PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Psicologia

Fabiano Veliq Barbosa

**O COMPLEXO DE TELÊMACO E A RELIGIÃO: Elementos para o
debate entre Religião e Psicanálise**

Belo Horizonte - MG
2015

Fabiano Veliq Barbosa

O COMPLEXO DE TELÊMACO E A RELIGIÃO: Elementos para o debate entre Religião e Psicanálise

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Área de concentração: Processos Psicossociais

Orientador: Prof. Dra. Jacqueline de Oliveira Moreira.

Belo Horizonte - MG

2015

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

B239c Barbosa, Fabiano Veliq
O complexo de telêmaco e a religião: elementos para o debate entre religião e psicanálise / Fabiano Veliq Barbosa. Belo Horizonte, 2015.
147 f.

Orientadora: Jacqueline de Oliveira Moreira
Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Psicologia.

1. Psicanálise e religião. 2. Testemunhos (Cristianismo). 3. Fé. 4. Pai. I. Moreira, Jacqueline de Oliveira. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

Fabiano Veliq Barbosa

O COMPLEXO DE TELÊMACO E A RELIGIÃO:
Elementos para o debate entre Religião e Psicanálise.

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em
Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de
Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do
título de Doutor em Psicologia.

Jacqueline de Oliveira Moreira (Orientadora) – PUC Minas

Luís Flávio Couto – PUC Minas

Ulpiano Vazquez Moro– FAJE

Carlos Roberto Drawin – UFMG

Elton Vitoriano Ribeiro - FAJE

Belo Horizonte, 25 de Março de 2015.

Resumo

O diálogo entre Psicanálise e Religião é um diálogo muito profícuo que pode ser enriquecedor para ambas as áreas. Desde o início do movimento psicanalítico, tal debate vem se enriquecendo e ganhando novos contornos. Nesse sentido, esta tese procura evidenciar uma continuação desse diálogo a partir da noção de Complexo de Telêmaco formulada por Massimo Recalcati, mostrando que o Complexo de Telêmaco, ao se colocar como uma tentativa de leitura da relação pai e filho na hipermodernidade, pode se constituir como um paradigma para pensar a Religião atualmente. Assim como Telêmaco olha para o mar e espera que o pai retorne de lá para colocar fim à noite dos pretendentes em sua casa, assim também o indivíduo hipermoderno aguarda que algo possa trazer uma orientação para a sua vida. Dessa forma, a aposta desta tese é que, assim como para o pai na hipermodernidade resta apenas o testemunho como possível forma de exercer sua paternidade, assim também para a Religião que se apresenta para nós na atualidade resta a possibilidade de tentar se mostrar como promotora de um sentido possível para o sujeito.

Palavras-chaves: Complexo de Telêmaco, Religião, Testemunho, Hipermodernidade, Fé, Pai.

Abstract

The dialogue between Psychoanalysis and Religion is a very profitable dialogue that can be enriching for both areas. Since the beginning of the psychoanalytic movement, this debate has been enriching and gaining new contours. In this sense, this thesis aims to evince a continuation of this dialogue based on the notion of Telemachus Complex formulated by Massimo Recalcati, showing that Telemachus Complex, as an attempt to read the father and son relationship in hypermodernity, can be constituted as a paradigm to thinking the Religion nowadays. As Telemachus looks out to the sea and waits for the father to return from there to end up with the night of suitors in his house, so the hypermodern individual waits for something to bring a direction for his life. Thus, the bet of this thesis is that as well as to the father in hypermodernity just remains the testimony as a possible way of exercising his paternity, also to Religion presented to us nowadays remains the possibility of trying to show itself as a promoting of a possible sense for the subject.

Keywords: Telemachus Complex, Religion, Testimony, Hypermodernity, Faith, Father

Dedico este trabalho a todos aqueles que genuinamente se dedicam a fazer dialogar a Psicanálise com a Religião e que, com isso, percebem o quão bem fazem a ambas as áreas.

O ser humano, tão admirável enquanto realidade, como não merece respeito na medida em que deseja?

NIETZSCHE (Crepúsculo dos ídolos, p.81)

AGRADECIMENTOS

Terminar um trabalho é sempre um motivo de grande alegria, no entanto esta alegria não é apenas minha, mas é também alegria de vários que, juntamente comigo, percorreram todo o caminho durante estes anos, e a eles que venho agradecer.

Agradeço primeiramente à minha mãe (Mams), que sempre me incentivou nos estudos e sempre foi um exemplo para mim.

Agradeço à minha querida e amada esposa Priscila (Pri) por sempre me encorajar em relação ao doutorado, pela paciência demonstrada nestes anos de trabalho e por ser sempre uma companheira na jornada.

Agradeço a meus irmãos Fabrício e Abner por estarem sempre presentes e proporcionarem excelentes diálogos sobre este projeto.

Agradeço à Jacqueline (Jac) por ter aceitado me orientar mesmo depois de eu ter alterado o projeto inicial e por ter demonstrado uma incrível sensibilidade ao aceitar orientar uma pesquisa sobre a qual não existia ainda nenhum trabalho realizado no Brasil, o que se constitui sempre um grande desafio. Desafio este para o qual ela soube me orientar de forma a superá-lo.

Agradeço à Allana pela amizade constante, pelo incentivo nos momentos difíceis, por ter se disposto a ler a tese e tecer considerações que me foram extremamente úteis para a conclusão deste trabalho, além de fazer a revisão final.

Agradeço à UFMG pela bolsa de estudo que me foi concedida e possibilitou que este trabalho se tornasse realidade.

Agradeço aos meus amigos do colégio Bernoulli, que sempre me apoiaram.

Agradeço à Juliana (Ju) pela amizade e companheirismo constante.

Agradeço à Cláudia, ao Diego e ao Marcelo da secretaria de pós-graduação de Psicologia da PUC Minas, que sempre se mostraram extremamente prestativos nas diversas demandas que tive no processo de elaboração da tese.

Agradeço aos professores da pós-graduação da PUC Minas pelo apoio e pelos ensinamentos imprescindíveis para a realização deste trabalho.

Agradeço a Deus, pois sem Ele nada seria possível, eu nem mesmo existiria para poder agradecer a todos os outros. A todos, minha infinita gratidão.

Sumário

INTRODUÇÃO	1
1 Do mito totêmico ao Complexo de Telêmaco: elementos para pensarmos a Religião na contemporaneidade.....	11
1.1 Observações iniciais.....	11
1.2 O mito totêmico e a Religião	11
1.3 A Religião como remédio ao desamparo.....	18
1.4 Limites da crítica freudiana à Religião.....	27
1.5 Panoramas do debate entre Psicanálise e Religião	37
1.6 Considerações finais	42
2 Do Édipo a Telêmaco: A proposta de Massimo Recalcati.....	44
2.1 Panorama sobre a obra de Massimo Recalcati	44
2.2 Quatro figuras de filho	63
2.3 O filho Anti-Édipo	66
2.4 O filho-Narciso.....	68
2.5 O filho-Telêmaco	69
2.6 Considerações finais	73
3 O DECLÍNIO DO PAI E A RELIGIÃO NA HIPERMODERNIDADE	75
3.1 O individualismo que emerge	75
3.2 O declínio da função paterna na hipermodernidade.....	87
3.3 O discurso religioso na era da perda dos referenciais.....	97
3.4 A hereditariedade como herança	107
4 O COMPLEXO DE TELÊMACO E A RELIGIÃO	116
4.1 Um Deus que regressa.....	116
4.2 A fé como aposta	124
4.3 O testemunho como amor à vida	128
4.4 A Religião como linguagem da esperança	131
5 Conclusão	137
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	140

INTRODUÇÃO

O diálogo entre Psicanálise e Religião é algo que acontece desde o início do movimento psicanalítico. Este diálogo tem proporcionado grandes avanços para ambos os lados, e não raras vezes se pode notar certa confluência de interesses entre a Psicanálise e a Religião. Ambas procuram lidar com o desamparo (*Hilflosigkeit*) do ser humano. A Religião, para isso, postula um transcendente, um sentido último para a existência de forma que o homem se sinta inserido em uma espécie de plano maior da existência. A Psicanálise, por sua vez, propõe uma análise do inconsciente para que, a partir do próprio conhecimento, o homem lide melhor com seu desamparo estrutural, visando reconciliar o homem com seu desejo; sem transcendente, sem um sentido último, sem promessas, buscando, com suas próprias forças, através da linguagem, acessar as inscrições das pulsões de forma a lidar melhor com o desejo que habita esse homem que sofre. Nota-se que, na base da experiência religiosa e da experiência psicanalítica, encontra-se o mesmo fenômeno: o sofrimento humano, atormentado por seus conflitos, por seu mundo, por outros homens. Um ser angustiado que se move buscando caminhos para viver melhor consigo mesmo e com os outros. Dessa forma, a experiência religiosa e a experiência psicanalítica aparecem como integradoras de vivências e conflitos desagregadores e, quando bem percorridas, podem produzir uma nova ordem para o homem em que um sentimento novo se apresenta e uma razão nova aparece.

A Psicanálise, como bem nos lembra Koltai, “além de ser uma terapêutica do sujeito, é também uma teorização da relação que este mantém com o mundo, razão pela qual as transformações sociais interessam à Psicanálise tanto em sua teoria quanto em sua prática.” (KOLTAI, 2012, p.40). Dessa forma, as mudanças que a Religião vem sofrendo na contemporaneidade – tipificada principalmente por um esvaziamento da institucionalização religiosa e por uma busca de uma vivência mais pessoal da Religião sem vinculação institucional– mostram algo a ser pensado no debate entre Psicanálise e Religião.

A obra de Freud sobre o tema da Religião traz elementos importantes para pensarmos o diálogo dela com a Psicanálise. Este diálogo é algo que acontece desde o início do movimento psicanalítico.

O diálogo entre Psicanálise e Religião é algo que já dispõe de alguma literatura sobre o tema. No início do movimento psicanalítico, Oskar Pfister já inicia um profícuo diálogo com o próprio Freud sobre Psicanálise e Religião, procurando mostrar como a Psicanálise serviria para os mesmos propósitos terapêuticos que a Religião.¹ Nesta mesma esteira, podem-se ver os trabalhos de Carlos Dominguez Morano² e Hans Kung³, que procuram trazer elementos da crítica freudiana para pensar a Religião. Estes dois autores fazem um diálogo interessante com a Teologia, mostrando como esta se coloca diante das descobertas psicanalíticas procurando enfatizar uma dimensão mais madura, evidenciando que as críticas dele não podem ser relegadas ao ostracismo, ou condenadas a serem lidas apenas por quem não acredita nos pressupostos religiosos. Hans Kung afirma que

Não é mais possível um retorno a um “estágio pré-Freud”, desde que se descobriu a influência dos fatores psicológicos profundos e sobretudo da relação pais-filhos (e com isto também da sexualidade, no sentido mais amplo do termo) sobre a Religião, e mais precisamente sobre a imagem de Deus e a distinção entre o bem e o mal. Desde então a Religião tem sempre que passar pela análise psicológica.” (KUNG, 2006 p. 110).

Lacan também trabalha algumas relações entre Psicanálise e Religião tentando mostrar que a verdadeira Religião, a romana, no fim dos tempos, arrastaria todo o mundo, derramando carga máxima de sentido sobre o real.⁴ Julia Kristeva também traz um diálogo interessante entre Psicanálise e Religião tentando mostrar as diferenças entre uma concepção e outra, insistindo no fato de que a Psicanálise não pode querer ser uma Religião, mas deve se ocupar do desenvolvimento psíquico do analisando.⁵ Dessa forma, as críticas de Freud devem ser levadas a sério para pensarmos a Religião e, ao mesmo tempo, seu papel na sociedade atual, e por isso acreditamos que esta tese seja um bom passo para pensarmos essas novas direções no diálogo entre Psicanálise e Religião.

A Religião sempre foi objeto de estudo de diversas áreas do conhecimento, principalmente da própria Filosofia e posteriormente da própria Psicanálise. Nos tempos hipermodernos em que vivemos, o pensamento sobre a Religião vive um

¹ Cf. FREUD, Sigmund. *Cartas entre Freud & Pfister (1909 – 1939): um diálogo entre a Psicanálise e a fé cristã* (2003).

² Cf. MORANO, Carlos Dominguez. *Crer depois de Freud* (2003) e *Psicanálise e Religião: um diálogo interminável*. Sigmund Freud e Oskar Pfister (2008).

³ Cf. KUNG, Hans. *Freud e a questão da Religião* (2006) e *Freud and the problem of God* (1979).

⁴ Cf. LACAN, Jacques. *O triunfo da Religião precedido de Discurso aos católicos* (2005).

⁵ Cf. KRISTEVA, Julia. *No princípio era o amor: Psicanálise e fé* (1987).

curioso paradoxo. Se por um lado há uma certa indisposição em se falar sobre Religião por parte da maioria das pessoas, cada vez mais se vê um ressurgimento da questão religiosa na sociedade. Ao mesmo tempo em que a Religião é tomada como assunto da esfera privada de cada pessoa, mais a Religião toma conta e espaço de eventos públicos. Esse paradoxo evidencia para nós a força que a Religião ainda possui em nossa sociedade.

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

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

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

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

a realidade como presença. A experiência será, então, uma estrutura vivida, uma atividade de contato e até mesmo de comunhão. (PERINE, 2006⁶).

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

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

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

⁶ Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/relatori/perine01.htm>. Acesso em: 26 jan. 2015.

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

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

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

O sujeito faz a experiência de depender de algo que se dirige a ele de fora e o atinge no fundo do seu ser, mas a ele sempre cabe aceitar ou rejeitar esse Sagrado que vem de fora. Se o aceita, poderá expressar tal resposta em forma de culto, ritos,

sinais sagrados etc. Se rejeita, pode se colocar como alguém que não se preocupa com esse tipo de coisa, mesmo que constantemente seja “invadido” pela busca de sentido.

Libanio (2002) propõe três campos semânticos para tratarmos da questão religiosa. O primeiro campo seria a Religião enquanto sistema, organização e corpo social, e aqui englobaria o mundo objetivo dos ritos, dos símbolos, doutrinas etc. O segundo campo semântico abrangeria a face subjetiva da Religião, e aqui deveríamos falar de religiosidade, experiência religiosa ou sentimento religioso. E o terceiro campo semântico seria aquele que considera a Religião que se situa diante de uma Palavra de Deus, profética ou escrita e, para isso, pede uma adesão. Este seria o campo da fé.⁷

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

Segundo Libanio,

O lado objetivo e social da experiência religiosa leva-nos a falar de Religião. O ser humano cria ou já encontra diante de si comunidades que vivem uma forma religiosa herdada dos antepassados e estruturada socialmente. É a Religião. Corresponde às exigências de objetividade, de sociabilidade, de historicidade do *homo religiosus*. Diante do mesmo fenômeno, a inteligência se pergunta pela realidade que existe no ser humano que o faz religioso, produtor e consumidor de símbolos religiosos. É a face subjetiva, existencial, inerente ao ser humano. Fala-se então de religiosidade. Na experiência religiosa, além da alteridade dos ritos, das tradições, interfere um absoluto, Deus. Se a figura desse Absoluto se apresenta como alguém, uma pessoa, que interpela o ouvinte a uma acolhida de sua mensagem com as exigências existenciais e práticas, falamos de fé. (LIBANIO, 2002, p. 99).

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

⁷ Cf. LIBANIO, J.B. *A Religião no início do milênio* (2002).

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

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

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

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

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

Há, no entanto, para a Psicanálise, uma outra via da vida humana, que é o fato de a vida querer gozar e gozar sempre, gozar de tudo o tempo todo, gozar até a

morte. Experiência do gozo em excesso que rejeita a Lei da castração e que quer gozar sem limite.

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

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

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

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

Percebemos que os discursos religiosos e psicanalíticos, aparentemente tão distantes, possuem confluências possíveis, e é nessa imbricação que nossa tese se coloca.

O objetivo principal desta tese é elucidar a relação possível entre o Complexo de Telêmaco (RECALCATI, 2013) e a Religião e, ao mesmo tempo, mostrar como tal formulação pode ser extremamente profícua para pensar o debate entre Psicanálise e Religião na contemporaneidade.

Para atingir o objetivo evidenciado acima, nossa metodologia terá um caráter hermenêutico, por meio do qual analisaremos as obras do psicanalista italiano Massimo Recalcati. Como não há tradução para o português das obras de Recalcati,

optamos, no decorrer da tese, por colocarmos a citação original em italiano no corpo do texto e a tradução feita por nós em notas de rodapé.

Massimo Recalcati possui diversos livros escritos sobre Psicanálise e aborda temas contemporâneos tais como bulimia, anorexia, toxicomanias e também se preocupa com temas relativos à crise paterna contemporânea e questões políticas italianas. Dentre suas obras mais importantes, encontram-se *L'uomo senza inconscio* (2010), *Che cosa resta del padre?* (2011), *Patria senza padri. Psicopatologia della política italiana* (2013), *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione* (2012) e *Il complesso di Telemaco* (2013). Nenhum dos títulos possui tradução para o português.

Nossa tese irá se fundar sobre o debate proposto por Recalcati sobre a função do pai na contemporaneidade, e, para isso, tomaremos como obras norteadoras do nosso trabalho as seguintes produções de Recalcati: *Elogio dell'inconscio. Dodici argomenti in difesa della psicoanalisi* (2007), em que Recalcati fará uma defesa da Psicanálise como uma disciplina que ainda tem muito a dizer à nossa contemporaneidade, manifestando-se como uma grande crítica da sociedade hipermoderna. *L'uomo senza inconscio* (2010), em que Recalcati fará um diagnóstico da situação contemporânea sob o ponto de vista da Psicanálise e caracterizará o que ele nomeia de “clínica do vazio” para pensar os novos sintomas contemporâneos tais como bulimia, anorexia e toxicomania, além de seu possível tratamento na clínica. *Che cosa resta del padre?* (2011), em que Recalcati proporá um diagnóstico da função paterna marcada pela crise na contemporaneidade e tentará mostrar que o que resta do pai é nada além de um testemunho de como encarnar singularmente o vínculo entre a Lei e o desejo. *Il complesso di Telemaco* (2013), que será o texto com que mais trabalharemos, por ser nele em que Recalcati formula a noção de Complexo de Telêmaco, a qual será a noção norteadora de todo o nosso trabalho. Se por um lado, Édipo encara o pai como um rival, Telêmaco vê o pai como alguém que será capaz de trazer novamente a Lei para a cidade. Telêmaco se emancipa da violência parricida do Édipo; ele procura o pai não como um rival com que se confronta, mas como um desejo, uma esperança, como a possibilidade de trazer a Lei à sua própria terra. Se Édipo é a tragédia da transgressão da Lei, Telêmaco encarna a invocação da Lei, ele reza para que o pai retorne do mar e põe neste retorno a esperança de que ainda há esperança para Ítaca.

No intuito de alcançarmos o objetivo da nossa tese, dividimos o trabalho em cinco capítulos.

No primeiro capítulo, trataremos da análise freudiana da Religião, apresentando os principais pontos da reflexão de Freud sobre o tema, mas também apontando para os limites que tal análise possui. Após tal percurso, mostraremos como as críticas de Freud foram assimiladas pelos seus seguidores e como, a partir disso, diversas interpretações foram se acumulando no debate entre Psicanálise e Religião.

No segundo capítulo, ateremo-nos à exposição do pensamento de Massimo Recalcati, procurando evidenciar as principais linhas norteadoras do seu trabalho, e exporemos de maneira mais detida aquilo que ele formula como Complexo de Telêmaco.

No terceiro capítulo, trataremos sobre o declínio do pai na hipermodernidade, evidenciando como, a partir de um individualismo crescente, tal função paterna acaba por ser deslocada de seu lugar de origem, forçando a Psicanálise a repensar a relação pai e filho na contemporaneidade. Procuraremos mostrar que tal deslocamento da função paterna exerce uma influência enorme sobre o discurso religioso, que precisa se reconfigurar a partir desse novo momento, o que é manifesto por uma crescente onda de desinstitucionalização. Tal processo irá nos conduzir novamente à proposta de Recalcati para pensarmos a noção de hereditariedade como lugar da relação pai e filho na hipermodernidade.

No quarto capítulo, trataremos da relação entre o Complexo de Telêmaco e a Religião na contemporaneidade, evidenciando as novas tentativas de visão sobre Deus e sobre a fé e procurando mostrar que a Religião pode ser encarada como uma dimensão humana da busca por um sentido para a existência, colocando-se, portanto, como uma reconquista por parte do sujeito.

Finalmente, no capítulo cinco, serão apresentadas as conclusões deste trabalho.

1 Do mito totêmico ao Complexo de Telêmaco: elementos para pensarmos a Religião na contemporaneidade

1.1 Observações iniciais

A questão religiosa sempre foi uma questão muito cara a Freud. Podemos observar isso dada a frequência com a qual ele trata do tema em diversos dos seus escritos. São várias as tentativas propostas por Freud de explicar o fenômeno religioso. Diversos dos seus textos tratam dessa temática, e não é pouca a sua importância na Psicanálise.

Nossa proposta neste capítulo é muito mais modesta que apresentar uma análise exaustiva da questão religiosa em Freud, uma vez que apenas esse assunto já daria outra tese. Neste capítulo, pretendemos mostrar apenas duas facetas da posição freudiana a respeito da Religião. A primeira consiste em pensar a Religião, mais especificamente o totemismo, tentando encontrar um início para a Religião. Essa proposta é encarada por Freud em seu livro *Totem e Tabu*. A segunda faceta é mostrar a Religião como uma espécie de cura para o desamparo do homem. Dessa forma, as duas posturas se confluem para pensarmos o discurso da Psicanálise freudiana sobre a Religião e nos permitem mostrar em que medida a proposta freudiana se mostra incompleta ao tratar da questão religiosa, o que nos faz avançar em direção ao Complexo de Telêmaco formulado por Recalcati.

1.2 O mito totêmico e a Religião

Freud, em sua extensa obra, sempre reservou um lugar para a questão religiosa. Para comprovar esse fato, basta que olhemos um pouco para a sua obra para percebermos como que essa questão sempre retorna em seus escritos.

Um dos escritos mais importantes para pensar a Religião em Freud é sem dúvida o texto *Totem e Tabu* (1913), em que o autor procura entender o início do sentimento religioso, mais propriamente o totemismo dos povos australianos. O objetivo central do livro é estabelecer alguns pontos de concordância entre a vida mental dos selvagens e dos neuróticos – o que ele faz afirmando que ambos, tanto o

neurótico como o primitivo, estariam presos a uma mesma estrutura edípica da qual não podem sair, ambos presos em um infantilismo que apenas o progresso é capaz de solucionar – e, ao mesmo tempo, analisar o totemismo como uma Religião primitiva.

Nesse trabalho, Freud procura fazer uma contribuição à antropologia e constrói uma reflexão acerca do Complexo de Édipo no início da civilização. A partir da noção de “horda primerva” herdada de Darwin e Atkings e da hipótese do banquete totêmico de Robert Smith, procura postular uma hipótese acerca da origem das instituições sociais, a moral e a Religião.

Segundo Morano,

Nesta obra, efetivamente, o chamado Complexo de Édipo ultrapassa definitivamente as categorias do meramente psicopatológico para converter-se numa categoria antropológica fundamental. Não se trata mais de reconhecer no Édipo apenas um complexo nuclear das neuroses, mas de assentar sob sua dinâmica e estrutura as próprias bases do acontecer humano e cultural. A situação edípica converte-se assim numa estrutura básica universal. (MORANO, 2003, p. 38).

Para seu objeto de estudo, Freud escolhe principalmente as tribos primitivas dos aborígenes australianos. Nessas tribos, o sistema totêmico ainda as regia de forma que lá não haveria instituições sociais nem religiosas e, por esse motivo, estariam como que numa espécie de “gérmen” da sociedade. O sistema do totemismo, segundo Freud, tinha como característica comum a exogamia (proibição de relações sexuais dentro do mesmo clã) e, como origem da exogamia, a proibição do incesto.

Desde 1905, nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud já defendia a ideia de que a primeira escolha amorosa da criança é sempre incestuosa, por ser talvez o “caminho mais curto” para a satisfação da criança⁸. O autor vê a proibição do incesto como ancorada nesse princípio, e por isso teria uma força muito grande nos povos primitivos.

Freud (1913), desde o início do texto, procura vincular a necessidade da proibição do incesto a um certo desejo de cometê-lo, evidenciando já aqui um conceito que norteará a relação estabelecida por Freud para pensar a Religião: o conceito de ambivalência. Esta ambivalência estaria também presente nos tabus,

⁸ “Sem dúvida, o caminho mais curto para o filho seria escolher como objetos sexuais as mesmas pessoas a quem ama, desde a infância, com uma libido, digamos, amortecida.”. (FREUD, 1905/2006, p. 213).

uma vez que o tabu é sempre uma proibição de algo que é desejado. Por isso sua violação deve sempre ser punida, pois, se fosse de outra forma, os outros membros do clã se sentiriam tentados a agir de maneira semelhante. Segundo Freud,

as mais antigas e importantes proibições ligadas aos tabus são as duas Leis básicas do totemismo: não matar o animal totêmico e evitar relações sexuais com membros do clã totêmico do sexo oposto. Estes devem ser, então, os mais antigos e poderosos dos desejos humanos. (FREUD, 1913/2006, p. 49).

O tabu revela, portanto, toda essa ambivalência e, por isso, carrega consigo, ao mesmo tempo, tanto um aspecto sagrado quanto um aspecto perigoso, de forma que a obediência ao tabu garante uma certa segurança ao ser humano, mas simultaneamente há sempre o medo de que o tabu seja desrespeitado.

Freud passa então a analisar os tabus dos povos primitivos, tentando estabelecer uma certa conexão com alguns costumes da sociedade moderna. A partir daí, passa a comparar a psicologia dos povos primitivos e a psicologia dos neuróticos, apontando em que maneira as posições se convergem entre si. Algo que Freud aponta é que nos tabus há sempre a presença de uma ambivalência emocional, e procura mostrar que as proibições geradas pelos tabus são consequências dessa ambivalência. Segundo Freud,

A probabilidade de que os impulsos psíquicos dos povos primitivos fossem caracterizados por uma quantidade de ambivalência que a que se pode encontrar no homem moderno civilizado. É de supor-se que como essa ambivalência diminui, o tabu (sintoma da ambivalência e um acordo entre os dois impulsos conflitantes) lentamente desapareceu. (FREUD, 1913/2006, p. 79).

A partir disso, Freud pode vincular a neurose obsessiva ao tabu, mostrando que os neuróticos “herdaram uma constituição arcaica como vestígio atavístico” (FREUD, 1913/2006, p. 79). No entanto, embora faça esse tipo de associação no texto, Freud tem plena consciência de que se tratam de coisas diferentes. A principal diferença é que o tabu seria sempre uma instituição cultural, e as neuroses teriam sua gênese não cultural, mas advindas das pulsões sexuais.

Após fazer uma análise dos tabus, Freud (1913) se volta para o totemismo, analisando-o como um sistema que estaria na base da organização da cultura. O totemismo constituir-se-ia, portanto, de um sistema social marcado por relações de

respeito e proteção entre os participantes do mesmo clã, e o totem a partir das Leis dos costumes.

O totem é definido por Freud da seguinte forma: “Totem é, por um lado, um nome de grupo, e por outro, um nome indicativo de ancestralidade. Sob o último aspecto, possui também uma significação mitológica.” (FREUD, 1913/2006, p. 114). Os tabus que protegem o totem devem ser respeitados, e qualquer violação deve ser punida de forma enérgica.

Partindo de alguns estudos antropológicos da época, principalmente os textos de Frazer, Atkins e Darwin, Freud tentará explicar o totemismo a partir da Psicanálise.

Para Freud, na horda primitiva, o que era encontrado seria apenas um “pai violento e ciumento que guarda todas as fêmeas para si próprio e expulsa os filhos à medida que crescem.” (FREUD, 1913/2006, p. 145). No entanto, essa organização nunca teria sido objeto de investigação, por isso sua análise dar-se-ia a partir da celebração da refeição totêmica. Segundo Freud,

Certo dia, os irmãos que tinham sido expulsos retornaram juntos, mataram e devoraram o pai, colocando assim fim à horda patriarcal. Unidos, tiveram a coragem de fazê-lo e foram bem sucedidos no que lhes teria sido impossível fazer individualmente [...]. Selvagens canibais como eram, não é preciso dizer que não apenas matavam, mas também devoravam a vítima. O violento pai primervo fora sem dúvida o temido e invejado modelo de cada um do grupo de irmãos: e, pelo ato de devorá-lo, realizavam a identificação com ele, cada um deles adquirindo parte de sua força. (FREUD, 1913/2006, p. 145).

A refeição totêmica seria uma repetição desse ato criminoso que deu origem à organização social, às restrições morais e à Religião.

Mijolla-Mellor afirma que “o objetivo identitário desta incorporação canibalística parece claro e poderia resumir-se nesta equação: animal totêmico = indivíduo = deus.” (MIJOLLA-MELLOR, 2004, p. 53).

Dessa forma, a associação que Freud proporá entre o totem como substituto do pai já começa a se delinear pelo próprio ato canibalístico. O totem dá início, na visão de Mijolla-Mellor, ao início de uma abstração, e não apenas a uma simples abstração; o totem aparece como “a primeira abstração filosófica da humanidade” (MIJOLLA-MELLOR, 2004, p. 64).

Ao colocar a Religião como advinda desse ato criminoso, Freud está tentando mostrar como ela é devedora da relação pai e filho. Os filhos que se unem para

matar o pai primervo mantinham para com ele um forte sentimento ambivalente. Por um lado, odiavam o pai por este cercear o acesso ao poder e aos desejos sexuais e, por outro lado, amavam-no, pois se identificavam com ele. Ao eliminá-lo, eles são capazes de satisfazer o ódio, no entanto, o amor que havia sido recalçado retorna sob a forma de remorso. Surge aí um sentimento de culpa que coincidiria com o remorso sentido pelo grupo. Freud afirma que, dessa forma,

o pai morto tornou-se mais forte do que o que fora vivo. [...] O que até então fora interdito por sua existência real foi doravante proibido pelos próprios filhos. [...] Anularam o próprio ato proibindo a morte do totem, o substituo do pai; e renunciaram aos seus frutos abrindo mão da reivindicação às mulheres que agora tinham sido libertadas. Criaram assim, do sentimento de culpa filial, os dois tabus fundamentais do totemismo, que, por essa própria razão, correspondem inevitavelmente aos dois desejos reprimidos do Complexo de Édipo. Quem quer infringisse esses tabus tornava-se culpado dos dois únicos crimes pelos quais a sociedade primitiva se interessava (o homicídio e o incesto). (FREUD, 1913/2006, p. 146).

O assassinato do pai se converte em fracasso, uma vez que ninguém poderia ocupar o lugar dele sob pena de o crime acontecer de novo. O lugar do pai deveria, portanto, permanecer vazio. E é neste vazio deixado pelo pai que a Religião encontra seu espaço como tentativa de colocar algo no lugar desse pai morto.

Freud, nesse momento, dá ao surgimento da Religião (tipificada pelo totemismo) uma explicação psicanalítica, reduzindo-a a apenas uma forma de lidar com esse pai morto que será substituído pelo totem e será objeto de adoração e temor. A ambivalência sentimental em relação ao pai da horda é transferida para o totem e ele passa a ser objeto de adoração. Em épocas posteriores, serão os heróis, deuses, demônios que ocupariam esse lugar do totem. Para exemplificar tal semelhança entre o pai e o totem, Freud retoma o caso do pequeno Hans, em que os sentimentos ambivalentes em relação ao pai são deslocados para um animal. Por meio do sentimento de culpa, o totem serviria como uma tentativa de reconciliação com o pai. Daí Freud ser capaz de afirmar que

O sistema totêmico foi, por assim dizer, um pacto com o pai, no qual este hes prometia tudo o que uma imaginação infantil pode esperar de um pai - proteção, cuidado e indulgência - enquanto que, por seu lado, comprometiam-se a respeitar-lhe a vida, isto é, não repetir o ato que causara a destruição do pai real. (FREUD, 1913/2006, p. 148).

Dessa forma, Freud é capaz de afirmar que as psiconeuroses e o totemismo seriam produtos do Complexo de Édipo e de mostrar como esse complexo se encontra na gênese da Religião, da moral e da sociedade.

Pode-se notar que, na visão de Freud, a Religião totêmica surgiu de um sentimento filial de culpa em um esforço para mitigar esse sentimento e apaziguar o pai por uma obediência a ele que foi adiada, e todas as religiões estariam lidando com esse mesmo problema até hoje. A Religião, dessa forma, parte da relação pai e filho e dos sentimentos ambivalentes do filho para com o pai, este que, no sistema religioso, é transferido para Deus de forma direta. Freud não explica como se dá essa passagem do pai para Deus, mas coloca de forma vaga que, por alguma fonte desconhecida, o conceito de Deus assumiu o controle da vida religiosa em algum momento no desenvolvimento da humanidade. Nessa época já era clara para Freud a noção de que Deus nada mais seria que um pai glorificado. Da mesma forma que o totem era chamado de ancestral tribal, Deus seria chamado de pai. A relação é a mesma para Freud, de forma que, para ele, a aproximação entre o animal totêmico e Deus se dá de forma direta. Segundo Freud,

Dessa maneira, parece plausível supor que o próprio deus era o animal totêmico, e que deste se desenvolveu numa fase posterior do sentimento religioso. Mas somos liberados da necessidade de novos exames pela consideração de que o totem nada mais é que um representante do pai. Assim, embora o totem possa ser a primeira forma de representante paterno, o deus será uma forma posterior, na qual o pai reconquistou sua aparência humana. (FREUD, 1913/2006, p. 151).

Ao associar o animal totêmico a deus, Freud é capaz de sair da análise do totemismo propriamente dito e generalizar sua posição para as religiões não totêmicas, até mesmo para as religiões de sua época. Deus, sendo o “pai glorificado” que teria sido morto, faz com que Freud seja capaz de dizer que a raiz de toda Religião é nada mais que a “saudade do pai” (FREUD, 1913/2006, p. 151).

Para Freud, os irmãos, ao fazerem a refeição totêmica, tinham ali o desejo de incorporar partes do representante paterno, no entanto a pressão do clã fraterno impediria isso e o desejo não pôde ser realizado; dessa forma, ninguém mais tentaria atingir o poder supremo do pai. Com o passar do tempo, o ódio contra o pai vai diminuindo e a saudade por ele aumenta, o que tornou possível surgir um ideal que corporificava o poder ilimitado do pai primervo e, ao mesmo tempo, gerou uma disposição em submeter-se a ele. Esse ideal, para Freud, gera a criação de deuses.

Dessa forma, a criação dos deuses tem a mesma raiz do surgimento do totemismo, ou seja, a relação ambivalente do filho para com o pai.

A análise freudiana o faz concluir que “[n]esta investigação excepcionalmente condensada, gostaria de insistir em que o resultado dela mostra que os começos da Religião, da moral, da sociedade e da arte convergem para o Complexo de Édipo.” (FREUD, 1913/2006, p. 158). Dessa forma, fica claro para Freud que o mito totêmico tem em sua base o Complexo de Édipo, e a explicação da Religião se dá a partir da ambivalência dos sentimentos do filho para o pai. O mito totêmico exemplifica isso de forma cabal para Freud. No entanto, Freud tem plena consciência de que sua explicação está longe de ser completa e abarcar toda a extensão da Religião na vida humana. Em uma nota de rodapé do texto, ele deixa isso bem claro ao afirmar que

As atribuições de origens que me propus tratar nestas páginas de maneira alguma subestimam a complexidade dos fenômenos em exame. Tudo o que pretendem é ter acrescentado um novo fator às fontes, conhecidas ou ainda desconhecidas, da Religião, da moralidade e da sociedade - fator baseado numa consideração das implicações da Psicanálise. (FREUD, 1913/2006, p. 159).

O texto de *Totem e Tabu* é de extrema valia para entendermos a forma como Freud vê a Religião. A sua tentativa de buscar a gênese da Religião o leva a encontrar o seu ponto de apoio no Complexo de Édipo e na ambivalência da relação pai e filho. Segundo Morano,

Totem e Tabu torna assim flagrante um conflito em que a dialética que marca a relação com o pai fica situada em uma espécie de “ou eu ou você”, de tudo ou nada, em que não há outra saída senão a morte do pai como condição de possibilidade para a própria existência. A eterna ambivalência afetiva, porém, impede a liberdade do filho, uma vez que o sentimento de culpa (derivado do polo amoroso da relação) o vincula para sempre, através da nostalgia, ao pai morto. Esse pai, amado e odiado ao mesmo tempo, ressuscita agora e começa a recobrar um poderio inimaginável. Somente desse modo o filho acredita poder preencher o terrível vazio deixado pelo pai morto.” (MORANO, 2003, p. 40).

Mas será que a Religião seria apenas o fruto de uma ambivalência não resolvida entre pai e filho, e Deus seria apenas o pai glorificado que retorna a partir da culpa? Mesmo *Totem e Tabu* sendo um livro que estabelece a peça-chave para a interpretação do fato religioso em sua conexão essencial com o Complexo de Édipo e em sua analogia com a neurose, Freud não se contenta apenas com essa

resposta e por isso procurará responder a questão religiosa a partir da noção de desamparo.

1.3 A Religião como remédio ao desamparo

A Religião é um dos temas abordados por Freud a partir de seu estudo das neuroses por ele observadas durante as sessões de análise. Não raras vezes Freud observou que várias ideias religiosas apareciam durante os relatos de seus pacientes, e isso o fez pensar a questão religiosa à luz da Psicanálise em seus pacientes. A partir desses casos, Freud começou a associar as descobertas psicanalíticas para pensar alguns outros fatores da cultura, dentre eles a questão religiosa. Ele escreveu vários textos tentando mostrar a natureza do fenômeno religioso, analisando o significado dos ritos e do comportamento religioso.

A partir de sua experiência clínica, Freud percebe que há no ser humano motivos que este não conhece, mas que o influenciam de diversas maneiras. São ideias inconscientes, as quais os homens seguem sem se darem conta disso na maior parte do tempo.

Isso abre um campo novo de investigação. Os processos inconscientes que movem o ser humano devem ser conhecidos de forma a possibilitar-lhe uma melhor vida. A Psicanálise então se instaura com a descoberta do inconsciente na vida mental. Isso permite estabelecer um conflito entre a parte consciente e a inconsciente, e a Psicanálise constituir-se-á na disciplina que estuda esse conflito.

Sua descoberta de que o homem seria regido por uma instância inconsciente muda a perspectiva do ideal de “homem racional” advindo do Iluminismo (embora Freud ainda esteja muito preso a vários ideais iluministas), colocando o homem não apenas como animal racional, mas, nas palavras de Morano, “um animal de realidades condenado a padecer de ilusões” (MORANO, 2003, p. 31).

Segundo Birman,

Podemos dizer que as Leituras da Psicanálise fundadas na tese do descentramento do sujeito são os caminhos centrais da crítica da filosofia do sujeito, enquanto as Leituras fundadas na interiorização e no intimismo do sujeito vão na direção de reenviar a Psicanálise para o campo da filosofia do sujeito. (BIRMAN, 1997, p. 18).

Essas ilusões estariam no coração do homem. A própria invenção de Freud nos revela que, na estrutura do ser humano, há uma falta, uma espécie de vazio que ninguém pode preencher, e que seria esta falta que nos moveria aos nossos afazeres, nossas buscas, inquietações, sempre procurando um objeto que a encerraria. Essa falta é introduzida no sujeito pela Lei da palavra que o atravessa e o constitui. Essa Lei, ao atravessá-lo, institui nele um desamparo que é fundamental. Segundo Lacan, toda a apreensão humana da realidade está submetida a essa condição de falta. “O sujeito está na busca do objeto do seu desejo, mas nada o conduz a ele.” (LACAN, [1955/56] 2008, p.104). Essa falta que está lá dá origem a uma série de fantasias que alienam o sujeito. A realidade, portanto, na medida em que está subentendida pelo desejo, é, no início, alucinada, isto é, no desejo de encontrar esse objeto pleno que preencheria o seu interior, tal como o “pai perfeito”, a “vida eterna”, o homem se aliena várias vezes, é capaz de até mesmo negar a realidade para tentar fazer o mundo ter algum sentido para si. O chamado princípio de realidade se coloca exatamente sobre esse ponto. O sujeito não encontra o objeto que aplacará a sua falta, mas insistirá em tentar reencontrar o objeto cujo aparecimento é fundamentalmente alucinado. Essa dialética seria a base daquilo que Freud chamará de neurose.

Segundo Lacan,

O sujeito não reencontra jamais, escreve Freud, senão um outro objeto, que corresponderá de maneira mais ou menos satisfatória às necessidades de que se trata. Jamais encontra senão um objeto distinto, pois que deve por definição reencontrar alguma coisa que é de empréstimo. Aí é o ponto essencial em torno do qual gira a introdução, na dialética freudiana, do princípio de realidade. (LACAN, [1955/56] 2008, p. 104).

A Psicanálise tentará mostrar que o melhor que o homem pode fazer é abrir mão dessas fantasias infantis de completude e se lançar diante da realidade. A aposta da Psicanálise é que, apenas a partir do conhecimento da verdade da carência, do desamparo, esse acesso à realidade será possível. A realidade, por mais dolorosa que seja, no entanto, será sempre preferível à melhor das fantasias.

O conceito de neurose é um conceito amplo na teoria freudiana. Foge do escopo desta tese apresentar de forma exaustiva esse conceito. Laplanche e Pontalis atestam essa dificuldade ao nos dizer que,

Se procurarmos estabelecer, no plano da compreensão do conceito, a especificidade da neurose tal como a clínica a define, a tarefa tende a confundir-se com a própria teoria psicanalítica, enquanto esta se constitui fundamentalmente como teoria do conflito neurótico e das suas modalidades. (LAPLANCHE & PONTALIS, 1970, p. 380).⁹

No entanto, ao se tratar da questão religiosa, a noção de neurose aparece de forma muito forte, e cabe nos atermos um pouco sobre esse conceito. Abordaremos o tema da neurose vinculado à Religião para tentar mostrar como a Religião poderá ser entendida por Freud como neurose.

A Religião aparece vinculada à neurose já nos primeiros escritos de Freud sobre a neurose histérica. Nessa primeira aproximação, a dissociação da consciência permitiu a Freud deparar-se com o que ele chamou de “perversão da vontade”¹⁰, uma espécie de querer inconsciente proveniente do recalcado que tentaria se impor sobre a vontade consciente do sujeito. Nessa luta das vontades, a Religião aparece como aliada da vontade consciente, servindo como uma espécie oponente ao mundo dos desejos e pulsões do indivíduo. Isso não raras vezes geraria um tipo de neurose. O recalçamento provocado com o auxílio da experiência religiosa necessita dessa experiência para continuar o jugo sobre o desejo recalçado. Dessa forma os delírios religiosos e as devoções exacerbadas são consideradas por Freud como sintomas do recalçamento pulsional. Essa primeira formulação de Freud, associando neurose e Religião, é deixada um pouco de lado quando Freud passa a analisar as chamadas “neuroses obsessivas”, que serão para ele a chave para a compreensão da questão religiosa. Segundo Morano,

Diferente da neurose histérica, a neurose obsessiva apresentava-se, aos seus olhos, como um tipo de linguagem muito semelhante à linguagem dos fenômenos culturais. Com efeito, era como se nos encontrássemos ante uma espécie de “dialeto” da linguagem cultural. (MORANO, 2003, p. 36).

Para Freud, os cerimoniais da neurose obsessiva mantinham uma grande semelhança com as práticas religiosas. A partir dessa analogia entre Religião e neurose obsessiva, a experiência religiosa não será vista mais como oposição às

⁹ Para uma compreensão da história do conceito de neurose, bem como as formulações dadas por Freud no decorrer de sua obra, recomendamos ao leitor o estudo de LAPLANCHE & PONTALIS, *Vocabulário de Psicanálise* (1970, p. 377-404) e também a obra de ROUDINESCO & PLON, *Dicionário de Psicanálise* (1998, p. 534-540).

