tal expressão, sendo que na atualidade um dos aspectos que constituem a questão da crise ética perpassa, muito especialmente, o problema da religião, reforça o autor.

Hoje, observa-se, em relação aos praticantes da religião, uma espontaneidade moral, uma conduta moral coerente com a doutrina religiosa independente dos debates éticos. Como no passado, a religião restringe, no dizer de Freud, o jogo de escolhas e adaptações e impõe a todos “o seu próprio caminho para a aquisição da felicidade

e da proteção contra o sofrimento” (FREUD, 1974, p. 104). O caminho da felicidade é subjetivo. Daí o individualismo, o consumismo, o relativismo de valores e crenças e outras determinações que caracterizam o mundo contemporâneo (PAVIANI, 2012, p. 104).

Portanto, das possíveis relações entre a ética e a religião, o papel ético da religião está além da imposição de códigos morais, valores ou códigos de conduta com vistas na garantia de felicidade e na reparação dos infortúnios da vida. Mas, está em contribuir para o enfrentamento das grandes questões da humanidade e em cada momento histórico e, na atualidade, muito especialmente para com as grandes questões e discussões em torno de temáticas envolvendo a *bioética*. Contudo, de acordo com Cescon e Nodari, é preciso cautela ao se inferir relações entre a ética e a religião. Igualmente para com o fato de que a moralidade, sempre envolta no campo da religiosidade, implica certa referência ao tabu, ao medo do castigo e da lei, como indicam os autores (2014, p. 496), e que o “tabu reside no reino do sagrado” (KOLAKOWSKI, apud, CESCÓN, NODARI, 2014, p. 496). E das relações entre ética e religião, destaca-se:

A primeira vista, duas relações são possíveis. Se partirmos da definição de religião como um conjunto de dogmas que não precisam ser justificados, mas cridos, e da ética como uma disciplina racional que busca a justificação dos princípios que propõe, evidentemente a incompatibilidade é insuperável. Porém, se por religião se entende não um conjunto de dogmas, mas uma atitude genuinamente moral, é inegável que religião e ética são, em certa medida, coextensivas e que não existe, por definição, possibilidade alguma de uma religião sem moral ou de uma ética sem base religiosa. Ou seja, se a religião são dogmas, não interessa à ética; se a religião implica uma atitude moral, coincide com a ética. Não podemos estar de acordo com nenhuma dessas duas posições. A ética não é um apêndice da religião, como também não é coextensiva à mesma. É verdade que às vezes se pensa a salvação religiosa como prêmio e correspondência à prática moral, mas a salvação não deve levar o crente a se desinteressar pelo mundo (CESCON, NODARI, 2014, pp. 493-494).

Ou seja, é fundamental o respeito da parte das religiões para com a autonomia das ciências e o mesmo para com a autonomia da ética, como pontua Oliveira. Auxiliar o homem a discernir as informações que recebe e posicionar-se na vida na medida em que lhe permite recolher tudo num todo coerente de sentido (OLIVEIRA, 2013, pp. 103-104). Contudo, as transformações no cenário religioso, na medida em que contemplam uma maior liberdade e autonomia de cada sujeito, da mesma forma mantêm-no numa condição de dependência. Algo na direção contrária daquilo que lembram Cescon e Nodari, de que “a religião pode levar a um empenho ético [...], pode até despertar sensibilidades particulares diante do pobre, da

injustiça, do valor da vida, mas nunca deve substituir a autonomia pela heteronomia” (CESCON, NODARI, 2014, p. 500). E, ainda que existam interferências mútuas entre a ética e a religião, ao mesmo tempo em que também se caracterizam autônomas, como também lembra Paviani (2012, p. 85), corrobora-se do seguinte pensamento: “A ética pode oferecer à religião racionalidade e autocrítica [...], um filtro não só útil, mas também necessário” (CESCON, NODARI, 2014, p. 500).

A liberdade, autonomia e subjetividade religiosas que compõem as construções de sentido religioso hoje, século XXI, poderiam ser vistas como um avanço, tomando-se em conta a crítica de Freud de que o homem religioso seria um ser alienado e iludido. Porém, se a crítica de Freud não se aplica na íntegra ou, então, configura-se insuficiente ou inaplicável diante de discussões que envolvam a fé religiosa, a existência de Deus ou o sagrado, não é uma inverdade a alienação religiosa presente ainda hoje. A autonomia e a liberdade religiosas, conquistadas e arraigadas, muito especialmente, a partir dos pressupostos da racionalidade moderna, não se configuram, necessariamente em consciência moral (religiosa), diante de algumas das características do trânsito religioso aqui referido.

Escolhas e práticas religiosas, não implicam, necessariamente, uma criticidade reflexiva acerca delas. E um cenário de mercado e trânsito religioso, quando mantém latentes ilusões religiosas, contribui para que a religião, ou certas práticas religiosas, reverta-se em motivos de adoecimento ao invés de libertação. E o que se constata é um mercado religioso que reforça expectativas de com a religião ou, somente a partir dela, o homem crente suprir estados de medo, angústia, desgostos diante dos infortúnios, ou mesmo reforçando compromissos neuróticos de ilusões e fantasias religiosas. Algo a serviço, muito mais, do princípio do prazer do que do princípio da realidade, pensando-se a partir dos postulados freudianos. Trata-se de um contexto paradoxal, portanto, de liberdade e autonomia, mas também de dependência religiosa, em muitos casos.