¹⁰ Cf. FREUD. *Estudos sobre Histeria*. Rio de Janeiro: ESB vol II, 2006 Vol II. p. 164-173.

pulsões como no *Estudos sobre histeria* (1895/2006) mas será vista como uma espécie de expressão da pulsão e dos sentimentos de culpa derivados dela.¹¹

Segundo Morano,

No sintoma obsessivo, a conduta religiosa apresenta efetivamente o caráter de “formação de compromisso”, isto é, de uma transação ou pacto estabelecido entre a pulsão, por um lado, e a proibição da satisfação dessa mesma pulsão por outro. Um pacto, portanto, entre desejo e proibição, formulado à revelia do sujeito, que permanece dessa maneira alienado do sentido de sua conduta. (MORANO, 2003, p. 36).

Em seu texto *Atos obsessivos e prática religiosa* (1907), Freud chama a atenção para a analogia existente entre as cerimônias religiosas e os atos praticados pelas pessoas obsessivas. Mesmo sendo um texto em que Freud trata especificamente do judaísmo, muitas coisas ali vão ser utilizadas para falar da Religião em geral. Segundo ele, na dinâmica psíquica do neurótico obsessivo, um recalque insatisfatório ocasiona um elevado grau de angústia. Para se livrar de tal sentimento, o doente lança mãos de defesas secundárias, dentre as quais estão os rituais obsessivos. O mesmo ocorre no homem religioso: a mesma “fuga” para uma defesa secundária se instala na tentativa de realizar o desejo recalcado. Como esse recalque não é capaz de suprimir a angústia, o homem religioso lança mão de cerimônias e práticas religiosas a fim de conseguir isso.

Segundo Rocha & Maciel, o religioso enfrenta um grande conflito, isto é, “obedecer às pulsões e desobedecer à Lei ou obedecer à Lei e abrir mão das pulsões. Sendo assim, os rituais assumem uma função protetora diante do conflito”¹². Freud considera que “os atos cerimoniais obsessivos surgem, em parte, como proteção contra o mal esperado” (FREUD, 1907/1976, p. 111).

Ao identificar o religioso com o obsessivo, Freud reflete sobre a questão religiosa do ponto de vista da Psicanálise. Dessa forma, o que resta para ambos, o religioso e o obsessivo, é simplesmente procurar tratar-se desse mal e tentar viver uma vida que se pautaria pela via racional.

A partir da analogia estabelecida por Freud, ele é capaz de afirmar que, de uma perspectiva analítica, a neurose obsessiva pode ser entendida como uma

¹¹ Essa relação entre culpa e Religião pode ser vista no texto de *Totem e Tabu*, de 1913, como já mencionamos acima neste trabalho.

¹² Cf. ROCHA & MACIEL. Dois discursos de Freud sobre a Religião. *Revista Mal-estar e subjetividade* (2008).

espécie de Religião individual, e a Religião, uma neurose obsessiva universal (FREUD, 1927/1976, p. 52). O neurótico obsessivo recalcaria os conteúdos sexuais, ao passo que o homem religioso recalcaria os conteúdos egoístas e anti-sociais em nome do exercício de sua religiosidade.¹³

Pode-se notar dessa explanação sobre a teoria das neuroses associada à Religião que ambas se relacionam com a forma de lidar com o mundo e com o desamparo. Segundo Laplanche e Pontalis,

Esse desamparo pode ser entendido como um estado do lactente que, dependendo inteiramente de outrem para a satisfação das suas necessidades (sede, fome), se revela impotente para realizar a ação específica adequada para pôr fim à tensão interna. Para o adulto, o estado de desamparo é o protótipo da situação traumática geradora de angústia. (LAPLANCHE & PONTALIS, 1970, p. 156).

Esse estado de desamparo correlativo à dependência do bebê em relação à mãe implica a onipotência da mãe e influencia de forma fulcral a estrutura do psiquismo da criança. Em relação à angústia, o estado de desamparo se coloca como uma espécie de protótipo da situação traumática. O estado de desamparo se liga à própria relação do homem com o mundo. Pelo fato de o ser humano ter uma vida intrauterina muito abreviada em comparação aos outros animais, ele está pouco acabado quando chega ao mundo. Dessa forma, a influência do mundo exterior se mostra muito forte para esse indivíduo, o que ocasiona a diferenciação entre o ego e o Id de forma precoce, fazendo com que o objeto que o protegeria do mundo tenha o seu valor extremamente aumentado. Esse fator biológico estabelece as primeiras situações de perigo e cria a necessidade de ser amado, necessidade esta que nunca mais abandonará o homem e constituir-se-á como uma condição para o ser humano ser sempre um ser de falta. O desamparo é, portanto, estrutural no ser humano.

A Religião, assim como a neurose, aparece como uma espécie de defesa do ser humano contra tal desamparo, sendo que a Religião se mostraria como uma

¹³ Essa relação estabelecida por Freud entre Religião e neurose obsessiva tem como pressuposto a primeira teoria das pulsões, em que elas eram divididas entre pulsões sexuais e pulsões do eu, o que permite que Freud estabeleça a diferenciação entre o recalçamento do obsessivo e do homem religioso. O primeiro recalcaria os conteúdos sexuais, o que geraria a neurose, enquanto o segundo recalcaria as pulsões do eu, o que geraria sua religiosidade. Essa relação sofrerá uma mudança grande a partir de 1914 com a formulação da teoria do narcisismo, em que as pulsões do eu também se tornam libidinizadas.

defesa diante da neurose, uma vez que a adesão a uma neurose coletiva tem a grande vantagem de eximir o indivíduo da construção de uma neurose individual.

A defesa propiciada pela Religião diante da neurose dar-se-ia pelo fato de que a Religião ajuda na tarefa de renúncia pulsional que a vida exige. A ilusão religiosa canaliza as pulsões sexuais não inibidas em sua finalidade de forma que a Religião funcione como defesa da neurose, inserindo o indivíduo em um discurso social que visa resolver o conflito ambivalente em relação ao pai.

A partir desse conflito, Freud tentará explicar o desenvolvimento da civilização, tentando mostrar como chegou ela ao estágio em que se encontra.

No início de *O futuro de uma ilusão*, Freud tenta traçar um panorama geral da civilização em que vive. Ele entende que, para isso, é necessário ter um conhecimento do passado e da direção para a qual a sociedade está caminhando.¹⁴

Freud propõe dois eixos que funcionariam como os motores da civilização. O primeiro seria o avanço tecnológico e científico, uma vez que é por meio dele que o homem domina a natureza e extrai os bens de consumo que possibilitam a felicidade material. O segundo eixo seria o fundo histórico que toda civilização possui, i.e, a sua organização política. A partir desses dois eixos, seria possível entender melhor a civilização de uma época. Pela primeira seria possível fazer uma projeção do futuro da civilização e, utilizando o segundo eixo, entender por que a sociedade se desenvolveu de tal forma.

Ao tentar relacionar os dois eixos motores da civilização com a psique humana, Freud entende que o homem, pelo seu desejo de dar vazão às suas pulsões, é inimigo da civilização, a qual, na maioria das vezes, impede que elas se realizem. A ordem, associada às proibições e aos demais fatores, seriam necessários para que a sociedade progredisse. E, ao mesmo tempo, tudo isso tem de ser estruturado sobre uma base repressora. Essa repressão é necessária para que o homem possa viver em sociedade, uma vez que nem sempre o indivíduo pode levar a cabo suas vontades. A tese clássica de Freud é que a sociedade se compõe a partir da renúncia pulsional do indivíduo. Se não houvesse a repressão do indivíduo, a sociedade jamais existiria.

No entanto, as proibições da sociedade aos poucos vão dominando o ser humano, controlando os seus desejos primitivos de forma tal que o homem começa

¹⁴ Cf. FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão* (1976, p. 7-8).

a internalizar tais proibições, que por sua vez se transformam em convicções e normas que serão assumidas pelas pessoas vivendo em sociedade. A dinâmica repressiva da sociedade se torna regra da vida civilizada.

Segundo afirma Norman O. Brown:

O reino do inconsciente instaura-se no indivíduo a partir do momento em que ele recusa admitir em sua vida consciente um propósito ou desejo que tenha, e ao fazê-lo, nele se estabelece uma força psíquica oposta à sua própria ideia. Esta rejeição pelo indivíduo de um propósito ou ideia, que não obstante permanecem seus, é a repressão. (BROWN, 1972, p. 18-19).

Percebe-se que o recalque constitui um conceito chave para se entender a dialética entre inconsciente e consciente na teoria freudiana. Em termos mais gerais, o recalque poderia ser entendido como uma recusa do ser humano em admitir as realidades de sua natureza humana. Esse recalque causa um profundo mal-estar, um descontentamento no homem, impondo limites à subjetividade humana.

O termo utilizado por Freud para falar de recalque é *verdrängung*, do verbo *verdrängen*, que pode ser traduzido por “empurrar para o lado” ou “desalojar”. Também pode significar “sufoco, incômodo”. Esse termo refere-se ao material guardado no espaço intrapsíquico do sujeito. Dado o incômodo gerado por esse material, o sujeito é conduzido a retirar essa carga de sua consciência. No entanto, o material permanece no sujeito, porém num espaço que mantém o conteúdo que foi empurrado afastado da consciência. Este conteúdo, por sua vez, não aceita ficar nesse lugar despercebidamente e busca caminhos que o trarão de volta, obrigando o sujeito a canalizar energia para mantê-lo fora de cena.

A palavra recalque significa “rebaixamento de terra ou paredes”. O radical “calcar” é conceituado como “calcar a terra, o terreno, pressiona, pisar, apertar”, podendo também ser utilizado como “oprimir, vexar, desprazer” (HANS apud ISOTTON, 2012, p. 358). Em Psicanálise, o termo remete ao movimento de retirar da consciência algo que gera desprazer, gerando com isso um gasto de energia psíquica. O recalque mantém-se existente e necessário, pois as fontes pulsionais, uma vez recalçadas, movimentam-se constantemente, buscando um caminho para acessar a consciência e o mundo externo, onde irão encontrar a satisfação.

O vocábulo “repressão” (*unterdrückung*) é discutido por Laplanche e Pontalis (1970, p. 594-595). Eles afirmam que a repressão é uma operação do aparelho psíquico que faz desaparecer uma ideia ou um afeto, na maioria das vezes

desagradáveis, da consciência. Essa operação é realizada no espaço consciente e irá direcionar o material que deve ser reprimido para o pré-consciente. A atuação ocorre no campo da “segunda censura”, situada por Freud entre o consciente o pré-consciente. Para Freud não há como o afeto ser alojado no inconsciente, pois ou se torna outro afeto ou é reprimido. Dessa forma, a repressão se dá na esfera do consciente e tem como objetivo deslocar as representações para o campo pré-consciente. Assim, a diferença entre recalque e repressão se torna mais clara. Ainda em *O futuro de uma ilusão*, a razão impera sobre o homem, e as produções humanas devem ser submetidas ao tribunal por ela governado, inclusive à Religião. Freud afirma que “acima da razão não há tribunal a que apelar. Se a verdade das doutrinas religiosas depende de uma experiência interior que dá testemunho dessa verdade, o que se deve fazer com as muitas pessoas que não dispõem dessa rara experiência?” (FREUD, 1927/1976, p. 40).

Religião e ciência não se misturam; ou se adota o paradigma científico ou o paradigma religioso. As funções da Religião apontadas por Freud, tais como dar sentido à vida, controlar os impulsos e recompensar com a vida eterna os sofrimentos da vida presente, não a qualificam como algo que deva ser mantido para o homem. Segundo Freud,

Nosso Deus, *logos*, atenderá todos esses desejos que a natureza a nós externa permita, mas fa-lo-á de modo muito gradativo, somente num futuro imprevisível e para uma nova geração de homens. Não promete compensação para nós, que sofremos penosamente com a vida. No caminho para esse objetivo distante, suas doutrinas religiosas terão de ser postas de lado, por mais que as primeiras tentativas falhem ou os primeiros substitutos se mostrem insustentáveis. Você sabe por que: a longo prazo, nada pode resistir à razão e à experiência, e a contradição que a Religião oferece a ambas é palpável demais. Mesmo as ideias religiosas purificadas não podem escapar a esse destino, enquanto tentarem preservar algo da consolação da Religião. Indubitavelmente, se confinarem à crença num ser espiritual superior, cujas qualidades sejam indefiníveis e cujos intuitos não possam ser discernidos, não só estarão à prova do desafio da ciência, como também perderão sua influência sobre o interesse humano. (FREUD, 1927/1976, p. 68).

Ele deixa bem claro que a Religião tem como destino ser superada à medida que o homem se torna um ser científico, e nem mesmo as consolações advindas do discurso religioso serão suficientes para impedir tal fim. Algo interessante a se notar é que Freud substitui o deus da crença religiosa pela crença no deus *logos*. E se este deus não passasse de uma ilusão, tal fato não traria tantos prejuízos aos homens, o que não acontece com o deus da crença religiosa.

Freud posteriormente reconhece a sua análise como extremamente negativa em *O futuro de uma ilusão* e afirma que, na perspectiva psicanalítica, é possível dar à Religião certo aspecto de verdade, que não seria material, mas sim histórico. Essa posição já está posta em seu livro *Totem e Tabu*, de 1913, sobre o qual já nos referimos mais acima.

Nas palavras de Freud,

Lemos que em 'O Futuro de uma Ilusão' expressei uma avaliação essencialmente negativa da Religião. Depois, encontrei uma fórmula que lhe fazia melhor justiça: embora admitindo que sua força reside na verdade que ela contém, mostrei que a verdade não era uma verdade material, mas histórica. (FREUD, 1925/1976, p. 90).

A verdade histórica da Religião coloca-se para Freud como um novo problema a ser investigado, e por isso o vienense procurará elucidá-la. O discurso adotado agora não é mais o cientificista, mas sim o psicanalítico.

Segundo Rocha & Maciel (2008), nesse estudo psicanalítico da Religião, Freud não ultrapassará os limites do psiquismo humano. Desse modo, a experiência religiosa constituir-se-á basicamente como uma experiência psicológica, não levando em conta a dimensão transcendente do homem, mas apenas as estruturas do corpo e do psiquismo.

Analisada do ponto de vista psicanalítico, a Religião também não passará de uma ilusão, mas agora embasada na relação entre pai e filho, em que este sente a necessidade da proteção paterna, mas ao mesmo tempo o odeia por separá-lo de sua mãe. Esse sentimento infantil, para Freud, perdura por toda idade adulta e é nele que se funda a ideia de *Deus*. Este último nada mais é que a imagem idealizada do pai, na qual a criança, e agora o adulto, busca proteção para superar o seu desamparo. Essa criação de um pai onipotente e protetor é fruto da imaginação da criança. A fixação a essa imagem, na idade adulta, constitui, para Freud, uma ilusão. Isso não faz dessa fixação um erro ou um engano, mas sim uma produção psíquica fundada no desejo. É a força desse desejo que motiva a produção da ilusão e alimenta a crença em Deus. Segundo Freud,

A Psicanálise tornou conhecida a íntima conexão existente entre o complexo do pai e a crença em Deus. Fez ver que um Deus pessoal nada mais é, psicologicamente, do que uma exaltação do pai, e diariamente podemos observar jovens que abandonam suas crenças religiosas logo que a autoridade paterna se desmorona. (FREUD, 1910/1976, p. 112).

Como se pode ver, o discurso freudiano sobre a Religião caracteriza-se pela adesão a duas vias de análise. Por um lado, tem-se o viés científico e, por outro, o viés psicanalítico. Ambos chegam à conclusão de que a Religião é uma ilusão humana que deve ser superada, pois ela nada mais é que a tentativa dos indivíduos de lidar com o desamparo. Deus nada mais é que a figura do pai idealizado. Nesse sentido, o caminho para sair da ilusão religiosa é a ciência, que fará com que o homem caminhe em direção ao seu apogeu enquanto ser humano e consiga se livrar das ilusões da infância, saindo portanto do desamparo que o assola.

1.4 Limites da crítica freudiana à Religião

Vimos até agora como Freud procura tratar a questão religiosa vinculada às noções psicanalíticas, mostrando que a Religião estaria apoiada na relação ambivalente entre o pai e o filho derivada do Complexo de Édipo e como a Religião funciona como uma ilusão para que o homem lide com a realidade que o circunda.

Essas explicações de Freud nos mostram uma forma de ver a Religião sob um aspecto nunca antes investigado antes do advento da Psicanálise. O que Freud nos aponta é que a Religião, por ter sua base em uma dinâmica pulsional, poderia ser substituída pela racionalidade, bastando para isso o empenho do homem em direção à razão. A grande aposta de Freud é a “educação para a realidade” proposta no final de *O futuro de uma ilusão*, aposta esta que, como sabemos, não rendeu vitória ao seu apostador.

A crítica freudiana à Religião tem seus limites, e vários destes limites já foram apontados por diversos autores. É bastante claro o enorme reducionismo presente nos textos de Freud ao tratar da Religião. Uma coisa é mostrar as raízes ambivalentes da Religião a partir da relação pai e filho, mostrar a relação entre o Complexo de Édipo e a criação de uma Religião etc., outra coisa é dizer que a Religião possa ser resumida a apenas essas facetas. Freud, preso ao Iluminismo de sua época, não deu muito espaço em seus textos para pensarmos os aspectos

positivos da Religião. Tal apontamento lhe foi feito já no início do movimento psicanalítico pelo seu amigo, pastor suíço, Oskar Pfister¹⁵.

Um dos grandes textos para pensar o diálogo entre a fé cristã e a Psicanálise são as cartas trocadas entre Freud e Pfister entre os anos de 1909 e 1939, nas quais os dois amigos debatem, em clima às vezes amistoso, às vezes mais enalorado, temas pertinentes aos dois domínios. Nessas cartas, Pfister tenta mostrar a Freud uma faceta da Religião que o pai da Psicanálise deixou de lado, i.e, a faceta positiva da Religião.

Desde as primeiras cartas entre os dois, a questão da fé já aparece ressaltada. Freud, em uma carta de 18/01/1909¹⁶, já exalta o fato de as pesquisas psiquiátricas desenvolvidas por ele terem encontrado guarida em uma “cura de almas espiritual”¹⁷. Essa aproximação da Psicanálise a outros setores que não o da psiquiatria muito agrada a Freud, que vê aí uma espécie de avanço da Psicanálise a outros meios.

No entanto, Freud sempre via com ressalvas essa aproximação da Psicanálise com outros meios por medo de que isso pudesse comprometer o futuro dessa ciência, por isso uma tentativa sempre muito veemente de definir o escopo psicanalítico. Segundo Freud, “em termos terapêuticos, só posso invejá-lo quanto à possibilidade de sublimação em direção à Religião. Mas a beleza da Religião certamente não pertence à Psicanálise.”¹⁸

O que Freud sempre faz questão de ressaltar é que a Psicanálise procura evidenciar como a Religião está ancorada em processos infantis, mas ao mesmo tempo mostrar que existem aspectos da Religião que não pertencem ao escopo da Psicanálise. Pfister, no entanto, insiste em afirmar que o trabalho de Freud e o seu trabalho visam a um mesmo objetivo, que é o da cura de almas, mesmo que por

¹⁵ Oskar Pfister nasceu em Wiedikon, subúrbio de Zurique, em 23 de fevereiro de 1873. Seu pai era um pastor de caráter liberal, e sua mãe, uma mulher simples e puritana. Pfister estudou Teologia em Zurique, sob influência de Hegel, Strauss, Schleiermacher, e Teologia Crítica com pensadores como Hermann Kutter e Leonardo Ragaz, introdutores de ideias socialistas no campo da Teologia e Pastoral. Depois de sua formação em Teologia, Pfister obteve o doutorado em filosofia, no qual defendeu uma tese relacionando problemas da Filosofia de sua época à psicologia das religiões a partir da obra do teólogo suíço Bierdermann, que tinha como principal foco aproximar a Religião com a razão. Pfister se envolveu com a Psicanálise a partir do seu contato com Jung, que lhe apresentou a Freud em 1909. Deste primeiro contato, desenvolveu-se uma grande amizade entre Pfister e Freud que perdurou até a morte do último.

¹⁶ Cf. FREUD, Sigmund. *Cartas entre Freud e Pfister* (1909-1939): um diálogo entre a Psicanálise e a fé cristã (2009).

¹⁷ O termo utilizado por Freud é o termo *seelsorger*, que significa “o religioso que cuida das pessoas de uma igreja e as dirige para Deus” (seele = alma; sorgen = cuidar, prover, preocupar-se por).

¹⁸ Cf. FREUD, Sigmund. *Cartas entre Freud e Pfister* (2009). Carta de 09/10/1918.

caminhos diferentes, e daí não teme em afirmar de Freud que “jamais houve cristão melhor”¹⁹, pois “quem vive para a verdade vive em Deus, e quem luta pela libertação do amor, segundo 1 João 4.16, permanece em Deus”.²⁰

A discussão entre ambos sobre a questão religiosa fica um pouco mais veemente depois do lançamento do livro *O futuro de uma ilusão*, em 1927. Freud, pouco tempo antes do lançamento do livro, envia uma carta a Pfister afirmando que a obra seria lançada em breve, e que o motivo do adiamento até o presente momento se daria em consideração ao próprio Pfister. Segundo Freud,

Nas próximas semanas sairá uma brochura da minha autoria, que tem muito a ver com o senhor. Eu já a teria escrito há tempo, mas adiei-a em consideração ao senhor, até que a pressão ficou forte demais. Ela trata – fácil de adivinhar – da minha posição totalmente contrária à Religião – em todas as formas e diluições, e mesmo que isto não seja novidade para o senhor, eu temia e ainda temo que uma declaração pública lhe seja constrangedora. O senhor me fará saber, então, que medida de compreensão e tolerância ainda consegue ter para com este herege incurável.²¹

A resposta de Pfister se dá brevemente e de forma bastante cordial, apenas cinco dias depois.

No tocante à sua brochura contra a Religião, sua rejeição à Religião não me traz nada de novo. Eu a aguardo com alegre interesse. Um adversário de grande capacidade intelectual é mais útil à Religião que mil adeptos inúteis. Enfim, na Música, Filosofia e Religião eu sigo por caminhos diferentes dos do senhor. Não poderia imaginar que uma declaração pública sua me pudesse melindrar; sempre achei que cada um deve dizer sua opinião honesta de modo claro e audível. O senhor sempre foi paciente comigo, e eu não o seria com o seu ateísmo? Certamente o senhor também não vai levar a mal se eu oportunamente expressar com franqueza minha posição divergente. Por enquanto fico na posição de alegre aprendiz.²²

A postura de Pfister em relação ao texto muito agradou a Freud, que achou bem interessante a proposta de uma resposta pública de Pfister à “declaração de guerra” que Freud havia feito. Segundo Freud,

Da sua magnanimidade eu não esperava outra resposta à minha “declaração de guerra”. Alegro-me diretamente pelo seu posicionamento público contra minha brochura; será um refrigério em meio ao coro desafinado de críticas, para o qual estou preparado. Nós sabemos que, por

¹⁹ Op. cit. Carta de 29/10/1918.

²⁰ Ibidem.

²¹ Op. cit. Carta de 16/10/1927.

²² Op. cit. Carta de 21/10/1927.

caminhos diferentes, lutamos pelas mesmas coisas para os pobres homenzinhos.²³

A resposta de Pfister foi publicada em 1928, um ano após o texto de Freud (*O futuro de uma ilusão*), na revista *Imago*, volume XIV, caderno 2/3, sob o título *A ilusão de um futuro*²⁴. O texto vem precedido de uma carta a Freud sob o título de “Honrável Professor!”, repleta de elogios a Freud. O objetivo do texto, já pelo título, mostra-se de forma bem clara. Nesse texto, Pfister procura responder às críticas freudianas acerca da Religião, mostrando os limites de tal postura.

Já na carta que precede o texto, Pfister deixa clara a sua posição de como compreende a relação entre Psicanálise e Religião. Para ele, a Psicanálise é um magnífico instrumento de purificação da fé e pode contribuir para o amadurecimento e desenvolvimento da Religião. Para Pfister, Freud combate a Religião a partir da própria Religião, pois luta pela verdade, pela libertação e pelo amor. Quem trabalha para aliviar os sofrimentos humanos trabalha em favor do reino de Deus, segundo ele. Conforme Pfister,

Afinal, quem lutou de modo tão gigantesco pela verdade e brigou tão heroicamente pela redenção do amor, este é, quer queria sê-lo ou não, segundo os parâmetros do evangelho, um fiel servo de Deus. E não está longe do reino de Deus quem, pela criação da Psicanálise, elaborou o instrumento pelo qual são serradas as cadeias das almas sofredoras e são abertas as portas do cárcere. (PFISTER, 2003, p. 18).

Há no início da carta uma tentativa de Pfister de mitigar o debate entre Psicanálise e Religião de forma a fazer coincidir os propósitos de ambos os domínios, aproximando-os em nome da libertação dos sofrimentos humanos.

Pfister finaliza a carta introdutória expressando o desejo de que a Psicanálise e a Religião abandonem a rixa entre elas e que uma sirva para complementar a outra. Segundo Pfister,

Volto-me com toda a determinação contra sua apreciação da Religião [...]. Contudo, faço-o também na esperança de que alguns, que ficaram refratários à Psicanálise com a rejeição da fé religiosa pelo senhor, voltem a contrair amizade com essa ciência, como método e síntese de reconhecimentos empíricos. (PFISTER, 2003, p. 19).

²³ Op. cit. Carta de 22/10/1927.

²⁴ O texto de Pfister foi traduzido para o português por Kdarin Hellen Kepler Wondracek e Ditmar Junge e publicado pela Editora Vozes em 2003. As citações do texto de Pfister se referem a essa tradução.

A primeira parte do ensaio de Pfister está centrada na crítica freudiana da Religião, principalmente no conceito de ilusão utilizado por Freud. Pfister procurará dar um valor positivo ao conceito de ilusão, mostrando que ela pode coexistir com pensamentos adaptados à realidade. Segundo Pfister, “na ilusão pode estar investido muito raciocínio realista existente” (PFISTER, 2003, p. 20). Dessa forma, a relação entre ilusão e realidade se afasta daquela proposta por Freud em *O futuro de uma ilusão*.

O segundo aspecto abordado por Pfister é a Religião como obsessão neurótica defendida por Freud. Pfister não nega que, em várias manifestações religiosas, haja uma semelhança grande com as neuroses obsessivas, mas isso apenas aconteceria nas primeiras etapas do desenvolvimento religioso, quando a ortodoxia religiosa se faz presente de forma muito forte na vida dos indivíduos. Segundo Pfister, “as obsessões são inconfundíveis em várias religiões primitivas, que ainda não conhecem nenhuma constituição eclesiástica, e também em todas as ortodoxias.” (PFISTER, 2003, p. 21).

Esse caráter opressor não caracteriza a essência da Religião para Pfister, que vê a Religião também de forma evolutiva. À medida que a Religião fosse amadurecendo, ela iria se despojando de seus elementos imaturos. Em uma religiosidade evoluída, o amor supera a culpa. Segundo Pfister, “creio que, pelo contrário, as mais sublimes elaborações religiosas justamente suspendem a obsessão” (PFISTER, 2003, p. 23).

A figura de Jesus é tomada como exemplo de alguém que supera a neurose coletiva de seu povo e apresenta uma nova proposta religiosa não mais focada na culpa, mas no amor. Segundo Pfister, “Jesus contrapõe seu ‘mandamento’ do amor ao monismo neurótico obsessivo-compulsivo, que impõe um pesado jugo através das crenças ao pé da letra e do meticuloso cerimonialismo.” (PFISTER, 2003, p. 23).

A representação paterna em Jesus se torna livre de toda fixação edipiana²⁵ por meio de uma proposta que supera todo tipo de heteronomia. Segundo Pfister,

Jesus venceu a neurose coletiva de seu povo introduzindo no centro da vida o amor que, na verdade, é moralmente purificado. Na sua concepção de

²⁵ Pfister aqui está entendendo a figura de Édipo do ponto de vista daquilo que Lacan chamará posteriormente de registro imaginário, ou seja, a partir da ideia de que o filho odeia o pai e deseja a mãe. O pai aparece como um rival para a criança. O registro simbólico do Édipo não aponta nessa direção da rivalidade, mas tem em vista o pai como uma função que trataria mais do ponto de vista da estrutura da constituição do desejo.

pai, totalmente purificada das toxinas da ligação edípica, constatamos que foram totalmente vencidos a heteronomia e todo o constrangimento das amarras. O que se exige das pessoas não é outra coisa senão aquilo que corresponde à sua essência e sua vocação verdadeira, o que favorece o bem comum e – para também dar lugar ao ponto de vista biológico – uma saúde máxima do indivíduo e da coletividade. (PFISTER, 2003, p. 23-24).

Dessa forma, a Lei do amor supera o peso da Lei mosaica e abre espaço para a liberdade, o que leva a uma superação da representação de Deus determinada pelas fixações edípicas. Segundo Pfister, em Jesus “poderíamos provar como sua ideia de Pai é livre de todos os sintomas relativos ao ódio edípico – Deus não deve ser aplacado com sacrifícios, mas amado no irmão” (PFISTER, 2003, p. 24-25).

Pfister deixa claro que o desenvolvimento religioso, e particularmente o judaico-cristão, conduz a um processo de humanização em um combate contra as formas primitivas de representações obsessivas, e lamenta que Freud tenha deixado de lado as mais sublimes expressões da Religião. Para Pfister, o que cria as compulsões e prende as pessoas na neurose é a vida *pré-religiosa*. O cristianismo israelita-cristão seria um desenvolvimento da Religião que busca anular a compulsão e criar a libertação, e é exatamente isso que caracteriza a humanização proposta pelo cristianismo.

Na terceira seção da primeira parte do livro, Pfister procurará trabalhar o problema da Religião como criação imaginária do desejo. Ele deixa claro, já no início dessa parte, que concorda com Freud no ponto de que a Religião é permeada pelo desejo. Segundo Pfister, “eu já sabia havia tempo que as representações de Deus e do além muitas vezes são pintadas com as cores da paleta do desejo.” (PFISTER, 2003, p. 27). Mas isso não seria algo caro apenas à Religião, e sim estaria presente também na própria ciência, assim como o desejo também permearia o próprio ateísmo. O desejo, portanto, circula em todo tipo de criação humana e tenderia a uma evolução que parte de desejos egoístas para aqueles que visam se afastar do seu caráter egocêntrico à medida que o ser humano evolui. Pfister traz novamente o exemplo de Jesus como aquele que teria realizado um combate contra o egoísmo mais primário. Na ideia de reino de Deus proposta por Jesus, haveria a correspondência a uma concepção mais elevada da natureza humana, na qual reinam os ideais éticos universais e, acima de tudo, uma sujeição à vontade divina.

Isso, no entanto, não seria uma ausência de desejo como no budismo, nem mesmo uma introversão patogênica. Segundo Morano,

Na imagem que nos apresenta de seu ideal supremo, isto é, do reino de Deus, os valores religiosos e morais não aparecem como um substituto camuflado e regressivo de desejos sexuais e agressivos insatisfeitos [...], menos ainda como acontece na alucinação, na qual o desejo emerge à margem e em oposição à realidade. Entretanto, ninguém pretenderá que o desejo deva ser proscrito e condenado sempre como algo, por natureza, ilegítimo. (MORANO, 2008, p. 160).

Pfister deixa claro que desejo e realidade não estão em oposição. Segundo ele, “é possível buscar a satisfação dos desejos de um modo muito condizente com a realidade” (PFISTER, 2003, p. 29), e isso seria sinal de maturidade pessoal. Novamente, Pfister traz a figura de Jesus como aquele que articula os “imperativos do amor” com os “mandamentos mosaicos”, isto é, a demanda interna com a demanda externa. No entanto, segundo Pfister, “o mandamento interno tinha de derrubar o externo” (PFISTER, 2003, p. 29). Nesse caso, a necessidade moral interna tinha de se originar diretamente de Deus, e como essa necessidade visava ao amor, Deus tinha que se manifestar como amoroso e não mais como o Deus severo do Antigo Testamento. Segundo Morano,

Se Jesus rompe com a imagem do Deus severo e ciumento do Antigo Testamento para evitar todo tipo de religiosidade obsessiva e a substitui pela imagem do Deus-amor, não será tampouco para encontrar aí uma desculpa para uma mera realização de desejos. O dogma cristão – verifica Pfister numa curiosa consideração dele – não pode ser entendido como uma realização de desejos que se tornam realidade, mas como resultado da constatação de uma série de realidades que exigem ser reconhecidas como tais. Tudo parte de uma particularidade propriamente humana, de uma vocação de amor ao próximo, que acaba concluindo pela existência de um absoluto, fonte original do ser, do dever e de todos os valores. O dogma cristão, em suma, não é senão o dogma do amor. (MORANO, 2008, p. 161).

No entanto, esse mesmo processo de uma demanda interna não estaria presente na ciência, movendo o seu desenvolvimento? Pfister afirma que vários conceitos tais como “força”, “causa”, “ação” estariam permeados de certo antropomorfismo. Se realmente fosse assim para toda a ciência, por que a Teologia deveria se constituir como exceção a esta regra? Segundo Pfister,

A história das ciências é uma luta incessante com antropomorfismos e outras projeções não autorizadas de fatos conhecidos sobre desconhecidos.

Por que a Religião e a Teologia constituiriam uma exceção? (MORANO, 2008, p. 161).

A ciência, que seria o juiz imparcial para Freud, também é permeada de diversos antropomorfismos, e isso a torna não tão bom juiz em relação a diversas questões da vida. Ela (a ciência) também estaria repleta de contradições e, por isso, não seria um bom critério para julgar todos os âmbitos da vida, inclusive aqueles que não competem a ela.

Pfister termina essa parte com uma pequena admoestação. Segundo ele,

E não nos esqueçamos: hipóteses científicas podem ser recusadas. Nas questões práticas, de cuja resposta depende a construção da vida, precisamos tomar posição, mesmo quando faltam comprovações irrefutáveis. Do contrário, como se fundaria uma família, se abraçaria uma profissão etc.? Do mesmo modo reside também na Religião uma confiança. Contudo, ai daquele que só se casa por desejo, que escolhe uma profissão e assume uma fé religiosa sem levar em conta cuidadosamente a realidade. (PFISTER, 2003, p. 35).

Outro ponto da argumentação de Pfister vai contra a acusação de Freud de que a Religião seria oposta ao pensamento. Pfister afirmará que a Teologia protestante não se encaixa nesse tipo de caracterização que Freud propõe, mas exige um grande pensamento crítico e livre, ou seja, uma “religiosidade adulta”. Afirma que os protestantes (nos quais ele se encaixa) criticam a Bíblia e os dogmas com a mesma radicalidade que a Homero e a Aristóteles, de forma que há inúmeros pensadores sérios que não encontraram incompatibilidade entre sua fé e a filosofia ou a ciência. Pfister afirma de si mesmo que “meu próprio pensamento foi ricamente fertilizado pela Religião” (PFISTER, 2003, p. 37).

A proposta de Freud de uma “educação sem Religião”, segundo Pfister, já foi tentada várias vezes em vários círculos comunistas, mas em nada parece ser melhor que uma educação em que o elemento religioso se faça presente.

A Religião tomada como defesa cultural encerra a última seção da primeira parte do livro. Pfister não atribui à Religião uma função de polícia cultural como queria Freud. Segundo ele, “a Religião tem coisas mais importantes a fazer que proteger a mistura de sublimidades e atrocidades que hoje se chama cultura.” (PFISTER, 2003, p. 39). A Religião visa consagrar-se a uma transformação dos seres humanos e a uma sensibilização destes para o fato de que uma determinada civilização se encontra em decadência. Segundo Pfister, “a Religião não deveria

tornar-se para nós uma polícia conservadora, mas guia e luz para a verdadeira cultura, retirando-nos da nossa cultura de aparências.” (PFISTER, 2003, p. 40).

A Religião deve ser o fundamento de uma crítica da cultura visando a uma modificação radical da sociedade. Ela exerceria uma função de ideal social e não de controle cultural. Pfister nega a ideia de que o céu seria o substituto das frustrações terrenas, e o reino de Deus tampouco seria algo relativo à outra vida. Muito pelo contrário, a Religião se compromete a trazer o reino de Deus para o mundo de forma a humanizar o mundo.

Na segunda parte do livro, intitulada “O cientificismo de Freud”, Pfister critica a concepção de ciência como salvadora do mundo proposta por Freud, acusando-o de uma espécie de “novo messianismo”, em que o mais importante seria apenas uma troca de ilusão. Em vez da ilusão religiosa, a ilusão científica. O *logos* divinizado destrona Deus e governa em seu lugar. (PFISTER, 2003, p. 43).

Pfister critica o Iluminismo exacerbado freudiano e sua pretensa crença em uma espécie de “experiência pura”, que, segundo Pfister, é impossível de existir, pois “não há ciência natural sem metafísica, nunca houve nem haverá.” (PFISTER, 2003, p. 45), e, ao mesmo tempo, demonstra um grande ceticismo em relação aos progressos da ciência como forma de aliviar os sofrimentos humanos.²⁶

Na visão de Pfister, a última frase de *O futuro de uma ilusão*, “Não, nossa ciência não é uma ilusão. Ilusão seria imaginar que aquilo que a ciência não nos pode dar, podemos conseguir em outro lugar” (FREUD, 1927/1976, p. 71), demonstra uma crença de Freud. Todo o texto de Freud, aos olhos de Pfister, procura tratar a ciência como substituta da Religião, e como Pfister não compartilha com Freud esse otimismo com a ciência, fica extremamente difícil para ele ver como possível tal substituição. Pfister valoriza elementos que aparentemente para Freud não são tão relevantes, tais como a música, a arte etc., e isso acaba por fazer com que ele pense que a visão de Freud sobre a Religião se dá de forma bastante reducionista.

Pfister conclui sua obra retomando a ideia fundamental de que a ilusão pode ser muito válida. A questão que se coloca à Religião é o libertar-se de suas

²⁶ Esse tema da relação entre ciência e metafísica foi o centro do debate do Círculo de Viena. As obras de Reichenbach, Carnap, Neurath, todas procuram tratar desse problema, e todo o círculo de Viena se mostra extremamente crítico a toda possível validade do discurso metafísico. A ciência, para o Círculo de Viena, caminharia no sentido oposto a toda metafísica, e pensar em uma “ciência metafísica” seria uma espécie de contradição de termos, pois toda ciência é em última instância experimental.

configurações neurótico-compulsivas rumo a uma religiosidade adulta, que tem no amor o seu princípio fundamental. A própria Bíblia deverá ser compreendida de outra forma, não mais como uma espécie de “oráculo infalível”, mas examinada criticamente (aqui percebemos fortemente o liberalismo teológico de Pfister). A moral não deve ser concebida heteronomicamente, mas fruto da autonomia do indivíduo. O objetivo da razão não deve ser o de matar o desejo, mas, segundo Pfister, “a verdadeira vida floresce a partir do casamento entre pensar e desejar.” (PFISTER, 2003, p. 55).

Pfister termina seu texto visando a uma espécie de reconciliação com Freud, afirmando que o *logos* freudiano também impele ao amor humano e à diminuição do sofrimento da mesma forma que a sua proposta também conduz aos mesmos objetivos, só que compreendendo isso como sabedoria e amor divinos. Afirma que “Freud, com sua concepção e obra de vida, está à frente de muitos cristãos frequentadores de igrejas.” (PFISTER, 2003, p. 56) e que ambos os textos, *O futuro de uma ilusão* e *A ilusão de um futuro*, unem-se em torno de uma mesma fé sólida, cujo credo é “A verdade os libertará.” (João 8, 32).

A crítica de Pfister à concepção de Freud sobre a Religião foi o primeiro trabalho nessa direção, por isso nos ativemos em uma análise mais pormenorizada do texto dele. O texto de Pfister abre um grande caminho para o debate entre Psicanálise e Religião, caminho que será desenvolvido posteriormente por vários psicanalistas, teólogos, filósofos, etc. Obviamente, no escopo deste trabalho, não nos será possível fazer uma análise exaustiva de tudo que se produziu até o momento dados os inúmeros trabalhos.

Uma outra crítica feita à concepção freudiana de Religião que ressaltamos é a realizada pelo teólogo brasileiro Rubem Alves, que, muito na esteira de Pfister, também propõe a Religião como uma forma de mudança social que tem na realidade o seu ancoramento.

Para Alves, a crítica freudiana da Religião, colocando-a como ilusão humana, a qual deverá ser superada com o advento do homem científico, também é vista como incorreta. Isso porque, ao definir o homem como ser simbólico, como ser de desejo, como ser de amor, percebe-se que a Religião deve desempenhar não uma função alienadora, mas uma função transformadora. Para Alves, a Religião não pode ser encarada como mera patologia, como queria Freud. Isso se dá pelo fato de que, para o pensador mineiro, a análise de Freud incorre naquilo que ele denomina

uma “curiosa contradição”. A descoberta freudiana de que o homem não age racionalmente, mas motivado por desejos inconscientes, deveria levar Freud a uma elaboração positiva do inconsciente. Ao invés disso, Freud conclui que o inconsciente deve ser reprimido. Segundo afirma Alves,

Aquele que percebeu a ingenuidade do Iluminismo usa os próprios ideais racionalistas do Iluminismo para combater aquela dimensão de profundidade do homem que havia descoberto. [...] Por detrás da técnica psicanalítica, aparentemente tão preocupada com a libertação existencial do homem, encontramos uma filosofia terapêutica que se caracteriza pelo seu radical anti-humanismo (ALVES, 2006, p. 87).

Alves discorda da análise freudiana da imaginação como “algo que deu errado” e que levou a mente a não se submeter ao princípio da realidade. Para Alves, a imaginação possui um caráter primordial na construção de uma nova sociedade. A imaginação constitui a chave para que o princípio de prazer possa, enfim, realizar-se no mundo. Para Alves, ao optar pelo princípio de realidade, como recomenda Freud, o homem perde sua capacidade crítica. Como afirma Alves, “ser ajustado, numa ordem que é uma institucionalização da insanidade, não é ser insano? E inversamente, para ser são, numa ordem efêmera, não será necessário assumir a insanidade?” (ALVES, 2006, p. 87).

Nesse sentido, Alves contraria a posição de Freud em relação à Religião. Esta não é uma “neurose coletiva”, mas sim uma forma de criticar a ordem social vigente, tendo em vista que o homem visa fazer do mundo um lugar que possa ser amado por ele.

A Religião falará sim do desejo, e como o que move o ser humano é o seu desejo, ela deverá impelir esse ser de forma que ele seja capaz de transformar a sociedade em que vive.

A Religião se constitui como uma ferramenta importante para a vida do homem. Ela falará da esperança que esse homem tem de que toda a realidade seja sempre extensão do seu próprio corpo.

1.5 Panoramas do debate entre Psicanálise e Religião

Vimos até o momento como a Psicanálise e a Religião dialogaram a partir da obra de Freud e de alguns de seus críticos. Se, no início do movimento psicanalítico, a Religião é vista como algo a ser deixado de lado, à medida que o tempo vai passando vão surgindo novas abordagens das questões religiosas a partir da Psicanálise.

Morano nos diz de três fases da interpretação psicanalítica da Religião, sendo que a primeira consiste nas obras de Freud e em seu círculo próximo²⁷. A segunda geração, segundo ele, não teria se distanciado tanto dos ensinamentos de Freud. A maior parte dessa segunda geração de psicanalistas era judia, e nenhum deles era religioso.

Dessa segunda fase, os personagens de Ernst Jones e Theodor Reik se destacam, pois ambos procuram investigar a questão religiosa a partir da Psicanálise.

Segundo Morano, “a obra de E. Jones se desenvolveu em três direções fundamentais, que seriam: o estudo do símbolo religioso, o papel histórico da igreja católica e a psicologia do cristianismo.” (MORANO, 2008, p. 194). E Jones deu também importância grande ao tema do feminino na experiência religiosa (tema que foi escandalosamente negligenciado por Freud em sua análise da Religião), tentando mostrar o importante papel que o feminino desempenhou no início do cristianismo, bem como ressaltando as representações de Maria e a dimensão materna da religiosidade.