Lembrando que a ética implica na crítica racional e reflexiva dos princípios morais que cada indivíduo reconhece em si, e que os adota a partir do contexto social em que está inserido, salienta-se: “a tarefa ética do homem é acolher o mundo moral em sua especificidade e em reflexivamente dar razão dele, para o propósito de os homens crescerem em saber acerca de si mesmos e, conseqüentemente, em liberdade.” (CORTINA, 2009, p. 44). Em Aristóteles, referido também por Goldemberg, uma conduta para ser autônoma tem de estar orientada para o interesse do indivíduo, não obstante que nem sempre ele (indivíduo) sabe ou pode saber

aquilo que quer realmente. Tal discernimento requer uma distinção das verdadeiras e das falsas satisfações, uma tese que implicaria saber da medida do bom e do melhor, independentemente daquilo que o indivíduo almeja, como lembra Goldemberg, mas que estabelece uma extensa conceituação e discussão filosófica. De toda forma trata-se de um “critério que sugere a ideia de um perfeito desenvolvimento de si mesmo, um *telos* que oriente o desejo para ele não se extraviar perseguindo miragens” (GOLDEMBERG, 1994, p. 72).

Contudo, ainda que o enfoque de moral e ética em Freud tome em conta a existência do desejo inconsciente, o essencial da reflexão freudiana sobre a moral está na gênese do sentimento moral e na responsabilidade do indivíduo por seus atos, suas intenções e suas escolhas. Neste sentido, entende-se ser possível uma relação com o predicado ético de que o indivíduo saiba sobre si mesmo. E a alienação religiosa é traduzida em Freud como um sintoma. E o sintoma à psicanálise, em termos de saúde anímica, define um sujeito cujo agir deixou de ser autônomo. Na neurose obsessiva (*Zwangsneurose*), o indivíduo “age sem liberdade de não agir. Sua falta de autonomia note-se, é relativa ao querer, não à razão” (GOLDEMBERG, 1994, p. 78). E “se a patologia do desejo está na dificuldade para seu exercício, a saúde estará na livre disposição que tivermos de nós mesmos [...], sermos donos das determinações de nossa escolha, ou, no mínimo, conhecê-las com antecedência” (TUGENDHAT, apud, GOLDEMBERG, 1994, pp. 78-80).

Assim, das constatações em torno do fenômeno religioso na atualidade e, mais especialmente, do trânsito religioso, em coexistência com as mídias e com as sofisticadas tecnologias, o homem desloca-se das influências da religião tradicional para compor sistemas próprios de crença e experiências religiosas. E, a partir desta subjetividade e autonomia, por um lado, a maioria das populações segue ainda sistemas religiosos tradicionais, mesmo diante das transformações já referidas. Por outro lado, o homem goza de seu direito à liberdade de ser religioso como lhe agrada e lhe convém. Seria, então, possível falar-se em crise ética neste âmbito da religião e relacioná-la com o comportamento (sintomático) de trânsito religioso?

Trata-se de uma questão filosófica e também política, o direito de autonomia de cada indivíduo. Uma ideia do racionalismo moderno presente no comportamento religioso hoje, o que, inicialmente, não se configuraria como um problema à ética. Por outro lado, há a já referida consciência ou o conhecimento de si mesmo, predicado ético fundamental, mas de características porosas na sociedade pós-moderna. E, quando o mercado religioso,

especialmente, se utiliza da (boa) fé e até mesmo da fragilidade de incontáveis peregrinos de sentido, há uma responsabilidade ética mútua e em curso.

A proposta de uma ética de responsabilidade (pelo desejo), como concebida pela psicanálise, é uma proposta de contribuição pertinente para a leitura de aspectos em torno dos quais se propôs este estudo: de uma crise ética que envolve transformações importantes no âmbito das relações a partir dos vínculos e representações de autoridade moral, e o trânsito religioso como um comportamento sintomático em muitas de suas nuances. E, não obstante o tema da fé possa ser o aspecto central e fundamentalmente envolto no problema da religião e dos comportamentos religiosos na atualidade, o enfoque empreendido foi um olhar sobre a crise ética como algo que verte em consequência de uma “sociedade sem pai”, e seus significantes. E o declínio da ordem e dos ideais em torno da figura do pai e do grande Outro, como tradicionalmente concebidas, ou mesmo como edipicamente concebidas, em termos psicanalíticos, resultam no enfraquecimento do significante da autoridade paterna, que outrora se dava preeminentemente no formato vertical. Essas transformações desafiam a sociedade a reorganizar os vínculos, a partir das formas horizontalizadas nas relações entre pais e filhos, mas também nas representações que deveriam se estabelecer na relação de todos os indivíduos com as instituições cujo papel seria, entre outros, aquele da representação da autoridade moral e da lei.

Quanto ao mercado religioso que se avoluma, se isto ocorre, há demanda. E compreende-se que a demanda é o sujeito pós-moderno fragilizado quanto a referências de valores morais e princípios éticos. Um prejuízo refletido no sujeito, ele próprio, e nas inter-relações com os outros, com seu meio. E a consideração para com o outro ou, poder-se-ia dizer, as considerações mútuas dos indivíduos uns com os outros, bem como as interfaces entre instituintes e instituídos, trata-se de um dos grandes, se não o maior desafio à ética na contemporaneidade. E, neste sentido, quanto às transformações no campo da religiosidade, no tocante ao que Freud referira como instintos egoístas presentes nas ideias religiosas, percebe-se nas propostas de um mercado religioso e nas expectativas dos peregrinos de sentido uma realidade não muito distante desta ideia freudiana.

Segundo Paviani (2012), as críticas freudianas à religião contribuem para a compreensão da moral e de costumes sociais. E por ser uma das abordagens mais utilizadas no ofício de compreender o psiquismo humano, apresenta contribuições muito significativas, ainda que polêmicas acerca do fenômeno religioso como fora concebido por Freud. E, para

Morano, há, com a psicanálise, a possibilidade de um confronto saudável. Para o autor tanto à psicanálise quanto à teologia permeiam tentações de respostas definitivas e acabadas para as questões religiosas e de fé. “O diálogo psicanálise-fé apresenta-se assim – não por acidente, mas por essência – como um diálogo interminável” (MORANO, 2014, p. 12).

O fato de não ser possível tomar a teoria e crítica freudiana à religião pela via de aspectos concernentes à fé, poderia ser, para muitos críticos, um primeiro argumento para deixá-la à parte. A teoria de Freud enfoca a religião comparando-a à neurose (obsessiva), em suas origens e causas, e toma a religião como um aspecto que não promove a “cura” da neurose, mas antes a reforça. E, mesmo que em muitos aspectos contrários ou opostos às teorias religiosas tradicionais, de base teológica e filosófica, permanece um sentido e importância antropológica e histórica significativa em torno das teses de Freud e de sua crítica à religião (PAVIANI, 2012, pp. 100-101). Além disso, suas contribuições teóricas acerca da instauração da moral e da responsabilidade do sujeito sobre seu desejo inconsciente são contribuições importantes. E a compreensão do ser humano no cenário pós-moderno reside também na ideia e na percepção irrefutáveis de que o mal-estar do homem frente àquilo que a cultura lhe impõe se mantém, ainda que as críticas envoltas de que teorizações freudianas, entre elas o complexo de Édipo, não mais se aplicariam na atualidade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Buscou-se no decorrer deste trabalho dissertativo, conhecer alguns aspectos acerca da moral e da religião em Freud, e como podem ser lidos a partir do cenário de uma crise ética, de contornos que indicam uma sociedade pós-moderna, que vive o paradoxo de um volume e acúmulo estratosférico de informações e de culturas de consumo, ao mesmo tempo, em que adoece moral e eticamente, frente às angustias do vazio, de referências e de sentido.

Neste cenário, instituições tradicionais como a família e a religião, dentre outras, já não influenciam o sujeito pós-moderno com os modelos tradicionais na transmissão de valores. O que se verifica é uma sociedade de pluralismos midiáticos, tecnológicos e de multiplicidades de sistemas culturais, em contraste com um sujeito pós-moderno esvaziado de si mesmo e de referenciais identitários.

A partir dos textos que mais significativamente tratam da crítica freudiana à religião, verificou-se a importância do lugar do pai, do significante paterno e sua importância. E, ao tomar-se em conta, o lugar da religião na vida humana e algumas das especificidades do fenômeno religioso hoje, o trânsito religioso, em muitos aspectos, revela um comportamento sintomático dos peregrinos de sentido e entre as religiões, diante do declínio da influência da religião como tradicionalmente herdada. E o significante da autoridade paterna, como transmitido pela família e pela religião nos modelos tradicionais, é hoje substituído por culturas de valores líquidos e flutuantes. A conquista da racionalidade, da autonomia e da liberdade a partir dos pressupostos da modernidade, não deu conta de suprir a demanda humana mais essencial: o sentido da vida.

Muito embora Freud não se ocupasse das discussões filosóficas sobre o homem, o sentido da vida ou sobre a moral, e sua crítica à religião não esteja pautada em discussões acerca da existência ou não de Deus, seu pensamento não desqualifica a importância da religião, mas, antes, se detém no valor psicológico das ideias religiosas. Seus argumentos implicam o sentido da vida no que diz respeito à responsabilidade do próprio sujeito por sua vida e pelo sentido que lhe dá. Pensar a moral em Freud requer, portanto, o olhar sobre as causas ou origens dos sentimentos morais e, por conseguinte, a ética na psicanálise implica aquilo que o sujeito assume e adota a partir da consciência moral e do desejo (inconsciente). Ou seja, das motivações humanas para o agir moral, compreende-se que, também, os desejos

inconscientes estão presentes em tais motivações e não somente os desejos que pelas vias da cognição e da razão o sujeito conscientemente reconhece.

A partir dos argumentos que se inferiu em torno do cenário religioso e da crise ética vigentes, a proposta moral freudiana e a ética na psicanálise instigam um desafio que requer um posicionamento diferente da parte de cada sujeito. E, resguardadas as análises e críticas em torno da superação de alguns pressupostos da teoria freudiana, suas contribuições continuam presentes e pertinentes no âmbito das ciências humanas. Uma proposta que convoca e instiga o sujeito individualmente, mas, que, a partir dele, e da responsabilidade que pode assumir acerca de seu desejo, alcança o laço social.

Quanto à religião, a crítica freudiana é comumente associada, também, ao ateísmo de Freud. Mas sua história (de vida) pessoal e o interesse pelo tema da religião instiga conjecturações de alguns críticos, pois Freud não negava a importância da religião e a sua necessidade na vida humana, bem como admitia ser ela a única capaz de resolver o propósito da vida. No entanto, Freud, como um dos representantes da racionalidade moderna, que tinha na ciência uma religião, referia-se à fragilidade do sistema religioso e, dentre outros pensadores, também previa sua extinção. A religião, contudo, não perde força ou se extingue, mas antes se transforma. As formas do homem moderno e pós-moderno de conceber a religião e de se vincular com ela, perpassa nuances de um secularismo que separa religião e Estado, independiza os crentes das influências das religiões tradicionais, entretanto, não elimina a religião da vida das pessoas.

Nas concepções freudianas para o fenômeno religioso, a religião é vista como um recurso para as angústias humanas e necessidades de proteção. É parte de uma sintomatologia neurótica e está a serviço da fuga e da alienação do sujeito diante, não somente, de conteúdos da infância e reprimidos da consciência, mas da realidade própria do sujeito e do mal estar presente na cultura. Todavia, mesmo em se tratando de conteúdos acerca dos quais o sujeito não esteja plenamente consciente, ou então, de aspectos de sua vida com os quais não consiga ou não deseje se confrontar, ainda assim, não significa que deva manter-se nesta condição. Segundo Freud, a condição de uma dependência infantil de proteção é algo que deve ser superado, e não manter-se durante toda a vida do sujeito.