Theodor Reik, que era conhecido nos meios psicanalíticos como *simili-Freud*²⁸, dedicou especial atenção aos rituais religiosos, enfocando bastante os rituais do judaísmo, Religião a que ele próprio pertencia. Sua posição em relação à Religião foi similar à de Freud.

Segundo Morano, nessa primeira fase, apenas Oskar Pfister e Binswagner, na Europa, e J. Putnam, nos Estados Unidos, expressavam uma posição distinta de Freud sobre a Religião. Segundo aponta Morano,

Nesta primeira etapa das relações entre Psicanálise e Religião, nos movemos essencialmente entre o reducionismo e o concordismo. Uma confrontação e um diálogo autênticos não foram possíveis nessa primeira fase. (MORANO, 2008, p. 197).

²⁷ Cf. MORANO, Carlos Domingues. *Psicanálise e Religião: um diálogo interminável* (2008).

²⁸ Segundo Morano (2008, p. 170), tal nome era atribuído a ele pelo fato de vestir-se como Freud, aparar a barba como Freud e fumar a mesma marca de charuto que Freud.

A segunda geração de analistas já não se mostra mais tão categórica em relação à Religião. Nessa segunda fase, a figura de Erich Fromm se destaca. Suas obras inicialmente se assemelham às análises de Freud sobre a Religião, mas posteriormente suas ideias vão evoluindo até culminar na célebre distinção proposta por ele entre a Religião autoritária e a Religião humanista. Segundo Fromm, “a grande questão não é a presença ou a ausência de Religião, mas sim a espécie de Religião; é saber se a Religião escolhida concorre realmente para o desenvolvimento das potencialidades humanas ou, ao contrário, para a sua paralisação” (FROMM, 1966, p. 35).

Nessa diferenciação entre Religião autoritária e Religião humanista, Fromm tenta mostrar que as necessidades religiosas são conaturais e benéficas, desde que se evitem as armadilhas da Religião autoritária.

Na Religião autoritária, tudo é concebido como uma submissão a um poder para além do homem que exige obediência e adoração. Dessa forma o sujeito se aliena e é tomado por um sentimento de impotência. Pode-se notar que tal caracterização de Fromm da Religião autoritária é basicamente a caracterização proposta por Feuerbach em *A essência do cristianismo*.²⁹

Segundo Fromm,

O elemento essencial na Religião autoritária e nas experiências de tal natureza é a submissão a um poder transcendental. A virtude principal, nesse tipo de Religião, é a obediência, e o pecado principal a desobediência. Enquanto postula a divindade como onipotente, onisciente, concebe o homem como insignificante e fraco. (FROMM, 1966, p. 46).

Na Religião humanista, o conceito de Deus não é mais vinculado a essa fonte de autoridade repressiva, mas mantém-se integrado à imagem do homem verdadeiro e ao processo de libertação. A partir da Psicanálise, aliado a ideias marxistas, Fromm propõe uma religiosidade na qual a pessoa se torna o centro, e a humanidade, sua finalidade última. Na Religião humanista, o conteúdo essencial da ideia de Deus seria a negação dos ídolos, assim como a libertação dos laços incestuosos com a família, com o povo e a terra.

²⁹ Cf. FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo* (2002). Nesta obra, Feuerbach defende sua principal tese de que a Teologia pode ser reduzida à antropologia. Tudo o que o homem vislumbra em Deus não passaria de sua própria razão projetada para além dele. Os atributos divinos não passariam de atributos da própria razão humana.

Segundo Fromm,

A Religião humanista, ao contrário, está centralizada pela ideia do homem e das suas potencialidades. O homem deve desenvolver a força da sua razão, para que possa entender a si próprio, as suas relações com os seus semelhantes e o lugar que ocupa no universo. Ele deve reconhecer a verdade, tanto no que se refere às suas limitações, como às suas potencialidades. Cabe-lhe desenvolver a sua capacidade afetiva, não apenas em relação ao próximo, como a si mesmo, e experimentar solidariedade por todas as coisas vivas. [...] A experiência religiosa, nessa espécie de Religião, é a experiência de união com o universo, como o homem o concebe e sente. O objetivo humano consiste em atingir a máxima força e não a máxima fraqueza; a virtude é a realização pessoal, e não a passividade da obediência. A fé, na Religião humanista, alicerça-se na certeza da convicção obtida através das experiências intelectuais e emocionais, ao passo que na Religião autoritária o homem aceita a proposições porque acredita em quem as formulou. Na Religião autoritária, o humor predominante é de tristeza e culpa; na Religião humanista o tom emocional prevalente é de alegria. Dentro do esquema da Religião humanista, Deus aparece como símbolo dos próprios poderes humanos, do que o homem procura realizar na vida, e não como símbolo e força e dominação, escravizando o homem pelo seu poder. (FROMM, 1966, p. 47-48).

Percebe-se que a visão da Religião humanista de Fromm promove uma dissolução da Teologia, uma vez que a imagem de Deus acaba se associando à imagem do homem que se liberta a si mesmo. O problema da Religião acaba se transformando em um problema ético na proposta de Fromm, ao retirar da Religião o seu caráter transcendente. Dessa forma se torna bastante fácil associar os postulados freudianos com os da Religião, mostrando até que Freud seria um defensor da Religião. Uma espécie de concordismo se torna latente, tentando fazer o diálogo entre Psicanálise e Religião coincidirem sob um fundo ético comum. É de se questionar se tal concordismo realmente faz jus às diferenças entre as duas posições.

A terceira fase do diálogo entre Psicanálise e Religião é apontada por Morano como tendo início na França, com as figuras de René Laforgue, Marise Choisy, Louis Beirnaert, Françoise Dolto, e espalhada pela Europa com vários outros autores a partir dos anos 40 do século passado. Dentro dessa chamada terceira fase, o nome de Lacan surge como uma grande referência tanto para a Psicanálise, quanto para o debate em relação à Religião.

Com Lacan, a Psicanálise, que caminhava um pouco desacreditada, principalmente na França, sofreu uma grande transformação e passou a novamente fazer parte do círculo de debate das elites europeias. A proposta de um “retorno a

Freud” de Lacan deu um novo ânimo à Psicanálise e trouxe várias questões para o debate dessa disciplina com as outras áreas das ciências humanas. Como afirma Roudinesco, “Jacques Lacan procurou introduzir a peste, a subversão e a desordem no âmago de um freudismo moderado do qual era contemporâneo.” (ROUDINESCO, 2008, p.11).

Essa relação entre Lacan e o freudismo de sua época, apontada por Roudinesco, é por demais extensa para ser tratada por nós neste trabalho. Apenas essa relação daria uma nova tese, tanto por sua extensão histórica (cerca de 30 anos, do início dos anos 40 até os anos 70 do século passado) quanto por sua variedade de temas debatidos. Como o objetivo desta seção é tratar de um panorama do debate entre Psicanálise e Religião, optamos por nos ater ao livro de Lacan em que ele trata dessa questão de forma mais clara e sucinta, *O triunfo da Religião*. Nele Lacan apresenta de forma mais enxuta a sua ideia da relação entre Psicanálise e Religião.

Sua tese nesse livro é bem simples e pode ser resumida pelo próprio Lacan em apenas uma frase: “Se a Religião triunfar, é que a Psicanálise terá fracassado.” (LACAN, 1975/2005, p. 64). Para ele, a Religião é *expert* em trazer um sentido à existência, ou “um sentido a qualquer coisa” (LACAN, 1975/2005, p. 65) na qual não há nenhum sentido. Isso seria sempre mais confortante para o homem, pois possibilitaria uma suposta compreensão do real, uma possível solução para a sua angústia, fato que para a Psicanálise é impossível, pois o real está sempre incompreendido pela linguagem. A Psicanálise, para Lacan, trabalha exatamente a partir da existência desse vazio que é estrutural ao sujeito e que é provocado pela linguagem. Não há nada que seria capaz de tampar o buraco da falta que faz o sujeito entrar no mundo da cultura. Se a Religião verdadeira, que, no caso de Lacan, é a Religião romana, visa ser essa garantidora de um sentido último, capaz de tampar a falta do sujeito, ela está em uma direção oposta à da Psicanálise, de forma que, se a Religião triunfar, a Psicanálise terá fracassado.

Lacan afirma que a humanidade provavelmente preferiria optar pelo sentido proposto pela Religião em vez de encarar a ausência dele proposta pela Psicanálise. Dessa forma podemos entender em que medida, para Lacan, a Religião triunfaria no final. Segundo Lacan,

O analista permanece aí. Está aí como um sintoma. Só pode durar a título de sintoma. Mas você verá que a humanidade será curada da Psicanálise. Por força de mergulhá-lo no sentido, no sentido religioso naturalmente, acabarão recalçando esse sintoma. (LACAN, 1975/2005, p. 67).

A oferta de cura proposta pela Religião será bem mais assimilável para o homem do que a proposta psicanalítica, de forma que, para Lacan, não seria de todo estranho se, no final, a Psicanálise fosse recalçada. O que é interessante notar é que a fala de Lacan é extremamente irônica nesse sentido, pois sabemos que o que é recalçado sempre retorna de alguma forma para a vida do sujeito, de forma que a Psicanálise não terá seu fim com o avanço da Religião, mas pode retornar de alguma forma mesmo com o suposto triunfo da Religião.

Tal triunfo da Religião de forma alguma anula o poder da Psicanálise, afinal a saída psicanalítica pode ser a de criar um sentido que tem como pressuposto o impossível do real, e não um sentido último como o proposto pela Religião romana; um sentido meramente provisório, mas que oriente o sujeito na sua relação com o mundo e com sua falta. O triunfo da Religião não decreta o fim da Psicanálise, mas a coloca novamente como uma possibilidade para o sujeito, que talvez vê esse sentido proposto pela Religião como algo alheio a si mesmo.

1.6 Considerações finais

Procuramos, neste capítulo, analisar a crítica que Freud faz à Religião tendo como ponto de partida as obras *Totem e Tabu*, de 1913, e *O futuro de uma ilusão*, de 1927, nas quais Freud trata respectivamente da gênese do sentimento religioso e de seu futuro como algo a ser abandonado. Mostramos em que medida a crítica de Freud se mostra bastante reducionista ao tentar submeter a Religião à ciência. Fizemos tal crítica a partir da obra de Pfister e de Rubem Alves.

A partir desse levantamento breve sobre a relação entre Psicanálise e Religião, podemos ter uma noção do quão extenso é o diálogo entre as duas disciplinas. Da superação da Religião proposta por Freud passando pelo concordismo acentuado entre Psicanálise e Religião das posições de Fromm e Pfister, até a postura do conflito proposta por Lacan, percebemos que os diálogos entre Psicanálise e Religião são recorrentes por toda a história da Psicanálise. Tais

diálogos profícuos trazem até hoje elementos para pensar a relação entre Psicanálise e Religião, e este diálogo com certeza se mostra interminável.

2 Do Édipo a Telêmaco: A proposta de Massimo Recalcati

2.1 Panorama sobre a obra de Massimo Recalcati

Após discutirmos a questão religiosa em Freud e passarmos pelas críticas posteriores feitas por diversos pensadores às formulações freudianas, passamos agora a abordar a proposta de Recalcati para pensar a Psicanálise na contemporaneidade, para depois propormos, na mesma linha, um possível diálogo entre a Psicanálise e Religião.

Massimo Recalcati é um psicanalista italiano nascido em 28 de novembro de 1959. Graduou-se em filosofia em 1985 na Universidade de Milão, defendendo sua monografia cujo título era “*Desir d’être e Todestrieb. Ipotesi per un confronto tra Sartre e Freud*”. Em 1989 se especializa em Psicologia na mesma universidade, defendendo seu trabalho cujo título era “*Analisi terminabile ed interminabile. Note sul transfert*”. Entre 1988 e 2008 desenvolveu sua formação analítica em Milão com Carlo Viganó e em Paris com Jacques-Alain Miller e Eric Laurent. Atualmente é membro analista da Associação Lacaniana de Psicanálise e leciona nas universidades de Padova, Urbino, Bergamo e Losanna. Também leciona a matéria de Psicopatologia dos comportamentos alimentares na Universidade de Pávia. É também diretor da Escola de Especialização em Psicoterapia – Instituto de Pesquisa de Psicanálise Aplicada (IRPA em italiano). Em janeiro de 2003 fundou, junto com alguns colegas, a Jonas Onlus - Centro de clínica psicanalítica para novos sintomas, que promove diversos cursos e seminários ao longo do ano.

Autor de vários livros e artigos, Massimo Recalcati também escreve semanalmente no jornal *La Repubblica* sobre temas atuais sob a ótica psicanalítica.³⁰

Massimo Recalcati se mostra como uma figura famosa no cenário psicanalítico italiano. Seus livros e sua forma mais clara de dizer as coisas têm chamado muita atenção de quem se interessa por Psicanálise. Além disso, suas colunas no jornal *La Repubblica* sempre procuram fazer a Psicanálise dialogar com

³⁰ A biografia mais detalhada do autor pode ser acessada em <http://www.massimorecalcati.it/biografia-massimo-recalcati-psicoanalista.html>. A bibliografia completa pode ser acessada em <http://www.massimorecalcati.it/images/pdf/bibliografia-recalcati-20140211.pdf>. Acesso em: 04 mar 2014.

os problemas atuais, realizando Leituras psicanalíticas de temas como política, violência doméstica etc.

Recalcati possui uma formação lacaniana, e todos os seus escritos partem de uma reLeitura de Lacan com alguma atualizações e acréscimos próprios. Em seu livro *Jacques Lacan: Desiderio, godimento e soggettivazione*³¹, ele procura fazer um testemunho do seu trabalho sobre esse autor e não apenas um retrato imparcial da obra de Lacan. É um livro em que procura explicar a teoria lacaniana da forma como a compreende, tendo uma preocupação muito grande em elucidar os diversos conceitos e as diversas relações propostas por Lacan em seus trabalhos.

Recalcati se mostra um defensor ferrenho da Psicanálise e de sua atualidade para pensar os diversos problemas contemporâneos. Mesmo concentrando seus esforços em tratar os problemas dos transtornos alimentares, tais como bulimia e anorexia, não se limita a pensar a Psicanálise apenas no registro clínico, mas tem uma grande preocupação teórica, o que é expresso de forma muito vigorosa em diversos de seus escritos.

Em seu livro *Elogio dell'inconscio. Dodici argomenti in difesa della psicoanalisi*³² (2007), Recalcati propõe doze argumentos a favor da Psicanálise em resposta ao conturbado livro intitulado *Le livre noir de la Psychanalyse*, organizado por Catherine Meyer, lançado em 2005 na França e publicado no Brasil pela editora BrasiLeira em 2011, com o título *O livro negro da Psicanálise*. Nesse livro, Recalcati demonstra toda a sua paixão pela Psicanálise e uma excelente articulação entre ela e os problemas contemporâneos, mostrando como essa área do saber é bastante atual e pode servir para tratar diversas questões do homem de hoje. Ateremo-nos um pouco neste livro de Recalcati, pois ele se mostra bastante interessante para percebermos a Leitura recalcatiana da Psicanálise, o que com certeza nos ajudará a compreender o Complexo de Telêmaco posteriormente.

Os doze argumentos propostos por Recalcati procuram fazer um percurso ascendente da teoria psicanalítica, trabalhando primeiramente o inconsciente como uma invenção freudiana. Segundo Recalcati, Freud será aquele que inventa o inconsciente como possuindo uma razão e uma ética. Com Freud, o inconsciente

³¹ Como não há tradução para o português das obras em italiano utilizadas na elaboração desta tese, todas as traduções do italiano serão feitas pelo autor deste trabalho. Optamos por citar o texto original em italiano e, na nota de rodapé, logo após o texto, indicaremos a tradução em português entre aspas.

³² "Elogio do inconsciente. Doze argumentos em defesa da Psicanálise".

deixa de ser algo assimilado ao irracional, ao incompreensível e passa a ser uma instância psíquica dotada de um sentido encoberto que pode ser acessado pela análise. Segundo Recalcati,

Il mio elogio dell'inconscio vuole essere un elogio dell'inconscio freudiano. Il passo compiuto da Freud, in effetti, non ha antecedenti perché l'inconscio non viene pensato tanto come una oscurità inaccessibile della psiche, come un sottosuolo della ragione, ma come una ragione dotata di un suo rigore ético e di una sua própria grammatica.³³ (RECALCATI, 2007, p. 2).

Freud, ao situar o inconsciente como uma nova razão, propõe uma inversão interessante ao Iluminismo. O eu deixa de ser senhor em sua própria casa e uma “outra razão” exige ser escutada. O inconsciente inventado por Freud faz nascer em nossa cultura o sujeito do desejo, este que contraria a noção de um eu que controla todas as coisas, mas sim é controlado por algo que não compreende. De centro da vida psíquica, o eu passa a ser uma simples parte, e isso é uma grande “ferida narcísica” provocada pela Psicanálise no ser humano.

A invenção do inconsciente propõe um redimensionamento da esfera da consciência. Os sonhos, os lapsos, os atos falhos passam a ter um sentido que antes lhes era negado. Se antes os sonhos eram vistos como uma mensagem dos deuses, agora são vistos como uma mensagem própria do sujeito que este não deseja escutar e, por isso, rejeita-a. Esse inconsciente não se mostra como uma instância estanque, mas é um inconsciente que trabalha e participa da vida do sujeito de forma ativa, é algo que anima a vida do sujeito e o coloca em movimento. Nesse sentido, a invenção freudiana se mostra como uma grande subversão para o sujeito. Ele agora precisa se escutar para que possa encontrar com o seu desejo várias vezes escondido em meio a tantas exigências. Essa razão que exige ser escutada propõe um redimensionamento do humano contra a tirania do eu unidimensional, para usarmos a expressão de Marcuse.

O segundo argumento em defesa do inconsciente que Recalcati propõe é que o inconsciente não é algo fechado em si mesmo, mas é sempre algo que depende do Outro. A constituição da minha própria imagem depende sempre de um modelo que é externo a mim. A interioridade do sujeito é sempre uma exterioridade

³³ Tradução livre do autor: “O meu elogio do inconsciente quer ser um elogio do inconsciente freudiano. O passo realizado por Freud, em efeito, não tem antecedente porque o inconsciente não vem pensado tanto como uma obscuridade inacessível da psique, como um subsolo da razão, mas como uma razão dotada de um rigor ético seu e de sua própria gramática.”.

interiorizada e, por isso, o inconsciente não pode ser acusado de ser apenas uma instância “mais íntima” e inacessível, pois todo o sujeito é sempre constituído a partir de relações externas que estabelece com o outro. Esse contato com o Outro, da mesma forma que constitui o sujeito, leva-o a uma perda de gozo para que possa viver em comunidade. É isso que Freud chama de “mal-estar da civilização”. Entre o programa da pulsão e o programa da civilização, haverá sempre um conflito e, por isso, a Psicanálise não pode ser considerada como uma doutrina de mera adaptação do homem à realidade, mas sim como algo que convida o sujeito a encontrar o equilíbrio entre o programa da pulsão e o programa da civilização.

O terceiro argumento consiste em afirmar que a Psicanálise faz uma dura crítica ao princípio de identidade. Ao afirmar que “o eu não é mais senhor em sua própria casa”, a Psicanálise afirma que o eu não é algo sólido, mas algo que é sempre atravessado pelo Outro e sempre em processo de construção. Dessa forma o eu se constitui como um hóspede em sua própria casa. Segundo Recalcati, “l’inconscio freudiano sottrae all’uomo ogni ideale di padronanza, lo svuota di sostanza, sino, appunto, a ritenerlo um ospite in casa própria.”³⁴ (RECALCATI, 2007, p. 17).

Ao propor isso, a Psicanálise produz uma crítica que se opõe a qualquer ênfase unilateral do homem, incitando com isso a tolerância e o respeito à razão do outro. Isso aponta na direção de que o sofrimento humano não viria de uma fragilidade do eu, mas sim de seu reforço excessivo. A ideia de um eu constituído se mostra como uma grande loucura para a Psicanálise.³⁵

Para Recalcati, crer-se um eu sólido sem um inconsciente é uma crença totalitária que procura reforçar o narcisismo do sujeito, e, com isso, acabam-se gerando diversas doenças psíquicas. O excesso de defesa do sujeito acaba por tentar cancelar o sujeito do inconsciente. O sujeito rompe o seu reporte à sua realidade interna, com o seu desejo, e se solidifica sobre a ilusão do seu próprio eu. Isso para Recalcati caracterizaria uma espécie de “psicose branca” e caracterizaria de forma interessante a nossa sociedade contemporânea.

³⁴ Tradução livre do autor: “O inconsciente freudiano subtrai ao homem todo ideal de controle, o esvazia de substância, até mantê-lo como um hóspede em sua própria casa.”

³⁵ Nesse sentido, o próprio Sartre já apontava algo quando afirmava que “El ego mantiene sus cualidades gracias a una verdadera creación continua.” (O ego mantém suas qualidades graças a uma verdadeira criação contínua.). (SARTRE, 1988, p. 81)

O quarto argumento de Recalcati visa mostrar que a Psicanálise propõe ao sujeito uma responsabilidade radical. Na medida em que a Psicanálise obriga a um descentramento do eu, reduzindo a sua ambição narcísica de ser mestre em sua própria casa, ela proporá uma ética que não visará a um fundamento universal, mas, pelo contrário, a ética proposta pela Psicanálise será sempre uma ética singular e contingente do sujeito. O que conta não é a adesão a uma Lei transcendente e absoluta, mas sim a nossa coerência ou não com o nosso desejo inconsciente. Dessa forma a responsabilidade proposta pela Psicanálise é uma responsabilidade radical do sujeito para consigo mesmo. Se não há um padrão a ser seguido, cada um se torna extremamente responsável diante do seu desejo de forma que o sujeito se torna responsável não apenas em reporte à sua consciência, mas também de tudo o que o outro fez para com ele.

O quinto argumento exalta o caráter indestrutível do desejo e dessa forma se liga ao quarto argumento, pois a indestrutibilidade do desejo aponta para a responsabilidade radical a que o homem é convidado pela Psicanálise. A única culpa que cabe ao sujeito é a de se afastar do seu próprio desejo. Desejo esse que sempre remete à particularidade do sujeito. Na medida em que o desejo diz sempre respeito a um particular do sujeito, afastar-se do seu desejo é um afastar-se de si, e é a isso que Recalcati faz alusão ao colocar que a única culpa que cabe ao sujeito é o afastar-se do seu próprio desejo. A Psicanálise, ao mostrar o caráter indestrutível do desejo, coloca novamente o homem diante de si mesmo e o torna sempre responsável.

O sexto argumento afirma que a Psicanálise realiza uma crítica à ideologia da liberação contemporânea. Recalcati vai afirmar que o inconsciente freudiano exige sempre a experiência com o limite, i.e, com a castração. Não existe sujeito que não seja castrado, pois a castração é o que coloca o sujeito no campo da linguagem. Para se constituir como sujeito, é necessário que haja a experiência do limite. Essa privação do gozo imediato é imprescindível para o sujeito, de fato é apenas essa privação que é capaz de criar um sujeito. O inconsciente contrasta com a ideologia da liberação contemporânea, que não aceita o “não” como parte constituinte da vida. O imperativo contemporâneo do “Deve gozar” acaba por incitar a queda da experiência do limite, levando o sujeito a um gozo cego que destrói a vida e impede todo tipo de atividade sublimatória.

O sétimo argumento consiste em afirmar que, para além de Freud, em que o inconsciente apareceria quase como algo que determinaria a vida do sujeito a partir da primeira infância, o inconsciente para a Psicanálise se mostra como algo que aponta para o futuro e não apenas para o passado. O simples ato da memória aponta não para apenas um voltar para trás, mas para uma construção do sujeito que refaz o seu próprio passado a partir da memória. A própria noção de transferência apontaria nessa direção para Recalcati uma vez que, na transferência, o processo de rememoração aponta para uma força criativa de formar um novo laço com o analista. Dessa forma o analista não aparece como um arqueólogo que visa cavar verdades escondidas, mas se assemelha mais ao químico que visa construir algo com o que lhe é dado pelo paciente, manipulando os diversos elementos na construção de algo novo. Nesse sentido, para Recalcati, a análise produz o inconsciente. Segundo Recalcati,

L'inconscio è quella lacuna della nostra storia che attende ancora di essere pensata e scritta. Non solo e non tanto il peso dell'evento passato, la memoria di ciò che è già stato, ma ciò che ancora attende da noi un senso, un'invenzione, uno sforzo di soggettivazione inedita; l'inconscio è quella forza che si manifesta non solo attraverso la ripetizione ma attendendo da noi una nuova messa in forma. È il contrario di ciò che è semplicemente già avvenuto. È, piuttosto, ciò che può essere prodotto, costruito, scritto diversamente, diversamente riscritto.³⁶ (RECALCATI, 2007, p. 70).

A possibilidade de reler o que aconteceu promove a criação de um novo sentido na análise, pois possibilita dar um novo significado ao passado. Segundo Recalcati, “convertire la forza nella forma è infatti un modo per definire sinteticamente l'esperienza dell'analisi.”³⁷ (RECALCATI, 2007, p. 71).

O oitavo argumento de Recalcati para a defesa da Psicanálise consiste em afirmar que a cura para a Psicanálise é diferente da cura proposta por outras terapias. A cura para a Psicanálise vem pela palavra em uma relação de transferência entre analista e paciente. Na época das terapias breves e orientadas para um bem-estar social, a Psicanálise aparece como terapia fortemente crítica ao propor um tratamento que não visa apenas resolver o problema pontual do sujeito ou

³⁶ Tradução livre do autor: “O inconsciente é aquela lacuna em nossa história que ainda espera para ser concebida e escrita. Não só e não tanto o peso do evento passado, a memória do que já foi, mas que ainda nos espera um sentido, uma invenção, um esforço de subjetivação inedita; o inconsciente é aquela força que se manifesta não só por meio da repetição, mas espera de nós uma nova modelagem. É o oposto do que simplesmente já ocorreu. É, antes, aquilo que pode ser produzido, construído, escrito de forma diferente, diversamente, reescrito.”

³⁷ Tradução livre do autor: “Converter a força na forma é, de fato, um modo de definir sinteticamente a experiência da análise.”

fazê-lo adaptar-se a um quadro paradigmático de normalidade, mas visa fazer com que o sujeito se reconcilie com o seu desejo inconsciente.

O nono argumento tentará mostrar que o sintoma aparece como defesa da particularidade, ou seja, como uma expressão da verdade do sujeito. Para Recalcati, o sintoma tem sempre um caráter particular e não pode ser reduzido a uma simples anomalia patológica. Aqui Recalcati faz uma dura crítica às terapias cognitivas comportamentais (doravante TCCs), afirmando que elas acabam trabalhando com uma noção que reforça o eu, fazendo com que o inconsciente seja excluído do processo. Para ele, as TCCs visariam, em sua maioria, à adaptação do sujeito ao meio em que vive, mostrando que o mal que o paciente sofre seria apenas um erro na forma como conduz o seu pensamento, de forma que, se o paciente reconduzir o seu pensamento na direção correta, o sintoma desaparecerá e a cura virá.

A Psicanálise, nesse sentido, não vê o sintoma dessa forma, mas sim como algo que revela alguma coisa do inconsciente do sujeito que deve vir à tona no processo de análise, afinal o pressuposto antropológico da Psicanálise é bastante diferente do pressuposto adotado pelas TCCs.

O décimo argumento consiste em afirmar a existência da pulsão de morte, mostrando que o sintoma é uma formação de gozo e que a vida, ao contrário do tratamento dado pelas TCCs, não visaria ao seu próprio bem.

A noção de pulsão de morte é um tema muito caro a Recalcati, e ele procurará desenvolver essa problemática em seu livro *L'uomo senza inconscio* (2010), tentando mostrar como a nossa época se caracterizaria por um abandono do inconsciente simbólico e uma exaltação do inconsciente enquanto ID ou pura pulsão de morte.

O termo pulsão de morte *Todestrieb* foi cunhado por Freud em seu livro *Para além do princípio de prazer* (1920) quando tratava de soldados que voltavam da guerra. Freud reparou que vários soldados reviviam, de forma constante, o trauma que os fazia sofrer. Freud vai afirmar que, na repetição traumática, o que retorna é aquilo que não foi elaborado simbolicamente. Ao contrário das histéricas, que esqueciam ou recalavam a experiência traumática, os soldados não estavam sofrendo de uma lembrança, mas de uma fixação psíquica inconsciente ao fato que causou o trauma, este que os levava a repetir a experiência traumática. Essa diferença levou Freud a postular uma divisão do inconsciente. De um lado, o

inconsciente como lugar do desejo recalçado e, do outro lado, o inconsciente como pulsão de morte.

O inconsciente como lugar do desejo recalçado é o que vem sendo elogiado por Recalcati nos argumentos já demonstrados acima; esse outro inconsciente, como pulsão de morte, aparece como a grande novidade no pensamento de Freud. Com a noção de pulsão de morte, Freud isola um traço fundamental da natureza humana, que é o fato de que a vida humana não deseja o seu bem, mas deseja gozar mesmo que esse gozo conduza a algo para além do seu bem. É como um impulso ao excesso, ao perigo, ao ponto de querer gozar de qualquer forma, mesmo que isso custe a própria vida. É uma tendência a buscar o próprio mal, procurar o que pode conduzi-lo à sua destruição. Com essa noção, Freud ataca o coração da nossa moral de cunho platônico-cristã, que afirma que a ação moral coincide com o bem. O sujeito do inconsciente se revela aqui não como desejo, mas como vontade de gozo para além do bem e do prazer. O sujeito se encontra contra si mesmo, contra a sua própria vida, e para Freud a guerra ilustraria algo dessa pulsão de morte. Há algo que não se deixa governar pelo programa da civilização.

A pulsão de morte, para Freud, não se caracteriza apenas pela tendência à repetição, mas se liga de forma direta ao narcisismo. Uma vez que a pulsão de morte se desenvolve a partir da pulsão de autoconservação, ou definida por Freud como “pulsão do eu”, ela coloca a questão sobre o que une a autoconservação a autodestruição. Segundo Recalcati, “l’estremo narcisismo, la difesa estrema della propria identità, conduce alla distruzione della vita³⁸” (RECALCATI, 2007, p. 111). Dessa forma, a doença não é fruto de um enfraquecimento da identidade do sujeito, mas de um reforço extremo dela.³⁹

O décimo primeiro argumento é um desdobramento do décimo e afirma que aquilo que é o “pior⁴⁰” do sujeito, e não a retórica do bem-estar, é o que está no centro da preocupação da Psicanálise; dessa forma ela se mostra como uma dura crítica da sociedade atual. A Psicanálise é uma clínica do pior, o pior do gozo, e não do bem-estar. Essa constatação leva Recalcati a postular duas declinações principais para a clínica contemporânea.

³⁸ Tradução livre do autor: “O extremo narcisismo, a defesa extrema da própria identidade conduz à destruição da vida.”

³⁹ Um exemplo interessante para deixar clara essa noção é o que acontece com as chamadas doenças autoimunes, como o lúpus. Na tentativa de se defender contra os ataques ao corpo, o próprio organismo cria uma defesa extrema e passa a atacar o próprio corpo.

⁴⁰ Recalcati aqui faz claramente alusão ao seminário 19 de Lacan, intitulado “O pior”.

A primeira é caracterizada pela via traumática do excesso, que se funda no quadro moderado pelo princípio de prazer e conduz o sujeito à sua própria destruição, como na toxicomania e na bulimia. E a segunda via, a via subtrativa, que se constitui por um retirar-se da vida, em uma espécie de narcotização progressiva, como no caso da depressão e da anorexia grave⁴¹. Segundo Recalcati, “Addizione e sottrazione, eccesso e narcotizzazione indicano i due poli di un’economia del godimento che definisce effettivamente Il soggetto contemporâneo.⁴²” (RECALCATI, 2007, p.118).

O grande desafio para a Psicanálise em nossa época é, para Recalcati, como tratar a pulsão de morte de forma que ela possa possibilitar invenção e criação para o sujeito, ou seja, como seria possível uma nova aliança entre a pulsão de morte e o desejo de forma a reduzir o impulso a um gozo mortífero, canalizando-o para uma realização positiva.

O décimo segundo e último argumento de Recalcati a favor da Psicanálise consiste em afirmar que ela contribui muito para o discurso pedagógico-educativo, uma vez que incita o sujeito a se conhecer perenemente, mesmo que o conhecimento completo de si não seja nunca possível. A ignorância do sujeito perante si mesmo é o grande motor para a Psicanálise, que sempre convida o sujeito a produzir um novo saber sobre si mesmo, por isso a formação analítica para Recalcati está sempre sendo feita.

Esses doze argumentos propostos por Recalcati nos revelam um pouco da Leitura que ele realiza sobre a Psicanálise. Alguns temas que ele desenvolve nesses doze argumentos são destrinchados em alguns outros livros, principalmente em seu já citado livro *L’uomo senza inconscio*. Por ser um livro também central no pensamento de Recalcati, acreditamos ser interessante passarmos à ideia geral que essa obra propõe, e é o que começamos a fazer agora.

L’uomo senza inconscio é uma obra de 2010 e, a nosso ver, marca um grande esforço teórico de Recalcati, tanto de oferecer um diálogo entre a Psicanálise e a contemporaneidade, quanto um esforço de fundamentar a clínica psicanalítica contemporânea. O livro é dividido em duas grandes partes. A primeira é uma parte mais teórica, na qual Recalcati procurará definir o que está entendendo pelo

⁴¹ Esses transtornos voltados para a clínica contemporânea, chamada também de “clínica do vazio”, são analisados por Recalcati na segunda parte do seu livro *L’uomo senza inconscio* (2010).

⁴² Tradução livre do autor: “Adição e subtração, excesso e narcotização indicam os dois polos de uma economia do gozo que define efetivamente o sujeito contemporâneo.”

“homem sem inconsciente” e como se dá a relação deste homem com a sociedade atual. E a segunda parte trata de aplicar a teoria psicanalítica para o tratamento dos chamados “novos sintomas”, tais como bulimia, anorexia, toxicomania e depressão. Dado o objetivo de nossa tese, concentraremos-nos na primeira parte desse livro, pois ela, a nosso ver, dá-nos, juntamente com os doze argumentos a favor do inconsciente, uma visão muito boa da proposta psicanalítica de Recalcati.

Em *L'uomo senza inconscio*, Recalcati tentará mostrar que a sociedade contemporânea abandonou em grande parte a leitura da Psicanálise sobre o homem, e isso para ele se constituiria em um grande problema para a sociedade. Se para Freud o sujeito do inconsciente era o artífice das manifestações que escapavam ao domínio da consciência (tais como os sonhos, os atos falhos etc.), as quais demandavam ser escutadas para revelar uma verdade escondida do sujeito, a atualidade da clínica psicanalítica mostra um sujeito que interrompeu todo contato com o inconsciente, de forma que tanto a Psicanálise como o sujeito do inconsciente parecem morrer aos poucos.

Segundo Recalcati, os novos sintomas da clínica contemporânea nos mostram que o que está em jogo não é o desejo como manifestação do sujeito do inconsciente, mas sim uma espécie de anulação niilística do inconsciente, e essa anulação se manifesta em duas direções fundamentais. A primeira seria o que ele chama de um “reforço narcísico do Eu”, que dá lugar a uma identificação sólida do sujeito, e a segunda seria uma exigência imperiosa do gozo, que rejeita todo tipo de mediação simbólica, tornando-se extremamente mortífera para o sujeito. Essas duas direções são o que caracterizaria a clínica contemporânea para Recalcati; de um lado, estaria a “clínica da identificação sólida”, do outro lado a “clínica do poder excessivo do Id”. Enquanto a identificação sólida oferece a ilusão que promete salvar a vida do sujeito por meio de uma consistência imaginária, o poder excessivo do Id arrasta o sujeito para uma devastação pulsional.

Recalcati deixa claro o objetivo do livro. Segundo ele,

Questo libro interroga l'epoca ipermoderna come l'epoca dell'evaporazione del Padre provando a inquadrare Le cosiddette nuove forme del sintomo all'interno di questo passaggio epocale. L'epoca ipermoderna è l'epoca dell'individualismo atomizzato che s'impone sulla comunità, è l'epoca del culto narcisistico dell'io e della spinta compulsiva al godimento immediato che stravolgono il circuito sublimatorio della pulsione imponendosi nella forma di un inedito principio di prestazione che situa il godimento stesso come nuovo dovere superegoico. Tutte le forme contemporanee del disagio della civiltà, tutta la nuova psicopatologia con la quale lo psicoanalista oggi

si deve confrontare riflettono questa dúplice tendencia: da uma parte l'individuo staccato dalla comunitá, atomizzato, ridotto a pura maschera sociale, prodotto di uma indetificazione solida, disinserito dai legami per um eccesso di alienazione ai sembianti sociali; dall'altra parte, la spinta della pulsione che rifiuta la castrazione simbolica e la sua necessária canalizzazione sublimatória per imporsi come uma spinta sadiana al consumo dell'oggetto, come esigenza imperativa de ottenere um godimento senza passare dall'Altro⁴³.(RECALCATI, 2010, p. xi).

A evaporação do pai aparece aqui como um fator determinante para a análise de Recalcati sobre como pensar a Psicanálise na chamada época hipermoderna. Essa evaporação leva o sujeito a produzir duas possíveis saídas para a falta que caracterizaria em grande parte as duas clínicas das quais fala Recalcati.

Para ele, a época hipermoderna é a época do discurso do capitalista, quando a máquina do gozo substitui a máquina do recalque. O culto desenfreado ao consumo faz o sujeito entrar em uma circularidade diabólica. Ao fazer crer que o objeto que satisfará a falta do sujeito está acessível por meio do consumo, o discurso do capitalista acaba levando o sujeito a entrar em uma circularidade em que, a cada novo produto consumido, é necessário outro. Entra-se em um círculo vicioso, em que a busca incessante do objeto de gozo faz com que o sujeito se perca cada vez mais nesse processo.

Aqui o conceito de pulsão de morte aparece novamente. Essa pulsão de morte que visa apenas ao gozo mortífero é o que é colocado em movimento pelo discurso do capitalista, e, como a nossa época se caracteriza por esse discurso, a clínica contemporânea para Recalcati é muito mais uma clínica da pulsão de morte do que uma clínica do desejo. É a clínica do anti-amor, que significa que a dificuldade de hoje consiste em conseguir dar um sentido à própria vida, de animar a própria existência, que várias vezes aparece impelida por uma busca acéfala de gozo.

⁴³ Tradução livre do autor: "Este livro interroga a época hipermoderna como a era da evaporação do Pai tentando enquadrar as chamadas novas formas de sintoma dentro dessa passagem temporal. A era hipermoderna é a era do individualismo atomizado que se impõe sobre a comunidade, é a era do culto narcísico do Eu e do impulso compulsivo ao gozo imediato que desviam o circuito sublimatório da pulsão, impondo-se na forma de um inédito princípio de competência que situa o gozo mesmo como um novo dever superegoico. Todas as formas contemporâneas de desconforto da civilização, toda a nova psicopatologia com a qual o psicanalista hoje deve confrontar refletem essa dupla tendência: de parte um sujeito destacado da comunidade, atomizado, reduzido a pura máscara social, produto de uma identificação sólida, desinserido dos laços por um excesso de alienação aos semblantes sociais; por outro lado, o impulso da pulsão que rejeita a castração simbólica e sua necessária canalização sublimatória para estabelecer-se como impulso sadiano ao consumo do objeto, como exigência imperativa de obter um gozo sem passar pelo Outro."

As duas possibilidades de clínica citadas acima, i.e, a clínica da identificação sólida e a clínica do poder excessivo do Id, caracterizam-se para Recalcati como a clínica do anti-amor. A clínica do poder excessivo do Id é caracterizada por Recalcati como uma clínica do *Id sem inconsciente* e se constituiria em uma clínica em que domina a imprudência pulsional, a tendência à repetição de um gozo que prescinde do contato com o Outro, uma tendência a agir, a passar ao ato, à negação de toda mediação simbólica.

A clínica da identificação sólida é caracterizada como clínica do *Eu sem inconsciente*, ou seja, uma clínica da hiperidentificação, uma clínica da armadura narcísica, do governo disciplinar do corpo, da rejeição da alteridade, da apatia etc. Ambas se apoiam no cancelamento do sujeito do inconsciente. Por isso, para Recalcati, a nova clínica não deve ter a neurose como matriz para pensar os seus problemas, mas ela se assemelharia muito mais à clínica da psicose, do narcisismo, da perversão, na qual não se tem em seu centro a instância inconsciente do desejo, mas a sua negação na forma de um agir sem uma mediação simbólica, várias vezes ignorando a castração.

Recalcati define o homem sem inconsciente como “l'uomo ridotto all'efficienza inumana della macchina, al suo funzionamento automatico, privo di desiderio; sarebbe l'uomo animato da una spinta pulsionale acéfala, imperativa, senza aconraggio nella funzione simbólica della castrazione”.⁴⁴ (RECALCATI, 2010, p. 3).

Para Recalcati, o homem sem inconsciente é fruto de uma mutação antropológica provocada pelo discurso do capitalista, uma vez que o sujeito do inconsciente resulta de uma experiência que é inassimilável a tal discurso. Ele sintetiza em cinco pontos o porquê do antagonismo entre o sujeito do inconsciente e o discurso do capitalista.

O primeiro ponto que Recalcati aponta para afirmar que o nosso tempo é antagonista à experiência do sujeito do inconsciente é o fato de, hoje, a lógica que domina a vida do sujeito ser a lógica da quantificação, do número etc. O sujeito do inconsciente, como experiência do incomensurável, do não-mensurável, do singular, coloca-se em direção oposta ao proposto pelo discurso do capitalista. Segundo Recalcati,

⁴⁴ Tradução livre do autor: “[...] o homem reduzido à eficiência inumana da máquina, ao seu funcionamento automático, privado de desejo; seria um homem animado de um impulso pulsional acéfalo, imperativo, sem ancoragem na função simbólica da castração.”

Il nostro tempo è Il tempo del trionfo iperpositivista dell'oggettività che tende a considerare l'inconscio psicoanalitico come uma forma arcaica e irrazionale di superstizione, introducendo surrettiziamente um nuovo concetto di inconscio ridotto al neuronale, al cerebrale, a uma mera alteração bioquímica dell'organismo, como quando si vuole ridurre Il sentimento dell'amore a uma serie di turbolenze delle endorfine che mobilitano in modo iperattivo le nostre reazioni neuronali, ovviamente destinate in modo inesorabile a degradare nel corso del tempo.⁴⁵ (RECALCATI, 2010, p. 7).

O segundo ponto afirmado por Recalcati é que a experiência do inconsciente exige pensamento e um tempo para pensar sobre ele. Em uma época quando tudo se dá de forma extremamente rápida, quando as atitudes devem ser sempre de forma quase automática para não se perder tempo, o inconsciente aparece como algo fora dessa dinâmica, pois exige um tempo mais lento para a sua compreensão, envolve uma escuta, um movimento em um ritmo diferente.

O terceiro ponto afirma que a experiência do inconsciente é a experiência da indestrutibilidade do desejo e do seu reporte à Lei. Sem a experiência do limite, sem a experiência da castração, não há a possibilidade do desejo, pois para existir o desejo é preciso haver a Lei que humaniza o sujeito. O desejo desvinculado da Lei perde a sua força propulsora e acaba se integrando anonimamente ao programa coletivo de um gozo desconexo da castração simbólica, que é a proposta do discurso do capitalista. O nosso tempo se caracteriza pelo imperativo sadiano ao gozo ilimitado, quando tudo se transforma em objeto de consumo, fazendo com que o sujeito facilmente perca o seu laço com o outro e se feche mais em si mesmo.