A necessidade de proteção infantil, fuga ou alienação diante de conteúdos reprimidos da consciência, na analogia da religião com a neurose obsessiva, se estende para o campo da cultura na análise freudiana. No entanto, a neurose como vista por Freud no início do século

XX, possuía, também, contornos dos costumes e cultura da época. Os efeitos da modernidade, como a liberdade e a autonomia, por exemplo, ainda não possuíam as características peculiares que lhe são próprias agora, na pós-modernidade, com os avanços da ciência e da técnica. E o fato de as neuroses revelarem sintomas cujas causas o sujeito desconhece e, ou, muitas vezes, também não deseja entrar em contato com suas origens, é algo que se mantém na atualidade, encontrando refúgio, entre outros, justamente nas mídias tecnológicas.

Proibições reprimidas da consciência – característica da neurose – e rituais religiosos praticados, em grande medida, sem o conhecimento de suas reais motivações são analogias que se empreende a partir da crítica freudiana, como também o argumento de que ambos, o neurótico e o crente, necessitam ser salvos são aspectos pertinentes. O neurótico se salva com os rituais obsessivos de repetição. Ele tenta dar conta deste sintoma e não sabe das causas de sua angústia, e o crente busca sentido e respostas que regulem sua vida, tal qual o neurótico se regula ou é regulado pelos rituais obsessivos. E das diversidades no cerimonial, com o neurótico ocorrem em caráter privado e com o crente, muito, em caráter público, sendo que os rituais lhes conferem sentido simbólico. Ou seja, o crente referido por Freud pode ser compreendido, hoje, como sendo o peregrino<sup>34</sup> entre as religiões, que até mesmo escolhe os rituais que mais lhe agradam e apresentam respostas e sentido, ainda que momentâneos, porém os escrúpulos de consciência, quanto às causas de suas peregrinações se mantém.

A compulsão, referida na crítica freudiana, é o aspecto que diz respeito à necessidade de exteriorizar os rituais – sintomas na neurose – e de realizar rituais nas práticas religiosas. E, numa analogia, as diferentes ofertas disponíveis no mercado religioso não deixam de ser um recurso externo. Um recurso fora do sujeito, mas que o regula e possibilita manter-se em certo equilíbrio psíquico/emocional, inclusive. No entanto, há um aspecto no posicionamento freudiano delicado de se relacionar com os crentes do trânsito religioso e no contexto das autonomias religiosas. Freud refere que o homem crente toma a si mesmo como pecador, pela culpa resultante e presente nas representações da figura do pai, sendo que a culpa é um sentimento moral ligado ao medo da punição divina e paterna. Mas, para que isso pudesse ser atribuído ao homem crente (do trânsito religioso) ele teria de perceber ou assumir em si mesmo tal sentimento (de culpa), ou, ainda, poder relacioná-lo com demais necessidades pelas quais busca a religião ou transita entre as religiões.

---

<sup>34</sup> Expressão que, embora mais antiga, tem sido reutilizada para referir os indivíduos que transitam entre as religiões, ou mesmo o homem crente no exercício do subjetivismo religioso.

Parece ser delicado, pois, atribuir somente esta leitura, de o crente perceber-se pecador, haja vista que mesmo o discurso religioso tradicional suaviza esta concepção do homem diante de Deus. Ao contrário, Deus é, muito especialmente, concebido em seu caráter materno – acolhida, receptáculo e perdão frente às dores e aflições de seus filhos. E, embora o aspecto paterno, em suas características de rigidez e crueldade, sejam especialmente evidenciados na moral e na crítica freudiana, há as construções subjetivas, emocionais e afetivas presentes nas formas e propostas de ser religioso hoje e, que, se não eliminam, suavizam significativamente as ideias em torno da culpa. Desta forma não parece ser possível atribuir ao homem religioso, pós-moderno, a ideia do crente pecador, como sugere o texto freudiano.

O crente da pós-modernidade se sabe livre e autônomo para o exercício de sua religiosidade, buscando-a a partir de sua própria subjetividade e necessidades. Busca a Deus por razões de fé, de culturas e tradições religiosas, entre outros, mas, também, porque o mercado religioso pode tornar-se atrativo, tanto para o exercício da liberdade religiosa, tanto como refúgio para estados de angústia, sem que haja, necessariamente, uma criticidade reflexiva a respeito. Numa analogia, tem-se, hoje, o uso excessivo das terapias medicamentosas, por exemplo, como recurso externo ao sujeito, no qual, hoje, ele se refugia de um enfrentamento pessoal de seus sofrimentos. Mas, sobretudo, os estados de angústia são provenientes da própria condição humana. Gerados e reforçados nas situações da vida, requerem reforço dos recursos internos para este enfrentamento, não obstante a cultura hedonista que determina o que é valor e transforma tudo em bens de consumo e, portanto, molda e condiciona os sujeitos para os recursos externos e alienantes.

Na realidade do atual contexto, o sujeito também exercita sua autonomia e liberdade (religiosas), sentindo-se bem resolvido e não entende a religião, necessariamente, num lugar de “bengala” e do pai, como visto a partir da teoria freudiana. Poder-se-ia, então, estar diante de uma contradição com aquilo que se buscou assimilar e relacionar da crítica de Freud com alguns dos aspectos do fenômeno religioso na atualidade. Mas, mesmo autônomo e independizado das influências tradicionais, o sujeito não exerce uma liberdade autêntica, guiado pelos sistemas e multiculturalismos que regem tendências e comportamentos. Um cenário, portanto, que requer atenção permanente acerca dos prejuízos em torno do predicado ético “conhece-te a ti mesmo”.