O quarto ponto consiste em afirmar que o nosso tempo é antagonista à experiência do inconsciente porque acaba por abolir a dimensão da verdade, reabsorvendo-a no saber biotecnológico. A experiência do inconsciente aponta para uma verdade que ultrapassaria a representação que o sujeito tem de si, mas, no nosso tempo, a única verdade que contaria seria a verdade da coisa que pode ser catalogada, classificada, ou seja, apenas aquilo que pode ser contabilizado de alguma forma. O enigma da verdade proposta pela Psicanálise aparece como um grande arcaísmo diante de um mundo onde o que importa é o que pode ser contabilizado.

⁴⁵ Tradução livre do autor: "O nosso tempo é o tempo do triunfo hiperpositivista da objetividade que tende a considerar o inconsciente psicoanalítico como uma forma arcaica e irracional de superstição, introduzindo sub-repticiamente um novo conceito de inconsciente reduzido ao neuronal, ao cerebral, a uma mera alteração bioquímica do organismo, como quando se quer reduzir o sentimento do amor a uma série de turbulências da endorfina que mobilizam de modo imperativo as nossas reações neuronais, obviamente destinadas de modo inexorável a degradar no decorrer do tempo."

O quinto e último ponto que elucida para Recalcati em que medida a experiência do inconsciente se mostra antagonista ao nosso tempo é o fato de que a cura analítica é uma experiência de transformação que chega graças a uma nova aliança que o sujeito estabelece com o inconsciente. A experiência do inconsciente não propõe uma adequação do sujeito a uma ordem estabelecida, nem visa reintegrar o sujeito a uma suposta normalidade, mas visaria em última instância reconciliar o homem com o seu desejo.

Esses cinco pontos mostrados por Recalcati ajudam-no a colocar a Psicanálise como uma disciplina de uma crítica contundente à sociedade hipermoderna e, ao mesmo tempo, dão a ele o suporte para caracterizar a chamada clínica do vazio.

Para Recalcati, a clínica do vazio se caracterizaria por uma tentativa de reduzir a falta de que fala a Psicanálise (provocada pela entrada da linguagem no corpo pulsante) ao vazio. Segundo Recalcati,

Se la “mancanza a essere” costituisce per Lacan la realtà umana come tale ed è il prodotto di una simbolizzazione fondamentale del vuoto, l’esperienza del vuoto è un’esperienza di riduzione, di reificazione, di ossificazione, di congelamento della mancanza⁴⁶. (RECALCATI, 2010, p. 12).

A falta reduzida ao vazio seria uma espécie de falta desconexa do desejo. A experiência do vazio seria uma experiência de anulação e de petrificação do desejo. Isso caracterizaria para Recalcati uma metamorfose antropológica. “l’uomo della clinica del vuoto appare come un uomo senza inconscio”⁴⁷ (RECALCATI, 2010, p. 12).

Enquanto a clínica da neurose estaria centrada na tentativa de resolver o conflito entre o programa do desejo e o da civilização, a clínica do vazio põe o acento sobre a necessidade de conter a angústia do sujeito. No centro da clínica do vazio, não se encontraria o programa do desejo, mas o programa do narcinismo⁴⁸ (narcisismo + cinismo) do gozo do um, autístico, sem o Outro que se opõe à mediação simbólica da Lei. Isso significa que, na nova clínica, a relação recalque-

⁴⁶ Tradução livre do autor: “Se a ‘falta a ser’ constitui para Lacan a realidade humana como tal e é produto de uma simbolização fundamental do vazio, a experiência do vazio é uma experiência de redução, de reificação, de ossificação, de congelamento da falta.”

⁴⁷ Tradução livre do autor: “O homem da clinica do vazio aparece como um homem sem inconsciente.”

⁴⁸ Termo cunhado por Colette Soler em *Declinaciones de la angustia*. Madrid: Publidisa, 2000, p. 69.

retorno do recalçado, central na clínica da neurose, não é mais operativa, mas em seu lugar vem a relação angústia-defesa como paradigma.

Tal mudança da clínica estaria ancorada em uma mudança de cunho social e, segundo Recalcati, guardaria uma modificação essencial no comando do supereu. Enquanto o supereu freudiano se assemelharia mais a uma dinâmica kantiana – tanto que o próprio Freud afirmava que o supereu seria um herdeiro legítimo do imperativo categórico kantiano,⁴⁹ pois sua voz exigia uma renúncia pulsional para conseguir viver em sociedade –, a época hipermoderna assiste a uma mudança drástica do supereu. A voz do supereu não remete mais a uma moralidade do tipo kantiana, mas remete à elevação do gozo a um novo imperativo social: o gozo se torna a Lei e assume a forma de um novo imperativo categórico que ordena o gozo e rejeita a castração. Deve gozar!

Se a questão se coloca dessa forma, percebe-se facilmente que a nova clínica tem um fundo muito mais psicótico que neurótico. Isso não quer dizer que os sujeitos deixaram de ser neuróticos e passaram a ser psicóticos, mas quer dizer que a clínica da psicose se constitui como chave de Leitura mais interessante para o mal-estar da sociedade hipermoderna.

Tanto Freud quanto Lacan sustentavam uma diferença estrutural entre a psicose e a neurose. Enquanto a psicose se caracteriza por uma rejeição do mal-estar da civilização, a neurose é uma doença do mal-estar da civilização. Segundo Recalcati, “lo psicotico è infatti, un soggetto che si vuole disperatamente libero e che dunque non tollera di interarsi in nessun discorso già stabilito.”⁵⁰ (RECALCATI, 2010, p. 16).

A liberdade do psicótico visa ser absoluta, opondo-se a todo pacto simbólico entre os homens. É uma separação não subjetivada, não simbolizada, mas uma separação sem dialética. Enquanto na neurose há um retorno simbólico do real recalçado através da formação do inconsciente, na psicose o que há é um colapso do simbólico e um retorno do real como tal sem nenhum tipo de filtro simbólico. Isso é o que diferenciaria a alucinação de um sintoma. A alucinação se impõe ao sujeito

⁴⁹ “O superego – a consciência em ação no ego – pode então tornar-se dura, cruel e inexorável contra o ego que está a seu cargo. O Imperativo Categórico de Kant é, assim, o herdeiro direto do Complexo de Édipo.” (FREUD, 1924/2006, p. 64) Sobre a construção freudiana da vinculação entre o superego e o imperativo kantiano, remetemos o Leitor ao texto de Freud “O problema econômico do masoquismo.” (FREUD, 1924/2006 ESB vol XIX)

⁵⁰ Tradução livre do autor: “O psicótico é, de fato, um sujeito que se quer desesperadamente livre e que, portanto, não tolera integrar-se em nenhum discurso já estabelecido.”

como um real que impede a mediação simbólica, enquanto o sintoma se caracterizaria como uma mediação simbólica entre o real da exigência pulsional e a ação do recalque.

A clínica do vazio possui um caráter tipicamente psicótico pois os sintomas contemporâneos parecem se assemelhar muito mais à lógica da alucinação que da formação sintomática. Na clínica do vazio, o que prevalece é a descarga, a passagem ao ato frente ao colapso do simbólico. Segundo Recalcati, “al centro non c’è più Il soggetto dell’inconscio ma lo strapotere dell’Es, dunque um Es che dobbiamo porre senza inconscio, non strutturato come um linguaggio, senza rapporti com Il soggetto del desiderio.”⁵¹ (RECALCATI, 2010, p. 16).

O Id sem inconsciente seria a outra parte do inconsciente, fruto da divisão do inconsciente freudiano proposto em *Para além do princípio de prazer*. O inconsciente, a partir desse texto de Freud, passa a ser entendido de duas formas: como vontade de significação e como vontade de gozo (que Freud chamará de pulsão de morte). A vontade de significação conduz Freud à metamorfose do desejo inconsciente; a vontade de gozo conduz à repetição da pulsão de morte.

A primeira versão do inconsciente de Freud é aquela da vontade de significação, é a proposta de Freud em *A interpretação dos sonhos* (1900) É uma proposta que destaca a dimensão simbólica da existência humana e coloca os lapsos, os atos falhos etc. como tentativa de manifestar cifradamente uma verdade escondida do sujeito. O sujeito é habitado por um “querer dizer” que é impedido pela consciência. É um Freud hermeneuta que visa desvendar o inconsciente através da prática da Psicanálise.

A segunda versão do inconsciente de Freud virá quando ele já estiver mais velho, nos anos 20 do século passado. Em *O mal-estar da civilização* (1929), Freud coloca sua tese clássica de que a vida na civilização necessita de uma grande renúncia pulsional por parte do sujeito. Essa renúncia que o sujeito precisa fazer sempre produz um resto, um resíduo pulsional que não sucumbe ao programa civilizatório. Esse resto pulsional é o que caracterizará a chamada pulsão de morte *Todestrieb*. Essa pulsão de morte se coloca como uma forma diferente de definir o inconsciente, não mais pelo viés simbólico, mas através de uma força quantitativa

⁵¹ Tradução livre do autor: “Ao centro não está mais o sujeito do inconsciente, mas o poder excessivo do Id, portanto um Id que devemos colocar sem inconsciente, não estruturado como uma linguagem, sem relações com o sujeito do desejo.”

que desencadeia uma compulsão mortífera à repetição. Esse passo de Freud nos mostra que o inconsciente não pode ser entendido apenas como um “querer dizer”, mas também deve ser pensado como Id enquanto pura pulsão de morte, como uma tendência hedonista, uma busca por um gozo acéfalo, como uma tendência à autodestruição. Segundo Recalcati, “l’inconscio come Es è l’inconscio senza parole, muto, silenzioso, è l’inconscio che non si esprime attraverso simboli, ma che agisce come forza inimitabile, spinta, compunzione a ripetere.”⁵² (RECALCATI, 2010, p. 20).

O sujeito então se encontra privado de centro, cindido entre uma dimensão consciente e inconsciente, mas ainda se encontra contra si mesmo, com um ódio contra si, animado por uma vontade de gozo que o arrasta para a sua própria destruição.

Os diversos fenômenos de tendências suicidas, experiências de angústia sem nome, violência, agressividade, comportamentos que atentam contra a própria vida, desinvestimento libídico, apatia narcisista, indiferença diante da vida, mostram-se todos como índices de uma ação destrutiva da pulsão de morte que a clínica da psicose acaba por mostrar. Segundo Recalcati,

L’Es si impone sul soggetto dell’inconscio; Il godimento si dissocia dal desiderio e si afferma come una volontà tirannica. Siamo di fronte all’Es senza inconscio, allo strapotere dell’Es come presupposto metapsicologico fondamentale della nuova clinica. Mentre la clinica classica della nevrosi resta una clinica del soggetto dell’inconscio, la nuova clinica si afferma come una clinica dell’Es e del suo potere mortifero. Ciò che nelle nuove forme del sintomo ritorna e si ripete, non ritorna e si ripete per la via simbolica delle formazioni dell’inconscio, ma per la via maledetta della pulsione di morte che infrange ogni schermo linguistico⁵³. (RECALCATI, 2010, p. 21).

Como afirmamos mais acima, há duas clínicas caracterizadas como clínica do anti-amor, ou clínica do vazio. A primeira, que acabamos de mostrar, é a que é chamada a clínica do poder excessivo do Id; a outra, que passaremos a mostrar agora, caracteriza-se pela clínica da identificação sólida.

⁵² Tradução livre do autor: “O inconsciente como Id é o inconsciente sem palavras, mudo, silencioso, é o inconsciente que não se exprime por meio de símbolos, mas que age como força indomável, impulso, compulsão a repetir.”

⁵³ Tradução livre do autor: “O Id se impõe sobre o sujeito do inconsciente; o gozo se dissocia do desejo e se afirma como uma vontade tirânica. Estamos de frente ao Id sem inconsciente, ao poder excessivo do Id como pressuposto metapsicológico fundamental da nova clínica. Enquanto a clínica clássica da neurose permanece uma clínica do sujeito do inconsciente, a nova clínica se afirma como uma clínica do Id e do seu poder mortífero. Aquilo que na nova forma do sintoma retorna e se repete, não retorna e se repete pela via simbólica da formação do inconsciente, mas pela via maldita da pulsão de morte que quebra todo esquema linguístico.”

Segundo Recalcati, um grande capítulo na nova clínica contemporânea é a chamada patologia da identificação, que se caracteriza por uma excessiva identificação ao semblante social, gerando uma hiperidentificação do sujeito ao meio onde vive, impedindo, com isso, uma subjetivação do sujeito.

Para tratar da identificação sólida, Recalcati faz uso da ideia de Winnicott desenvolvida em *O brincar & a realidade* (1975), em que Winnicott caracteriza dois tipos de psicose. A psicose schrebiana, caracterizada por uma perda da realidade, por uma dissolução delirante do mundo comum, em que o sujeito se perde diante da realidade, e um outro tipo de psicose que provocaria um novo gênero de separação. Uma separação não da coisa externa, mas de si mesmo, do seu próprio inconsciente. O sujeito está tão ancorado à realidade externa que perde o contato consigo mesmo, com a sua realidade subjetiva, com o seu inconsciente. O excesso de mundo objetivo acaba por matar o mundo subjetivo. A psicose aqui aparece como um excesso de alienação, um excesso de conformidade com o discurso comum. Esta tal adesão ao discurso comum é pensada por Recalcati a partir do conceito marcusiano de “princípio de desempenho”⁵⁴, que afirma uma espécie de hegemonia do adequamento conformístico do sujeito ao semblante social, o que gera uma pseudo-identidade narcísica extremamente frágil.

Marcuse define tal princípio de desempenho como uma subsunção do princípio de realidade proposto por Freud. Isso caracterizaria uma mudança antropológica gerada pelo discurso do capitalista, que, no lugar do princípio de realidade proposto por Freud, coloca o princípio de desempenho como espécie de dever superegoico.

Enquanto o princípio de realidade proposto por Freud só pode ser pensado em uma relação dialética com o princípio de prazer, o princípio de desempenho como proposto por Marcuse assume uma face sádica, pois se torna uma espécie de princípio normativo que não se opõe mais ao princípio de prazer, mas age como imperativo superegoico que exige a anulação do desejo em vez de alimentar a dialética entre princípio de prazer e princípio de realidade. A constante busca por uma adequação do sujeito à norma social, à dinâmica da eficiência, acaba por sobrepor ao desejo subjetivo. O que se impõe é um culto social do desempenho que pressiona a subjetividade a se adequar ao contexto social, uma vez que a sociedade

⁵⁴ Cf. MARCUSE, Hebert. *Eros e civilização* (1975).

hipermoderna se caracteriza por uma busca incessante do gozo, o princípio de desempenho se torna uma prestação de gozo. Segundo Recalcati,

In questo senso il principio di prestazione non è solo l'obbedienza passiva al principio normativo della realtà, ma è ciò che allontana il soggetto dal suo desiderio e lo lega all'obbligazione prescrittiva della prestazione, soprattutto in quanto la prestazione non è semplicemente antitetica al godimento, ma tende piuttosto a realizzarlo compulsivamente⁵⁵. (RECALCATI, 2010, p. 25).

Como podemos observar até agora, a proposta de Recalcati tem como núcleo o pensar a Psicanálise na contemporaneidade, e, para isso, ele parte do pressuposto de que há um esvaziamento da figura paterna na contemporaneidade. No entanto cabe ressaltar aqui que o que Recalcati está chamando de um esvaziamento da figura paterna, para o qual proporá a figura de Telêmaco como paradigma a fim de pensar a relação pai e filho, tem como pressuposto a análise proposta por Lacan que, como afirma Miller, “procurou sempre reformular o Édipo [...] (e) propôs uma estrutura que fazia desaparecer todo o teatro freudiano do Édipo, vinculando-o à particularidade do desejo de Freud.” (MILLER, 1997, p. 425). Dessa forma, a partir do desenvolvimento da sua teoria, Lacan poderá afirmar que há uma relativização da função paterna e pode concluir que não é somente o pai que desempenha o papel paterno, mas também outros elementos são capazes de fazer tal papel. O pai não seria uma pessoa, mas sim uma função. O pai entendido apenas como homem do qual o filho é rival se encontra em um registro imaginário, e isso é algo que para Lacan faz pouco sentido continuar sendo usado, uma vez que na sociedade contemporânea é exatamente essa figura do pai que se encontra evaporada. O que permanece, no entanto, é o que podemos chamar do registro simbólico do pai, o pai enquanto significante que castra o sujeito, o pai como metáfora⁵⁶. Esse registro do pai simbólico não é o que será criticado por Recalcati na sua formulação do Complexo de Telêmaco, mas Recalcati está pensando uma nova forma de pensar a relação pai e filho na contemporaneidade, entendendo o pai

⁵⁵ Tradução livre do autor: “Nesse sentido o princípio de desempenho não é apenas a obediência passiva ao princípio normativo da realidade, mas é aquilo que afasta o sujeito do seu desejo e o liga à obediência prescritiva da prestação, sobretudo enquanto a prestação não é simplesmente antitetica ao gozo, mas tende, ao contrário, a realizá-lo compulsivamente.”

⁵⁶ Temos consciência de que essa passagem que Lacan faz da análise do Édipo até as pluralizações dos nomes-do-pai é um trajeto que permeia toda a obra de Lacan, e a análise dessa trajetória seria extremamente interessante para nós. No entanto, por uma questão de espaço e para não fugir ao escopo da nossa tese, optamos por não realizar tal trajeto, pois tornaria o trabalho extremamente extenso e, ao mesmo tempo, desviante do nosso propósito, que é analisar a relação entre o Complexo de Telêmaco e a Religião.

como um significante que pode ser exercido por qualquer pessoa ou coisa. Uma vez que o pai enquanto chefe de família perdeu o seu caráter de símbolo da autoridade e qualquer outra coisa pode exercer o seu papel, perguntar-se pelo que resta do pai se torna crucial para Recalcati, e é nesse sentido que a proposta do Complexo de Telêmaco surge.

A partir desse pressuposto analisado acima, Recalcati propõe uma nova abordagem da relação entre pai e filho, que segundo ele não teria mais no Édipo a sua figura central, mas essa figura poderia ser ilustrada a partir de Telêmaco (filho de Ulisses na *Odisséia* de Homero). A essa nova abordagem, Recalcati dá o nome de Complexo de Telêmaco, que visa ser uma “chiave di lettura inedita alla relazione tra genitori e figli in un tempo in cui l’autorità simbolica del padre ha perso peso.”⁵⁷ (RECALCATI, 2013, p. 11).

Analisaremos o Complexo de Telêmaco a partir de agora para mostrarmos em que medida a proposta recalcatiana nos ajuda a pensar a Religião na contemporaneidade. Para que a nossa proposta fique clara, será preciso que tracemos o caminho proposto por Recalcati desse esvaziamento do Édipo enquanto modelo da relação pai e filho rumo ao novo modelo, que é exemplificado em Telêmaco.

2.2 Quatro figuras de filho

Para exemplificarmos nossa proposta nesta parte do trabalho, faremos uso da análise recalcatiana de quatro tipos de filhos diferentes. As figuras de filho propostas por Recalcati são: o filho-Édipo, o filho Anti-Édipo, o filho-Narciso e o filho-Telêmaco. O primeiro deles faz parte direta da análise freudiana e se constitui o grande paradigma para pensarmos a relação pai e filho dentro da obra de Freud.

O filho-Édipo, na tragédia de Sófocles, é um filho que viveu o abandono. O oráculo anuncia a Laio que o seu filho será ingrato e irá matá-lo quando crescer. Para se defender da profecia, Laio pede a um servo que mate Édipo. O servo, no entanto, resolve não matá-lo e cuida de Édipo, que cresce e se desenvolve. Em um determinado dia, Édipo ataca uma comitiva que vinha em sua direção e mata Laio,

⁵⁷ Tradução livre do autor: “[...] chave de leitura inédita à relação entre pais e filhos em um tempo no qual a autoridade simbólica do pai perdeu peso.”

que ele não sabia que era seu pai. Posteriormente, é feito rei de Tebas e casa-se com a esposa de Laio, que era também sua mãe. Com ela tem dois filhos, frutos de uma relação incestuosa. Depois de descobrir o que o destino lhe preparou, Édipo fura seus olhos e sai de Tebas para morrer sozinho.⁵⁸

Dessa tragédia grega, Freud formula o Complexo de Édipo como o complexo nuclear da neurose. O desejo de Édipo revela o desejo humano como animado de uma tendência incestuosa. Esta tendência incestuosa não visaria apenas à presença de um outro que tiraria o sujeito do seu vazio, mas seria também uma espécie de fúria para possuir tudo. Impulso a negar a existência do limite, impulso de negar a Lei da palavra que se inscreve no coração do homem.

A Lei da palavra, para Recalcati, é o mesmo que a Lei simbólica da castração. A Lei da palavra estabelece que o ser humano, por ser um ser de linguagem, é humanizado pela linguagem. A vida biológica ganha novo significado quando a palavra entra no “ser pulsante”. Essa Lei coloca um limite ao sujeito, ela diz que o sujeito não pode ter tudo, gozar de tudo. A linguagem age como uma estrutura de separação impondo à vida uma perda para que a humanização seja possível. Segundo Recalcati,

È solo l'incontro con l'esistenza del limite e della mancanza che può generare il desiderio come potenza generativa distogliendolo dal culto nevrotico del sacrificio e dal fanatismo perverso per il godimento mortale.⁵⁹
(RECALCATI, 2013, p. 30).

Neurose e perversão indicam, portanto, dois nomes da relação com o limite. A neurose, como uma espécie de adoração sacrificial do limite, e a perversão, como uma espécie de ênfase em um gozo que rejeita todo limite.

A experiência do limite promovida pela Lei da palavra, portanto, humaniza o sujeito e o salva do gozo mortal, possibilitando que o sujeito seja livre. Essa Lei é a que funda a interdição simbólica do incesto, que separa a criança do gozo imediato da coisa materna. Essa Lei introduz a dimensão finita da vida, impõe a renúncia ao gozo imediato, estabelece que a humanização da vida necessita de uma renúncia à satisfação integral das pulsões.

⁵⁸ Cf. SÓFOCLES. *Édipo rei* (1974).

⁵⁹ Tradução livre do autor: “É só o encontro com a existência do limite e da falta que pode gerar o desejo como potência geradora distanciando-o do culto neurótico do sacrifício e do fanatismo perverso pelo gozo mortal.”

A vida não atravessada pela Lei da palavra é apenas vida animal, busca acéfala de gozo imediato, dominada pelo instinto, é uma vida não-humana. A palavra humaniza o sujeito e, ao colocar a experiência do limite, automaticamente coloca a dimensão do Outro da linguagem que não pode ser descartado. Sem a presença do Outro, a vida humana morre, apaga-se. Segundo Recalcati, “La Legge della parola è la Legge del riconoscimento del desiderio dell’Altro di cui si nutre la vita umana.”⁶⁰ (RECALCATI, 2013, p. 33).

Dessa forma, a vida do ser falante é sempre apelo, sempre demanda do amor destinado ao outro, demanda de ser algo pelo desejo do outro.

O Édipo rejeita essa Lei ao entrar em uma dinâmica de um gozo desastroso. Parricídio e incesto são as representações criminais do seu desejo, que se configura como complexo apenas a partir da triangulação mãe-filho-Lei. A tragédia de Édipo consiste no fato de que ele só pode alcançar o senso da Lei depois de ter cometido o crime; isso gera a culpa que o leva ao exílio e à cegueira.

O filho-Édipo, então, é aquele que desafia as velhas gerações em uma luta para afirmar o seu desejo. No centro do Complexo de Édipo está a luta entre a Lei e o desejo. Para Recalcati, o tempo do filho-Édipo seria o tempo do conflito entre as gerações. Filho contra o pai e o pai contra o filho. O filho-Édipo experimenta o pai como obstáculo para a realização da sua satisfação. Segundo Recalcati, “Il figlio-Edipo sperimenta la legge come antagonista irriducibile della dimensione anarchica della pulsione”⁶¹ (RECALCATI, 2013, p. 100).

No entanto, o paradigma do filho-Édipo, para Recalcati, tornou-se insuficiente para compreender a relação pai e filho na contemporaneidade, uma vez que há uma confusão na diferença entre as gerações, de forma que isso gera uma alteração profunda no processo de filiação simbólica. O crime do filho-Édipo não é um conflito com a velha geração, mas sim o querer renegar a sua proveniência, é querer extirpar de si todo traço do outro. Segundo Recalcati, “Edipo non sa essere figlio”⁶² (RECALCATI, 2013, p. 101).

Para Recalcati, Édipo quer negar todo débito simbólico no confronto com o Outro. Édipo é sem hereditariedade, pois para ser herdeiro de um outro é necessário

⁶⁰ Tradução livre do autor: “A Lei da palavra é a Lei do reconhecimento do desejo do Outro do qual se nutre a vida humana.”

⁶¹ Tradução livre do autor: “O filho-Édipo experimenta a Lei como antagonista irredutível da dimensão anárquica da pulsão.”

⁶² Tradução livre do autor: “Édipo não sabe ser filho.”

que haja o reconhecimento de si como ser faltante, como ser órfão, e é exatamente essa falta que o Édipo pretende negar. Ele entende mal a Lei e a vê apenas como obstáculo no caminho para o seu desejo. No Édipo, a Lei se opõe à liberdade e a reduz a uma espécie de “ausência de limite”, e por isso a Lei para ele precisa ser negada. Ele precisa fugir da Lei, pois a vê apenas como algo repressivo. Segundo Recalcati,

L'errore maggiore di Edipo – Che solo alla fine della tragedia potrà davvero assumere su di sé – é quello di essere stato contro la Legge della parola fraintendendone il senso. È quello di aver vissuto la Legge come puro inganno.⁶³ (RECALCATI, 2013, p. 102).

2.3 O filho Anti-Édipo

O segundo tipo de filho que Recalcati trabalha é o filho Anti-Édipo, que, segundo o autor, nega toda forma de conflito com o pai porque deseja ser sem pai, isto é, radicalmente órfão. Segundo Recalcati,

La sua volontà di autoaffermazione lo vorrebbe libero da ogni legam com l'Altro, ma tale volontà finisce per inneggiare a um godimento incestuoso Che sfocia in uma spinta alla morte.⁶⁴ (RECALCATI, 2013, p. 97).

Recalcati, ao tratar do filho Anti-Édipo, tem em mente a obra de Deleuze e Guattari de 1972 intitulada *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*, que é um livro que trata de uma crítica à prática e à teoria psicanalítica. A crítica de Deleuze e Guattari à Psicanálise em *O anti-Édipo* é de que a Psicanálise, após ter descoberto o desejo inconsciente, havia reduzido o fluxo revolucionário de tal descoberta a colocando a serviço dos donos do capital. Segundo Recalcati, o livro teve um grande impacto na sociedade da década de setenta ao propor uma espécie de “teoria della rivoluzione dove tutto è possibile”⁶⁵ (RECALCATI, 2013, p. 103).

⁶³ Tradução livre do autor: “O maior erro de Édipo – que só ao fim da tragédia poderá realmente admitir – é aquele de ter estado contra a Lei da palavra entendendo mal o seu sentido. É aquele de haver vivido a Lei como puro engano.”

⁶⁴ Tradução livre do autor: “Sua vontade de auto-afirmação gostaria que fosse livre de qualquer vínculo com o outro, mas tal vontade termina por elogiar um gozo incestuoso que resulta em impulso para a morte.”

⁶⁵ Tradução livre do autor: “[...] teoria da revolução onde tudo é possível”.

Segundo Recalcati, *O anti-Édipo* deu involuntariamente uma espécie de base a um elogio incondicionado do caráter revolucionário do desejo contra a Lei. Essa forma de entender a relação entre desejo e Lei acaba por conspirar para o império de um gozo que alimenta o mecanismo louco do discurso do capitalista na época da globalização financeira, ao contrário da proposta dos autores do livro, que propunham a ausência da Lei castradora para a promoção do “corpo schizo” e do “corpo sem órgãos.”⁶⁶

Para Recalcati, o filho Anti-Édipo elogia a força acéfala da pulsão que o faz escorregar para uma perspectiva de uma naturalização vitalística do humano. Segundo Recalcati, essa proposta recupera bastante o conceito freudiano de Id. Para ele

Per il figlio Anti-Edipo l'Es è espressione della potenza anarchica del corpo che gode ovunque, al di là di ogni limite, al di là di ogni Legge. [...] In questa prospettiva la Legge della castrazione opererebbe solo come uno schermo protettivo e inevitabilmente repressivo nei confronti di questa libera energia del corpo pulsionale.⁶⁷ (RECALCATI, 2013, p. 104).

No entanto, para a Psicanálise, o Id não comporta apenas essa dimensão pulsional acéfala, mas também uma dimensão da responsabilidade do sujeito. Não se trata para a Psicanálise de libertar uma potência natural e impessoal do Id, mas de traduzir essa potência em uma espécie de chamada que o desejo inconsciente endereça ao sujeito, colocando-o de frente à sua tarefa de futuro, quando o seu vazio se manifesta. O sujeito é sempre responsável por sua posição de sujeito.

O filho Anti-Édipo, portanto, é esse filho que nega o caráter de responsabilidade proposto pela Lei e visa apenas ao gozo sem limites. Este gozo na contemporaneidade é apropriado pelo discurso do capitalista, que o coloca no centro da preocupação do sujeito de forma a criar a ilusão de que o objeto da falta está acessível por meio das mercadorias.

⁶⁶ Por não se tratar de um tema central da nossa tese, não analisaremos aqui o livro de Deleuze e Guattari. Para maiores detalhes sobre os termos utilizados por eles, remetemos o leitor ao livro: DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* (1976).

⁶⁷ Tradução livre do autor: “Para o filho Anti-Édipo, o Id é expressão da potência anárquica do corpo que goza em toda a parte, para além de todo limite, para além de toda Lei. [...] Nessa perspectiva a Lei da castração operaria só como uma tela protetora e inevitavelmente repressiva nos confrontos dessa energia livre do corpo pulsional.”

2.4 O filho-Narciso

Em um tempo em que a figura paterna já não mais ocupa o seu lugar, a ideia de uma falsa horizontalidade toma a cena, pretendendo substituir certa hierarquia que de alguma forma orienta nossa vida coletiva.

O filho assume o lugar do pai, e assume um lugar de destaque, no qual impõe à família que ela funcione em função dos seus desejos. Uma inversão acontece nesse processo. Segundo Recalcati,

Il nostro tempo, enfatizzando unilateralmente i diritti universali del bambino, finisce per considerare con sospetto ogni azione educativa che si assuma la responsabilità verticale della sua formazione.⁶⁸ (RECALCATI, 2013, p. 107).

O tempo da evaporação do pai acaba por ser o tempo da evaporação da figura do adulto. Quando os pais assumem a felicidade do filho como parâmetro para a sua ação educativa, facilmente tal ação tenderá a cumprir os caprichos do próprio filho. No entanto, ao mesmo tempo, essa ação dos pais de hoje os liberta da angústia de serem aqueles que imporão o limite à criança, fazendo com que a responsabilidade da criação do filho recaia sobre outra pessoa.

Segundo Recalcati,

Se Il compito di un genitore è quello di escludere dall'esperienza dei propri figli l'incontro con l'ostacolo, con l'inassimilabile, con l'ingiustizia, se la sua preoccupazione è relativa a come spianare il terreno da ogni sporgenza per evitare l'incontro col reale, l'adulto finisce per allevare un figlio-Narciso che resterà imprigionato in una versione solo speculare del mondo.⁶⁹ (RECALCATI, 2013, p. 108).

Esse excesso de proteção ao filho-Narciso visa poupá-lo da dor do existir. No entanto, sabe-se que essa proteção constante é sempre impossível. Obviamente, sempre se visa fazer o melhor para os filhos, no entanto, é bom se ter ciência de que nunca se pode ter certeza se tal esforço dará certo. A vida é permeada de contingências; no entanto, se o desejo puder ser transmitido pela lei da palavra, o

⁶⁸ Tradução livre do autor: "O nosso tempo, enfatizando unilateralmente o direito universal da criança, acaba por considerar com suspeita toda ação educativa que assuma a responsabilidade vertical de sua formação."

⁶⁹ Tradução livre do autor: "Se o trabalho de um genitor é aquele de excluir da experiência dos próprios filhos o encontro com o obstáculo, com o inassimilável, com a injustiça, se a sua preocupação é relativa a como aplainar o terreno de toda saliência para evitar o encontro com o real, o adulto acaba por criar um filho-Narciso que permanecerá aprisionado em uma versão apenas especular do mundo."

sujeito poderá responder melhor às contingências da vida. Essa transmissão do desejo deve, no entanto, ser assumida pelo adulto, que não pode abrir mão de sua tarefa educativa.

O nosso tempo é o tempo da evaporação do adulto. Segundo Recalcati,

L'evaporazione del padre comporta infatti l'evaporazione del peso simbolico della differenza generazionale, dunque della differenza tra genitori e figli e, in ultima istanza, dell'esistenza stessa degli adulti. Il figlio-Narciso non è allora solo il figlio autorizzato a coltivare il sogno della propria realizzazione e della propria felicità, ma è anche il figlio senza desiderio, plastificato, apático, perso nel mondo fagico degli oggetti, insofferente a ogni frustrazione, è Il piccolo re-vampiro insensibile alla fatica dell'Altro e al suo debito simbolico.⁷⁰ (RECALCATI, 2013, p. 111).

Ao não assumir a sua função de adulto no processo educativo, o genitor priva o filho de um contato com o seu desejo e de entrar em uma relação com o Outro. O reporte à sua própria imagem se prolonga especularmente com os objetos; nesse reporte, não há ali um sujeito, pois não há nenhuma responsabilidade em relação ao Outro. Narciso apenas se contempla nas águas do rio.

2.5 O filho-Telêmaco

Telêmaco, na *Odisseia* de Homero⁷¹, é o filho de Ulisses. Ulisses é o guerreiro que é forçado a partir para a guerra de Troia e ficará longe de casa por vinte anos, até que finalmente retorne à sua cidade, Ítaca.

A *Odisseia* de Homero conta a história do retorno de Ulisses da guerra de Troia após a vitória dos gregos sobre os troianos. Enquanto Ulisses está no mar retornando para seu lar, em Ítaca, sua casa é invadida por 108 jovens príncipes da cidade, “os pretendentes” que saqueiam sua dispensa, comem em sua casa, violam seus servos e se comportam como se fossem donos do lugar, quando na realidade não são. Além disso, os 108 pretendentes cortejam Penélope, esposa de Ulisses, incessantemente propondo que ela se case com um deles. Telêmaco é forçado a

⁷⁰ Tradução livre do autor: “A evaporação do pai comporta na verdade a evaporação do peso simbólico da diferença entre gerações, portanto da diferença entre genitores e filhos e, em última instância, da existência mesma do adulto. O filho-Narciso não é então só o filho autorizado a cultivar o sonho da própria realização e da própria felicidade, mas é também o filho sem desejo, plastificado, apático, preso no mundo ‘fago’ dos objetos, intolerante a toda frustração, é o pequeno rei-vampiro insensível a toda luta contra o cansaço do Outro e ao seu débito simbólico.”

⁷¹ Cf. HOMERO. *Odisseia* (1960).

conviver com isso em sua própria casa. No entanto, Telêmaco não assiste a isso passivamente. Na obra de Homero, vemos que ele recorrerá a diversas tentativas para, de alguma forma, tentar resolver a situação insustentável que se impõe à sua casa. Telêmaco vai à assembléia do povo e até mesmo se propõe a viajar para procurar notícias sobre seu pai, que demora a retornar de viagem. Enquanto isso, os pretendentes planejam matar Telêmaco, pois veem nele uma espécie de obstáculo para os seus intentos.

Depois de muito tempo, quando Ulisses retorna, Telêmaco volta de sua viagem e encontra Ulisses na casa do servo Eumeo. Ao chegar, Telêmaco não reconhece Ulisses, que, por conta de ter tomado conhecimento do que acontecia em sua casa, transfigura-se de mendigo para não ser reconhecido pelos pretendentes. Apenas depois que Argos, o cachorro que pertencia a Ulisses, reconhece-o é que Telêmaco finalmente se reencontra com o seu pai e se une a ele para derrotar os pretendentes e retomar o domínio de sua casa e da sua cidade.

A espera de Telêmaco chega ao fim, o pai retornou do mar para a cidade e trouxe a ordem que antes estava perdida. A expectativa de Telêmaco foi satisfeita. Essa expectativa não era apenas do retorno do pai físico, mas principalmente do pai que traz consigo a ordem para a cidade. Segundo Recalcati, “L’attesa di Telemaco non è attesa di una Legge anonima, non è attesa dell’applicazione routinaria della Legge del Codice. Egli attende il ritorno di un padre.”⁷² (RECALCATI, 2013, p. 112).

Recalcati procurará mostrar que a situação contemporânea se assemelha à situação de Telêmaco na Odisseia. Segundo Recalcati,

Come figli siamo stati tutti Telemaco; abbiamo tutti aspettato un padre che doveva ritornare dal mare. Lo sguardo di Telemaco scruta l’orizzonte; è aperto sull’avvenire. La mia tesi è che Il nostro tempo non sia più sotto il segno di Edipo, dell’Anti-Edipo e di Narciso, ma sotto quello di Telemaco. Telemaco domanda giustizia: nella sua terra non c’è più Legge, non c’è più rispetto, non c’è più ordine simbolico.⁷³ (RECALCATI, 2013, p. 112).

O pedido de Telêmaco é que a noite dos pretendentes acabe, que a desordem em sua casa termine. Telêmaco exige o restabelecimento da ordem

⁷² Tradução livre do autor: “A expectativa de Telêmaco não é uma expectativa de uma Lei anônima, não é a expectativa da aplicação rotineira da Lei do Código. Ele espera o retorno de um pai.”

⁷³ Tradução livre do autor: “Como filhos somos todos Telêmaco. Todos esperamos um pai que devia retornar do mar. O olhar de Telêmaco perscruta o horizonte; é aberto ao futuro. A minha tese é que o nosso tempo não está mais debaixo do signo de Édipo, do Anti-Édipo e de Narciso, mas debaixo daquele de Telêmaco. Telêmaco pede justiça: na sua terra não há Lei, não há respeito, não há ordem simbólica.”

simbólica em sua casa. Telêmaco, ao contrário de Édipo, que se cega, e de Narciso, que apenas olha sua imagem no rio, olha para o mar, contempla o horizonte. Aguarda o retorno do pai. Ao contrário de Édipo, Telêmaco não vê o pai como obstáculo ao desejo, ele não experimenta o conflito com o pai, mas atende à Lei do pai como algo que pode trazer de volta a Lei para a sua casa devastada pelos pretendentes. O pai para ele remete à possibilidade de uma Lei justa para a sua casa e para a sua cidade. Édipo e Telêmaco representam dois paradigmas para pensarmos a relação entre pai e filho. O filho-Édipo vê o pai como obstáculo e por isso luta até a morte contra ele, enquanto o filho-Telêmaco busca desesperadamente um pai para trazer a Lei de volta para a cidade. Segundo Recalcati,

È indubbio, almeno ai miei occhi, che le giovani generazioni di oggi assomiglino più a Telemaco che a Edipo. Esse domandano che qualcosa faccia da padre, che qualcosa torni dal mare, domandano una Legge che possa riportare un nuovo ordine e un nuovo orizzonte del mondo.⁷⁴ (RECALCATI, 2013, p. 113).

Lacan já apontava que o valor simbólico do Nome do Pai tem na palavra da mãe uma ancoragem. Telêmaco busca o pai porque compreende que a sua ausência física não é sinônimo de um abandono, não é sinal de um desinteresse por parte de Ulisses. Penélope transmite a Telêmaco o real motivo da ausência do pai. Ela transmite a ele a sua própria expectativa de que Ulisses retorne. A ausência de Ulisses ganha um sentido humano. Segundo Recalcati, “Significando l’assenza di Ulisses come ‘l’assenza di una presenza’ ella trasmette a Telemaco tutto il senso della sua eredità di figlio.”⁷⁵ (RECALCATI, 2013, p. 114).

A ausência de Ulisses não remete, portanto, a um abandono, mas anima a necessidade da espera. Essa ausência carregada de significado anima o desejo de Telêmaco de uma transcendência que aguarda o que ainda não aconteceu, que permite que se observe o mar com esperança, como quem ora na expectativa de que as coisas aconteçam de forma diferente.

O desejo de Telêmaco não é um desejo nostálgico do retorno do pai, mas um desejo pelo Pai que possa trazer um sentido humano à Lei, que possa ser outra

⁷⁴ Tradução livre do autor: “É indubitável, ao menos aos meus olhos, que a geração jovem de hoje se assemelha mais a Telêmaco que a Édipo. Eles pedem algo que se faça de pai, que algo retorne do mar, pedem uma Lei que possa reportar uma nova ordem e um novo horizonte do mundo.”

⁷⁵ Tradução livre do autor: “Significando a ausência de Ulisses como ‘ausência de uma presença’ ela transmite a Telêmaco todo o sentido de sua hereditariedade de filho.”

coisa para além do gozo incestuoso dos pretendentes. Telêmaco deseja outra coisa, ele deseja justiça para sua casa, deseja restaurar a honra de sua família e da sua terra. O desejo de Telêmaco não é um desejo utópico, de um outro mundo, mas um desejo de uma transformação “in loco”.

Para Telêmaco, o desconforto é viver em um mundo onde o sentido humano da Lei da palavra está perdido. Para ele, a Lei não representa um obstáculo para o desejo, como é o caso de Édipo, mas é algo necessário para colocar fim ao gozo ilimitado dos pretendentes. O desejo, nesse caso, invoca a Lei como possibilidade de uma vida com sentido humano.

Recalcati aponta que, ao reconhecer a Lei não como obstáculo, mas como algo necessário ao desejo, Telêmaco é capaz de se constituir como justo herdeiro de Ulisses. Isto é, Telêmaco reconhece o débito simbólico que possui com o pai e, ao mesmo tempo, procura herdar dele o desejo pela vida, herdar dele o testemunho de que é possível outro tipo de gozo que não o gozo dos pretendentes. Ulisses, com sua vida, transmite a Telêmaco esse testemunho de que é possível rejeitar o gozo mortal dos pretendentes, é possível rejeitar as promessas de eternidade oferecidas durante o seu retorno⁷⁶, em nome do amor.

O Complexo de Telêmaco possui, portanto, duas dimensões. A dimensão nostálgica-invocativa e a prática-ativa. Telêmaco não se limita a aguardar e a invocar o pai, mas se move em direção a ele. A viagem de Telêmaco para procurar seu pai é uma viagem perigosa, na qual Telêmaco precisa se confrontar com seu passado com o grande risco de se perder. Na viagem que realiza, Telêmaco não encontra seu pai, mas, ao mesmo tempo, reconhece-se como alguém que precisa conquistar a sua hereditariedade.

A hereditariedade é entendida aqui como reconquista, como recuperação do débito simbólico. Ela é um movimento subjetivo de reconquista do próprio ser, uma reconquista da própria subjetividade. Ela não pode ser entendida apenas como repetição do passado, nem também como uma tentativa de negar todo o passado. Ser herdeiro é reconhecer que sua existência depende do Outro, mas entender também que a subjetividade se constitui sempre como uma escolha, sempre com um

⁷⁶ Na viagem de retorno de Ulisses, em vários momentos, a ele é oferecido que não retorne à sua casa, mas que fique onde se encontra. Episódios como o do canto das sereias, ou como a sua estada na casa de Circe, que lhe oferece a eternidade se ele abrir mão de voltar para sua terra, revelam que Ulisses estava empenhado a não abandonar Telêmaco e Penélope. Ulisses é movido pelo amor à sua família e à sua terra, e isso o faz enfrentar todas as dificuldades para o seu retorno ao lar.

lançar-se de frente às contingências da vida. E, para isso, pressupõe sempre um perder o Outro. O herdeiro autêntico é sempre órfão do Outro.⁷⁷

Telêmaco busca o pai a partir da ausência dele. É só essa ausência que permite a Telêmaco se lançar em sua viagem rumo à apropriação de sua subjetividade. A busca pelo pai como aquele que trará a Lei de volta para a cidade é o que caracteriza para Recalcati a situação da nova geração. Segundo ele,

Il complesso di Telemaco mostra che la domanda delle nuove generazioni non è più quella di transgredire la Legge, ma è che vi sia ancora un adulto capace di testimoniare sull'alleanza tra Legge e desiderio. [...] il disagio attuale della giovinezza esprime una domanda, una invocazione insistente della Legge della parola"⁷⁸ (RECALCATI, 2013, p. 139).

Nesse sentido, Telêmaco ilustra a situação atual da juventude, que não encarna mais a Lei como obstáculo, assim como Édipo, mas sim a invocação da Lei. O pai pedido pela juventude de hoje não é o pai como representação do poder e da disciplina, mas sim o pai como testemunho. Não um pai glorioso, um pai herói, conhecedor do bem e do mal, mas um pai humano, talvez até um pai fraco, vulnerável, mas que consiga transmitir aos filhos a fé no futuro, uma responsabilidade que não reivindica propriedade. Dessa forma, Telêmaco, e não Édipo, é o paradigma para se pensar a relação entre pai e filho na contemporaneidade.

2.6 Considerações finais

Neste segundo capítulo, abordamos o pensamento de Massimo Recalcati e sua formulação do Complexo de Telêmaco mostrando que Édipo, na visão de Recalcati, não mais seria um bom paradigma para se pensar a relação entre pai e filho na contemporaneidade, mas assim o seria a figura de Telêmaco, filho de Ulisses, da *Odisseia* de Homero. A partir desse percurso proposto, somos levados a nos questionar sobre o declínio da função paterna na contemporaneidade, a perda

⁷⁷ A noção de hereditariedade será explicada mais a frente no decorrer deste trabalho.

⁷⁸ Tradução livre do autor: "O Complexo de Telêmaco mostra que o pedido das novas gerações não é mais aquele de transgredir a Lei, mas que haja ainda respeito na Lei da palavra. É que haja ainda um adulto capaz de testemunhar a aliança entre Lei e desejo [...]. O desconforto atual da juventude exprime um pedido, uma invocação insistente da Lei da palavra."

dos referenciais na sociedade contemporânea, para que, a partir de uma abordagem mais ampla, possamos pensar o lugar do discurso religioso na contemporaneidade.

Se Telêmaco é o modelo para pensarmos a relação pai e filho na contemporaneidade, como nos aponta Recalcati, como será possível o debate entre Psicanálise e Religião tendo Telêmaco e não Édipo como paradigma da relação filial? O declínio da função paterna é algo visível nos dias atuais; isso gera uma exacerbação de um individualismo nocivo e, ao mesmo tempo, exige que a Religião seja repensada a partir da Psicanálise. Essas questões serão abordadas no capítulo seguinte.

3 O DECLÍNIO DO PAI E A RELIGIÃO NA HIPERMODERNIDADE

3.1 O individualismo que emerge

O tema do individualismo é com certeza um tema bastante amplo e seria muita pretensão nossa abarcar toda a discussão desde a sua gênese até o nosso contexto atual, passando por todas as nuances que o termo adquiriu desde a sua formulação por Louis Dumont.

Dumont, como afirmamos acima, foi um dos primeiros sociólogos a trabalhar o conceito de individualismo. Em seu livro *Ensaio sobre o individualismo*⁷⁹, procurará entender a gênese e a evolução do individualismo na sociedade ocidental. Segundo Dumont,

Eis a minha tese, em termos aproximados: algo do individualismo moderno está presente nos primeiros cristãos e no mundo que os cerca, mas não se trata exatamente do individualismo que nos é familiar. Na realidade, a antiga forma e a nova estão separadas por uma transformação tão radical e tão complexa que foram precisos nada menos de dezessete séculos de história cristã para completá-la, e talvez prossiga ainda em nossos dias. A Religião foi o fermento essencial, primeiro, na generalização da fórmula e, em seguida, na sua evolução. Nos nossos limites cronológicos, o *pedigree* do individualismo moderno é, por assim dizer, duplo: uma origem ou aceitação de uma certa espécie, e uma lenta transformação numa outra espécie. (DUMONT, 1983, p. 36).

Para Dumont, portanto, o germen do individualismo estaria mais próximo dos primeiros cristãos que de outras sociedades. De forma sucinta, para ele,

O individualismo cristão está presente desde a origem sendo que a evolução consiste em um movimento a partir de um individualismo-fora-do-mundo para o individualismo-no-mundo (de forma progressiva), processo no qual a comunidade holista mesma acaba por desaparecer, ou quase desaparece. (DUMONT, 2000, p. 27).

Para ele existiriam dois tipos de sociedade. “Quando o Indivíduo constitui o valor supremo, falo de individualismo; no caso oposto, em que o valor se encontra na sociedade como um todo, falo de holismo.” (DUMONT, 1983, p. 37).

O grande problema para ele era investigar como de sociedades tipicamente holistas surgem sociedades de cunho individualista. Para isso, Dumont propõe uma

⁷⁹ Cf. DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna* (1985).

comparação com a sociedade indiana, onde o caráter holista se mostra de forma bastante visível a partir do conceito de castas. Em sua obra *Homo Hierarchicus*⁸⁰, Dumont analisará a sociedade indiana, mostrando como se dá a relação entre o indivíduo e a sociedade em uma sociedade tipicamente holista.

À medida que suas investigações vão se encaminhando, Dumont é capaz de afirmar que o princípio cristão de que o indivíduo é um ser-em-relação-com-Deus acaba colocando o indivíduo como um indivíduo-fora-do-mundo. A questão se coloca do ponto de vista de um individualismo absoluto, mas ao mesmo tempo em um universalismo absoluto em relação a Deus. A alma individual adquire valor em relação a Deus, e, a partir de uma relação filial dos membros que possuem um mesmo pai através da figura do Cristo, o cristianismo é capaz de desvalorizar o mundo em nome de uma filiação que transcende as instituições sociais.

A fraternidade em torno da figura do Cristo coloca todos os cristãos em um pé de igualdade que existe na presença de Deus. O indivíduo-fora-do-mundo se insere em uma comunidade que caminha na Terra, mas tem o seu coração no céu e, dessa forma, o individualismo cristão é capaz de subordinar o holismo. À medida que a igreja passa a assumir o poder e pretende reinar direta e indiretamente sobre o mundo, o indivíduo cristão é chamado a se comprometer com esse mundo de forma completamente nova. O indivíduo-fora-do-mundo se transforma em um indivíduo-no-mundo. A exacerbação completa dessa proposta pode ser vista no interior da Teologia da Libertação dos anos 60 do século passado, quando o caráter imanente do mundo, em várias ocasiões, é ressaltado em detrimento da dimensão transcendente.

Esse grande período de transformação da Teologia, desde o início da era cristã até a Teologia da Libertação, não será algo trabalhado por nós no decorrer desta tese. O que procuramos ressaltar a partir desse exemplo é apenas a dinâmica evidenciada por Dumont de uma passagem de um holismo a um individualismo iniciado pelo cristianismo.

Não é novidade para ninguém que a nossa época é fruto de inúmeras mudanças que ainda estão em movimento e, por isso, tornam-se difíceis de ser analisadas de forma mais imparcial. As inúmeras discussões sobre o que de fato caracterizaria a nossa sociedade atual é motivo de inúmeros debates em relação aos melhores termos que caracterizariam a nossa real situação.

⁸⁰ Cf. DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações* (1992).

Vários sociólogos, filósofos, cientistas políticos discutem sobre qual seria o melhor termo para caracterizar a nossa época. Contemporaneidade, pós-modernidade, hipermodernidade, são termos extensamente debatidos por esses grupos em uma tentativa de definir a nossa época. Por mais importantes que sejam tais debates, eles não serão alvos de nossa análise neste trabalho. Quem tiver interesse nessa discussão, sugerimos o excelente livro de Krishan Kumar,⁸¹ especialmente os capítulos quatro e cinco, em que o autor analisa de forma bastante cuidadosa os diversos termos, os principais defensores de determinado termo, além das justificativas para se adotar um termo em detrimento do outro.

O termo pós-modernidade aparece no final dos anos 70 advindo do discurso da Arquitetura, mas foi rapidamente assimilado pelo discurso das Ciências Sociais, pois indicava uma espécie de “abalo” dos alicerces absolutos e o fracasso das grandes ideologias da história. O que se constatava é que estávamos diante de um novo período histórico, em que a diversidade de opiniões e uma menor expectativa em relação ao futuro davam a tônica. O futuro como lugar de uma realização, como lugar de esperança, era facilmente abandonado em nome de um enfoque cada vez maior no presente.

O termo “pós-moderno” visava definir esse novo momento de fixação no presente, salientando uma mudança de direção no caminho da sociedade, e, ao mesmo tempo, indicar uma reorganização profunda do modo de funcionamento social.

No entanto, a expressão “pós-moderno” logo se via em apuros dada a sua ambiguidade e, ao mesmo tempo, o seu caráter um tanto quanto vago. O *pós* de *pós-moderno* ainda dirigia o seu olhar para o passado, ao mesmo tempo em que afirmava a sua morte. O que atestava isso era o fato de que não se podia falar em uma “mudança de direção”, mas sim de uma exacerbação de um modo de vida que teve seu início nos anos 1920. Segundo Lipovetsky e Charles,

Há vinte anos, o conceito de *pós-moderno* dava oxigênio, sugeria o novo, uma bifurcação maior; hoje, entretanto, está um tanto quanto desusado. O ciclo pós-moderno se deu sob o signo da descompressão *cool* do social; agora, porém, temos a sensação de que os tempos voltam a endurecer-se, cobertos de nuvens escuras. [...] No momento em que triunfam a tecnologia genética, a globalização liberal e os direitos humanos, o rótulo *pós-moderno*

⁸¹ Cf. KUMAR, Krishan. *Da sociedade Pós-Industrial à pós-Moderna*. Novas teorias sobre o mundo contemporâneo. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

já ganhou rugas, tendo esgotado sua capacidade de exprimir o mundo que se anuncia. (LIPOVETSKY & CHARLES, 2004, p. 52).

Se o termo *pós-moderno* não se aplica para entender nossa dinâmica atual dada a sua ambiguidade, Lipovetsky propõe o termo *hipermodernidade* para caracterizar uma época em que tudo é *hiper*. Hipercapitalismo, hiperclasse, hiperindividualismo, hiperterrorismo. Segundo ele, a nossa época se caracteriza por ser uma modernidade elevada a uma potência superlativa, quando a modernização é desenfreada e o ímpeto técnico-científico alcança níveis inimagináveis, que carregam tantos perigos quanto promessas. Tudo acontecendo rapidamente, sem pausas e sem descanso.

Segundo Lipovetsky e Charles,

Longe de decretar-se o óbito da modernidade, assiste-se a seu remate, concretizando-se no liberalismo globalizado, na mercantilização quase generalizada dos modos de vida, na exploração da razão instrumental até a “morte” desta, numa individualização galopante. (LIPOVETSKY & CHARLES, 2004, p.53).

O que se vê, portanto, não seria tanto uma superação da modernidade, mas uma reconfiguração em que os valores modernos tais como a moral, a revolução, o ideal de Nação se perderam em grande parte e as forças de oposição à modernidade democrática, liberal e individualista não são mais estruturantes, mas em que impera um individualismo e um relativismo em relação a praticamente todas as coisas. O Estado, a Religião, a família se privatizam enquanto a sociedade de mercado se impõe. Ainda segundo Lipovetsky e Charles,

Eleva-se uma segunda modernidade, desregulamentadora e globalizada, sem contrários, absolutamente moderna, alicerçando-se essencialmente em três axiomas constitutivos da própria modernidade anterior: o mercado, a eficiência técnica, o indivíduo. Tínhamos uma modernidade limitada; agora, é chegado o tempo da modernidade consumada. (LIPOVETSKY & CHARLES, 2004, p.54).

A hipermodernidade se impõe hiperbolizando todas as coisas. Do consumo às viagens, da tecnologia à alimentação. Tudo se torna hiper no mundo onde as mudanças e o mercado sempre estão em crescimento, onde até os comportamentos individuais são levados ao extremo. Prova disso são os esportes em séries, as bulimias, anorexias, obesidades.

A época hipermoderna é também a época das contradições. Se por um lado os indivíduos cuidam cada vez mais do corpo obedecendo às instruções médicas, informando-se sobre o que devem ou não fazer, por outro lado, aumentam as doenças psíquicas, as patologias individuais, o anarquismo comportamental. Lei e liberdade desenganchadas em um quadro no qual o hiperindividualismo distanciado do outro toma lugar, ele também paradoxal, pois, ao mesmo tempo em que se mostra prudente e calculista (por exemplo nas questões de saúde, do corpo etc.), ao mesmo tempo se mostra desregrado e caótico.

Segundo Lipovetsky e Charles,

Tudo se passa como se tivéssemos ido da era do pós para a era do hiper. Nasce uma nova sociedade moderna. Trata-se não mais de sair do mundo da tradição para aceder à racionalidade moderna, e sim de modernizar a própria modernidade, racionalizar a racionalização – ou seja, na realidade, destruir os “arcaísmos” e as rotinas burocráticas, pôr fim à rigidez institucional e aos entraves protecionistas, relocalar, privatizar, estimular a concorrência. [...] Por toda a parte, a ênfase é na obrigação do movimento, a hipermudança sem o peso de qualquer visão utópica, ditada pelo imperativo da eficiência e pela necessidade da sobrevivência. Na hipermodernidade, não há escolha, não há alternativa, senão evoluir, acelerar para não ser ultrapassado pela “evolução”: o culto da modernização técnica prevaleceu sobre a glorificação dos fins e dos ideais. (LIPOVETSKY & CHARLES, 2004, p. 56-57).

Podemos notar que a hipermodernidade se caracterizaria como um momento em que o excesso e o vazio se enfrentam em uma espécie de combate que gera, ao mesmo tempo, mais autonomia e liberdade ao sujeito, daí o seu caráter de “excesso”, mas, em contrapartida, traz novas angústias e problemas e coloca o homem diante desse “novo lugar” que é, por definição, um lugar de vazio, por ser um lugar carente de referências. Isso porque o excesso de liberdade e autonomia acaba por colocar como objetos de questionamento todas as coisas, até mesmo as estruturas que organizam o mundo. Segundo Silva,

A era do vazio é um tempo de comunicação. Não mais da comunicação como conteúdo ou mensagem, no sentido moralizador desse termo, mas comunicação como forma de contato, expressão de desejos, emancipação do jogo utilitário. Gera medo, pânico e até horror uma época em que tudo pode ser questionado. Na realidade, essa desmontagem dos mecanismos de legitimação pela moral rigorista implica uma perda de poder pelos donos das sociedades ou um rearranjo das formas de controle: a manipulação cede lugar à sedução; a imposição deve transformar-se em conquista; cada um deve aderir a um valor, não mais ser obrigado a submeter-se a ele. (SILVA apud LIPOVETSKY, 2005, p. xi).

Ou ainda, segundo Lipovetsky,

Devemos recusar tanto as Leituras pós-modernistas, como as Leituras de ficção científica ou de tendência apocalíptica do conforto contemporâneo. Na verdade, este último é simultaneamente high-tech e cultural, virtual e sensível, abstracto e tátil, funcional e emocional, dromocrático (Virilio) e estético. A ruptura face à primeira modernidade não foi, de modo algum, total; sob inúmeros aspectos, o nosso mundo não faz mais que levar ao extremo a dinâmica prometeica. Aquilo a que assistimos não é tanto o emergir de uma cultura “pós-moderna”, mas fundamentalmente uma hipermodernização do conforto dominado pelo crescendo do tempo e da rapidez, pela excrescência do mercado e da oferta. (LIPOVETSKY, 2007, p. 196).

Em nosso trabalho, utilizaremos a expressão “hipermodernidade” proposta por Lipovetsky por dois motivos. O primeiro porque pensamos de forma semelhante a Lipovetsky, que vê o nosso tempo não como uma espécie de superação em relação à modernidade, mas como um momento de continuidade desta. E o segundo motivo para utilizarmos a expressão proposta por Lipovetsky é porque ela é a mais utilizada por Recalcati em seus escritos. Embora Recalcati use os termos “hipermodernidade” e “contemporaneidade” de forma um tanto indiscriminada, notamos em diversos lugares de sua obra uma filiação à Leitura lipovetskiana da sociedade.⁸²

Assumimos, portanto, o ponto de vista de Lipovetsky em relação ao termo hipermodernidade para caracterizar a nossa época. Estamos, no entanto, cientes de que tal termo possui falhas, assim como qualquer outro termo utilizado para caracterizar uma dinâmica tão complexa quanto a nossa dinâmica social.

A chave de Leitura lipovetskiana para analisar a hipermodernidade é o conceito de personalização. Para ele, a partir do momento em que as sociedades democráticas se desenvolvem, acontece um remodelamento constante e profundo dos setores da vida social. Esse processo é denominado como processo de personalização. Segundo Lipovetsky,

O processo de personalização procede de uma perspectiva comparativa e histórica, determina a linha diretiva, o senso do novo, o tipo de organização e de controle social que nos liberta da ordem disciplinar-revolucionária-convencional que prevaleceu até o decorrer da década de 1950. Ruptura com a fase inaugural das sociedades modernas, democráticas-disciplinares,

⁸² Cf. RECALCATI, Massimo. *Il complesso di Telemaco* (2013), p. 108-109, e *L'uomo senza inconscio* (2010), p. 9, 10, 29, 185, 316.

universalistas-rigoristas, ideológicas-coercitivas, este é o sentido do processo de personalização [...] Trata-se de uma mutação sociológica global que está em curso, uma criação histórica próxima daquilo que Castoriadis chama de “significação imaginária central”, combinação sinérgica de organizações e significados, de ações e valores, que vem se formando a partir da década de 1920 – apenas as esferas artísticas e psicanalíticas a anteciparam em alguns decênios – e que continuou a ampliar seus efeitos depois da segunda guerra mundial. (LIPOVESTKY, 2005, p. xvi).

Se por um lado tal processo de personalização se mostra como um avanço em direção a uma sociedade mais igualitária, mais flexível, baseada na informação e na consideração dos fatores humanos, negativamente tal processo remete à fratura da socialização disciplinar, quando os valores são todos colocados em xeque, deixando esse indivíduo à mercê de si mesmo.

O processo de personalização é, portanto, uma nova maneira de a sociedade se organizar e se orientar, em que o que impera não é tanto a vinculação a uma determinada norma social, mas um processo em que as escolhas privadas são levadas ao extremo e o constrangimento deve sempre ser mínimo. O máximo de compreensão e o mínimo de coerção.

Ao invés de imergir o indivíduo dentro de regras uniformes de caráter moral, protecionista, o processo de personalização rompe com esse imaginário rigorista, cedendo lugar a novos valores que visam ao livre desenvolvimento da personalidade íntima, à legitimação do prazer, e agora à remodelagem das instituições de acordo com as aspirações dos indivíduos. O processo se inverte. Se, antes, a sociedade imperava sobre o indivíduo, agora o indivíduo quer que a sociedade seja de acordo com as suas aspirações.

Segundo Lipovetsky,

O ideal moderno de subordinação do indivíduo a regras racionais coletivas foi pulverizado, o processo de personalização promoveu e encarnou maciçamente um valor fundamental: o da realização pessoal, do respeito à singularidade subjetiva, da personalidade incomparável, quaisquer que sejam as novas formas de controle e de homogeneização realizadas simultaneamente. O direito de ser absolutamente si mesmo, de aproveitar a vida ao máximo é, certamente, inseparável de uma sociedade que instituiu o indivíduo livre como valor principal e não é mais do que a manifestação definitiva da ideologia individualista; mas foi a transformação dos estilos de vida ligada à revolução de consumo que permitiu esse desenvolvimento dos direitos e desejos do indivíduo, essa mutação na ordem dos valores individualistas. Salto adiante da lógica individualista: o direito à liberdade – teoricamente ilimitado, mas até então circunscrito à economia, à política, à cultura – ganha os costumes e o cotidiano. Viver livre e sem pressões, escolher seu modo de existência são os pontos mais significativos no social

e no cultural do nosso tempo, pontos da aspiração, do direito mais legítimo aos olhos dos nossos contemporâneos. (LIPOVÉTSKY, 2005, p. xviii).

Ou ainda, segundo Bauman, que afirmará que o que caracterizaria a pós-modernidade seria a troca da segurança pela felicidade. Segundo Bauman,

Os homens e as mulheres pós-modernos trocaram um quinhão de suas possibilidades de segurança por um quinhão de felicidade. Os mal-estares da modernidade provinham de uma espécie de segurança que tolerava uma liberdade pequena demais na busca da felicidade individual. Os mal-estares da pós-modernidade provêm de uma espécie de liberdade de procura do prazer que tolera uma segurança individual pequena demais. (BAUMAN, 1998, p. 10).

Essa nova configuração advinda do processo de personalização traz consigo um novo lugar para o indivíduo. Atualmente nenhum tipo de ideologia política é capaz de inflamar as multidões; os tabus, ainda que presentes, são mitigados a esferas privadas; os referenciais são perdidos e o vazio domina o indivíduo, mas esse vazio de forma alguma é um vazio trágico, e sim um vazio que vê no hiperconsumo uma saída para tal situação.

A era do consumismo se instaura como espécie de tentativa de lidar com essa nova configuração. Consumismo não apenas de coisas, mas do próprio modo de existência. Consumos de lazer, viagens, psicologias etc. O que se busca é a qualidade de vida, sensibilidade ecológica, participações em feiras ao ar livre etc. O ideal do *American way of life* típico dos anos 20 do século passado é substituído por um novo ideal que tem no próprio indivíduo o seu alvo.

Segundo Bauman,

No mundo pós-moderno de estilos e padrões de vida livremente concorrentes, há ainda um severo teste de pureza que se requer seja transposto por todo aquele que solicite ser ali admitido: tem de mostrar-se capaz de ser seduzido pela infinita possibilidade e constante renovação promovida pelo mercado consumidor, de se regozijar com a sorte de vestir e despir identidades, de passar a vida na caça interminável de cada vez mais intensas sensações e cada vez mais inebriante experiência. (BAUMAN, 1998, p. 23).

O processo de personalização faz com que o individualismo se torne narcisista, isto é, o individualismo “limitado” se torne “total”. No entanto esse narcisismo não pode ser entendido como a instauração de um indivíduo monádico, mas ilustra para Lipovetsky outra dinâmica na hipermodernidade, que é o surgimento dos pequenos grupos com interesses comuns. Segundo ele,

O narcisismo não encontra seu verdadeiro sentido a não ser em uma escala histórica; no essencial, ele coincide com o processo tendencial que leva os indivíduos a reduzir a carga emocional investida no espaço público ou nas esferas transcendentais e, correlativamente, a aumentar as prioridades da esfera privada [...]. Do mesmo modo que o narcisismo não pode ser assimilado a uma estrita despolitização, ele é também inseparável de um entusiasmo relacional particular, como atesta a proliferação de associações, grupos de assistência e auxílio mútuo. A última figura do individualismo não reside numa independência soberana associada, mas sim nas ramificações e conexões em coletivos com interesses miniaturizados, hiperespecializados: reagrupamentos de viúvos, de pais de filhos homossexuais, de alcoólatras, de gogos, de mães lésbicas, de bulímicos. É preciso recolocar Narciso na ordem dos circuitos e redes integradas: solidariedade de pequenos grupos, participação e organização em trabalhos voluntários, “redes situacionais” não contradizem a hipótese do narcisismo, na verdade confirmam sua tendência. (LIPOVETSKY, 2005, p. xxii-xxiii).

O individualismo que se inicia com o processo de personalização vê no narcisismo uma expressão dessa tendência social. O grande paradoxo é que, ao mesmo tempo em que o individualismo cresce, a sociedade se torna mais global. Aumenta-se o consumo de massa, a comunicação atinge praticamente todos os setores da vida e o senso de “pertença” do indivíduo diminui. O indivíduo hipermoderno se mostra cada vez mais em um não-lugar, fruto dessa nova configuração social. Em um espaço onde as ofertas são infinitas e os referenciais são cada vez menores, o indivíduo se encontra perdido, e é a partir disso que a sedução se torna a grande arma para o consumismo. O indivíduo que não é mais coagido a nada tem que ser fisgado a partir da sedução. Tal sedução visa respeitar as inclinações e desejos do indivíduo na oferta de produtos que satisfaçam exatamente o que ele procura. As ofertas são a *la carte*, são feitas customizadas para o indivíduo. Desde os pacotes de viagem até o próprio automóvel, passando pelos processos educativos, as terapias psicológicas, médicas, os medicamentos, tudo é montado de acordo com o desejo do indivíduo visando à sua necessidade particular. A sedução não poupa nenhum aspecto da vida desse indivíduo hipermoderno, que não é mais dominado no sentido estrito da palavra, mas é agora colocado em uma “teia soft” onde se ilude pensando ser livre no infinito de escolhas possíveis.

Essa constante possibilidade de fazer-se a cada momento tem como consequência direta o fato de “desengajar” o indivíduo do sentimento de continuidade e até mesmo do sentimento de um sentido. A indiferença cresce em todos os setores da vida cotidiana. A palavra do professor deixa de ser sagrada,

torna-se banal e situa-se em pé de igualdade com a palavra da mídia; o trabalho não é mais o centro da vida do indivíduo. Em uma sociedade onde *a incredulidade em relação aos metarrelatos* (para usarmos a expressão de Lyotard)⁸³ se faz presente de forma muito nítida, a apatia domina em todos os aspectos. Até mesmo movimentos como o retorno da esfera do sagrado, visíveis nas diversas novas formas de espiritualidades contemporâneas, indicam esse fluir apático da hipermodernidade. Segundo Lipovetsky,

O retorno do sagrado em si é atropelado pela celeridade e pela precariedade das existências individuais abandonadas a si mesmas. A indiferença pura designa a apoteose do temporário e do sincretismo individualista. Assim pode-se ser simultaneamente cosmopolita e regionalista, racionalista no trabalho e discípulo intermitente de determinado guru oriental; pode-se viver o momento permissivo e respeitar, de acordo com as necessidades, as prescrições religiosas. O indivíduo pós-moderno está desestabilizado e é, de certa maneira, “ubiquista”. (LIPOVETSKY, 2005, p. 24).

Dessa forma, em um sistema que é organizado de acordo com o isolamento suave, “cool”, os ideais públicos não têm outra alternativa a não ser o enfraquecimento, permanecendo apenas a busca do ego e dos próprios interesses por parte do indivíduo. Um hiperinvestimento do privado e uma desmobilização do espaço público. Segundo Lipovetsky, vemos “o fim do *homo politicus* e surgimento do *homo psicologicus*.” (LIPOVETSKY, 2005, p. 33).

A principal característica desse movimento é a perda do sentido histórico. Nasce, nesse momento, toda uma cultura hedonista e psicologista que tem como meta incitar à satisfação imediata das necessidades e à urgência de todos os prazeres. Hoje se vive para si mesmo sem se preocupar com as tradições e muito pouco com a posteridade. A perda do sentido da continuidade histórica é uma marca desse individualismo narcisista que se instaura na hipermodernidade. Ao mesmo tempo em que o futuro aparece incerto, uma vez que a continuidade é colocada em xeque pelas constantes mudanças, o passado é desvalorizado por relembrar tradições e práticas arcaicas de controle. Esse indivíduo sem passado e sem futuro vê instaurar uma espécie de “narcisismo coletivo” que tem na apatia frívola uma de suas marcas mais visíveis. Desarraigado de tudo, esse indivíduo se encontra diante de um vazio e vê no autoinvestimento uma saída para tal vazio. Lipovetsky afirma que

⁸³ Cf. LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2004.

Na verdade, o narcisismo foi gerado pela deserção generalizada dos valores e finalidades sociais, ocasionada pelo processo de personalização. A anulação dos grandes sistemas de sentidos e o hiperinvestimento do Eu andam de braços dados: nos sistemas com “aparência humana”, que funcionam para o prazer, o bem-estar, a despadronização, tudo concorre para a promoção de um individualismo puro, ou seja, psicológico, desembaraçado dos enquadramentos de massa e projetado para a valorização geral do indivíduo. É a revolução das necessidades e sua ética hedonista que, atomizando suavemente os indivíduos e esvaziando aos poucos as finalidades sociais de seus significados profundos, permitiu que o discurso psi se enxertasse no social e se tornasse um novo *éthos* de massa; foi o “materialismo” exacerbado das sociedades da abundância que, paradoxalmente, tornou possível a eclosão de uma cultura centrada na expansão subjetiva, não por reação ou “suplemento de alma”, mas sim, por isolamento à escolha de cada um. [...] Longe de derivar de uma “tomada de consciência” desencantada, o narcisismo é o efeito do cruzamento entre uma lógica social individualista hedonista, impulsionada pelo universo dos objetos e dos sinais, e uma lógica terapêutica e psicológica, elaborada desde o século XIX a partir da aproximação psicopatológica. (LIPOVETSKY, 2005, p. 34-35).

Se a análise lipovetskiana estiver correta, podemos afirmar que, no momento em que o crescimento econômico cessa, vemos crescer o investimento psicológico, em que o indivíduo passa a consumir “consciência de si” em um movimento incessante de autoconhecimento. Narciso, agora identificado como *homo psychologicus*, é obcecado por si mesmo visando à sua independência de todo laço com o outro.

O autoconhecimento se torna a sina desse indivíduo, e daí pode-se perceber como a Psicanálise, com a noção de inconsciente, aparece como uma incrível ferramenta para esse indivíduo que precisa agora buscar, em uma aventura sem fim, se conhecer. Adentrar para as sendas inconscientes em uma busca frenética por sua verdade. O narcisismo se desamarra de todos os entraves. A autoconsciência substitui a consciência de classe, ao mesmo tempo em que a consciência narcisista toma o lugar da consciência política. No entanto, quanto mais se investe nesse autoconhecimento, mais dúvidas aparecem a esse indivíduo, e a incerteza o domina. Sem referências de onde se ancorar, Narciso se coloca em órbita. O Eu aparece como um grande vazio devido ao hiperinvestimento a ele dedicado. Paradoxalmente, nada e tudo o aflige. Segundo Lipovetsky,

A tese do “progresso” psicológico é insustentável diante da extensão e da generalização dos estados depressivos, outrora reservados em prioridade para as classes burguesas. Ninguém pode se vangloriar de escapar; a deserção social ocasionou uma democratização sem precedente da

depressão, o tédio de viver, flagelo hoje em dia difundido e endêmico. Do mesmo modo, o homem "cool" não é mais sólido do que o homem do adestramento puritano ou disciplinar. Na verdade seria mais o inverso. Num sistema descaracterizado basta um simples acontecimento, um nada, para que a indiferença se generalize e ganhe existência própria. Atravessando sozinho o deserto, levando a si mesmo sem qualquer apoio transcendental, o homem de hoje se caracteriza pela vulnerabilidade. A generalização da depressão deve ser levada em conta não das vicissitudes psicológicas de cada um ou das "dificuldades" da vida atual, mas, sim, da deserção da *res publica* que foi limpando o terreno até o advento do indivíduo puro, do Narciso em busca de si mesmo, obcecado por si mesmo e, assim sendo, suscetível de enfraquecer ou de desmoronar a qualquer momento diante da adversidade que enfrenta desarmado, sem força exterior. O homem descontraído está desarmado. Os problemas pessoais assumem, assim, dimensões desmesuradas, e, quanto mais os contemplamos, ajudados ou não pelos psi, menos os resolvemos. Aqui se inclui o problema existencial, o ensino ou a política: quanto mais submetidos a tratamento e auscultação, mais os problemas se tornam insuperáveis. O que, hoje em dia, não está sujeito à dramatização e ao estresse? Envelhecer, engordar, enfeiar, dormir, educar os filhos, sair de férias... tudo se transforma em problema. As atividades elementares se tornaram impossíveis. (LIPOVETSTKY, 2005, p. 29-30).

Esse sentimento de não pertença a nada de sólido caracteriza aquilo que Bauman chamou de "sociedade líquida", que aponta para uma fragilidade das relações humanas. Nela, o Outro é esvaziado em toda a sua espessura, torna-se indiferente. Esse Outro aparece como um ser desafeiçoado que, várias vezes, será usado apenas como mero objeto de gozo.

Esse Outro desafeiçoado se torna indiferente, mas ao mesmo tempo algo a ser temido. O desapego emocional cada vez maior em nosso tempo indica esse temor. O medo de se decepcionar faz com que o indivíduo não entre em relação com esse Outro como uma espécie de fuga diante do sentimento. O sexo transformado em algo *cool* visa tentar eliminar a tensão que a relação sexual envolve, visando com isso um ar de indiferença e de desapego. Em vez da relação humana que envolve um descortinar-se para o Outro por parte do indivíduo, Narciso prefere a busca de uma "experiência forte", em que amar e vibrar se encontram de maneira rápida e solitária. Nessa busca, o que encontra é a própria desolação e nada além disso.

O individualismo narcisista emerge e coloca o indivíduo diante desse grande vazio em que nenhuma referência se mostra sólida o bastante para o sustentar. Se o passado como senso histórico, tradição, pertença a um lugar se perdeu, se o futuro gera mais medo que esperança, o Outro aparece como algo a ser temido em vez de alguém a ser buscado; resta a esse indivíduo uma busca desenfreada por si mesmo,

tornando tudo a seu redor mero algo a ser consumido para tentar aplacar o vazio que o assola.

Nesse momento, até mesmo a Religião pode aparecer como um algo a mais a ser consumido no intuito de aplacar o vazio. Isso até mesmo já foi apontado por nós, um pouco acima neste trabalho, quando comentamos sobre o retorno do sagrado como uma busca de autoconhecimento. No entanto, será que podemos pensar um discurso religioso capaz de mobilizar esse indivíduo tão absorto nessa dinâmica consumista? Será que é possível pensar a Religião que não passe por um mero objeto de consumo, mas que seja algo capaz de nortear o sujeito diante de um mundo sem referência? Será que é possível pensar a Religião como algo capaz de propiciar alguma referência a esse sujeito hipermoderno?

3.2 O declínio da função paterna na hipermodernidade

Todo discurso sobre a crise da função paterna se mostra bastante atual dada a nossa situação⁸⁴, em que se percebe cada vez mais uma espécie de “luto pelo pai”, mas também porque, como já dito anteriormente neste trabalho, toda humanização da vida exige ao menos alguém que exerça essa função paterna.

No entanto, o “luto pelo pai” não implica o desaparecimento da sua função, mas indica algo como uma “evaporação” do pai de tal forma que a função paterna não é mais uma questão de gênero ou de sangue, mas pode ser exercida por qualquer coisa na hipermodernidade.

Para que o sujeito se constitua como ser humano, é preciso que algo ou alguém lhe imponha limites, introduza-lhe a Lei da linguagem, que lhe apresente a ele como um outro que o limita. Esse outro é condição da existência para o sujeito e dele não pode prescindir. Não existe um sujeito sem o outro, não existe um sujeito que seja autossuficiente, o homem não é *ens causa sui*.

Para Freud, o pai é aquele que faz a interdição entre o filho e a mãe, faz a interdição do incesto, ou seja, insere a Lei, cerceando o gozo da criança. Segundo DOR, “o menino observa que o pai constitui um obstáculo junto à mãe; sua identificação com o pai assume agora uma tonalidade hostil e se torna idêntica ao

⁸⁴ Sobre a ausência da figura paterna na hipermodernidade, remetemos o Leitor a RECALCATI, Massimo. *Patria senza padri*. Psicopatologia della política italiana (2013).

desejo de substituir o pai junto à mãe.” (DOR, 1991, p.37). O pai remete diretamente à Lei, e é exatamente essa relação que se perde na hipermodernidade. O pai, em nosso tempo, perde a sua representação edípica deixando o seu lugar, de certa forma, vazio.

O filme de Nani Moretti, *Habemus papam*, ilustra muito bem essa dinâmica. Nesse filme, Moretti nos coloca diante de um cardeal que é escolhido para ser o novo papa após a votação da Cúria. No entanto, quando é anunciado ao povo e deve se dirigir à bancada da basílica para a sua apresentação, é tomado de grande angústia e não se apresenta ao povo, mas foge. O balcão de São Pedro está vazio. O novo papa não é capaz de assumir o peso simbólico de ser o representante de Deus sobre a Terra. Segundo Recalcati,

Quello che Moretti ci mostra è la evaporazione del padre come impossibilità di sostenere il peso simbolico di una parola che vorrebbe poter dire ancora il senso ultimo del mondo, del bene e del male, della vita e della morte.⁸⁵ (RECALCATI, 2013, p. 21).

O novo papa que se recusa a assumir o seu lugar, que resta apenas como um ator que não carrega mais o peso simbólico que teria a sua palavra, ilustra muito bem a função paterna na hipermodernidade. Se a bancada de São Pedro, como mostra bem *Habemus papam* de Nani Moretti, está vazia, a afonia que toma o padre-papa resulta incurável; resta entretanto urgente a questão que qualquer um possa assumir a responsabilidade pública da palavra e todas as suas consequências.

O clima que isso gera na Praça de São Pedro, na população que aguardava o anúncio, é retratado por Moretti ilustrando a inversão dos papéis geracionais em nossa época. Aquele que deveria representar o peso simbólico de ter a palavra de Deus sobre a Terra se encontra perdido, encontra-se em fuga, escondendo-se de todos pela cidade. O pai-papa se transforma em uma criança atemorizada que busca consolo. Ocorre uma menorização da figura do adulto, a perda do referencial do *pater familias* tão caro à construção freudiana do ideal paterno. O seu lugar agora está vazio.

O próprio Freud coloca o conceito de pai sob uma certa ambivalência. De um lado, tem-se o pai que se representa na Lei, o pai que exercita o seu papel castrador

⁸⁵ Tradução livre do autor: “Aquilo que Moretti nos mostra é a evaporação do pai como impossibilidade de sustentar o peso simbólico de uma palavra que gostaria de poder dizer ainda o sentido último do mundo, do bem e do mal, da vida e da morte.”

e que institui a Lei na família, e, de outro lado, tem-se o pai humilhado, fraco. Um pai que goza de tudo e anula todo senso de limite e, por outro lado, o pai ausente, vulnerável e humano.

O pai de *Totem e Tabu* ilustra o primeiro tipo de pai. Em relação ao segundo traço da ambivalência, ou seja, o pai fraco, é o pai do próprio Freud, Jakob, que aparece como essa figura em *A interpretação dos sonhos*, quando Freud relata um evento de sua infância. Nesse evento, Freud caminhava com seu pai, que lhe contava seus pontos de vista sobre o mundo em que viviam, tecendo algumas considerações sobre como os dias anteriores seriam piores que os tempos atuais. Segundo Freud, seu pai lhe dizia que

Quando eu era jovem, fui dar um passeio num sábado pelas ruas da cidade onde você nasceu; estava bem vestido e usava um novo gorro de pele. Um cristão dirigiu-se a mim e de um só golpe, atirou meu gorro na lama e gritou: “Judeu! Saia da calçada!” – “E o que fez o senhor?”, perguntei-lhe. “Desci da calçada e apanhei meu gorro”, foi sua resposta mansa. Isso me pareceu uma conduta pouco heroica por parte do homem grande e forte que segurava o garotinho pela mão. (FREUD, 1900/2006, p. 226).

Esse fato, sem dúvida, marcou a infância de Freud que, rapidamente, no decorrer do livro, contrasta a história de seu pai com a história de Aníbal, o grande general romano. O pai de Freud, que aparece como passivo, castrado, um pai que não é objeto de medo, mas de vergonha, é contrastado com o grande herói para se ajustar melhor a seus sentimentos.

Há, portanto, uma passagem do pai ideal, herói, mítico, para o pai castrado, humano, impotente, que acompanha toda figura do pai. O pai sempre aparece dessa forma ambivalente, e isso já nos escritos de Freud, que enfatiza sempre as funções do pai com as funções da fala e a função do amor.

Sobre o semblante do pai ideal sempre há o pai castrado, esta é a ambivalência que Freud pretende mostrar. O que caracteriza a neurose é, portanto, uma tentativa de fazer existir o pai ideal que não existe em lugar algum. O neurótico insiste em não acreditar que exista um pai que não seja castrado. Essa verdade estrutural que a neurose visa remover.

Da mesma forma, Lacan indica o declínio da função paterna em seus escritos, tanto que, em 1938, em *O complexo familiar*⁸⁶, procura mostrar que a ditadura

⁸⁶Cf. LACAN, Jacques. *A Família*. ([1938]1981). Lisboa: Assírio e Alvim, 1981.

totalitária pela qual passa a Europa é uma tentativa de compensar patologicamente o “desaparecimento da figura paterna”.

Este texto nasceu a partir da percepção de Lacan acerca do declínio da imago paterna na sociedade pós-moderna. Ao pensar na atualidade do tema família, Lacan antecede essa discussão para uma época em que as transformações na família eram vistas como exceções à normatividade da família nuclear burguesa. Dessa forma, o autor identifica o próprio advento da Psicanálise vinculado ao declínio do pai enquanto figura de autoridade e molde para a formação dos ideais; ou seja, o neurótico como sujeito de um embate entre o (Pai) real e o (Pai) ideal, buscando forjar uma resposta própria e única para seu conflito.

O pai na nova sociedade burguesa aparece como aquele que perde o seu domínio tanto pelo Estado, quanto pelo declínio de sua própria função.⁸⁷ Esse pai aparece como fragilizado e humilhado. Como afirma Lacan, “a nossa experiência leva-nos a designar aí a determinação principal na personalidade do pai, sempre faltando, de certo modo ausente, humilhada, dividida, ou artificial.” (LACAN, 1938/1987, p. 43).

Sem a imagem de um pai capaz de se colocar como refúgio, o homem ocidental substitui o pai pelo líder da nação. Essa substituição garante uma espécie de proteção sob o preço de se abrir mão da sua razão crítica. Esse pai-Fuhrer se coloca então como tentativa desesperada de preencher esse lugar simbólico, no entanto a tentação totalitária que anula toda diferença se coloca como forma de tentar recuperar uma noção de “pai-ideal” que se encontra desaparecido e que não pode mais ser encontrado.

Novamente, em 1953, Lacan nos coloca já a noção de um pai discordante, humilhado e fragilizado dentro da sociedade atual. Segundo Lacan,

A assunção da função do pai pressupõe uma relação simbólica simples, em que o simbólico recobriria plenamente o real. Seria preciso que o pai não fosse somente o *nome-do-pai*, mas representasse em toda a sua plenitude o valor simbólico cristalizado na sua função. Ora, é claro que esse recobrimento do simbólico e do real é absolutamente inapreensível. Ao menos numa estrutura social como a nossa, o pai é sempre, por algum lado, um pai discordante com relação à sua função, um pai carente, um pai *humilhado*, como diria o Sr. Claudel. (LACAN, 1953/2008, p. 39-40).

⁸⁷ Para uma abordagem histórica de como se dá tal processo da perda do domínio paterno na sociedade pós-industrial, remetemos o Leitor ao trabalho de RODINESCO, Elisabeth. *A família em desordem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003 (em especial o capítulo 5, intitulado “O patriarca mutilado”).

Podemos perceber que, já em 1953, Lacan está ao mesmo tempo reforçando a ideia já dita em 1938, mas ao mesmo tempo antecedendo algo que será retomado por ele um pouco mais tarde, que é a noção desse pai humilhado que a cada vez mais vai perdendo a sua função normativa no seio da família contemporânea.

Em 1969, após a revolução de 1968 na França, Lacan afirmará que a “evaporação do pai” seria um traço constitutivo do nosso tempo, dominado pelo mercado comum. Segundo Lacan,

lo credo che nella nostra epoca la traccia, la cicatrice dell'evaporazione del padre è quella che potremmo mettere sotto la rubrica e il titolo generale della segregazione. Noi pensiamo che l'universalismo, la comunicazione della nostra civiltà omogeneizzi i rapporti tra gli uomini. Al contrario, io penso che ciò che caratterizza la nostra era – e non possiamo non accorgercene- è una segregazione ramificata, rinforzata, che fa intersezioni a tutti i livelli e che non fa che moltiplicare le barriere⁸⁸. (LACAN, 12/10/1968 apud RECALCATI, 2011, p. 36).