Este sujeito alienado de si mesmo, mas não da cultura que o cerca, busca em Deus e na religião sanar suas projeções, mas, também, experimentar ou desenvolver uma fé religiosa considerando outras e novas possibilidades para vivenciá-la que, não somente, pela via das tradições herdadas. No entanto, costumes e manifestações da relação humana com o sagrado, apesar da ambivalência presente nesta relação, evidencia uma moral religiosa transmitida, intergeracionalmente, e ainda atuante nesta geração. E um sentimento inconsciente de culpa é um argumento possível, pensando-se a moral religiosa, nas gerações anteriores, sustentada, de fato, a partir de uma moralidade patriarcal. Ainda assim, o pecador dos textos freudianos, poder-se-ia dizer, não ser somente o sujeito neurótico e traumatizado do início do século XX, como Freud referira. Hoje, vê-se, além da neurose, do trauma e da vulnerabilidade do sujeito diante de si mesmo, o enfraquecimento de bases sólidas de referências identitárias, de valores morais e de sentido, que não aqueles da cultura hedonista e tecnológica, como referido.

A condição humana comporta em si uma falta permanente, e como argumenta a psicanálise, se dá, inicialmente, a partir da impossibilidade do gozo do desejo primordial e incestuoso, nas relações dos primeiros vínculos e a partir do pai idealizado. Isto se alterou drasticamente e as referências e costumes tradicionais em torno do pai, especificamente, cedem espaço a formas horizontalizadas de se estabelecer os vínculos, familiares especialmente. E uma marca importante deste tempo está, justamente, na horizontalidade na transmissão de valores que recai no fato de que os sujeitos gozam de uma autonomia não autêntica. Por conseguinte, o vazio do pai, e o seu papel simbólico nas necessidades humanas do herói, do líder, nas referências de autoridade moral e ética, entre outras, sofrem abalos importantes e prejuízos crescentes. Instituições como a política, a família, a educação e a religião já não sustentam esta representatividade simbólica de autoridade e de lei, colocando o homem sempre mais numa condição de sujeito errante entre sistemas políticos e culturas líquidas.

Contudo, afirmar que a religião ou o comportamento religioso (que se enfoca) se dá, exclusivamente, num nível de ilusão neurótica seria uma leitura frágil. Como já referido, a concepção freudiana da religião, em sua analogia com a neurose, não pode ser o principal atributo para o comportamento religioso (hoje). As muitas transformações perpassam nuances que envolvem outros campos correlacionados, entre eles, o mercado religioso. A busca da religião ou o transitar dos peregrinos entre as religiões não se dá, unicamente, devido a estados de ilusão neurótica, de busca de sentido existencial ou pela falta do pai. A religião

está presente como um aspecto constitutivo da vida humana, e por esta razão o homem busca de maneira natural relacionar-se com o divino, com a transcendência, com o sobrenatural e a partir de como vivencia o sagrado em cada época e momento históricos da humanidade. Entretanto, muitos aspectos no campo religioso na atualidade, evidenciam as expectativas imediatistas presentes em outros âmbitos da cultura pós-moderna, também no âmbito da religião. A busca de respostas e resolução de específicos problemas do cotidiano tem, em muitas situações e contextos religiosos, uma conotação da graça como uma espécie de “produto final” da fé. Uma ideia mercantil de religião. E, portanto, no ínterim de tais expectativas e em muito do que promove o mercado religioso, a crítica de Freud, de que a religião visa travar instintos egoístas se aplica, no nível das neuroses individuais, mas, também, no nível de interesses coletivos.

De toda forma, há o aspecto dos estados de angústia e de vazio, substancialmente presentes na sociedade atual, levando as populações aos, muito referidos, quadros depressivos, e em níveis bastante profundos e avolumados. Estas psicopatologias do vazio, apesar de significativamente relacionadas com as condições impostas pela cultura atual, ligam-se, entre outros, a perdas, culpas e a não satisfação do desejo (inconsciente). Há, todavia, uma constatação importante. As necessidades que o sujeito elenca e que relaciona com suas aflições, são necessidades conscientes e, em grande medida, a partir do que lhe incute a sociedade de consumo. E os estados de angústia e vazio que mais significativamente colocam o sujeito ainda mais vulnerável frente a esta cultura, estão ligados a sua condição de ser-faltante, que falta ao outro e o outro lhe falta. E a busca por sentido, pelas causas da culpa e pelo desejo, não deve ter outro caminho e destino (fim), senão, que o sujeito ele mesmo. E, ainda que este caminho ético, de busca por si mesmo e de responsabilidade pelo desejo, necessite enveredar pelos caminhos do inconsciente, não significa configurar-se em egoísmo e individualismo, mas, antes, contribuir para um melhor equilíbrio nas relações humanas.

A proposta ética na psicanálise e a moral freudiana de renúncia tem importância saliente, mas, igualmente, desafiadora, pois provoca o sujeito a um posicionamento pessoal, não obstante diante da cultura, que instiga uma baixa tolerância à frustração frente aos interditos do gozo. E apesar de ser uma proposta que se dá, essencialmente, no campo clínico, seus constructos teóricos disseminam-se e contribuem significativamente no âmbito das análises teóricas do homem na sociedade (atual).