O que Lacan nos aponta nessa pequena nota é que a evaporação do pai coloca a sociedade de sua época em uma constante segregação que acaba por multiplicar as barreiras entre os homens, gerando em última instância um individualismo.

Esses dois momentos separados por trinta anos possuem, para Lacan, um mesmo motivo de fundo. Segundo Recalcati, “nell'affermazione del Padre-Fuhrer e nella contestazione giovanile alla società patriarcale si può ritrovare un fraintendimento fatale dell'autentica fusione simbólica del Padre.”⁸⁹ (RECALCATI, 2011, p. 38).

O pai desaparecido que tenta ser encontrado no totalitarismo dos anos trinta aparece nos anos setenta como um pai que se evaporou, uma vez que os anos setenta marcam um processo de uma perda da autoridade simbólica.

Segundo Recalcati,

⁸⁸ Tradução livre do autor: “Eu acredito que no nosso tempo a pista, a cicatriz da evaporação do pai é o que nós podemos colocar sob a rubrica e o título geral da segregação. Nós pensamos que o universalismo, a comunicação da nossa civilização homogênea as relações entre os homens. Pelo contrário, eu acho que o que caracteriza a nossa época - e não podemos deixar de notar - é uma segregação-ramificada, reforçada, que faz cruzamentos em todos os níveis, e que não faz nada a não ser multiplicar as barreiras.”

⁸⁹ Tradução livre do autor: “Na afirmação do Pai-Fuhrer e na contestação juvenil à sociedade patriarcal se pode encontrar um mal-entendido fatal da autêntica função simbólica do Pai.”

Queste due letture del fenomeno dell'evaporazione del Padre sono in realtà due facce della stessa medaglia: il cinismo del discorso del capitalista che promette godimento democrático per tutti anima il fantasma fundamentalista del Padre totemico, del castigo superegoico e, a sua volta, secondo una circolarità che mostra la convergenza paradossale di queste antitesi, questo fundamentalismo ospita nel suo seno l'oscenità inconfessata di un godimento senza limite.⁹⁰ (RECALCATI, 2010, p. 39).

Os protestos de maio de 1968 nos dão um grande exemplo de uma juventude que se rebela contra um sistema patriarcal, exigindo reconhecimento de novas configurações familiares, exigindo novas formas de política etc. Fruto da evaporação da figura simbólica do pai. Como afirma Lipovetsky,

Do mesmo modo, ninguém duvida de que maio de 1968, com sua mobilização de massa e sua "tomada de palavra", tenha sido a mais significativa de todas as resistências macroscópicas no deserto das metrópoles. A informação era substituída pelos grupos nas ruas e pelos grafites, o aumento do nível de vida, pela utopia de uma outra vida; as barricadas, as "ocupações" selvagens, as discussões intermináveis reintroduziam o entusiasmo no espaço urbano. Porém, ao mesmo tempo, como deixar de ver aí a deserção e a indiferença que trabalham o mundo contemporâneo? "Revolução sem finalidade", sem programa, sem vítima nem traidor, sem enquadramento político, maio de 1968, a despeito da sua utopia viva, permanece um movimento laxista e descontraído, a primeira revolução indiferente, prova de que não de se desesperar no deserto. (LIPOVETSKY, 2005, p. 27).

Em maio de 1968, o que se constata é essa evaporação da figura paterna em nome de um novo ideal que tem como característica a tentativa de não vinculação a nada, exceto a própria revolução. O pai-fundamento, o pai-garantia se encontra completamente evaporado.

O que se encontra em jogo, e maio de 1968 ilustra isso, é uma espécie de dissolução da Lei da castração simbólica, que, segundo a teoria freudiana, tem a função de articular o desejo do sujeito à experiência do limite. Sem essa experiência do limite, o gozo se impõe sem bússola e sem nenhum tipo de ancoragem simbólica. O que fará o discurso do capitalista é tentar tirar proveito desse novo cenário. A era do consumismo se mostra presente.

Segundo Recalcati, o discurso do capitalista é animado por duas grandes crenças. A primeira é a noção de que o sujeito é livre, sem limites, impelido apenas

⁹⁰ Tradução livre do autor: "Essas duas leituras do fenômeno da evaporação do Pai são na realidade duas faces da mesma moeda. O cinismo do discurso do capitalista que promete gozo democrático para todos anima o fantasma fundamentalista do pai totêmico, do castigo superegoico e, por sua vez, segundo uma circularidade que mostra a convergência paradoxal destas antíteses, esse fundamentalismo hospeda em seu peito a obscenidade inconfessada de um gozo sem limite."

pela sua vontade de consumir, de gozar, e a segunda crença é de que o objeto que causa o desejo possa confundir-se com uma Coisa. Segundo Recalcati,

L'abbaglio sostenuto astutamente dal discorso del capitalista consiste nel fare brillare illusoriamente l'oggetto non per rendere possibile la soddisfazione, ma per mostrare il carattere avido, impossibile da soddisfare della spinta a godere. Ciò che questa illusione rimuove è che l'impossibile da soddisfare non dipende dalle qualità dell'oggetto, ma dalle leggi del linguaggio che aboliscono irreversibilmente la possibilità di ritrovare la Cosa assoluta del godimento e che, dunque, ci confrontano con un'assenza, con una mancanza fondamentale.⁹¹ (RECALCATI, 2011, p. 43).

De um lado, o discurso do capitalista propõe uma espécie de “fé no objeto” como um remédio à dor de existir. Essa fé encontra a sua ação no hiper-consumo que leva o sujeito a sempre consumir sem limites como tentativa de aplacar tal dor. Essa promessa de salvação proposta pelo hiper-consumo faz com que o sujeito se torne escravo do poder do objeto, que se torna consistente, sólido, absoluto, a ponto de prescindir de toda troca simbólica, de todo encontro com o Outro.

O objeto adquire esse status absoluto, mas, ao mesmo tempo, esconde um vazio de fundo que é sua aleatoriedade que se dissolve rapidamente, tornando tudo obsoleto em um espaço de tempo cada vez menor. São exatamente essas duas dimensões (a promessa de salvação e o vazio de fundo) que caracterizam a astúcia fundamental do discurso do capitalista. Isso alimenta a máquina do discurso do capitalista como máquina de gozo. A vacuidade do objeto acaba por alimentar a insatisfação permanente que é respondida pela oferta de novos produtos como novos objetos e salvação, gerando um círculo interminável.

Segundo Recalcati, “Il discorso del capitalista produce solo pseudomacanze finalizzate a produrre sempre nuovi oggetti che si offrono illusoriamente come soluzioni, alternative all'amore, per il dolore di esistere”⁹² (RECALCATI, 2010, p.33).

Para ele, o discurso do capitalista se apoia sobre duas bases bem sólidas. A primeira seria a forclusão da castração e a segunda seria a exclusão da “coisa do amor”.

⁹¹ “Tradução livre do autor: O brilho intenso sustentado astutamente pelo discurso do capitalista consiste no fazer brilhar illusoriamente o objeto não para render possível a satisfação, mas para mostrar o caráter ávido, impossível de satisfazer do impulso ao gozo. Isso que aquela ilusão remove é que o que é impossível de satisfazer não depende da qualidade do objeto, mas da lei da linguagem que abole irreversivelmente a possibilidade de retomar a Coisa absoluta do gozo e que, então, se confronta com uma ausência, com uma falta fundamental.”

⁹² Tradução livre do autor: “O discurso do capitalista produz apenas pseudo-faltas concebidas para produzir sempre novos objetos que se oferecem illusoriamente como soluções, alternativas ao amor, pela dor de existir.”

A forclusão da castração significa que o discurso do capitalista não se rege pelo procedimento simbólico do recalque, mas rejeita o limite e a divisão do sujeito que tal remoção comporta. O gozo acaba transbordando sem limite, sem se prender ao desejo, consumindo a própria vida em nome do consumo. Segundo Recalcati,

Infatti, la castrazione è, per la psicoanalisi, il modo di dire la funzione simbolica della Legge che ha il compito di umanizzare il desiderio. In questo senso la forclusione della castrazione è un modo di dire la pulsione di morte come pulsione che conduce la vita verso un godimento tanto illimitato quanto distruttivo.⁹³ (RECALCATI, 2011, p. 47).

Ao rejeitar o caráter simbólico da Lei, o discurso do capitalista não apenas torna o homem um mero “animal”, como pensava Marx em seus *Escritos econômicos filosóficos*⁹⁴, mas rejeita o sujeito do inconsciente enquanto sujeito de desejo. Ao forcluir a castração que humaniza o sujeito, o discurso do capitalista o desumaniza de forma estrutural, tornando o sujeito uma máquina de gozo ao invés de sujeito desejante.

Atualmente esse caráter de redução do sujeito a mero animal pode ser traduzido por uma redução do sujeito ao impulso mortífero do gozo. Segundo Soler,

Qué tenemos en el lugar del espanto? Algo muy preciso – que puede espantarnos pero no es el mismo espanto - en el lugar del espanto tenemos el sin-sentido [non-sens], lo fáctico que ha evolucionado a través de toda la historia de la filosofía hasta Heidegger. No tenemos el deseo, todo el mundo se queja de esto. Tenemos en su lugar, retomo un término que ya había utilizado, tenemos el narcinismo [narcynisme] que condensa el narcisismo y el cinismo⁹⁵. (SOLER, 2000, p. 69).

Dentro da Leitura de Soler, o narcinismo acaba por fechar as portas ao desejo e a vida aparece reduzida ao campo do gozo, mera vontade de gozar. Dessa forma podemos entender o caráter cínico da hipermodernidade, que se caracteriza por uma tentativa de gozo ilimitado do indivíduo, não aceitando nenhuma forma de limite

⁹³ Tradução livre do autor: “De fato, a castração é, para a Psicanálise, o modo de dizer a função simbólica da Lei que tem o dever de humanizar o desejo. Nesse sentido a forclusão da castração é um modo de dizer a pulsão de morte como pulsão que conduz a vida para um gozo tão ilimitado quanto destrutivo”.

⁹⁴ Cf. MARX, Karl. *Manuscritos Econômicos Filosóficos*. In: FROMM, Erich. *O conceito marxista de homem*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964. 233 p.

⁹⁵ Tradução livre do autor: “O que temos no lugar do espanto? Algo muito preciso – que pode nos espantar, mas não é o mesmo espanto – no lugar do espanto teríamos o sem sentido [non-sense], o fáctico que tem evoluído através de toda a história da filosofia até Heidegger. Não temos o desejo, todo mundo se queixa disso. Temos em seu lugar, retomo um termo que já havia utilizado, temos o narcinismo [narcynisme] que condensa o narcisismo e o cinismo.”

e, ao mesmo tempo, o seu caráter narcísico, uma vez que tal gozo é sempre sem ligação com o outro, fechado em si mesmo.

O programa do “narcinismo” impera sobre o sujeito hipermoderno que é sempre tomado pela angústia. Angústia essa de ser reduzido à vontade de gozo do próprio corpo. O caráter coletivo da angústia é um grande sintoma da precariedade simbólica da hipermodernidade.

Lacan, no seminário X sobre a angústia⁹⁶, propõe que se mantenha distinto o objeto do desejo e o objeto da angústia. A angústia é sempre angústia da presença excedente do objeto que sufoca o sujeito e perturba a imagem narcísica do Eu. O objeto do desejo, por outro lado, é um objeto que indica uma falta, uma ausência, a sua separação do corpo do sujeito. É um objeto que nunca podemos dominar nem tomar como sendo nossa propriedade, de forma que Lacan propõe que se fale em “objeto causa de desejo” em vez de “objeto de desejo”. Lacan propõe que seja assim para mostrar que é tal objeto causa do desejo que orienta o caminho inconsciente do desejo do sujeito, e não o desejo do sujeito que visa a seu objeto. Por isso a ausência do objeto, sua função de causa, gera uma força que anima o desejo, levando-o sempre à frente. De outro lado, a presença constante do objeto, como propõe o discurso do capitalista, acaba por matar o desejo por tampar a falta que impeliria o sujeito a formar novas ligações com o outro. Isso acaba gerando uma escravidão do sujeito frente ao objeto que assume o lugar desse outro, gerando o que se chama de dependência patológica.

A segunda base, ou seja, a exclusão da coisa do amor, indica que o sujeito, ao invés de se aventurar no contato com o outro, prefere se abster disso elegendo um objeto como tentativa de se isolar. Ao invés do contato humano com esse outro, o sujeito se isola deixando a coisa do amor de lado.

Recalcati aponta que

l'evaporazione del padre coincide con l'esclusione delle “cose dell'amore”. Lo svuotamento, il tramonto, la caduta della sua fusione simbolica corrispondono a un'emarginazione del discorso amoroso. Dove c'è trionfo della pulsione di morte non si dà infatti possibilità dell'amore.⁹⁷ (RECALCATI, 2011, p. 49).

⁹⁶Cf. LACAN, Jacques. *O seminário*. Livro X. A angústia. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editores. 2005

⁹⁷ Tradução livre do autor: “A evaporação do pai coincide com a exclusão das “coisas do amor”. O esvaziamento, o desaparecimento, a queda de sua função simbólica correspondem a uma marginalização do discurso amoroso. Onde há triunfo da pulsão de morte não se dá de fato possibilidade do amor.”.

A função paterna implica que o desejo se estabeleça a partir da castração simbólica. Se a função paterna se evapora, isso não acontece, e a Lei não mais se articula com o desejo. O que se tem, portanto, é, de um lado, uma Lei sem desejo, que se torna extremamente burocrática, que é vista como algo ruim, e, de outro lado, um desejo sem Lei, puro impulso ao gozo, sem norte, sem horizonte, mortífero, pois não possui uma ligação com o Outro, gerando um excesso de individualismo que caracteriza a nossa sociedade.

Não é por acaso que Recalcati tentará mostrar que o discurso do capitalista é um discurso do “anti-amor” e que a clínica contemporânea se caracteriza pela clínica do “anti-amor”⁹⁸.

Nesse sentido, a Psicanálise aparece como uma tentativa de oferecer uma outra alternativa além do cinismo hipermoderno e de um fundamentalismo nostálgico.

A função paterna se coloca como uma função que provoca uma diferenciação no sujeito. Segundo Lacan,

Para que o ser humano possa estabelecer a relação mais natural, aquela do macho com a fêmea, é preciso que intervenha um terceiro, que seja a imagem de alguma coisa de bem-sucedido, o modelo de uma harmonia. Não é demais dizer – é preciso aí uma Lei, uma cadeia, uma ordem simbólica, a intervenção da ordem da palavra, isto é, do pai. Não o pai natural, mas do que se chama o pai. A ordem que impede a colisão e o rebentar da situação no conjunto está fundada na existência desse nome do pai. (LACAN, [1955/56] 2008, p. 118).

Esse terceiro, portanto, é aquele que se encontra capaz de introduzir uma Lei, um limite. É por definição um lugar assimétrico que introduz uma diferença simbólica. Segundo Recalcati,

La funzione logica del Padre è omologa a quella del linguaggio che impone all'essere parlante il vincolo della parola e, di conseguenza, una inevitabile sottrazione di godimento come condizione d'entrata nel suo campo.⁹⁹ (RECALCATI, 2010, p. 39).

⁹⁸ “Se il discorso del capitalista è un discorso al limite del discorso è anche perché è un discorso antagonista al discorso amoroso, è anche perché è il discorso dell’antiamore. (RECALCATI, 2010, p. 32). Tradução livre do autor: “Se o discurso do capitalista é um discurso ao limite do discurso é também porque é um discurso antagonista ao discurso amoroso, é também porque é o discurso do anti-amor.”.

⁹⁹ Tradução livre do autor: “A função lógica do Pai é homóloga àquela da linguagem que impõe ao ser falante o vínculo da palavra e, conseqüentemente, uma inevitável subtração de gozo como condição de entrada em seu campo.”.

Nesse sentido, a função paterna é homóloga à linguagem porque introduz uma falta no sujeito, limitando o gozo imediato da pulsão e gerando como efeito dessa limitação (castração simbólica) o movimento do desejo.

É essa dimensão de “terceiro”, a dimensão do pai, que se perde na hipermodernidade mediante uma falsa simetria da relação entre os sujeitos. Nesse contexto, ao mesmo tempo, nega-se o contato com o outro, evidenciando o caráter do anti-amor hipermoderno, mas ao mesmo tempo gera-se um discurso em que o sujeito se torna escravo do consumismo, cada vez mais fechado em si mesmo, cada vez mais individualista. Esse individualismo que emerge acaba por alterar a relação do sujeito com o mundo, gerando um discurso em que tudo pode ser consumido, até mesmo o Outro.

3.3 O discurso religioso na era da perda dos referenciais

Feitas essas observações sobre a hipermodernidade, passamos agora a analisar esse lugar da Religião em uma época em que os referenciais estão em grande parte perdidos. É óbvio que a Religião ainda ocupa um lugar de destaque em nossa sociedade, e uma grande prova disso é o fato de que cada vez mais vemos surgir novas formas de espiritualidades nos grandes centros.

Cada dia mais as pessoas buscam formas de viver a sua religiosidade, e não é difícil de imaginar que essas diversas formas acabam não raras vezes sucumbindo à dinâmica hipermoderna e se tornando mais um objeto de consumo ou então se caracterizando por uma *Religião a la carte*. Práticas cada vez mais emocionais acabam por caracterizar muito a religiosidade contemporânea.

A Religião, nesse contexto, surge dentro do cosmos hipermoderno como uma tentativa de uma busca de sentido contra a insegurança das constantes mudanças que caracterizam tal momento social. O indivíduo hipermoderno se sente inseguro. Os avanços tecnológicos que prometiam um mundo melhor, mesmo com todos os progressos feitos em diversas áreas, não foram capazes de cumprir sua promessa, sendo várias vezes usados para fins contrários à vida humana. Por exemplo, a energia nuclear, que é usada como instrumento de destruição e ameaça a

sobrevivência da humanidade; a manipulação genética, que gera um desequilíbrio na biosfera, dentre outras coisas.

Da mesma forma, as propostas de um mundo melhor feitas pelas ideologias modernas tais como a democracia liberal, o socialismo marxista ou o racionalismo científico se mostraram insuficientes para cumprir a promessa de um mundo melhor e tiveram que ser abandonadas, revelando o grande vazio da existência voltada agora para a satisfação das necessidades imediatas. Essa satisfação sempre imediata, com o passar do tempo, mostra toda a sua incompletude e faz com que o indivíduo se volte para uma busca de valores que transcendam a banalidade do cotidiano e, ao mesmo tempo, ofereçam algum tipo de sentido à existência.

Em meio às diversas incertezas, cresce a necessidade de um sentido, de segurança, e até mesmo de uma identidade comunitária. O movimento de secularização advindo do século XIX atinge até mesmo a Religião, de forma que o que se vê cada dia mais forte é o surgimento de um religioso progressivamente mais desinstitucionalizado, subjetivo e afetivo.

Tal processo de secularização é analisado de forma muito pormenorizada por Charles Taylor em sua extensa obra *Uma era secular*,¹⁰⁰ em que realiza um percurso desde o século XVI até o século XXI, mostrando em que medida a sociedade contemporânea pode ser chamada de secular, sendo fruto de um processo desencadeado lentamente no decorrer da história. Obviamente que não cabe nesta tese realizarmos tal percurso proposto por Taylor, mas acreditamos ser válido ressaltar alguns pontos levantados por ele para pensarmos a Religião na hipermodernidade.

O primeiro ponto interessante a se ressaltar é o que Taylor entende por secularização. Segundo ele, haveria duas famílias de caracterização para o processo de secularização. Segundo ele,

A primeira concentra-se nas instituições e práticas comuns – mais obviamente, mas não apenas o Estado. A diferença, então, seria esta: embora a organização política de todas as sociedades pré-modernas¹⁰¹

¹⁰⁰ Cf. TAYLOR, Charles. *Uma era secular* (2010).

¹⁰¹ O texto de Mariá Corbi, *Para uma espiritualidade Leiga. Sem crenças, sem religiões, sem deuses*, procura mostrar como as narrativas religiosas se encontram vinculadas ao tipo de estrutura cultural vigente, mostrando que os sistemas míticos seriam formas de tentar dizer o mundo a partir da realidade vivida por determinado povo. Dessa forma, os caçadores-colhedores usariam desta sua atividade como a “metáfora central” para a construção de seus mitos. Da mesma forma, as sociedades horticultoras, os agrícolas de irrigação e as chamadas por ele de sociedades de inovação construiriam seus mitos a partir da sua atividade central, que se tornariam a “metáfora central” para a

estivesse de algum modo conectada a, embasada em ou garantida por alguma fé em, ou compromisso com Deus, ou com alguma noção de realidade derradeira, o Estado ocidental moderno está livre dessa conexão. As igrejas encontram-se hoje separadas das estruturas políticas (com algumas exceções, em países britânicos e escandinavos, que são tão inexpressivos e de tão pouca demanda a ponto de não constituírem exceções realmente). A Religião, ou a sua ausência, consiste em grande medida numa questão privada. A sociedade política é vista como uma sociedade de crentes (de todas as nuances) e não crentes igualmente. (TAYLOR, 2010, p. 13).

O que isso aponta, dentre outras coisas, é que o próprio espaço público foi supostamente “esvaziado de Deus”, ou seja, pode-se agir politicamente sem que isso implique algum tipo de adesão a alguma visão de Deus. As deliberações nas diversas áreas da vida não reportam mais a Deus ou a quaisquer crenças religiosas, mas remetem a uma espécie de racionalidade de cada uma de suas esferas (econômicas, políticas, educacionais etc.).

A segunda família apontada por Taylor baseia-se em afirmar que “A secularidade consiste no abandono de convicções e práticas religiosas, em pessoas se afastando de Deus e não mais frequentando a igreja” (TAYLOR, 2010, p. 15). Este tipo de caracterização, segundo ele, é a mais comumente afirmada pelos autores que trabalham com o tema da secularização. No entanto, Taylor proporá um terceiro sentido que enfocaria as “condições de fé”. Segundo ele,

A mudança para a secularidade nesse sentido consiste, entre outras coisas, na passagem de uma sociedade em que a fé em Deus é inquestionável e, de fato, não problemática, para uma na qual a fé é entendida como uma opção entre outras e, em geral, não a mais fácil de ser abraçada. (TAYLOR, 2010, p. 15).

É, portanto, sobre este terceiro sentido que Taylor procurará analisar o processo de secularização, procurando traçar o caminho que nos leva de uma sociedade na qual seria impossível não acreditar em Deus para uma na qual a fé representa apenas uma possibilidade entre outras, até mesmo para o crente mais devoto. A ideia é que “a fé em Deus não é mais axiomática” (TAYLOR, 2010, p. 16), o que torna o mundo muito mais aberto, dada as diversas alternativas que se abrem para o sujeito. Nesse sentido, a secularidade deixa de ter a ver com o objeto da crença e passa a ter a ver mais com as “condições da experiência do espiritual e sua busca” (TAYLOR, 2010, p. 16). Tal processo será analisado por Taylor por um viés

construção das histórias. Cf. CORBI, Mariá. *Para uma espiritualidade Leiga. Sem crenças, sem religiões, sem deuses* (2010).

histórico no decorrer do livro, como já afirmamos acima. Não percorreremos o percurso proposto por Taylor pois isto faria com que fugíssemos do objetivo do nosso trabalho.

Algo interessante para se apontar, também a partir das análises de Taylor, é que a Religião na hipermodernidade se mostra como uma tentativa de uma busca mais “internalizada” do que propriamente uma busca “institucional”. O sujeito hipermoderno, ao se voltar para a Religião, está mais em uma busca por uma experiência direta com o sagrado do que propriamente preocupado com uma adesão a algum tipo de discurso. É como se, para esse sujeito, brotasse de tempos em tempos uma profunda insatisfação para com a vida que se encerra apenas em sua dimensão imanente, e ele precisasse de alguma forma encontrar um “sentido” para a sua existência.

Segundo Taylor, essa busca por esse sentido várias vezes encontra uma possível resposta em uma espécie de “holismo”, com ideias como “fluxo”, “integração”, “harmonia” etc. É a chamada “nova era”, em que o importante é a forma como o indivíduo se relaciona com a sua espiritualidade. O enfoque é sobre o indivíduo e sobre a sua experiência. A dimensão social desta experiência é jogada para um segundo plano e não raras vezes esquecida. A essa busca interior geralmente dá-se o nome de “espiritualidade”, que se opõe à “Religião”, esta entendida como vinculada a algum tipo de discurso mais “engessado”, que exige algum tipo de adesão a ele, ou seja, remete à dimensão da “Religião institucionalizada”.¹⁰²

Do ponto de vista psicanalítico, tais formas de vivência religiosa que buscam uma espécie de encontro com a totalidade, um desejo de se fundir com o todo, assemelham-se muito a um desejo infantil de ter sempre presente o seio materno. Deus se confunde com o seio materno imaginário. É como se tal busca de uma união totalizante visasse se perder em um universo de gozo místico como tentativa de negar a própria falta que constitui o sujeito.

Tal forma de lidar com a Religião é seguida de perto por outras formas, tais como os fundamentalismos religiosos (judaicos, cristãos, islâmicos, hindus) e

¹⁰² Essa “espiritualidade” entendida como uma busca incessante de si, a nosso ver, acaba por desembocar diversas vezes naquilo que chamamos mais acima de “identidade sólida”, que, segundo Recalcati, caracteriza um típico de clínica contemporânea.

também a grande difusão de literaturas e práticas esotéricas que trazem consigo o fascínio pelo mágico, pelo maravilhoso desconhecido etc.

Dentro dessa mesma linha, o conceito de “Religião mínima” proposto por Mikhail Epstein se torna extremamente interessante. Para este autor, a Religião contemporânea se caracteriza por aquilo que ele nomeia de Religião mínima. Tal Religião mínima seria uma espécie de sentimento de pertença a algo maior, mesmo que o indivíduo não saiba dizer com certeza o que seria esse algo maior. Segundo Epstein, “For a minimal believer, God exists above and beyond all religions, thus nullifying their historical divisions.”¹⁰³ (EPSTEIN, 1999).¹⁰⁴

Para esse autor, a Religião mínima seria uma resposta ao ateísmo e ao processo de secularização. Sua análise tentará mostrar que o ateísmo soviético, ao tentar eliminar toda forma de Religião, acaba promovendo um ressurgimento de um novo tipo de religiosidade na cultura russa. Esse novo tipo de espiritualidade tem uma visão diferente sobre Deus, pois o vê não mais dentro de uma estrutura teísta, mas como algo que estaria além de qualquer tipo de simbolização. A noção de Deus como ausência é vista como capaz de sintetizar em parte essa nova percepção de Deus em nosso tempo.

A Religião mínima seria uma espiritualidade pós-ateísta que se caracterizaria por uma fé pura e simples, sem classificações ou características denominacionais. Segundo o autor,

This spiritual vacuum, created by Soviet atheism, gave rise, in the 1970s and 1980s, to a new type of religiosity. In an essay written in 1982 I called this post-atheist spirituality “poor”, or “minimal” religion. It took the form of “faith pure and simple”, without clarifications or addenda, without any clear denominational characteristics. It manifested itself as an indivisible sense of God, outside historical, national and confessional traditions. Thus minimal religion became the next stage of apophaticism after it had crossed the line of atheism and reclaimed its religious content. The atheistic negation of all religions gave rise to a “minimal” religiosity negating all positive distinctions among historical religions. Paradoxically, this “faith as such”, “faith in general” was prepared by atheist denial of all faiths.¹⁰⁵ (EPSTEIN, Mikhail 1999, p. 7).

¹⁰³ Tradução livre do autor: “Para o crente mínimo, Deus existe acima e além de todas as religiões, assim anulando suas divisões históricas.”.

¹⁰⁴ Disponível em: <http://www.emory.edu/INTELNET/fi.postatheism.html>. Acesso em: 01 dez. 2014.

¹⁰⁵ Tradução livre do autor: “Este vácuo espiritual criado pelo ateísmo soviético deu origem, nos anos 1970 e 1980, a um novo tipo de religiosidade. Em um ensaio escrito em 1982 eu nomeei isto de espiritualidade pós-ateia “pobre,” ou “mínima” Religião. Levou a forma de “fé pura e simples”, sem clarificações ou adendos, sem nenhuma característica denominacional clara. Ela se manifesta como um senso indivisível de Deus, fora das tradições históricas, nacionais e confessionais. Assim a Religião mínima se torna o próximo estágio do apofaticismo depois de ter cruzado a linha do ateísmo e recuperado seu conteúdo religioso. A negação ateísta de todas as religiões deu origem a uma

A argumentação de Epstein, embora se concentre sobre o contexto russo, pode ser vista fora desse contexto e é uma forma interessante de analisar a Religião na hipermodernidade. Essa Religião mínima nomeada por Epstein se alia àquilo que Taylor comenta sobre uma possível guinada religiosa para orientações mais orientalistas de cunho mais holista. Por ser uma religiosidade sem livros sagrados, sem rituais, tal forma de viver a religiosidade tem se mostrado bastante comum em nossos dias, e não raras vezes somos capazes de encontrar pessoas que assumem esse tipo de discurso sem saber.

O que podemos notar é que a hipermodernidade traz consigo um grande esvaziamento de um fundamento único para a realidade. Como nos afirma Vattimo, na hipermodernidade, “não mais podemos pensar a realidade como uma estrutura fortemente ancorada em um único fundamento, que a filosofia teria a tarefa de conhecer e a Religião, talvez, a de adorar.” (VATTIMO, 2004, p. 11).

A secularização, no entanto, não deve ser entendida apenas como uma espécie de “abandono do sacro”, mas como algo que possibilitou um alargamento de várias questões teológicas que se propuseram a repensar o papel de Deus no mundo e na própria Teologia. Os chamados “teólogos da morte de Deus”¹⁰⁶ propõem as reflexões a que estamos aludindo aqui. Dessas reflexões, surge uma nova Teologia, mais preocupada em tentar fazer uma ligação entre o mundo hipermoderno e a possibilidade de um discurso sobre Deus.

A Religião na hipermodernidade não é algo visto como natural ou que se impõe ao indivíduo no interior de sua cultura, mas cada vez mais o que se vê é um processo inverso. A decisão de filiação religiosa está hoje mais atrelada às escolhas do indivíduo do que propriamente ao âmbito cultural. É perfeitamente normal que o sujeito que se filie ao budismo hoje amanhã se torne evangélico. Tal filiação não é de nenhuma forma definitiva, nem pressupõe uma adesão firme aos pressupostos teóricos de determinada Religião. O caráter religioso do indivíduo se mostra mais como espécie de afirmação de si do que propriamente uma relação com uma dinâmica transcendente.

religiosidade “mínima” negando todas as distinções positivas entre religiões históricas. Paradoxalmente, essa “fé como tal”, “fé em geral” foi preparada pela negação ateísta de todas as fés.”

¹⁰⁶ Por exemplo, as figuras de Dietrich Bonhoeffer, Thomas Altizer, Harvey Cox, que são teólogos expressivos dessa fase da Teologia.

Em um mundo onde tudo é questionado, obviamente a relação do indivíduo com a instituição aparecerá como um objeto a também ser questionado. Na medida em que a instituição não mais condiz com as suas convicções, esse indivíduo se sente mais que no direito de sair e procurar uma outra, ou até mesmo de não se filiar a nenhuma outra instituição, mas ainda assim mantém para si a filiação a determinado discurso religioso.

Tal movimento é muito comum entre os evangélicos neopentecostais, que têm como prática constante a dissidência de uma instituição e a formação de outra, com poucos membros, que se propõe a ser uma nova igreja, onde os erros do passado não serão cometidos. Um caso famoso disso é a igreja do missionário R.R. Soares, que é dissidência da Igreja Universal do Reino de Deus, de Edir Macedo.

Esse processo de desinstitucionalização da Religião evidencia, a nosso ver, que o discurso religioso se tornou aberto e flexível, uma questão de cunho individual, que está aberta a mudanças quantas vezes se fizerem necessárias. A Religião acaba por perder o seu caráter comunitário e se torna ela mesma algo a ser assimilada pelo próprio sujeito hipermoderno. A Religião se torna individual, sucumbe ao individualismo, e percebe-se que várias vezes o que rege a relação do indivíduo com a Religião escolhida é o nível de emoção e satisfação que ela é capaz de propiciar.

Podemos perceber essa dinâmica novamente nas igrejas evangélicas neopentecostais. Basicamente são duas tônicas que se percebem claramente nessas igrejas: o apelo emocional e a sua vinculação estrita à chamada Teologia da Prosperidade. Tal “Teologia”, fundada por volta dos anos 1950 nos Estados Unidos, propõe que o desejo de Deus para com seus filhos é que eles adquiram riquezas materiais como prova de que Deus está entre eles. Deus, sendo o detentor de todas as coisas, tem prazer em que seus filhos desfrutem das bênçãos deste mundo. Partindo de uma leitura não-tradicional do texto bíblico, principalmente do texto do profeta Malaquias¹⁰⁷, tal Teologia propõe uma relação mercantil para com Deus de forma que as bênçãos divinas estarão à disposição do fiel na medida em que o fiel se dispõe a contribuir com o “reino de Deus”. Tal contribuição é de ordem financeira e se restringe, na maior parte das vezes, a ofertas a determinada instituição.

¹⁰⁷ Cf. BÍBLIA SAGRADA. TRADUÇÃO KING JAMES. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://WWW.BIBLIAONLINE.COM.BR/KJV](https://www.biblionline.com.br/kjv). ACESSO EM: 29 DEZ. 2014.

A fé do indivíduo é “medida” pela disposição demonstrada em contribuir. Quem contribui mais tem mais fé, quem contribui menos está em dúvida em relação ao que Deus pode fazer. Percebe-se claramente que tal Teologia tem um caráter completamente mercantil, visando transformar a fé e a relação do homem com Deus em uma relação de troca, em que o que é consumido pelo indivíduo não é tanto um “produto”, mas uma relação. Nesse sentido, percebe-se, pelo que já foi dito nesse trabalho, que tal Teologia se vincula de forma bem próxima à dinâmica hipermoderna de consumo.

O outro caráter das igrejas evangélicas neopentecostais é a ênfase nas emoções vividas durante os cultos. O pastor ou líder da comunidade geralmente possui um discurso eloquente e inflamado que visa incitar nos fiéis o mesmo frenesi que se encontra nele. Por meio de orações cada vez mais fortes, o líder procura fazer com que os fiéis “sintam” a presença de Deus. A ênfase no milagre e no “mover de Deus” é uma grande tônica desse tipo de culto. Deus deve agir aqui e agora para mostrar a sua presença. Esse imediatismo da ação é o que mostrará ao fiel que a sua prática está correta e que ele está agindo de acordo com a vontade de Deus, uma vez que o próprio milagre só sucederá se houver, por parte do fiel, um coração limpo e sem pecado para com Deus. Qualquer mácula é um empecilho para que Deus aja na vida do fiel.

Consumismo e foco em uma ação presente caracterizam esse culto das igrejas evangélicas neopentecostais, e isso também são características marcantes da hipermodernidade, como tratamos mais acima neste trabalho. Além disso, percebemos que nessas igrejas há a predominância de um discurso mais rígido em relação à moralidade sexual, e também uma exaltação muito grande da figura do líder, de forma que várias vezes o próprio fiel abre mão de sua individualidade em função de uma adesão ao discurso do líder ou às diretrizes da igreja.

Percebe-se claramente que essa forma de Religião tem na hipermodernidade a sua ancoragem e pretende dar conta dessa nova configuração. Ao mesmo tempo em que coloca o fiel em uma relação com uma espécie de transcendência, não abre mão da relação mercantil/emocional. O próprio transcendente é transformado em algo a ser consumido intensamente pelo fiel.

No entanto, apesar de as igrejas neopentecostais serem as mais numerosas no Brasil, não podemos cometer a falácia de tomar a parte pelo todo. Sabemos que há diversas outras instituições religiosas que não aderem às práticas

neopentecostais e que não fazem uso da Teologia da Prosperidade. As instituições mais tradicionais, como a presbiteriana, a luterana, a metodista, dentre outras, mantêm uma tônica diferente daquelas igrejas. Algo interessante a se notar nessa pequena análise a que nos propomos é que a Religião não pode ser reduzida a seu caráter institucional. Qualquer tentativa de análise da Religião que se prenda apenas ao nível institucional comete o erro de tomar a parte pelo todo. Rubem Alves propõe que

Descrever a experiência religiosa tomando suas cristalizações institucionais e dogmáticas como ponto de referência é o mesmo que tentar compreender a vida através do cadáver. Existe um abismo entre as formas reificadas da Religião e a experiência que lhes deu origem. Poder-se-á compreender o amor pela instituição do casamento? O mesmo podemos dizer da infinita distância que separa a experiência religiosa, essencialmente emocional e existencial, dos objetos que eventualmente surgiram desta experiência. (ALVES, 2007, p. 160).

Se a Religião fosse equivalente apenas às suas “cristalizações institucionais e dogmáticas”, provavelmente críticas como as propostas por Marx, que propunha que a Religião seria uma espécie de “ópio do povo”¹⁰⁸, seriam uma boa forma de compreendê-la. Mas Alves aponta em outra direção. A base da Religião está em seu caráter humano, que é esquecido com a ênfase apenas na institucionalização. Com a institucionalização, o que se vê é o estabelecimento de uma estrutura altamente repressora, que nega o homem em detrimento dos dogmas aceitos pela instituição.

Mas se a Religião transcende a sua forma institucionalizada e se caracteriza por ser uma forma de o sujeito lidar com o mundo, há algo nessa dinâmica que escapa à nossa análise e que não pode ser dito tomando apenas o seu caráter de vínculo com a hipermodernidade. A força da Religião, mesmo na hipermodernidade, deve ser buscada em um outro lugar que não em sua análise sociológica. Faz-se necessária uma busca pelo caráter humano da Religião que se expressa culturalmente para além do seu vínculo com a hipermodernidade.

O discurso religioso na época da hipermodernidade, portanto, mostra-se de forma dual. Se por um lado vemos um discurso institucional se aliando a uma dimensão mercantil da fé, podemos perceber também o surgimento de um discurso

¹⁰⁸ Cf. MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. 2 ed. São Paulo: Editora Ciências humanas, 1979. 138 p. e também MARX, Karl. Manuscritos Econômicos Filosóficos In: FROMM, Erich. *O conceito marxista de homem*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964. 233 p.

que se volta para o indivíduo – mas não o fazendo fechar-se sobre si mesmo em uma atitude narcisista, como propõem as Leituras mais próximas da Teologia da Prosperidade, porém abrindo para uma dimensão transcendente. Não uma transcendência qualquer, mas uma transcendência em direção a um Outro como lugar de expressão de uma Religião autêntica.

Se o desencantamento do mundo é um dado com que não podemos deixar de lidar, é preciso que a Religião não seja apenas uma tentativa nostálgica, vã, de retomar uma espécie de metafísica medieval, mas seja uma tentativa de se abrir para o Outro, vendo esse Outro como um ser que transcende ao indivíduo.

Se a hipermodernidade aparece como o lugar de uma hiper-individualização e de um fechamento do sujeito sobre si mesmo, a Religião entendida conforme propomos se mostra como uma grande subversão, em que a figura do Outro aparecerá depois de ser negada pelo discurso vigente. Se os referenciais se perdem na hipermodernidade, o mesmo não se pode dizer da relação do indivíduo com o seu próximo. Esta se mantém, mesmo que fragilizada, e talvez a Religião possa dar consistência a essa relação Eu-Tu no interior da hipermodernidade.

Como falamos acima, para que haja essa relação entre o Eu e o Outro é preciso que se constitua um lugar terceiro que é ocupado pela figura paterna. Se essa figura paterna se encontra evaporada no interior da hipermodernidade, é preciso que algo dessa função reapareça para que a Religião possa ter novamente um lugar na sociedade atual.

Obviamente, as duas vias apontadas por nós neste trabalho, a saber, a espiritualidade mais centrada no sujeito e a adesão de forma mais rígida a um discurso, tal como o da Teologia da Prosperidade, não caracterizam completamente aquilo que estamos chamando de discurso religioso na época da perda dos referenciais. Tal perda provoca no sujeito hipermoderno um novo tipo de busca que pode se evidenciar em uma internalização extrema desta busca, como no caso citado da “nova era”, como também pode encontrar vazão em um tipo de discurso mais totalitário, como vemos acontecer em algumas esferas do catolicismo e do protestantismo e foi ilustrado por nós a partir do neopentecostalismo evangélico. As duas vias para essa relação do sujeito com a dimensão religiosa evidenciam, a nosso ver, duas faces da mesma moeda, qual seja, a busca de um norte para si em um mundo onde os referenciais se mostram evaporados. É nesse sentido que

pensamos que o Complexo de Telêmaco proposto por Recalcati ajuda-nos a pensar a Religião na hipermodernidade.

Resta-nos perguntar, portanto, o que resta desse pai, dessa figura paterna que nos permitiria falar dele em meio a um mundo onde a maioria dos referenciais estão perdidos. Acreditamos que, se conseguirmos dar à função paterna esse lócus na dinâmica atual, seremos capazes de repensar a Religião e até mesmo o lugar de Deus dentro da hipermodernidade. Sendo assim, propomos-nos a pensar esse “resto” da figura paterna na próxima sessão.

3.4 A hereditariedade como herança

A resposta de Recalcati à questão “o que resta do pai” é, ao mesmo tempo, simples e desafiadora. Recalcati nos propõe de forma simples que

Ecco la mia tesi: ciò che salvaguarda la funzione terza del Padre, nell'epoca del suo declino come funzione simbolico-normativa, è la dimensione etica della testimonianza. [...] risiede nella responsabilità etica di offrire una risposta possibile su come si possa mantenere unito il desiderio alla Legge, su come si possa sostenere *l'alleanza tra il desiderio e la Legge*. Questa risposta è la sua responsabilità radicale, e questa responsabilità è ciò che, in ultima istanza, resta del Padre.¹⁰⁹ (RECALCATI, 2010, p. 42).

O Pai será aquele que se recusa à identificação com o consumo louco do discurso do capitalista, mas ao mesmo tempo se recusa a ser assimilado a um Deus ou a um líder totalitário. O Pai, portanto, mostra-se como uma encarnação singular. A sua resposta não tem mais o caráter de uma tentativa de ser exemplo universal, mas sim o de transmitir um testemunho sempre particular, um testemunho encarnado em sua ação. Dessa forma, a dissolução do Édipo em sua dimensão transcendental na hipermodernidade deve acentuar o caráter ético e não transcendental da função paterna, que se mostrará sempre como um testemunho.

A crise do Outro simbólico (a política, a Religião etc.) não deve gerar uma dissolução dos laços sociais, mas sim abrir para uma recomposição diferente de

¹⁰⁹ Tradução livre do autor: “Eis minha tese: o que salvaguarda a função terceira do Pai, na época do seu declínio como função simbólico-normativa, é a dimensão ética do testemunho. [...] Reside na responsabilidade ética de oferecer uma resposta possível sobre como se possa manter unido o desejo à Lei, sobre como se possa sustentar a aliança entre o desejo e a Lei. Esta resposta é a sua responsabilidade radical, e esta responsabilidade é aquilo que, em última instância, resta do Pai.”.

uma comunidade diante desse vazio criado pela crise desse Outro e a função simbólica do Pai.

Uma vez que o Pai não pode mais ser tomado como um lugar seguro da Lei e nem ser tomado em sua existência transcendental como tentou fazer várias vezes a Religião, corre-se o risco de que essa dissolução abra espaço para o poder anárquico do objeto de gozo, ou até mesmo gere uma nostalgia pelo Pai-Padrão do autoritarismo. No entanto, essas não são as duas únicas alternativas. Essa nova configuração, para Recalcati, pode ser pensada como um lugar para gerar um espaço para o testemunho como encarnação singular de como é possível ligar a Lei e o Desejo.

A forma pela qual isso será feito não será por meio de uma pedagogia retórica, ou a partir da restauração de um pai que tem o conhecimento sobre a vida e a morte, mas será mostrado na carne do Pai. Será uma encarnação da Lei. O que resta do Pai será sempre um testemunho particular da ligação entre Lei e Desejo. Apenas assim é possível fazer a transmissão do desejo de uma geração a outra.

É uma tentativa de uma reativação singular do desejo que está em jogo. Segundo Recalcati,

L'ombrello dell'Edipo nella nostra epoca, che è l'epoca della evaporazione del Padre, non è più sufficiente a garantire questa riattivazione. Il Padre edipico non detiene la risposta circa l'enigma singolare del desiderio. Quel che resta del Padre può solo offrire un'incarnazione del desiderio irriducibile alla volontà che anima il progetto di uniformazione del discorso del padrone. Quel che resta del Padre è una testimonianza ontologicamente indebolita, depotenziata, ma eticamente resistente, di come si possa mantenere l'esistenza desiderante non nonostante ma grazie alla mancanza che l'attraversa.¹¹⁰ (RECALCATI, 2010, p. 52).

Essa nova função do pai, essa encarnação, não visa apenas ao pai real ou biológico, mas pode ser encontrada por outras vias tais como um livro, um discurso, um amor, uma comunidade e até mesmo em um psicanalista. Portanto, esse pai que encarna em si a aliança entre a Lei e o Desejo assume para si a responsabilidade de passar ao filho como isso é possível. Esse testemunho se mostra como encarnação do Verbo. A partir do momento em que o filho é capaz de ver a Lei encarnada nos

¹¹⁰ Tradução livre do autor: “O guarda-chuva do Édipo em nossa época, que é a época da evaporação do Pai, não é mais suficiente para garantir essa reativação. O Pai edípico não detém a resposta acerca do enigma singular do desejo. Aquilo que resta do Pai pode apenas oferecer uma encarnação do desejo irreduzível à vontade que anima o projeto de uniformização do discurso do dono/chefe/dominador/aquele que manda. Aquilo que resta é um testemunho ontologicamente enfraquecido, despotencializado, mas eticamente resistente, de como se possa manter a existência desejanse não apesar, mas graças à falta que o atravessa.”

atos do pai é que o testemunho ganha vida. O testemunho pressupõe sempre esse encontro que nem sempre se dá na relação familiar. O pai se mostra como aquele que é capaz de testemunhar sobre o seu desejo uma vez que é capaz de abrir mão de uma parte do gozo pulsional. Ao agir assim, o pai é capaz de mostrar em ato o que significa abrir mão do gozo em nome do desejo, permitindo que o filho passe a ver com os próprios olhos que isso é possível. O pai não visa ser aquele que detém todo conhecimento, mas permite ao filho agir a partir do seu exemplo. O filho pode agora ver, uma vez que o pai renuncia ao poder ver tudo. Dessa forma é possível a filiação simbólica, é possível que o filho se torne herdeiro.

Freud, em *seus esboços de Psicanálise*, um de seus últimos escritos, retoma uma frase de Goethe que já tinha citado em *Totem e Tabu*¹¹¹ para afirmar que “Aquilo que herdaste de teus pais, conquista-o para fazê-lo teu” (GOETHE apud FREUD, 1937/2006, p. 220), ou seja, o ato de herdar alguma coisa consiste em uma espécie de reconquista, que de forma alguma se dá de forma passiva. Para se herdar algo do Outro, para se tornar um herdeiro, é preciso que haja um movimento de recuperação do passado que constitui o sujeito. Segundo Recalcati,

Senza questo movimento di ripresa del passato che ci costituisce, senza questo doppio tempo in cui dobbiamo fare nostro ciò che è già stato nostro, dove dobbiamo ripetere proprio ciò che ci ha costituito, non si dà alcuna esperienza soggettiva dell'eredità. L'eredità non è mai per natura, per destino o per necessità storica. Non è un'obbligazione, sebbene implichi un vincolo, un debito simbolico¹¹². (RECALCATI, 2013, p. 121).

Dessa forma, ser herdeiro não é meramente uma questão de descendência, mas é do que é feita em grande parte a subjetividade do indivíduo. Todo ser humano enquanto ser de linguagem é herdeiro da própria linguagem que lhe é ensinada, é herdeiro da Lei da palavra que lhe é ensinada. Esse é o débito simbólico que o une ao Outro. A hereditariedade enquanto reconquista não pode ser entendida como algo biológico, mas deve ser vista sempre como uma reconquista da própria subjetividade.

¹¹¹ Cf. FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu* (2006).

¹¹² Tradução livre do autor: “Sem este movimento de recuperação do passado que se constitui, sem este duplo tempo no qual temos que tornar nosso aquilo que já foi nosso, onde temos que repetir propriamente aquilo que nos constituiu, não se dá alguma experiência subjetiva da hereditariedade. A hereditariedade não é nunca por natureza, por destino ou por necessidade histórica. Não é uma obrigação, embora implique um vínculo, um débito simbólico.”

Tomar o que foi ensinado e torná-lo seu pressupõe uma atividade por parte do sujeito que entra no mundo já pronto, que aprende Leis que lhe são ensinadas pela estrutura familiar, mas que precisa resignificá-las para si. A vida do sujeito só se humaniza a partir do momento em que a palavra entra no corpo pulsante e quando esse corpo tornado sujeito pela palavra faz seu tudo o que recebe do Outro, quando ele subjetiva o que vem do Outro, assumindo para si o débito simbólico.

Dessa forma, a hereditariedade não é simplesmente uma apropriação de si, mas tem como pressuposto uma separação, uma distância que é sempre impossível de ser preenchida. Nesse sentido a hereditariedade será uma reconquista que sempre estará em curso na vida do sujeito e, para que isso ocorra, será necessário sempre o encontro com o desejo do Outro. Como afirma Recalcati, “non possiamo parlare di noi stessi senza parlare degli Altri, di tutti quegli Altri che hanno determinato, fabbricato, prodotto, marchiato, plasmato la nostra vita.”¹¹³ (RECALCATI, 2013, p. 123).

A Lei da palavra é colocada em mim por esse Outro com quem possuo um débito simbólico, o que permite singularizar a minha experiência com a Lei a partir do que me foi ensinado por esse Outro. O ato da palavra é sempre um ato singular, mas só se faz meu enquanto atesta a existência universal desse Outro da linguagem que me insere no mundo e me torna sujeito desejante. Por isso a hereditariedade não pode ser apenas uma apropriação de si, ou um excesso de memória em relação ao que aprendi, o que geraria apenas repetição do que já é dado, uma repetição do passado, mera reprodução do mesmo refletida em uma passividade em relação a um modelo. Essa seria uma forma que indica uma falha no processo de hereditariedade segundo Recalcati. A esse excesso de memória, Recalcati nomeia de uma falha de direita, que seria típica da neurose. Segundo Recalcati,

È la nevrosi che tende a interpretare l'eredità come ripetizione, fedeltà assoluta al proprio passato, infantilizzazione perpetua del soggetto, dipendenza senza differenziazione, obbedienza senza critica, conservazione monumentale e archeologica del passato.¹¹⁴ (RECALCATI, 2013, p. 124-125).

¹¹³ Tradução livre do autor: “Não podemos falar de nós mesmos sem falar dos Outros, de todos aqueles Outros que determinaram, fabricaram, produziram, marcaram, plasmaram a nossa vida.”

¹¹⁴ Tradutor livre do autor: “É a neurose que tende a interpretar a hereditariedade como repetição, fidelidade absoluta ao próprio passado, infantilização perpétua do sujeito, dependência sem diferenciação, obediência sem crítica, conservação monumental e arqueológica do passado.”

Não se trata, portanto, de não se recordar das coisas, trata-se antes de como sair de uma espécie de jogo melancólico em que se atém sempre ao passado em busca de um ideal para a própria vida. Trata-se, no entanto, de se colocar na própria história, abrindo-se para a possibilidade de criação do novo, separando-se do passado e não se fixando a ele. Nessa fixação ao passado, Recalcati coloca a melancolia como uma espécie de vontade de se manter preso ao objeto perdido sem seguir em frente, quando o sujeito acaba por entrar em uma espécie de veneração do passado, quando um excesso de memória acaba por fazer falir o processo de hereditariedade.

Recalcati afirma que o próprio Telêmaco corria o risco de assumir para si uma postura nostálgica em relação à idealização do grande Pai, do Pai-Rei de Ítaca, o Pai-herói como Pai perdido. Entretanto, para que a hereditariedade ocorra, é preciso não se deixar levar pelo ideal do passado (nostalgia do Pai-herói) nem se perder no horror do presente (casa dominada pelos pretendentes), mas ser capaz de se colocar ativamente diante do mundo na tentativa de reconquista do que foi herdado.

Segundo Recalcati, para haver hereditariedade, é preciso que haja o “luto do pai”, luto esse que significa um *trabalho de luto*, que implica um sucesso em trazer à memória para poder esquecer. Tal esquecimento não implica um cancelamento do pai no âmbito da nossa vida, mas implica que fomos capazes de tornar nosso aquilo que o pai representou. Do contrário o sujeito se identificará de maneira sólida com o passado, o que o fechará para a criação do novo que a hereditariedade implica.

Telêmaco poderia se colocar como alguém que sempre aguardava o pai que nunca chegaria, mas que se perderia para sempre no mar, deixando-o órfão e sozinho. Se ele se fixasse nessa ideia, poderia facilmente cair em uma posição nostálgica em relação ao pai. Por isso Recalcati aponta que

Nascere è uccidere, è rompere il guscio, sporgersi alla contigenza illimitata, esistere in una discontinuità radicale rispetto a tutto ciò che è già stato. L’eredità come riconquista implica così un tempo di separazione e di oblio del passato, implica la vertigine abissale del non-storico.¹¹⁵ (RECALCATI, 2013, p. 129).

¹¹⁵ Tradução livre do autor: “Nascer é matar, é romper a concha, inclinar-se à contingência ilimitada, existir em uma descontinuidade radical em relação a tudo aquilo que já foi. A hereditariedade como reconquista implica assim um tempo de separação e de esquecimento do passado, implica a vertigem abissal do não-histórico.”.

Afirmar a hereditariedade como reconquista é colocá-la como um risco e não como mera apropriação, ou como mera fidelidade acrítica ao passado, mas como um lançar-se ao novo que permite o ato criativo. O esquecimento aparece como força para o novo e por isso a hereditariedade implica sempre uma escolha sobre o que se herdará.

Uma outra forma de fazer falir o processo de hereditariedade, que Recalcati chama de “esquerda”, é a tentativa de negar o débito simbólico. Uma tentativa de refutar toda espécie de memória, de tentar cancelar o débito simbólico que marca a nossa dependência do Outro.

Da mesma forma que a hereditariedade não pode ser uma mera fixação a um passado, não é possível hereditariedade sem memória. Segundo Recalcati, “Il movimento dell’ereditare si situa sul bordo tra la memória e l’oblio, tra la fedeltà e il tradimento, tra l’appartenenza e l’erranza, tra la filiazione e la separazione¹¹⁶.” (RECALCATI, 2013, p. 130).

Enquanto a chamada “falha de direita” no processo de hereditariedade se caracteriza pelo excesso de fidelidade ao passado que impede o nascer do novo, a chamada “falha de esquerda” implica uma rejeição do passado.

Essa segunda falha no processo de hereditariedade caracteriza em grande parte a sociedade em que vivemos, na qual o discurso dominante visa afirmar sempre uma liberdade sem limites, que separa a liberdade da responsabilidade, que procura anular todo sentimento de pertença a uma tradição, como se o sujeito fosse uma espécie de genitor de si mesmo. Uma tentativa de anulação de todo tipo de dependência, em que o sujeito se coloca como autossuficiente.

No entanto, sabemos que o sujeito só se constitui a partir do Outro. Negar tal débito simbólico implica reduzir a liberdade ao seu caráter mais perverso. Abrindo mão da responsabilidade e da figura do Outro, o que se tem é pura vontade de gozo. Segundo Recalcati, “Il mito della libertà senza vincoli è un miraggio ipermoderno che fomenta la riduzione perversa della libertà – scissa da ogni forma di responsabilità ética – alla pura volontà di godimento¹¹⁷.” (RECALCATI, 2013, p. 131).

¹¹⁶ Tradução livre do autor: “O movimento de herdar se situa na borda entre a memória e o esquecimento, entre a fidelidade e a traição, entre a adesão e a errância, entre a filiação e a separação.”

¹¹⁷ Tradução livre do autor: “O mito da liberdade sem vínculo é uma miragem hipermoderna que fomenta a redução perversa da liberdade – separada de toda forma de responsabilidade ética – à pura vontade de gozo.”

Em uma sociedade onde o Outro aparece de forma inconsistente, onde as gerações mais velhas são vistas apenas como uma espécie de entrave para a realização do novo, falar sobre o débito simbólico aparece como uma árdua tarefa. No entanto, não podemos confundir o conflito de gerações com o movimento de hereditariedade.

A hereditariedade significa o reconhecimento de que se é um sujeito inscrito em uma ordem que está para além de si mesmo, significa reconhecer que a minha palavra vem sempre da palavra do Outro, significa reconhecer que o sujeito não é causa de si mesmo, significa atribuir valor à Lei da palavra que nos humaniza.

Dessa forma é impossível pensar a hereditariedade sem esses dois ganchos. De um lado ela depende da memória que reconhece o débito simbólico em relação ao Outro, mas não se encerra nessa memória, pois visa se abrir ao mundo em uma atitude ativa diante dele. Daí o seu caráter de reconquista, como proposta por Freud.

Sendo assim, para Recalcati, Telêmaco se coloca como “justo herdeiro” porque é capaz de fazer esse movimento que a hereditariedade implica. Segundo ele, “Il complesso di Telemaco sembra avere due anime: quella nostálgico-invocativa e quella pratica-attiva¹¹⁸.” (RECALCATI, 2013, p. 133).

Telêmaco não se limita a invocar o pai, mas age, põe-se em movimento. A Odisseia de Homero nos conta a história de Telêmaco, que sai em busca de Ulisses retomando para si o gesto do pai. Ele navega à terra de Pilo, Esparta, à procura do herói da guerra de Troia. A viagem de Telêmaco ilustra muito bem o que significa o processo de hereditariedade. Para se herdar algo é preciso correr perigo. Em sua viagem, Telêmaco se reencontra com o seu passado, não apenas se conformando com ele, mas arriscando a se perder no processo. A hereditariedade comporta sempre o perigo de se perder no processo, pressupõe sempre que o herdeiro seja um órfão que deseja. Segundo Recalcati,

Nel suo viaggio di riconquista dell’eredità non incontra il padre perché non c’è mai, in realtà, incontro possibile con il padre. L’evaporazione del padre impone che l’incontro col padre non sia già scritto, ma possa avvenire, o meno, solo nella contingenza illimitata della vita. Più precisamente questo incontro può essere significato solo retroattivamente. Non è trasmissione genética, somiglianza, continuità di sangue. L’incontro col padre è una possibilità del nostro essere figli.¹¹⁹ (RECALCATI, 2013, p. 134).

¹¹⁸ Tradução livre do autor: “O Complexo de Telêmaco parece possuir duas ‘almas’. Aquela nostálgica-invocativa e aquela prática-ativa.”

¹¹⁹ Tradução livre do autor: “Em sua viagem de reconquista da hereditariedade, não encontra o pai porque não existe nunca, na realidade, encontro possível com o pai. A evaporação do pai impõe que

Na Odisseia, o encontro de Telêmaco com Ulisses só acontece depois da viagem do filho, este que, em seu retorno, depois de sobreviver ao risco da morte, da perda, reencontra Ulisses na capela de Eumeo, sem reconhecê-lo, a princípio, por estar vestido como mendigo. Somente depois o pai se dá a conhecer.¹²⁰

A viagem de Telêmaco nos mostra que a hereditariedade sempre é conquistada em um movimento para a frente, de reconquista. Herdar é entrar em contato com o próprio passado, reconhecendo o débito simbólico para com o Outro, reconhecendo o vínculo que nos liga a esse Outro, mas sem se perder nessa memória, senão reconhecendo que o nosso avanço depende do débito simbólico que nos liga ao Outro.

Herdar significa se colocar como filho. E ser filho implica ser atravessado pela Lei da palavra. Ser filho vem sempre de um Outro. É, portanto, a experiência do limite que nos coloca como filhos. Dessa forma, todo ser humano é um herdeiro, pois a humanização vem sempre desse Outro que nos constitui. Esse Outro que nos acolhe, que nos humaniza, é um Outro investido de uma responsabilidade ilimitada pois se recusa a tomar esse filho como uma propriedade. A responsabilidade se torna ilimitada porque cada nascimento de uma vida muda o sentido do mundo de uma forma para aquele Outro. A responsabilidade do Outro acaba por consistir em uma humanização da vida, mas não de uma vida genérica, e sim sempre de uma vida singular. Para que haja humanização, é preciso que o Outro se faça presente, e, para se fazer presença presente, é preciso que a vida seja animada pelo desejo. O desejo do Outro humaniza a vida do sujeito. A transmissão do desejo de uma geração a outra torna possível o sentido para a vida do filho, que, no processo de hereditariedade, apropria-se desse desejo e o faz seu, reconquista-o.

Em uma época da evaporação do pai, herdar algo se torna um movimento de ser um filho sem pai, no sentido de que não se trata tanto de receber algo do Outro, mas de perder o Outro. Dessa forma o herdeiro será sempre um órfão que procura o pai a partir da sua ausência. Esse movimento caracteriza a hereditariedade na

o encontro com o pai não tenha já sido escrito, mas possa ocorrer, ou menos, só na contingência ilimitada da vida. Mais precisamente esse encontro pode ser significado apenas retroativamente. Não é uma transmissão genética, similaridade, continuidade de sangue. O encontro com o pai é uma possibilidade do nosso ser filho.”

¹²⁰ “Sou teu pai, sou quem choras, quem suspiras / Por quem padeces vitupérios tantos. / Nisto a seu filho beija, e à terra a pares, / Não mais contidas, lágrimas borbulham. [...] Aqui, sentou-se; o príncipe entre os braços / O estreita a soluçar: incita o amplexo / O desejo de lágrimas em ambos.” In: HOMERO. *Odisseia*. Canto XVI (2006).

hipermodernidade. O que se herda no processo de filiação não é a noção do pai onipresente, um ideal encarnado, ou um modelo exemplar, mas a possibilidade do desejo. Desejo esse que vem sempre do Outro e que, portanto, exige o reconhecimento do nosso débito simbólico para com ele.

A partir dessas considerações, podemos agora nos propor a analisar em que medida o Complexo de Telêmaco nos ajuda a pensar a Religião na hipermodernidade.

4 O COMPLEXO DE TELÊMAGO E A RELIGIÃO

4.1 Um Deus que regressa

Tratar sobre a questão de Deus é sempre um problema muito grande, primeiramente por ser uma questão muito ampla e abordada por diversas áreas, tais como a Teologia, a filosofia, a antropologia etc, depois por ser uma questão que mobiliza muito as emoções, por ser um tema muito basilar em nossa relação com o mundo.

Por mais que o indivíduo queira estar alheio à questão de Deus, de uma forma ou de outra ele é sempre confrontado a dar alguma resposta em relação a sua crença ou não na existência de Deus. Assim como falamos no terceiro capítulo deste trabalho, o mundo secularizado abre novas alternativas ao sujeito que não precisa acreditar em Deus para continuar vivendo ou fazendo suas tarefas, no entanto percebemos que, mesmo diante dessas novas alternativas, a questão de Deus sempre aparece como uma forte alternativa.

Mas o que aqui estamos chamando de Deus? É preciso que reduzamos o escopo do alcance deste termo para que fique claro o que temos em mente quando usamos esta palavra. Temos consciência de que é impossível circunscrever todas as concepções que foram dadas a esse termo no decorrer da história, e não é nossa pretensão fazer um levantamento de todas essas definições, no entanto é interessante atentarmos para algumas mudanças sobre a concepção de Deus.

A filosofia moderna, a partir de Descartes, caracteriza-se por uma tentativa de fundamentar toda a realidade no ser humano, de forma que Deus assume um papel fundamental para garantir a própria existência do sujeito pensante.¹²¹ No entanto, apesar de toda a centralidade da questão de Deus no pensamento moderno, logo se verá que tal questão vai criando um caráter extremamente negativo, como podemos notar na obra de Feuerbach¹²², em que impera um ateísmo bastante incisivo e, posteriormente, na obra de Sartre, que demonstra também um ateísmo muito forte.

¹²¹ Cf. DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira* (1999), em especial a terceira meditação.

¹²² Cf. FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo* (2002).

No entanto, atualmente a questão de Deus voltou a interessar à filosofia e a própria psicologia, e podemos colocar como possível causa aquele esvaziamento das ideologias a que aludimos mais acima, e isso coloca a nossa tese dentro de um debate bastante atual.

É bastante claro para nós que a visão que se tem de Deus é condicionada socialmente. Aqui novamente a obra de Mariá Corbi pode ser de extremo auxílio para pensarmos essa construção do conceito de Deus. Como já citamos mais acima neste trabalho, Corbi tenta mostrar que a *ação central* de um determinado grupo – no caso dos caçadores-colhedores seria a caça e a colheita, no caso dos horticultores, a plantação etc. – gerará a metáfora central que se constituirá como nível profundo de sua construção mítica. Dessa forma, o conceito de Deus estaria sempre atrelado ao modo de vida de um determinado povo. Segundo Corbi,

os mitos moldam a realidade de acordo com certas formas determinadas de sobreviver no meio; eles a configuram, a delimitam, a objetivam segundo um sistema concreto de satisfazer necessidades [...] Fica evidente que os mitos e as narrações sagradas são só sistemas de figuração da realidade, de modelação de acordo com certas necessidades; eles são sistemas de representação de objetivação que orientam e dão eficácia à ação, de forma que os grupos possam sobreviver em condições de vida determinadas. (CORBI, 2010, p. 123).

Dessa forma, percebe-se que, para Corbi, os mitos visam sempre dar uma resposta para uma necessidade determinada socialmente. Em sua análise posterior, Corbi tentará mostrar que, com o advento da era da tecnologia, os mitos perderam o seu caráter organizador do mundo, de forma que a era da tecnologia marca o início de um mundo sem crenças ou religiões¹²³ em que o contato do ser humano com o real absoluto seria entendido por um viés místico.¹²⁴

¹²³ Religião aqui entendida como “um conjunto de narrações sagradas, de símbolos, mitos e rituais que geram e suportam um sistema de crenças – sistema que tem como resultado um projeto de vida coletiva e individual, e que, ao mesmo tempo, é um sistema de representação e de iniciação à dimensão absoluta da existência. Todo esse conjunto é tido como revelado por Deus, sendo, portanto, intocável e inalterável.” (CORBI, 2010, p. 18).

¹²⁴ Aqui cabe ressaltar uma diferença entre o viés místico da Religião e o caráter individualizante tratado por nós no terceiro capítulo deste trabalho. Enquanto o caráter individualizante de algumas práticas religiosas dos nossos dias tem como consequência um fechamento autístico do sujeito sobre si, o viés místico tem sempre a preocupação de lançar de volta o sujeito no mundo de forma que ele faça a diferença onde ele está. A experiência mística tem sempre esse caráter transformador tanto para o sujeito quanto para o seu meio. Ao invés de fechar o sujeito sobre si, a experiência mística se caracteriza por uma abertura do sujeito tanto ao transcendente quanto para o próximo. Para uma análise pormenorizada, cf. BETTO, Frei & BOFF, Leonardo. *Mística e espiritualidade* (2005).

A mística é vista por Corbi como sendo o futuro de uma vivência religiosa que não estaria mais atrelada à sua dimensão dogmática ou institucional, mas teria o seu foco na relação do homem com o mistério do mundo. Segundo Corbi,

Podemos concluir afirmando que o caminho interior, o caminho espiritual, é possível sem submissão a mitos, a símbolos, a crenças, a sacralidades e a religiões. São, pois, possíveis a vida espiritual e a mística em uma sociedade completamente Leiga e sem crenças. (CORBI, 2010, p. 263).

Dessa maneira, a espiritualidade, chamada por ele de uma espiritualidade Leiga (p. 255), deverá ser vivida no interior da completa autonomia do sujeito e não mais vinculada a nenhum tipo de discurso que seja normativo. Deus aqui apareceria como um símbolo de um absoluto que seria experimentado pelo sujeito em forma de um silêncio. Este silêncio nos incita a conhecê-lo e a nos submergir nele. Tal conhecimento silencioso seria inefável e não pode ser atingido por nenhum método de conhecimento racional, mas é mero dom, é presença absoluta, presença da realidade absoluta que é ao mesmo tempo presença de nada e ninguém.

Essa forma de pensar o conceito de Deus como símbolo dessa dimensão absoluta inefável é bastante recorrente principalmente na literatura oriental. Os livros do Baghavat Gita, os Vedas e outros livros sagrados orientais apontam nessa direção, e Corbi obviamente está bebendo dessa fonte para propor tal “espiritualidade Leiga”.

Uma outra forma possível de abordarmos esse conceito de Deus é a partir da noção de “sentido para a existência”, e aqui o pensamento de Rubem Alves pode ser de grande valia para nós.

Para Rubem Alves, teólogo e filósofo brasileiro, em nosso tipo de sociedade não há lugar para o Deus metafísico. Este Deus enquanto “entidade metafísica” é abandonado no discurso moderno. Para Alves, foi o existencialismo que criou um novo lugar para Deus, mas Ele não é o mesmo¹²⁵. Com efeito, nos pensadores existencialistas teístas, como Kierkegaard, Deus deixa de ser uma entidade metafísica e passa a ser uma exigência da interioridade humana. A linguagem sobre Deus não aponta mais para um “objeto” que estaria lá fora, mas sim para o próprio

¹²⁵ Temos consciência de que esse novo lugar para Deus de que Rubem Alves trata não é criado pelo existencialismo, mas advém de todo um desenvolver da filosofia ocidental. Nesse sentido, o belíssimo texto de Pe. Vaz intitulado *O problema de Deus no pensamento contemporâneo* nos dá uma exposição densa e concisa desse desenvolvimento da filosofia ocidental sobre a questão de Deus. Cf. LIMA VAZ, H.C. de. *O problema de Deus no pensamento contemporâneo* (1981).

homem. O mesmo homem que antes tenta dar sentido à vida através da ciência constata que ela não é capaz de responder a seus anseios. A experiência do absurdo se instaura, e sobre esse assunto o discurso científico não pode falar. A “morte de Deus”¹²⁶ envolve a impossibilidade de falar. Depois da “morte de Deus”, Ele passa a ser símbolo da relação Eu-Mundo. Ou seja, segundo Vattimo,

Sob a luz da nossa experiência pós-moderna, isto significa que justamente porque este Deus-fundamento último, que é a estrutura metafísica do real, não é mais sustentável, torna-se novamente possível uma crença em Deus. (VATTIMO, 2004, p. 12).

Nas palavras de Alves, “Deus nasce como expressão de uma relação. [...] A palavra Deus não se refere nem ao Eu e nem ao Mundo, mas antes ao hífen, à relação invisível que os une.” (ALVES, 2007, p. 65).

A situação do homem diante de Deus passa a ser descrita de forma paradoxal: a ausência de Deus é a única forma de sua presença (ALVES, 2007, p. 80), crer em Deus é viver como se Ele não existisse – no entanto, a coragem está em afirmar o sentido *apesar de*. Essa coragem silenciosa emerge das profundezas obscuras do ser, não deriva da fé em Deus, mas persiste apesar da “morte de Deus”. Essa coragem é a fé absoluta. Fé que não se relaciona a nenhum objeto. Deus desaparece enquanto objeto para se assumir enquanto esperança.

O Deus que se revela na hipermodernidade é um Deus que se revela pelo “ouvir falar” (*Fides ex auditu*) e por isso traz consigo toda a margem de incerteza que está ligada a todas as coisas que consideramos verdadeiras porque ouvimos de outras pessoas em quem confiamos, ou seja, está sempre condicionada por um respeito, por um amor a quem fala.

Deus, portanto, é visto como essa ânsia pela busca de um sentido para a existência. Deus se transforma em horizonte que o homem vislumbra. Diante do silêncio, da “morte de Deus”, resta apenas a esperança. Como afirma Alves,

Deus desaparece como objeto. [...] Mas sua presença continua de forma mais estranha, porque ela se anuncia numa consciência de ausência, na saudade de um bem-amado que nos deixou ou que ainda não veio. E a consciência de Deus como objeto se transforma em esperança: não uma

¹²⁶ A morte de Deus para Nietzsche não se configura uma afirmação de ateísmo, como se ele dissesse que Deus não existe. Segundo Vattimo, “Uma tese do gênero, a não-existência de Deus, não poderia ter sido professada por Nietzsche, pois do contrário a pretensa verdade absoluta que esta encerraria ainda valeria para ele como um princípio metafísico, como uma ‘estrutura’ verdadeira do real que teria a mesma função do Deus da metafísica tradicional.” (VATTIMO, 2004, p. 9).

consciência de algo, mas no simples tender da consciência para um imenso vazio que a enche de nostalgia. Nas linhas de Ernst Bloch, temos então de afirmar que onde quer que exista a esperança, ali existe a Religião, porque aí se revela a nossa nostalgia pelo Reino de Deus, o grande projeto utópico que a humanidade não cessa de sonhar mesmo quando, de olhos abertos, ela não tenha condições de ver. (ALVES, 2007, p. 82).

O homem que “mata Deus” sente a necessidade de colocar algo em seu lugar, e Deus retorna, passando agora a ser o símbolo da esperança ou, nas palavras de Alves,

Ora, o que é Deus? O símbolo da plausibilidade dos meus valores, a promessa da salvação, a realidade onipotente dos meus anseios, o poder da minha fraqueza. Deus é o símbolo da esperança: a esperança corporificada na imaginação. Destituída a esperança, morrem os deuses. Destituídos os deuses, morre a esperança. (ALVES, 2007, p. 145).

Percebe-se que esse Deus não habita o lugar dos discursos, a fala sobre Deus está interdita. Resta o silêncio apenas, no máximo uma Teologia negativa. Mesmo assim, Ele assume outra forma, assume a forma da esperança, que fará com que a Religião deixe de ser um inventário de coisas celestes e passe a ser uma atitude em relação ao mundo, visando transformar as condições de existência. Deus enquanto símbolo da esperança é aquele que motiva o homem a ser de uma forma diferente diante do mundo. Não importa mais o que se fala sobre Deus, mas sim como se vive no mundo recebido como dádiva de Deus.

Percebe-se que falar sobre Deus é falar sobre os desejos desse homem. Por isso, todo discurso sobre Deus nada mais é que um discurso sobre o ser humano.

Percebe-se uma semelhança muito grande com Feuerbach nesse ponto. No entanto, há uma diferença entre o pensamento alvesiano e a proposta feuerbachiana.

Feuerbach coloca Deus como objetivação humana¹²⁷. Em suas preleções sobre a essência da Religião, esse autor tenta mostrar que Deus nada mais é que um ser imaginário, uma entidade da fantasia e, como a fantasia, é aquilo sobre o qual a poesia se baseia. Pode-se assim dizer: “a Religião é poesia, um Deus é um ser poético.” (FEUERBACH, 1989, p. 153).

Alves (2006) concorda com Feuerbach quando este afirma que refletir sobre Deus é refletir sobre o homem e também quando apresenta Deus como ser poético.

¹²⁷ E sabemos como esse discurso de Feuerbach influenciou bastante o pensamento do próprio Freud sobre a questão religiosa.

De acordo com Alves, Deus pode sim ser visto dessa forma, pois, na poesia, o que está em jogo também é a tentativa de exprimir o inexpressável. Se Deus é poesia e a poesia é expressão do desejo humano, Deus pode ser tomado como forma de realizar essa expressão. Em Alves, a Religião também é poesia, embora revele algo humano: os desejos do coração humano, assim como a esperança do homem diante da vida. Encarar a Religião como poesia faz com que se evitem os dogmatismos, uma vez que sobre ela não recairá a pergunta sobre a verdade ou a falsidade. Falar sobre Deus é sempre fazer poesia, é expressar desejos de um mundo melhor para os indivíduos. Encarar Deus como poesia é encará-lo como expressão humana.

Dessa forma Deus não é mais visto como um ser supremo, mas como horizonte a que todo indivíduo tende. Mas irá se associar de forma direta ao desejo de criar uma *ordo amoris*, um mundo que faça sentido.

A linguagem que quer falar sobre Deus falará sobre justiça social, sobre condições materiais dignas para os indivíduos, sobre a esperança de viver em um mundo que faça sentido. Não será uma linguagem capaz de abarcar o transcendental, mas será uma prática visando fazer com que o homem retorne ao Éden.

Nesse sentido, Alves, ao refletir sobre Deus, não se refere a um ser transcendente, mas a um ser que age na história do homem e que é expressão deste.

Como aponta Cervantes-Ortiz,

o deus da Religião não se entende nem se vive racionalmente; de fato há tantos deuses, sem a possibilidade de se harmonizarem, quanto religiões; eles são “hipóteses vitais”, “sintomas de uma imensa variedade de projetos de vida”, motivo pelo qual se revela impossível dizer qual é o verdadeiro. O discurso religioso surge do corpo do ser humano, de cada homem/mulher, de sua unicidade absoluta. (CERVANTES-ORTIZ, 2005, p. 152).

Segundo Morano (2006), para a Psicanálise, a noção de Deus ganha nome, forma e figura a partir da figura paterna que instaura o desejo. A palavra que humaniza o sujeito possibilita que a noção de Deus apareça, e várias vezes fará com que esta noção apareça de forma extremamente doentia. No entanto, Deus, como estamos pensando aqui, não precisa necessariamente se configurar em sua dimensão doentia, mas pode ser vivenciado como algo que mobilize o sujeito à sua realização.

Morano se expressa a respeito do diálogo entre a Psicanálise e a dimensão da fé. Uma vez que a Psicanálise, como já dito por nós neste trabalho, assume um descentramento do sujeito em relação a si mesmo, colocando-o diretamente como “filho da terra”,

o sujeito se vê agora como um filho da terra e se reconhece capaz de viver como tal; sabe agora realmente (e não como uma pura ideologia teológica da “morte de Deus”) que poderia ser ateu. Não precisa de Deus nem necessita rezar para viver. Não o necessita do mais profundo do seu ser. Nesses momentos, o nada e a descrença aparecem como algo tão real como possível. Um nada que, por outro lado, não conduz necessariamente (contra o que se tende a pensar) ao absurdo ou ao desalento diante da via. Pelo contrário, pode mesmo oferecer a possibilidade do encontro consigo mesmo, com os outros e com o mundo. Um encontro autêntico, porque já não brota da necessidade, mas de um desejo que reconhece sua carência. A partir dela emerge o outro como homem ou como mulher; surgem os companheiros de existência; surge o mundo como potencial de criação, de sentido e de projeto a realizar. Talvez Deus também possa surgir novamente, mas será de uma maneira distinta; o lugar do “totem” tornou-se vazio; o lugar do sonho, da ilusão e do somatório dos objetos totais ficou deserto. E, no vazio, apenas um desejo que remete à própria história e ao próprio futuro. Se Deus está, está de outro modo. E o sujeito sabe muito bem “por onde já não pode caminhar”, por mais que a análise não lhe indique (nunca deverá fazê-lo) para onde deverá dirigir seus passos” (MORANO, 2003, p. 106-107).

Essa nova forma de pensar o conceito de Deus nos afasta de sua forma mais comumente aceita pelo senso comum, e até mesmo de um Deus como pensado por Freud¹²⁸, um Deus entendido como um ser onipotente, onisciente e onipresente. Esse Deus aparece agora como um Deus fragilizado, um Deus mais humanizado, como um Deus que talvez nem precise existir para que se acredite nele, um Deus que aparece como um Outro a quem posso acessar a partir da figura de um próximo.¹²⁹

Deus deixa de estar sempre ali, tão a mão e tão seguro, e, na experiência de oração, o sujeito pode até acreditar que Deus se encontra ali, mas não tem mais nenhuma certeza disso. Este Deus visto dessa forma escapa a todo tipo de

¹²⁸ Podemos dizer que, em Freud, haveria várias figuras de Deus. Há o deus de Schreber, que exige dele coisas absurdas, há o deus do pequeno Hans, que aparece de forma mais ligada à noção de pai propriamente dita, e classicamente a visão de Deus atribuída por Freud nos textos em que trata da questão religiosa, ou seja, Deus visto quase sempre como uma projeção dos desejos humanos, na linha de Feuerbach, ou a noção de um pai idealizado, como atesta em *O mal-estar da civilização*, *O futuro de uma ilusão*, e *Moisés e o Monoteísmo*.

¹²⁹ Essa proposta, chamada por alguns de “pós-teísmo”, remete a pensar Deus fora da estrutura teísta, de um Deus que controlaria todas as coisas, como uma visão clássica cristã colocaria. Uma visão bem estruturada dessa proposta pode ser encontrada em SPONG, John Shelby, *Um novo cristianismo para um novo mundo* (2006). Nessa obra, Spong tentará mostrar como a vinculação entre a figura de Jesus e uma visão teísta do mundo seria algo forjado pelos primeiros cristãos que, de alguma forma, distorceram as palavras de Jesus.

verificação, constitui-se, por mais real que seja, em uma “fantasia” do sujeito. Deus aparece no jogo do desejo sempre mediado pelos símbolos que são, via de regra, construídos socialmente. O Tu a quem endereça a sua oração acaba se encerrando em um “eu” que procura incessantemente algo para dar sentido a sua existência. Este caminho é o percorrido pelos grandes místicos. À medida que iam se aprofundando no caminho da oração, deram-se conta de que Deus não pode ser confundido com as mediações humanas, de forma que, no final, restaria apenas um silêncio absoluto, um não-saber, o nada.¹³⁰

No entanto, esse novo encontro com Deus, que não está preso a uma visão de um pai idealizado e nem de uma mãe “totalizadora”, tem como destino o sair ao encontro do mundo, assumir a dureza da realidade e empenhar-se na transformação dele¹³¹. Não que agora esse Deus estaria desprovido de todo caráter afetivo; ele ainda pode ser vivenciado simbolicamente como pai ou como mãe, com toda a carga afetiva que esses significantes carregam para o sujeito, no entanto o sujeito que compreende Deus dentro dessa nova estrutura é capaz de entender o caráter simbólico da sua relação com esse a quem pode até chamar de Pai ou Mãe. Isso o traz sempre para a realidade que o envolve, assume a falta estrutural em seu centro, mas nem por isso esse Deus deixa de ser reverenciado pelo sujeito.

Situada nesse plano simbólico, a própria fé e a oração nos proporcionam a possibilidade de vivenciar os nossos valores de forma que a justificação última da nossa própria fé se daria sempre na profunda experiência que dela temos.

Esse Deus fraco é o que regressa na hipermodernidade. Não mais um Deus que pretende dizer o que é certo e o que é errado, mas um Deus visto como um possível sentido para a existência.

¹³⁰ O livro *A noite escura* (1960), de São João da Cruz, remete a essa dimensão de um encontro com Deus que se converte em um nada, um grande vazio que envolve o místico.

¹³¹ Uma referência interessante para pensar essa temática do ponto de vista da Teologia é o excelente livro de John Hick, intitulado *A metáfora do Deus encarnado* (2000), em que Hick propõe reler o dogma da encarnação de Jesus a partir dos próprios textos bíblicos para mostrar que Jesus propriamente nunca teria dito de si que seria Deus encarnado, mas esse dogma seria uma adaptação posterior dentro da história da igreja. A partir dessa desconstrução proposta por Hick, o autor tentará mostrar como seria possível um diálogo do cristianismo com outras formulações religiosas. Uma vez que Jesus não se configura como Deus encarnado, as outras experiências de fé seriam tão verdadeiras e válidas quanto as propostas pelo cristianismo, de forma que as diversas religiões existentes no mundo seriam tentativas de dizer a experiência de um Real que transcenderia o ser humano. Essas tentativas de discurso sobre esse real poderiam assumir formas de um absoluto entendido pessoalmente (como o caso do cristianismo, islamismo, judaísmo) e de um absoluto entendido de forma impessoal (hinduísmo, budismo, taoísmo).

O que temos aqui é uma inversão para a abordagem da questão: ao invés de se partir da ideia de Deus como absoluto transcendente para verificar se ela tem ou não consistência real, o que propomos é que se parta do ser humano em busca do fundamento último da sua existência enquanto ser racional e livre, enquanto pergunta pelo sentido e, na resposta desta pergunta, uma possível resposta sobre Deus.

Esse Deus entendido como um possível sentido para a existência é que queremos propor como pressuposto norteador para o nosso diálogo entre o Complexo de Telêmaco e a Religião.

4.2 A fé como aposta

Se, como acabamos de ver, Deus se coloca como um sentido possível para o sujeito hipermoderno, a fé nesse Deus também precisa ser repensada. Afirmamos agora há pouco que a fé que se propõe na hipermodernidade é uma fé que se baseia na confiança, no sentimento de amizade e de amor por quem transmite determinada palavra a nós; se a fé realmente se coloca dessa maneira, ela fica extremamente condicionada à sua dimensão existencial, ou seja, coloca-se como uma grande aposta extremamente arriscada. Esta fé que se coloca como aposta não tem absolutamente nada a ver com a aceitação de dogmas ou disciplinas impostas por autoridades eclesiais, mas tem a ver com uma vivência do indivíduo que, por causa dela, coloca-se de forma diferente em relação ao mundo.

O termo fé (do latim *fides*, e do grego *pistis*) geralmente vem associado ao termo “crença”, de forma que tais termos se mostram como sinônimos em língua portuguesa¹³². Tais termos carregam consigo uma grande carga religiosa e são

¹³² Por exemplo, na definição do dicionário online (<http://www.dicio.com.br/crenca/>), ou então na própria definição do Google, que define a crença como: “1. Estado, processo mental ou atitude de quem acredita em pessoa ou coisa (‘Revela uma grande crença’); 2. Fé, em termos religiosos; 3. Convicção profunda (‘Sua crença no partido não esmoreceu’); 4. Opinião manifesta com fé e grande segurança (‘Nossa crença é de que venceremos’); 5. Aquilo ou aquele em que se crê; o objeto ou alvo de uma crença; 6. No pensamento medieval, fé religiosa, convicção na doutrina e nos ensinamentos sagrados, considerados compatíveis e coerentes com a reflexão racional; 7. No empirismo moderno, disposição subjetiva a considerar algo certo ou verdadeiro, por força do hábito ou das impressões sensíveis.” (Disponível em <https://www.google.com.br/webhp?sourceid=chrome-instant&ion=1&espv=2&ie=UTF-8#q=define%3A%20cren%C3%A7a>. Acesso em: 26/01/2015).

basicamente usados apenas dentro do contexto religioso. No entanto, cabe ressaltar três possíveis empregos para o termo fé:

1 – Crer/fé como conhecimento, que implica um significado meramente cognitivo do termo, excluindo o seu caráter fiducial. O que se tem em mente nesse uso do termo é uma afirmação mais ou menos firme ou segura, e tem como uso corriqueiro os termos como “acho que”, “penso que” etc. O uso se assemelha a uma espécie de opinião ou um parecer.

2 – Crer/fé como aceitação de um testemunho. E aqui teríamos basicamente dois tipos desse emprego do termo. O primeiro seria uma crença em um testemunho “funcional”, e aqui estaria em questão a adesão do sujeito a um discurso que não se funda em uma evidência direta da coisa conhecida, mas na suposta evidência da verdade da afirmação do outro. A pessoa que dá o testemunho é mediadora entre o sujeito que acredita e aquilo em que ele acredita. Por exemplo: acredito que choveu em determinado lugar porque ouvi no rádio que choveu ali. Embora não conheça pessoalmente o radialista, acredito em sua fala pois tenho razões suficientes para julgar que ele não está querendo enganar os ouvintes etc.

Ainda outra forma de crença/fé no testemunho pessoal é o que acontece no campo da comunicação interpessoal. A aceitação do testemunho do outro não se funda em razões objetivas, mas na credibilidade própria da testemunha, isto é, no fato de ser aquela pessoa que atesta o que alguém aceita como verdadeiro. Creio porque confio em quem diz¹³³. Este é o tipo de fé a que alude Vattimo em seu livro já citado por nós.