Os aspectos aqui enfocados, que se argumenta e relaciona com a crise ética na atualidade, implicam instabilidade, riscos e alterações, quiçá, irremediáveis nos significantes da autoridade paterna, e em sua representatividade simbólica. Uma autoridade também representada no papel de algumas instituições que, igualmente, declinam nesta função. E a ética de responsabilidade pelo desejo (inconsciente) que deve comprometer o sujeito, a partir da consciência de suas introjeções acerca da moral parental, entre outros aspectos, atinge o laço social. Trata-se de uma proposta de ética em torno da verdade do sujeito, sobretudo porque pressupõe o caminho ético do autoconhecimento. Todavia, os sistemas, do político aos midiáticos, são parte determinante de um mecanismo que opera de tal forma, que o sujeito não se aperceba das influências destes sistemas como limitadores no empreendimento de conhecer a si mesmo e cuidar de si, não obstante seja, também, conduzido a isto por tais sistemas. E tem-se, em muitos dos efeitos do cenário globalizante, não mais a percepção inicial de ser a globalização o grande benefício para a humanidade. Há o paradoxo pós-moderno: as interconexões entre tudo e todos e um volume e acúmulo de informações “ensurdecadoras”, lado a lado com um intenso esvaziamento humano e as marcas que deixa.

É plausível, portanto, que a crise ética perpassa o declínio da confiança e da esperança dos indivíduos no campo político, bem como seja reflexo das profundas transformações e declínio das tradições que, juntos, articulam o laço social – responsável final pelo fortalecimento ou enfraquecimento do homem na vida em sociedade. E apesar do aspecto político ser uma discussão ampla e complexa, sua determinação fundamental na articulação da vida o denomina ator principal nesta dinâmica. Pois se é necessário olhar o homem em seu universo e ética individuais, não é menos necessário compreendê-lo em sua cidadania, sendo que isto, tanto quanto os valores e referências familiares constituem-se em matrizes que fundamentam o conjunto de valores identitários.

Parece impossível pensar que as demais instituições possam garantir, por elas mesmas, que os indivíduos desenvolvam uma identidade cidadã e ética, e o que isto implica, se ele, neste âmbito, também se vê desamparado. E, em não havendo a autoridade que reafirme e reassegure a lei do grande Outro, tanto no plano individual como coletivamente, agravam-se os sofrimentos já existentes e surgem novos sintomas de adoecimento humano. Vê-se, pois, outro paradoxo. Mesmo diante da infinidade de recursos que a ciência e a tecnologia criam com vistas ao bem viver, há o recrudescimento nas formas de adoecimento humano pela “falta de recursos”.

O problema da responsabilidade é, pois, relevante e irrefutável. O termo responsabilidade é concebido a partir de muitas teorias para as questões humanas – sociais, políticas, filosóficas, educacionais, entre outras. Aqui se dá o enfoque da responsabilidade tal como concebida pela psicanálise: atrelada à consciência moral e ao desejo. Ou seja, trata-se, na psicanálise, ao mesmo tempo, que uma condição, também um resultado da relação do sujeito com seu desejo inconsciente. Visa promover uma liberdade mais autêntica do sujeito, a partir do reconhecimento das causas de suas angústias e do desejo que o habita e, igualmente, opera nas motivações de suas ações. Esta responsabilidade ética pelo desejo inconsciente, permite ao sujeito assumir seu sintoma a partir de si mesmo, podendo evitar tendências à projeções ou mesmo aos refúgios externos, como já visto ser um dos papéis da medicalização excessiva e de muitas ideias religiosas.

E no campo da religião na atualidade, o trânsito religioso, em algumas de suas nuances, indica características de um comportamento sintomático e, também, conseqüente da crise ética, de valores e de sentido. E a partir das relações inferidas neste estudo, entende-se que se a religião é algo que, fundamentalmente, faz parte do cotidiano da vida, não desaparece, mas, antes, também, se transforma, o mesmo ocorre com a ética. Ou seja, a religião é algo dos homens e a ética também. Suas implicações na vida humana não desaparecem, bem como as relações entre a ética e a religião não deixam de ser necessárias e importantes. No entanto, se as questões do universo interior como a espiritualidade e o sagrado, por exemplo, são aspectos ligados a essência humana, não podem ser impostos ou, dificilmente, se desenvolvem por imposição. E, algo parecido ocorre no desenvolvimento da consciência, ou da consciência moral. Não é possível impor nada neste sentido ao homem, mas antes contar com o *ethos* interno e, a partir dele, uma disposição para expandir ou desenvolver a consciência – moral e de si mesmo.

Além das argumentações freudianas do que seja a religião e as relações aqui empreendidas com o comportamento do trânsito religioso, a proposta freudiana de uma moral de renúncia diz algo importante nesta leitura do comportamento dos peregrinos de sentido e entre as religiões. O trânsito religioso está ligado ao mercado religioso, este, por sua vez, também envergado na cultura hedonista e imediatista, transforma a religião em mercantilismos. Daí a necessária implicação do crente de confrontar-se consigo mesmo, com sua realidade, com seus propósitos religiosos e no que o vasto mercado religioso o atrai.

A moral em Freud se funda no recalque, sendo, pois, uma moral de renúncia. E, o peregrino entre as religiões não pode ser visto somente como um crente alienado, pois é livre entre as religiões. Não pode ser considerado somente um crente alienado, pois está, acima de tudo, exercitando a liberdade de escolhas e práticas religiosas. Contudo, quando há a busca da religião como recurso de fuga e em torno de expectativas ilusórias há, para acolhê-las, um vasto mercado de ideias religiosas, muitas vezes, sensacionalistas e mercantilistas. E a moral de renúncia freudiana propõe a renúncia ao desejo e ao gozo, quando desprovidos de uma consciência moral, e o enfrentamento pessoal do sujeito frente aos sofrimentos e angústias.