3 – Fé como confiança. O terceiro tipo é a crença/fé como confiança, e ela implica a dimensão da fé que está firmada em uma experiência pessoal do sujeito. Implica também, ao mesmo tempo, uma adesão do sujeito em uma relação de confiança para com Deus de forma a fiar a sua própria existência nesse tipo de crença. É uma adesão existencial, e não meramente cognitiva ou vinda de um testemunho alheio, mas o próprio fiel testemunha a respeito de em quem ele crê.

¹³³ A Teologia cristã, a partir de Agostinho, propõe uma distinção entre *credere Deum*, *credere Deo* e *credere in Deum*. O *credere Deum* implica a crença que Deus existe. O *credere Deo* (creio a Deus) exprime uma confiança pessoal, uma noção de entrega a Deus, vendo nele a razão para aceitar sua Palavra, e o *credere in Deum* (creio em Deus) indica o bem e o fim para o qual oriento meu ser e minha vida. Para uma análise pormenorizada e com suporte histórico da discussão do uso desses termos, recomendo a leitura de JOSAPHAT, Frei Carlos. *Crer no amor universal. Visão histórica, social e ecumênica do “Creio em Deus Pai”* (2001).

Podemos afirmar que a fé tem como mãe o desejo. Ou seja, sem o desejo do outro que nos acolhe desde o nosso nascimento, não haveria a possibilidade da fé.

Morano define o crer como

Creer significa, entre otras cosas, poseer una confianza básica en la vida. Contar con una certeza, no demostrable, de que la vida y el mundo poseen un sentido, una lógica y una finalidad, por complicada que a veces nos resulte comprenderla. [...] Creer significa, de un modo muy fundamental, poseer una certeza de que pase lo que pase, al final no nos hundiremos en un pozo sin fondo; sino que, finalmente, seremos sostenidos y protegidos.¹³⁴ (MORANO, 2006, p. 201).

Esse sentimento de confiança que atribui Morano à criança advém, como sabemos, do fato de a criança ter sido primeiramente desejada pelos pais. A mãe, ao proporcionar o primeiro sentimento de felicidade e proteção ao filho, possibilita que a criança desenvolva o sentimento de um “abandono confiado”, que mais tarde também estará intimamente ligado à dinâmica da fé.

Mas, da mesma forma que esse primeiro contato faz nascer o sentimento de um “abandono confiado”, o desejo pode também sufocar a fé. Para que isso não aconteça, é preciso que o sujeito aceite a sua falta estrutural introduzida pela Lei da palavra que o humaniza, do contrário há sempre a possibilidade de querer confundir Deus com o seio imaginário da mãe.

Uma vez aceita essa separação, é possível acessar a relação com esse Outro sem visar apenas uma perda narcísica de si, ou apenas um retorno a uma instância totalizante. Obviamente que sempre há o risco da perda, tanto para o lado de uma totalização, quanto para o lado de uma fixação à palavra, à Lei, à exigência perfeccionista, ao ideal nunca alcançável caracterizado pelo viés mais dogmatista, fundamentalista e fanático. Nesse caso a imagem de Deus é terrivelmente pervertida. Deus se torna o inimigo do desejo, inimigo da satisfação, inimigo da felicidade. Deus se torna o grande rival do prazer do sujeito, e o desejo é sufocado por um Deus extremamente rígido e cruel.

Uma outra forma de entender a fé (*pistis*) é entendê-la como crédito. Segundo Agamben, “*pistis*”, “fé”, é simplesmente o crédito do qual gozamos junto de Deus e

¹³⁴ Tradução livre do autor: “Crer significa, entre outras coisas, possuir uma confiança básica na vida. Contar com uma certeza, não demonstrável, de que a vida e o mundo possuem um sentido, uma lógica e uma finalidade, por mais complicada que às vezes nos pareça compreendê-la [...] Crer significa, de modo muito fundamental, possuir uma certeza de que, aconteça o que acontecer, ao final não nos afundaremos em um poço sem fundo, mas sim que, finalmente, seremos sustentados e protegidos.”.

do qual a palavra de Deus goza junto de nós, a partir do momento em que acreditamos nela.”¹³⁵ Esta dimensão da fé, que é abordada pelo autor do livro de Hebreus quando afirma que “ora, a fé é o firme fundamento das coisas que se esperam, e a prova das coisas que se não vêem.” (Hb 11.1)¹³⁶, é ela o que dá realidade àquilo que não existe ainda, mas em que acreditamos e confiamos, em que colocamos em jogo o nosso crédito e a nossa palavra. Algo como um futuro existe na medida em que a nossa fé consegue dar substância, isto é, realidade às nossas esperanças. Se a fé é fundamento, como nos aponta Paulo, então ela “quer” que aquilo em que eu tenho fé seja realmente existente. Não é porque a coisa existe que eu acredito nela, mas o processo é inverso. A coisa existe porque eu tenho fé que ela existe.

A fé, dessa forma que estamos colocando aqui, coloca o homem diante de uma questão existencial. O homem está disposto a colocar sua vida inteira sobre esse fundamento. Isso, portanto, não é mero “acho que”. A fé coloca a questão da vida e da morte em sua esteira. Por isso ela não é qualquer fundamento, mas sim um firme fundamento. Ela não está pautada em um “achismo”, mas está existencialmente arraigada no ser humano.

No entanto, tal fé nunca dá certeza de nada. Não há garantias, não há certezas. O que há é um indivíduo diante da morte tentando dar sentido à sua vida, e, para dar esse sentido, é preciso que ele acredite, que ele fie toda sua existência em algo, que, segundo o texto, não pode ser visto. A fé é, portanto, o fundamento das coisas que não se veem. É ela a base das coisas que se esperam, uma vez que somente pela fé esperamos algo que não vemos, e por isso é ela mesma a prova das coisas que não se veem. O que não é visto é “provado” pela fé que “cria” os objetos de sua crença. Como citado acima, não é porque a coisa existe que se acredita nela, mas é porque eu acredito nela que é possível que a fé seja o “firme fundamento” das coisas que se esperam e a prova das coisas que não se veem. Kierkegaard ilustra essa fé na figura do “cavaLeiro da fé”, que está disposto a dar o

¹³⁵ Trecho de um artigo publicado no jornal *La República* em 16 fev. 2012 e traduzido no site do Instituto Unisinos. O artigo pode ser lido em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/506810-quando-a-religiao-do-dinheiro-devora-o-futuro-artigo-de-giorgio-agamben>. Acesso em: 29 dez. 2014.

¹³⁶ BÍBLIA SAGRADA. Tradução King James. Disponível em: <https://www.biblionline.com.br/kjv/hb/11>. Acesso em: 29 dez. 2014.

“salto no escuro” sempre confiante de que alguém ou algo o acolherá, mas sempre sem nenhuma certeza.¹³⁷

Esse tipo de fé só é possível se está baseada em uma experiência pessoal do sujeito; o sujeito precisa daquele terceiro tipo de crença/fé que explicitamos mais acima, ou seja, ele crê porque ele mesmo foi testemunha, porque ele confia naquilo que testemunhou e por isso está disposto a se entregar.

Propondo a questão da fé dessa forma, acreditamos ser possível fazer um diálogo mais profícuo com a Psicanálise para além do mero rechaçamento do fato religioso como “neurose coletiva”, como classicamente Freud define a Religião. O diálogo entre Psicanálise e fé se torna, portanto, central para nossos propósitos.

4.3 O testemunho como amor à vida

Percebemos, à medida que falamos sobre a fé, que a noção de testemunho se torna central. Se o pai é aquele que deve apontar para o filho o caminho a seguir, ou melhor, o pai seria aquele que limita o gozo da criança, ele também deve ser aquele que traz consigo uma promessa de felicidade futura, ou, como já dito por nós neste trabalho, o pai será aquele que é capaz de testemunhar a possibilidade da vinculação entre a Lei e o desejo para o filho. Por meio do testemunho do pai é que o filho verá que é possível viver uma vida que não sucumba ao império do gozo cego da pulsão de morte.

Testemunhar significa “Manifestar por palavras ou atos”¹³⁸ ou “declarar o que se viu ou ouviu”¹³⁹, ou seja, o ato de testemunhar está relacionado a uma experiência por parte do sujeito que se transformará em uma ação no mundo. Esta ação pode ser movida por algo que ele viu, ouviu, sentiu de alguma forma.

Como já falamos anteriormente, o pai como aquele que dá testemunho ao filho de que é possível viver uma vida que não sucumbe a um gozo mortífero é o pai que se apresenta na contemporaneidade. Será, portanto, através desse testemunho

¹³⁷ Cf. KIERKEGAARD, Soren. *Temor e Tremor* (1964).

¹³⁸ Cf. <http://www.dicio.com.br/testemunhar/>. Acesso em: 26/01/2015.

¹³⁹ Cf. <http://www.lexico.pt/testemunhar/>. Acesso em: 26/01/2015.

encarnado na vida do pai que será possível ao filho receber dele o desejo e aquilo que mais acima chamamos de “filiação simbólica”¹⁴⁰.

Ao tratar da noção de testemunho que norteia o Complexo de Telêmaco, Recalcati faz uso de três palavras que já usamos algumas vezes aqui, que são: ato, fé e promessa.

Recalcati define esse “ato” como “encarnação do Verbo”¹⁴¹, ou seja, o testemunho do pai para o filho terá que ser evidenciado em atos que mostrem ao filho como é possível viver na hipermodernidade sem se perder em um gozo mortífero, mas possibilitando o nascimento do desejo. Tal ato não se dará por meio de um sermão, ou por meio de uma retórica pedagógica¹⁴², mas se revelará como um encontro. Tal encontro não se limita ao âmbito familiar, mas poderá se dar em qualquer lugar. Onde há o encontro com a encarnação da Lei há testemunho. Segundo Recalcati, “È solo quando la castrazione investe il luogo del padre che si dà testimonianza del desiderio e, di conseguenza, si rende possibile la filiazione simbolica.”¹⁴³ (RECALCATI, 2013, p.142).

O filho se torna capaz de ver algo porque o pai renuncia a ver tudo para o filho. O pai castrado, através de seus atos, mostra que ele mesmo renuncia a uma parte do seu próprio gozo, ele mostra para o filho que é possível renunciar uma parte do gozo para além de um mero moralismo estéril, e isso testemunha para o filho tal possibilidade. É isso que Recalcati chama de “encarnação do Verbo”, é essa Lei da palavra que se encarna nos atos do próprio pai.

Por “fé”, Recalcati dirá que é “Il dono più profondo della genitorialità. È credere senza riserve e senza interesse nel desiderio dei propri figli”¹⁴⁴ (RECALCATI, 2013, p. 143). Dessa forma, a fé nos filhos implica crer fielmente nos projetos e na visão dos próprios filhos. Esta fé que os pais têm para com os filhos é o que nutre o próprio desejo dos filhos. Essa prática, no entanto, deve se mostrar constante, cultivada com o tempo durante a criação dos filhos. Nesse ato de fé, há sempre uma interdição por parte dos pais. A fé nos filhos pressupõe a castração e

¹⁴⁰ Cf. páginas 106 a 112.

¹⁴¹ Aqui percebemos claramente a associação feita por Recalcati ao texto de João 1,14 da Bíblia Sagrada: “E o verbo se fez carne e habitou entre nós”.

¹⁴² Sobre o tema da retórica pedagógica e a vinculação entre o Complexo de Telêmaco e a educação, remetemos o leitor ao texto de Recalcati intitulado *L’ora di lezione. Per un’erotica dell’insegnamento* (2014).

¹⁴³ Tradução livre do autor: “É só quando a castração investe o lugar do pai que se dá testemunho do desejo e, conseqüentemente, torna possível a filiação simbólica”

¹⁴⁴ Tradução livre do autor: “É o dom mais profundo da parentalidade. É crer sem reserva e sem interesse no desejo dos próprios filhos.”

dela faz parte. O pai que castra é também o pai que crê, e porque crê sabe que esse ato de fé depositado no filho corre o risco de não dar certo. Não há garantia alguma nem para o pai e nem para o filho, a fé aqui também aparece como uma grande aposta.

Por “promessa”, Recalcati nos dirá que é ela que vislumbra a possibilidade de um outro tipo de satisfação para além do gozo mortal. A promessa é de que esse outro gozo, aquele vinculado ao desejo, seja mais forte, mais rico que o gozo mortal apresentado pelo discurso da hipermodernidade. A promessa desse outro gozo é em parte a tarefa da geração mais velha, que deve transmiti-la às mais novas. A promessa dos pais é a de que há a possibilidade de um gozo ligado ao desejo, há a possibilidade de uma satisfação humana. Segundo Recalcati,

La promessa è tenere aperto un orizzonte di mondo, è guadagnare mondo, è rendere mondo ciò che non è ancora mondo. Esiste una matrice Cristiana a cui mi riferisco in questo pensiero della promessa: bisogna morire al godimento mortale, bisogna morire nel godimento senza speranza della pulsione di morte, per poter rinascere, risorgere a una vita nuova, alla vita del desiderio e del godimento Altro. Si tratta di consegnare la via al deserto affinché la vita possa riconquistarsi come umana.¹⁴⁵ (RECALCATI, 2013, p. 144).

Como o próprio Recalcati nos atesta, é bem visível a matriz cristã em sua proposta. Tanto o ato, como a fé e a promessa nos dão a noção de que o testemunho é algo capaz de mudar a relação que o sujeito estabelece com o mundo.

Nesse testemunho, não há a espera de um ideal a ser seguido, nenhuma exemplaridade a ser visada, mas se apresenta como pura contingência. Esse testemunho não tem uma programação específica que se colocaria como uma fórmula a ser seguida por todos que quisessem dar testemunhos, mas a força do testemunho é aquela de acontecer onde não mais seria esperado, o testemunho é sempre visto retroativamente.

No final do Complexo de Telêmaco, Recalcati confessa que seus dois heróis quando criança eram as figuras de Jesus e de Telêmaco,¹⁴⁶ pois, para ele, em ambos, a ausência do pai se mostrava de forma muito nítida, e isso o remetia à

¹⁴⁵ Tradução livre do autor: “A promessa é manter aberto um horizonte de mundo, é ganhar mundo, é tornar mundo aquilo que não é ainda mundo. Existe uma matriz cristã à qual me refiro neste pensamento da promessa: é necessário morrer para o gozo mortal, necessário morrer para o gozo sem esperança da pulsão de morte, para poder renascer, ressurgir em uma vida nova, em uma vida do desejo e de um gozo Outro. Trata-se de entregar a vida ao deserto de modo que a vida possa reconquistar-se como humana.”

¹⁴⁶ Cf. RECALCATI, 2013, p. 145.

ausência do seu próprio pai durante a sua criação. Segundo ele, apenas depois de ser analisado é que percebeu que o pai se constitui sempre como uma ausência. Esta é a única forma de sua presença. E esse tipo de experiência foi a experimentada por Jesus e por Telêmaco: ambos foram filhos abandonados radicalmente por seus pais. O pai como ausência sempre presente coloca o filho sempre como um órfão, e o justo herdeiro é aquele que não tampona a verdade da sua estrutura, mas reconquista o que é seu reconhecendo o débito simbólico, mas avançando para se constituir como sujeito.

Nesse sentido, o testemunho atesta um amor à vida para além do gozo mortífero e possibilita uma nova relação do sujeito com o mundo. Por ser sempre singular, tal testemunho demonstra uma resposta do sujeito em relação ao seu próprio desejo, e isso dá à vida uma beleza nova.

4.4 A Religião como linguagem da esperança

A Religião como linguagem da esperança será uma Religião que tentará dar uma resposta para o mundo a partir do testemunho de seus membros. Segundo Alves,

Esperança é uma teoria da realidade: uma suspeita de que os valores, mesmo na sua não-existência fatural presente, são mais reais que os fatos imediatamente dados. Esperança é a suspeita de que o que é importante agora se revelará como poderoso no futuro. É uma rejeição do positivismo. Por isso o homem é capaz de enfrentar a dor e o sofrimento. Ele os vive como acidentes provisórios, a serem conquistados no futuro. Enquanto permanecer a esperança, a estrutura da personalidade permanecerá também. Quando, entretanto, a esperança entra em colapso, a personalidade se desintegra. Porque o colapso da esperança é o mesmo que reconhecer os valores como ilusões e a brutalidade dos fatos sem sentido como realidade. Só lhe resta então entregar-se às estruturas de poder do seu tempo-presente, que são a negação dela mesma. (ALVES, 2007, p.145).

Há, como se pode ver, uma relação íntima entre esperança e realidade vivida. A esperança é uma tentativa de negar o presente dado, uma tentativa de rebeldia contra a dor e o sofrimento. Esse tipo de visão se assemelha à noção de projeto utópico tão presente em diversos autores, como por exemplo Ernest Bloch. Segundo Gerardo Cucino, em Bloch

a filosofia utópica busca uma via alternativa, interpretando a realidade humana e cósmica como um processo de autoprodução do essencial que se move na direção de um lugar (ainda) inexistente (*u topos*) que deveria, ao mesmo tempo, revelar-se como o lugar do viver bem (*eu topos*), ou seja, justamente o *novum* de um ser satisfeito e justificado, dotado de sentido. (CUCCINO, 2000, p. 263-264).

Percebe-se que a filosofia utópica se volta para o futuro ainda inexistente, buscando fundar, a partir da *práxis*, uma nova dimensão para a vivência humana. Essa nova vivência tem de se colocar, de forma inevitável, contra o *status quo*.

Pode-se notar que a filosofia utópica mantém uma relação muito próxima com o pensamento religioso. E isso não apenas pelo fato de conter em si uma filosofia da Religião devido à presença de uma consciência utópica, mas também por realizar uma interpretação antropologizante e crítico-religiosa das tradições religiosas, de forma a possibilitar a classificação destas como religiões humanístico-subversivas ou religiões teocrático-conservadoras. A filosofia utópica, nesse sentido, apresenta-se como meta-religiosa, ou seja, ela constitui a autoconsciência e ao mesmo tempo a ultrapassagem da Religião tradicional, de forma a possibilitar o retorno do mistério à existência.

Dessa forma, em Bloch, tanto o marxismo quanto o cristianismo devem ir além de suas figuras atuais, já cristalizadas. É preciso que se redescubram e atualizem seu impulso originário, que é o impulso para a libertação total e para a realização das esperanças humanas.

Segundo afirma Cucino,

Bloch vê o manifestar-se específica e autenticamente religioso desse impulso num peculiar movimento do transcender como ultrapassagem radical fundada numa esperança mais forte do que todas, ou melhor, no totum de uma esperança que põe o mundo inteiro em relação com uma perfeição inteira. [...] Nesta “utopia da perfeição”, buscada de modo intransigente como tensão escatológica para o reino da vida autêntica, Bloch descobre a “essência” da Religião e também o seu substrato tão insuprimível quanto digno de ser “herdado” também por uma esperança que não confie mais numa salvação transcendente. A “utopia do reino” age como núcleo genuíno em todas as religiões, mas encontra sua expressão mais direta e explícita no messianismo judaico e em seu paradoxal prolongamento cristão. (CUCINO, 2000, p. 266).

Em Bloch, o Reino de Deus enquanto núcleo último da esperança humana necessita da rejeição do Deus transcendente e ao mesmo tempo da rejeição de toda divindade posta como entidade fundante. A eliminação do próprio Deus como *ens*

realissimum seria condição para a totalidade da esperança, uma vez que, presente, Ele tolheria a abertura dos indivíduos para o futuro e impediria a ação criativa deles. Enquanto essa perspectiva se mantiver, o futuro se colocará de forma fechada para o homem. Por isso, Deus enquanto *ens realissimum* precisa ser eliminado.

A esperança em Bloch é vista então como algo completamente humano que só será realizado com a participação da classe trabalhadora humanizando o mundo. Como afirma Vieira,

A esperança, muito embora tenha um princípio subjetivo, é fundada na práxis histórica, pois as condições sociais apontam em direção ao futuro que, imaginado, se torna real a partir da análise do presente e do passado. Partindo-se, portanto, da ideia de que a esperança concreta não se esgota em uma realização particular, mas estimula constantemente a ação do homem que constrói o futuro, entende-se o porquê do predomínio do espírito utópico sobre o factual. (VIEIRA, 2010, p. 10).

A esperança, portanto, visa a uma nova realidade que supere o presente. O que é não pode ser verdade, e por isso a esperança é o móbile da ação humana para mudar o *status quo* que aprisiona o homem.

Em seu livro *Da esperança*, tese de doutorado defendida em Princeton em 1966, Alves parte da definição do ser humano como ser histórico. Por possuir tal atributo, ele é capaz de se abrir para o futuro de forma a tentar construir um mundo que seja humano. Na primeira frase de sua tese, Alves afirma:

O homem é um ser histórico. Ele não nasce no mundo das coisas, das pessoas e do tempo como um produto acabado. Seu ser não preexiste à história. Torna-se o que é através da história de suas relações com o meio ambiente. Não é, por conseguinte, apenas um ser no mundo: torna-se um ser com o mundo. Homem e mundo não se juntam como duas entidades estranhas que estão eventualmente numa relação de contato, como se fosse uma mente ou ego que simplesmente notasse aquilo que se lhe contrapõe, ou seja, matéria. (ALVES, 1987, p. 45).

O homem é um ser aberto, e é isso que lhe possibilita ter esperança, que o coloca no reino da liberdade. Além disso, é essa liberdade que lhe permite nomear as coisas de forma que seu contato com o mundo seja mediado pelo desejo humano e não por uma imposição. Tal nomeação é feita por meio da linguagem, ela nomeia os objetos do desejo. Segundo afirma Alves,

A linguagem do homem constitui um espelho de sua historicidade. Ela não emerge simplesmente do metabolismo que se dá entre o ser humano e o

mundo, mas é proferida como uma resposta às situações concretas. É óbvio que linguagem nem sempre consiste na expressão da historicidade humana. [...] Quando a linguagem é histórica, no entanto, ela conta a história humana, o que não implica uma simples descrição. Ela contém a interpretação humana da mensagem e do desafio que este lança ao mundo, afirmando o que acredita que seja a sua vocação, o seu lugar, as suas possibilidades, a sua direção e a sua função no mundo. (ALVES, 1987, p. 46).

Algo que sobressai nessa linha de raciocínio é o caráter histórico da linguagem, já que ela participa da interpretação do mundo feita pelo homem na tentativa de dar sentido à realidade. A linguagem só cumpre esse papel por ser histórica, aberta, capaz de criação, pautada na esperança. De acordo com Nunes,

O que Alves percebeu [...] é que uma nova linguagem estava surgindo como parte de um processo histórico em que ele apenas contribuía para ela se tornar visível. Era um novo discurso que expressava a dor e os anseios de povos, comunidades, minorias que se sentiam explorados e feridos em suas dignidades. [...]

Mas a nova linguagem somente poderia surgir como expressão de um homem que sofresse no presente, mas soubesse que a ordem dada não poderia ser definitiva. Quando o presente lhe fosse amargo e a consciência voltasse sobre si mesma, recusaria o *status quo* e buscaria no futuro de possibilidades adequadas e desejadas. Nisso, o homem realizaria a sua liberdade. Motivado pela esperança, ele correria atrás do amanhã, o que implicaria sempre um ato político, atividade para a qual o homem tem vocação enquanto criador de história, dinamizado por uma imaginação engajada. (NUNES, 2007, p. 196-197).

Pode-se observar como os conceitos de *história*, de *liberdade*, de *linguagem* se interligam para falarmos da Religião como linguagem da esperança. Nesse discurso, a esperança parte da consciência do homem diante de sua situação histórica, a qual, por ser como é, não pode permanecer no estado em que se encontra. A crença no futuro melhor nasce da insatisfação humana com a condição atual da realidade. Essa dinâmica se efetiva de forma muito mais clara na figura dos oprimidos, dos pobres, do proletariado. Dessa forma, a dinâmica da negação é completamente histórica e secular. A história é determinada pela negação e pela esperança. Negação das condições atuais que desumanizam o ser humano e esperança de que, no futuro, as condições sejam outras. Segundo Alves,

O presente é negado porque o homem, vivendo nela (história), apreende tudo aquilo que cria a dor, o sofrimento, a injustiça e a ausência de futuro da história. Devido ao presente ser historicamente doloroso e, portanto, desumanizante, ele tem de ser negado. A esperança não se deriva de uma ideia a-histórica a respeito de uma sociedade perfeita; ela constitui, ao contrário, a forma positiva assumida pela negação do presente inumano e

negativo. A insatisfação da consciência não se origina da percepção de um padrão apriorístico, anterior à percepção dos fatos e, por isso, eterno, mas sim de seu desacordo com o modelo de futuro obtido a partir de sua percepção da presente realidade. A consciência, assim, parte da história e para ela permanece voltada. (ALVES, 1987, p. 59).

Quando o homem se descobre como sujeito histórico, ele se vê como alguém que pode gerar um novo amanhã, encontrando assim a sua humanidade. A criação da história, como apontado por Alves, é possível somente por meio do poder, uma vez que é por meio do exercício histórico do poder que se pode negar o inumano e abrir-se para um futuro mais humano.

Com isso percebe-se que o falar sobre Deus é falar sobre a esperança humana. Logo, a Religião enquanto linguagem será a linguagem da esperança humana. A Religião passa a assumir a função de ser transformadora da sociedade, ela será agente da transformação do mundo, uma vez que se vê como tentativa de expressão do maior desejo humano.

Percebe-se que a linguagem religiosa abre-se para a esperança e para a tolerância. Esperança de ver um mundo melhor no futuro e tolerância ao reconhecer a precariedade de nossas construções, que se apoiam sobre algo tão frágil como a linguagem. Nessa perspectiva, a Religião enquanto linguagem é um horizonte que se oferece ao homem em sua tentativa de viver o mundo com sentido.

Pelo que foi exposto até agora, acreditamos que seja possível uma vinculação entre o Complexo de Telêmaco proposto por Recalcati e a Religião na hipermodernidade.

A vinculação que propomos aqui segue a ideia de que, assim como Telêmaco se coloca a esperar que o pai retorne do mar para trazer a Lei para a cidade, e o pai que retorna é um pai fraco, mas que é capaz de dar testemunho para o filho, assim também a hipermodernidade aguarda que algo retorne do mar para trazer um norte para si.

A Religião pode funcionar como um norte possível, mas essa Religião que retorna na hipermodernidade é também uma Religião que não pode ser uma Religião forte, uma Religião que almeje trazer consigo uma resposta definitiva para todos os problemas da humanidade, mas a Religião que retorna é uma Religião fraca, é uma Religião mínima, que traz consigo também um Deus fraco, um Deus que não almeja ser uma espécie de garantidor da ordem, mas um Deus que se apresenta na fragilidade do testemunho, um Deus que se apresenta mais como um

sentido para a existência, um horizonte, do que propriamente um Deus onipotente, onisciente e onipresente.

Essa Religião que retorna na hipermodernidade se revelará como o dizer de uma esperança para o sujeito. Assim como Ulisses representava uma esperança para Telêmaco, Deus também na hipermodernidade deverá se constituir como essa possível esperança de uma vida melhor, uma vida mais humana para o mundo. Nesse sentido podemos dizer que o Complexo de Telêmaco proposto por Recalcati funciona como um paradigma para pensarmos a Religião na hipermodernidade.

5 Conclusão

Neste trabalho, procuramos analisar o Complexo de Telêmaco proposto por Massimo Recalcati para pensarmos em que medida a formulação recalcatiana poderia nos ajudar a pensar a Religião na hipermodernidade a partir da Psicanálise. Para atingirmos tal objetivo, iniciamos nosso trajeto mostrando a crítica que Freud faz à Religião em alguns de seus escritos, evidenciando que, para Freud, a Religião teria como destino ser superada à medida que a ciência avançasse.

A partir da análise do diálogo entre Freud e Pfister, evidenciamos os limites da crítica freudiana à Religião. Tal diálogo ganhou eco e, após a morte de Freud, a questão religiosa ainda se colocou como grande questão para os psicanalistas. Mostramos em que medida alguns deles trataram da questão evidenciando o pensamento de Eric Fromm e tecendo algumas considerações sobre a questão religiosa em Lacan.

Após essa análise, iniciamos o nosso trajeto na exposição do pensamento de Massimo Recalcati evidenciando as principais linhas de sua pesquisa para que pudéssemos expor o Complexo de Telêmaco. Mostramos que esse Complexo se constitui em uma proposta nova de pensar a relação pai e filho na hipermodernidade. Uma relação que não se pauta pela rivalidade, mas se pauta na noção de que a juventude na hipermodernidade aguarda que algo traga um norte para a sua existência.

Nesse sentido, a figura de Telêmaco, que olha para o mar esperando que o pai retorne para a cidade a fim de trazer a Lei e colocar fim à noite dos pretendentes, é vista por Recalcati como uma excelente figura para pensar a situação da juventude na contemporaneidade, que também aguarda que algo retorne do mar. O pai não aparece mais como rival, mas aparece como alguém que é aguardado, como alguém que é capaz de dar um testemunho para o filho de que é possível viver no mundo sem sucumbir ao gozo mortal do discurso hipermoderno. Esse pai não será o pai-herói, ou o pai-padrão de antigamente, que diz o que é certo e errado, mas será um pai humanizado, um pai fragilizado, que tem apenas a sua vida como encarnação de uma palavra capaz de dar sentido à vida do filho.

Em seguida, procuramos evidenciar o declínio do pai na hipermodernidade mostrando de que forma o individualismo se configura como uma característica

central da nossa sociedade. A partir da análise de Gilles Lipovetsky, fomos capazes de mostrar que a hipermodernidade se caracteriza por uma exacerbação do individualismo e uma predominância da sociedade do consumo. Para nós, estas características da hipermodernidade podem ser explicadas a partir da noção de declínio da função paterna, que deixa o sujeito hipermoderno em uma condição “desbussolada”, e, nesse sentido, a Psicanálise poderia ser uma grande chave de leitura para pensar esse indivíduo hipermoderno. Em uma sociedade em que a própria figura do adulto se mostra eclipsada e, ao mesmo tempo, vê-se um discurso que incita cada vez mais o consumo, trazer de volta os pressupostos psicanalíticos de limite, castração, Lei, torna-se essencial.

Nessa nova configuração, o discurso religioso na hipermodernidade não fica isento de influências. Evidenciamos o processo de secularização ocorrido no ocidente e mostramos como a Religião possui dois possíveis tipos de adesão na hipermodernidade. Por um lado, uma espiritualidade mais centrada no sujeito e, por outro, uma adesão a um discurso mais rígido como o da Teologia da Prosperidade, de cunho mais fundamentalista. Tais formas se demonstraram duas facetas da mesma moeda, evidenciando uma busca de um norte para o sujeito, uma referência para o sujeito em um mundo onde tal referência se mostra evaporada.

A partir dessa análise, procuramos mostrar que o conceito de hereditariedade como reconquista é o grande desafio para o indivíduo na sociedade hipermoderna. Essa hereditariedade será vista como um processo imprescindível para o sujeito que precisa reconhecer, ao mesmo tempo, o seu débito simbólico para com o pai, mas simultaneamente deverá se mover em direção à conquista da sua própria subjetividade. Nesse sentido, a figura de Telêmaco se mostra como aquele que faz tal movimento, e, por isso, ele poderia ser chamado de justo herdeiro. Tal movimento, quando bem feito, permite que o sujeito se reconheça como dependente de um Outro, mas ao mesmo tempo se reconheça como sujeito capaz de reconquistar o que lhe foi passado pelos pais. O que se herda nesse processo não é um modelo para a existência, mas sim a possibilidade do desejo. Mostramos que a hereditariedade se coloca como um reconhecimento de que se é um sujeito inscrito em uma ordem que está para além de si mesmo, e, nesse sentido, ela reconhece o débito simbólico em relação ao Outro, mas não se encerra em uma memória, pois visa a um se abrir ao mundo em uma atitude ativa diante dele, configurando-se como reconquista.

A partir dessa noção de hereditariedade proposta por Recalcati, aliada à formulação de Complexo de Telêmaco, continuamos o diálogo entre a Psicanálise e a Religião. Procuramos mostrar que o conceito de “Deus” sofre grande mudança no decorrer do pensamento ocidental de forma que, na atualidade, a visão sobre Deus se caracterizaria mais como sentido, horizonte para a existência do que propriamente como a figura do Deus clássico cristão entendido como onisciente, onipresente e onipotente.

Esse Deus apareceria como um Deus mais humanizado, um Deus que é permeado pela dúvida, colocando todo ato de fé em sua existência como uma grande aposta para o sujeito. Uma vez que não se pode ter certeza nem mesmo da existência desse Deus, o que resta para o crente é apenas a fé entendida como testemunho de uma experiência como forma de vivenciar Deus. A Religião, dessa forma, aparecerá como uma linguagem que tentará dizer algo sobre a esperança humana, desvencilhando-se bastante de uma Religião que visaria dizer qual o sentido último para a vida do sujeito.

A vinculação que propomos entre o Complexo de Telêmaco e a Religião, portanto, dar-se-ia a partir da noção de que, assim como Telêmaco aguarda que o pai retorne do mar para trazer a Lei para a cidade, assim também o indivíduo hipermoderno aguarda um norte para a sua existência. No entanto, assim como o pai que retorna do mar é um pai fraco, mas capaz de dar testemunho para o filho, assim também a Religião que se faz presente na hipermodernidade é uma Religião fraca, uma Religião mínima, que não tem a pretensão de postular um sentido último para a existência do indivíduo, mas traz consigo apenas uma promessa, um dizer de uma esperança.

Da mesma forma que Ulisses pôde se constituir como esperança para Telêmaco para acabar com a noite dos pretendentes, assim também Deus pode se constituir como uma esperança de uma vida mais humana no mundo e, quem sabe, de uma vida no porvir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *Quando a Religião do dinheiro devora o futuro*. Artigo publicado no jornal La República em 16/02/2012. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/506810-quando-a-religiao-do-dinheiro-devora-o-futuro-artigo-de-giorgio-agamben>. Acesso em: 29 dez. 2004.

ALVES, Rubem. *O enigma da Religião*. 6 ed. Campinas: Papyrus, 2007. 175 p.

_____. *O suspiro dos oprimidos*. 6 ed. São Paulo: Paulus, 2006. 180 p.

_____. *Da esperança*. Tradução de João Francisco Duarte Jr. Campinas: Papyrus, 1987. 231 p.

BAUMAN, Zygmunt. *O Mal-estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. 272 p.

BETTO, Frei & BOFF, Leonardo. *Mística e espiritualidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. 213 p.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução King James. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/kjv>. Acesso em: 29 dez. 2014.

BIRMAN, Joel. *Estilo e modernidade em psicanálise*. São Paulo: Editora 34, 1997. 233 p.

BROWN, Norman Olivier. *Vida contra a Morte: o sentido psicanalítico da história*. Petrópolis: Vozes, 1972. 397 p.

CERVANTES-ORTIZ, Leopoldo. *A Teologia de Rubem Alves: poesia, brincadeira e erotismo*. Campinas: Papyrus, 2005. 250 p.

CORBI, Mariá. *Para uma espiritualidade Leiga. Sem crenças, sem religiões, sem deuses*. Tradução de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Paulus, 2010. Coleção Tempo Axial.

CUCINO, Gerardo. Messianismo ateu como meta-Religião. In: GIORGIO, Penzo & ROSINO, Gibellini (orgs). *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Loyola, 2000.

DA CRUZ, São João. A noite escura. In: *Obras de São João da Cruz*. Tradução das Carmelitas Descalças do Convento de Santa Teresa do Rio de Janeiro. Petrópolis: Vozes, 1960. 2v.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. Série Logoteca. 511p.

DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*. São Paulo: Cemodecon, 1999. 225p.

DOR, Joël. *O pai e sua função em Psicanálise*. Tradução Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991. Coleção Transmissão da Psicanálise. 123 p.

DUMONT, Louis. *Homo aequalis: gênese e plenitude da ideologia econômica*. Tradução de José Leonardo Nascimento. Bauru: EDUSC, 2000. 280 p.

_____. *Homo hierarchicus: o sistema das castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP, 1992. 412p.

_____. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

EPSTEIN, Mikhail. Post-Atheism: from Apophatic Theology to “Minimal Religion”. In: _____. *Russian Postmodernism: New perspectives on Post-Soviet culture*. New York: Berghahn Books, 1999. 528 p. Disponível em: <http://www.emory.edu/INTELNET/fi.postatheism.html>. Acesso em: 01 dez. 2014.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. 454 p.

_____. *Preleções sobre a essência da Religião*. 2 ed. Campinas: Papyrus, 1989. 296 p.

FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer: Psicologia de grupo e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. 352p.

_____. *Atos obsessivos e práticas religiosas*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. 281 p.

_____. *Cartas entre Freud e Pfister (1909-1939): um diálogo entre a Psicanálise e a fé cristã*. Organização de Ernst L. Freud e Heinrich Meng. Tradução de Karin Hellen Kepler Worndracek e Ditmar Junge. 3 ed. Viçosa: Ultimato, 2009. 200p.

_____. *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. 406 p.

_____. *Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. 252 p.

_____. *Novas conferências introdutórias sobre a Psicanálise e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. 337 p.

_____. *O futuro de uma ilusão*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. 309 p.

_____. *O mal-estar da civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. 309 p.

_____. *Totem e Tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. 277 p.

_____. *Três ensaios sobre a sexualidade*. Rio de Janeiro: Imago, 2006. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. 329 p.

_____. *Um estudo autobiográfico*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. 351 p.

_____. *Estudos sobre Histeria*. Rio De Janeiro: Imago, 2006. Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol II. 350 p.

FROMM, Erich. *Psicanálise e Religião*. Tradução e prefácio de Tracy Doyle. 3 ed. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano Ltda, 1966.

HANNS, A. L.. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HICK, John. *A metáfora do Deus encarnado*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000. 230 p.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3 ed. São Paulo: Hedra, 1960. 361 p.

ISOTTON, Rogério. *Recalque e repressão: uma breve discussão conceitual*. Disponível em: <http://www.cbp.org.br/cprs/recalquerepressao.pdf>. Acesso em: 22 jul. 2014.

JOSAPHAT, Frei Carlos. *Crer no amor universal*. Visão histórica, social e ecumênica do "Creio em Deus Pai". São Paulo: Loyola, 2001.

KIERKEGAARD, Soren. *Temor e Tremor*. São Paulo: Exposição do Livro, 1964. 115 p.

KRISTEVA, Julia. *No princípio era o amor: Psicanálise e fé*. Tradução Leda Tenório da Motta. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

KUMAR, Krishan. *Da sociedade Pós-Industrial à pós-Moderna*. Novas teorias sobre o mundo contemporâneo. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. 258 p.

KUNG, Hans. *Freud and the problem of God*. Tradução de Edward Quinn. Nova York: Doubleday e Company. Inc, 1979.

_____. *Freud e a questão da Religião*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Campinas: Verus, 2006.

LACAN, Jacques. *O seminário*. Livro 3: As psicoses 1955/56. Versão brasileira de Aluisio Menezes. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. 377 p.

_____. *O triunfo da Religião precedido de Discurso aos católicos*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. Campo Freudiano no Brasil. Série Paradoxos.

_____. *O seminário*. Livro 10: A angústia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. 366 p.

_____. A família. ([1938] 1981). Lisboa: Assírio e Alvim, 1981. 68 p.

_____. Os complexos familiares na formação do indivíduo: ensaio de análise de uma função em psicologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1987. 92 p.

LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.B. *Vocabulário de Psicanálise*. 2 ed. Santos: Martins Fontes, 1970. 707 p.

LIBANIO, J.B. *A Religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002.

LIMA VAZ, H.C. de. O problema de Deus no pensamento contemporâneo. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. VIII, n. 23, set./dez. 1981.

LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Tradução de Therezinha Monteiro Deutsch. Barueri: Manole, 2005. 197p.

_____. A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 402 p.

LIPOVETSKY, Gilles; CHARLES, Sébastien. Os tempos hipermodernos. São Paulo: Barcarolla, 2004. 129 p.

LYOTARD, Jean-François. A condição pós-moderna. Rio de Janeiro: José Olympio. 2004. 131 p.

MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 6 ed. Rio de Janeiro: LTC, 1975. 232 p.

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

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

MEYER, Catherine & BORCH-JACOBSEN, Mikkel. *O livro negro da Psicanálise: viver e pensar melhor sem Freud*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. 638 p.

MIJOLLA-MELLOR, Sophie de. *A necessidade de crer*. Metapsicologia do fato religioso. Tradução de Pádua Fernandes e Leandro Sarmatz. São Paulo: Unimarco, 2004. 280p.

MILLER, Jacques-Alain. *Lacan elucidado: palestras no Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. Campo Freudiano no Brasil. 608 p.

MORANO, Carlos Dominguez. *Crer depois de Freud*. Tradução de Eduardo Dias Gontijo. São Paulo: Loyola, 2003. 342 p.

_____. *Experiencia Cristiana y psicoanálisis*. Maliaño: Editorial Sal Terrae, 2006. 255 p.

_____. *Psicanálise e Religião: um diálogo interminável*. Sigmund Freud e Oskar Pfister. Tradução de Eduardo Dias Gontijo. São Paulo: Loyola, 2008.

NUNES, Antonio Vidal. *A ciência e o homem no pensamento de Farias Brito e Rubem Alves*. Vitória: EDUFES, 2007. 233 p.

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

PFISTER, Oskar. A ilusão de um futuro. In: WONDRACEK, Karin Hellen Kepler (org). *O futuro e a ilusão*. Um embate com Freud sobre Psicanálise e Religião. Petrópolis: Editora Vozes, 2003. 262p.

RECALCATI, Massimo. *Cosa resta del Padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2011. 189p.

_____. *Elogio dell'inconscio*. Dodici argomenti in difesa della psicoanalisi. Milano: Bruno Mondadori, 2007. 125 p.

_____. *Il complesso di Telêmaco*. Milano: Giangiacomo Feltrinelli Editore, 2013. 153p.

_____. *Jacques Lacan*. Volume I. Desiderio, godimento e soggettivazione. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2012. 643 p.

_____. *L'ora di lezione*. Per un'erotica dell'insegnamento. Torino: Einaudi, 2014. 156 p.

_____. *L'uomo senza inconscio*. Figura della nuova clinica psicoanalítica. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2010. 340p.

_____. *Patria senza padri*. Psicopatologia della política italiana. Roma: Minimun Fax, 2013. 124 p.

ROCHA, Zeferino de Jesus Barbosa & MACIEL, Karla Daniele de Sá Araujo. Dois discursos de Freud sobre a Religião. *Revista Mal-estar e Subjetividade*, Fortaleza, v. 8, n. 3, p. 729-754, set. 2008.

ROUDINESCO, Elisabeth & PLON, Michel. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. 874 p.

ROUDINESCO, Elisabeth. *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. 725 p.

SARTRE, Jean-Paul. *La transcendencia del Ego*. Esbozo de descripción fenomenológica. Madrid: Editorial Sintesis S.A, 1988.

SÓFOCLES. *Édipo rei*. 2. ed. Petropolis: Vozes, 1974. 76p.

SOLER, Collete. Declinaciones de la angustia. Curso 2000-2001. Madrid. Lyberia Xoroi. 2000. 239 p.

SPONG, John Shelby. *Um novo cristianismo para um novo mundo*. Campinas: Verus, 2006. 274 p.

TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. Tradução de Nélio Schneider e Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2010. 930 p.

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*. Tradução de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004. 173 p.

VIEIRA, Antonio Rufino. *Princípio esperança e a herança intacta do marxismo em Ernst Bloch*. Disponível em: http://www.unicamp.br/cemarx/anais_v_coloquio_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt1/sessao6/Antonio_Rufino.pdf.> Acesso em: 15 nov. 2010.

WINNICOTT, D. W. *O brincar & a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975. 203p. Coleção Psicologia Psicanalítica.

WONDRACEK, Karin Hellen Kepler (org). *O futuro e a ilusão*. Um embate com Freud sobre Psicanálise e Religião. Petrópolis: Vozes, 2003. 262p.

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