A consciência moral, como vista em Freud, implica a renúncia ao gozo. E utilizar a religião como meio de fuga, por exemplo, não deixa de ser uma forma de não renunciar ao gozo, mas, antes, que a religião compense, de algum modo, o fato de o sujeito não poder gozar o desejo que o move, tanto os desejos conscientes como o desejo inconsciente. E a escolha das religiões entre as quais o sujeito circula ou busca desenvolver sua fé, também não significa a necessidade de tratamento ou análise. Da mesma forma, não se configura, necessariamente, como um problema, ou ainda como um problema à ética, não obstante as reflexões até aqui empreendidas de uma ética de responsabilidade do sujeito sobre seu desejo e, que, as ideias religiosas, muitas vezes, estão envoltas em conteúdos inconscientes.

As religiões, por sua vez, se organizam e têm seus próprios códigos de ética, bem como sempre pressupõe uma moral. Então, precisaria o sujeito ter uma ética religiosa previamente definida para exercitar sua liberdade de crença religiosa? E, mesmo não havendo predefinições e preocupações éticas do sujeito acerca do exercício de sua religiosidade, não significa que ele não se sinta bem e livre de poder buscar as respostas (religiosas) que lhe convêm e que deseja. Por outro lado, coloca-se a seguinte questão: se no trânsito religioso o sujeito muda, de fato, de religião ou, diante do não abandono de muitas práticas tradicionais da religião herdada, ele somente exercita a liberdade e autonomia religiosas da mesma forma que usufrui de outros direitos conquistados com a modernidade? E o que de tais comportamentos e mudanças diz respeito à ética?

Por ser a ética a reflexão sobre os princípios morais a fé em único Deus, por exemplo, poderia ser um argumento de que o comportamento religioso não implica em uma análise ética. Por haver demanda para a existência de um mercado religioso, ou, que há uma tendência humana ao exercício da liberdade religiosa também poderiam ser argumentos que dispensariam uma análise ética. Considerando, pois, dentre outros aspectos, o fato de que as

discussões em torno do ateísmo, de ceticismos acerca da religião, da existência ou não de Deus pautarem-se em princípios de respeito e liberdade de expressões religiosas, justamente, por isso, sublinha-se que a ética, embora não seja nenhum apêndice da religião, tem papel fundamental para que a espiritualidade, no campo religioso, seja um componente, de fato, de saúde global de indivíduos e grupos e não de adoecimento.

E das concepções freudianas da religião, relacionadas com a neurose obsessiva e com os processos da cultura e da civilização, detecta-se, no contexto atual, as marcas da ambivalência e das crises de referência em torno da figura e da relação paterna enquanto um predicativo moral. A consciência moral freudiana e uma ética que implique a responsabilidade do sujeito por seu desejo são contribuições importantes e discussões desafiadoras na compreensão da crise ética nos aspectos que aqui se empreendeu, do comportamento do homem religioso no século XXI.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMBERTIN, G. M. *As vozes do supereu. Na clínica psicanalítica e no mal-estar na civilização*. Tradução: Stella Maris Chesil. São Paulo: Cultura Editores Associados, Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2003.

AMBERTIN, G. M. *Entre deudas y culpas: sacrificios. Crítica de la razón sacrificial*. 1º ed. Buenos Aires: Letra Viva, 2008.

AMBERTIN, G. M. *Supereu: avesso do desejo*. Revista Percurso. Instituto Sedes Sapientiae. São Paulo. Ano XXII. Vol. 43, 2009.

BOFF, C. *O livro do sentido. Crise e busca de sentido hoje (parte crítico-analítica). Volume I*. São Paulo: Paulus, 2014.

BOSCH, F. Van Den. *A filosofia e a felicidade*. Tradução Madalena Poole da Costa. Lisboa-Portugal: Instituto Piaget, 1997.

BRANDAO, C. R. A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido, 1994. In ORO, A.P. *Modernas Formas de Crer*. Revista Eclesiástica Brasileira. Petrópolis, n. 225, p 39-56, 1997.

BRUNNER, J. Oedipus Politicus. O paradigma freudiano das relações sociais. In ROTH, M.S. (Org.) *Freud. Conflito e Cultura*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

CESCON, E.; NODARI, P.C. Ética e Religião. In TORRES, B.J.C. (Org.). *Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada*. Petrópolis, RJ: Vozes; Caxias do Sul, RS: Universidade de Caxias do Sul; Rio de Janeiro: BNDES, 2014.

CHINCHINIÁN, N. De la tragédia al deseo: Edipo, Hamlet y el psicoanálisis. 1º ed. Buenos Aires: Letra Viva, 2013.

CORTINA, A. *Ética Mínima: introdução à filosofia prática*. Tradução Marcos Marcionilo. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

COUTINHO, J. M. A.; FERREIRA, N. P. *Freud: criador da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

DAVID, S. N. *Freud e a Religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

DEMO, P. *Dialética da Felicidade*. Olhar sociológico pós-moderno. Vol. I. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

DEMO, P. *Dialética da Felicidade*. Felicidade possível. Vol. III. Petropolis, RJ: Vozes, 2001.

FORBES, J. *Inconsciente e Responsabilidade. Psicanálise do Século XXI*. Barueri, SP: Manole, 2012.

FREUD, S. *Atos Obsessivos e práticas religiosas (1907)*. Volume IX. In: Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. *Moisés e o Monoteísmo (1939)*. Volume XXIII. In: Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. *O futuro de uma ilusão (1927)*. Volume XXI. In: Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. *O mal-estar na civilização*. Volume XXI. In: Obras Completas de Sigmund Freud (1856-1939). Edição Eletrônica, 1930.

\_\_\_\_\_. *Psicologia de grupo e a análise do ego (1921)*. Volume XVIII. In: Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

\_\_\_\_\_. *Totem e Tabu (1913)*. Volume XIII. In: Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996

GALIMBERTI, H. *Rastros do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003.

GAVIRIA, M. A. P. *Dr. Sigmund Freud, ensaios. Moisés e a religião monoteísta, 1939*. Revista Estética e Semiótica. Brasília. Vol. 4, n2, p. 139-157, jul/dez 2014.

GOLDEMBERG, R. *Ensaio sobre a moral de Freud*. Salvador: Ágalma, 1994.

GÓMEZ, C. M. (Editor Académico). *La religión en la sociedade postsecular*. Colección Logos Escuela de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Teológicos y de las Religiones – CETRE. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2014.

GRUBRICH-SIMITIS, I. “Nada sobre a refeição totêmica”. Sobre as anotações de Freud. In ROTH, M.S. (Org.) *Freud. Conflito e Cultura*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

HERVIEU-LÉGER, D. *O peregrino e o convertido*. A religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

JOSAPHAT, C. *Falar de Deus e com Deus*. Caminhos e descaminhos das religiões hoje. São Paulo: Paulus, 2004.

JONAS, H. *Técnica, medicina e ética*. Sobre a prática do princípio responsabilidade. São Paulo: Paulus, 2013.

JULIEN, P. O estranho gozo do próximo. *Ética e Psicanálise*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

JUNQUEIRA, C.; JÚNIOR COELHO, N. E. Considerações acerca da ética e da consciência moral nas obras de Freud, Klein, Hartmann e Lacan. *Psychê* v. 9 n. 15. São Paulo. Jun. 2005.

KEHL, M. R. *Pensamento, Ética, Criação*. Revista *Percurso Sedes Sapientiae*. São Paulo, Ano XX, Vol. 39, dez. 2007.

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

KRAMER, P. D. *Freud criador da mente moderna*. Tradução Rosaura Eichenberg. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

KÜNG, H. *Freud e a questão da Religião*. Tradução Carlos Almeida Pereira. Campinas, SP: Verus Editora, 2006.

KUSNETZOFF, J. *Introdução à Psicopatologia Psicanalítica*. 5. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

LACAN, J. *O Seminário. Livro VII. A Ética da Psicanálise (1959-1960)*. Tradução Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

LAIA, S. A propósito da ética, da Psicologia e da Psicanálise. *Psicologia Ciência e Profissão*. Vol. 11 n°1-4, pp. 14-19. Brasília. 1991.

LA PLANCHE, J. *Vocabulário da Psicanálise/ Laplanche e Pontalis*. Tradução Pedro Tamen. 3° ed. São Paulo: Martins Fontes (1998).

LA TAILLE, Y. *Moral e Ética. Dimensões Intelectuais e Afetivas*. Porto Alegre: Artmed, 2006.

LOBATO, J. P. A proibição do incesto em Lévi-Strauss. *Revista Oficina: Família, seus conflitos e perspectivas sociais*, Belo Horizonte, ano 6, n 9, p. 14-20, jun, 1999.

MAÇANEIRO, M. *O labirinto Sagrado*. Ensaios sobre religião, psique e cultura. São Paulo: Paulus, 2011.

MARINAS, J.M. Filosofia política e psicanálise em diálogo. *Revista Percurso*. Sedes Sapientiae. São Paulo, Ano XXVIII, Vol. 54, jun.2015.

MARTELLI, S. La Religione nella societa post-moderna. Trasecolarizzazione e de-secolarizzazione. In: ORO, A.P. *Modernas Formas de Crer*. Revista *Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, N 225, p 39-56, 1997.

MATTEO, D. V. Nietzsche e Freud: pensadores da modernidade. *Revista Filos Aurora*, Curitiba, v. 23, n33, p.269-286, jul./dez. 2011.

- MATTEO, D. V. Discursos éticos das psicanálises: O(s) discurso (s) de Freud. *Perspectiva Filosófica* – vol. I – n. 25, p. 83-105 – jan/jun2006.
- MESLIN, M. *Fundamentos de antropologia religiosa. A experiência do divino*. Tradução Orlando dos Reis. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- MORANO, C. D. *Crer depois de Freud*. Tradução Eduardo Dias Gontijo. 3. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- NASIO, J.D. *Édipo: o complexo do qual nenhuma criança escapa*. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- NEVILLE, R. C. (Org.). *A condição humana*. Um tema para religiões comparadas. São Paulo: Paulus, 2005.
- NOGUEIRA, P. A. S (Org.). *Religião e Linguagem. Abordagens teóricas interdisciplinares*. São Paulo: Paulus, 2015.
- OLIVEIRA, M. A. de. *A religião na sociedade urbana e pluralista*. São Paulo: Paulus, 2013.
- ORO, A.P. Modernas Formas de Crer. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, n. 225, p 39-56, 1997.
- PAVIANI, J. Notas sobre Ética e Religião. In: NODARI, P. C. (Org.). *Viver, Amar e Servir*. Caxias do Sul: Educ, 2012, pp.85-106.
- RODRIGUES, C.C.L.; GOMES, A.M.A. Teorias clássicas da psicologia da religião. In PASSOS, J. D.; USARKSKI, F. (Orgs.). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.
- ROUDINESCO, E.; PLON, M. *Dicionário de Psicanálise*. Tradução Vera Ribeiro, Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- SAMUELS, A. *A Psique Plural. Personalidade, Moralidade e o Pai*. Tradução Rosa Maria Neves da Silva. Rio de Janeiro: Imago Ed. 1992.
- SCOTTI, S. *Psicanálise: Uma ética do desejo*. Revista de Psicologia, Fortaleza, v. 3, n. 2, pp. 56-60, jul./dez. 2012.
- WILLIGES, F. Psicologia Moral. In TORRES, B.J.C. (Org.). *Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada*. Petrópolis, RJ: Vozes; Caxias do Sul, RS: Universidade de Caxias do Sul; Rio de Janeiro: BNDES, 2014.
- ZIMERMANN, D. E. *Vocabulário Contemporâneo de Psicanálise*. Porto Alegre: Artmed Editora, 2001.