Rita Helena Gonçalves Nani

“*Paidescendo* no paraíso”: Uma investigação psicanalítica sobre o pai e a religião

São João del-Rei
PPGPSI-UFSJ
2010

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

Rita Helena Gonçalves Nani

“*Paidescendo* no paraíso”: Uma investigação psicanalítica sobre o pai e a religião

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Psicologia da Universidade Federal de São João del-Rei, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia
Linha de Pesquisa: Conceitos Fundamentais e Clínica Psicanalítica
Orientador: Wilson Camilo Chaves
Co-orientador: Júlio Eduardo de Castro

São João del-Rei
PPGPSI-UFSJ
2010

AGRADECIMENTOS

Ao Thiago, meu amor, por toda dedicação, paciência e incentivo que foram indispensáveis para que eu vencesse mais essa etapa de minha vida. Muito obrigada pelo apoio amoroso, pela escuta e compreensão que você tem me dedicado desde a época da faculdade. Obrigada principalmente por me fazer tão feliz.

Ao meu pai, Lucas, pelo exemplo de honestidade e competência e por sua paixão na busca de ampliar sempre o seu horizonte, superando todos os obstáculos. Sua força me conforta. À minha mãe, Regina, pelas palavras de incentivo e carinho, sendo o meu suporte apesar de toda a distância. Obrigada por torcer e vibrar com as minhas conquistas. Você é meu exemplo.

Ao professor Camilo, meu orientador, pela feliz parceria desde 2006, pela compreensão e atenção, e por me despertar para a Psicanálise. Obrigada pela confiança depositada em mim. Ao meu co-orientador, professor Júlio, pela leitura e pelas sugestões valiosas para a minha dissertação. Ao professor Antônio Teixeira, pela disponibilidade em participar da banca examinadora, com suas observações pertinentes que muito enriqueceram este trabalho. À professora Graça, que muito me prestigiou ao aceitar o convite de participar desse momento decisivo em minha trajetória acadêmica.

À Loren, uma amizade que começou devido ao Mestrado e que pretendo levar para toda a minha vida. Muito obrigada pelo carinho, pelas discussões e pelo apoio que sempre me dispensou. Não teria conseguido sem você. À Nilda, pelas conversas que tanto me ajudaram, pela paciência e pelo exemplo de dedicação e sucesso.

À minha amiga Patrícia, a querida Olga, por me mostrar que qualquer distância fica pequena quando a amizade é verdadeira. Você será sempre minha referência.

À Andréa, pela amizade e pelas discussões que tanto me animaram nas idas à São João Del Rei.

À Nara, pela escuta e apoio que se tornaram indispensáveis para mim. À Elisa Campos, pela leitura dedicada e incentivo no estudo da Psicanálise.

À minha família: Fernando, meu “avô” Luiz e minha avó Geni. É muito bom saber que eu posso sempre contar com vocês.

Ao Denílson, pelo atendimento atencioso, sempre pronto a ajudar com suas orientações sobre o Programa de Mestrado.

À CAPES, pelo investimento em minha pesquisa.

À UFSJ, por ser palco das maiores conquistas da minha vida acadêmica. São João Del Rei sempre ocupará um lugar especial na minha história.

Eu sou a alma de teu pai. Fui condenado
A aparecer de noite por um certo prazo
E de dia, recluso, a jejuar no fogo,
Até que se consuma e purgue as torpes faltas
Que cometi no decorrer de minha vida
Não me fosse proibido revelar segredos
De onde estou preso, eu te faria algum relato
Cujo mais leve termo havia de rasgar-te
A alma e enregelar esse teu jovem sangue (...)
Mas é defeso apregoar o arcano eterno
Para ouvidos de carne e sangue. Escuta, escuta!
Oh, escuta! Se algum dia amaste um terno pai...
*(*William Shakespeare, *Hamlet)*

Zaratustra, porém, ao ficar sozi-
nho falou assim ao seu coração: 'Será
possível que este santo ancião ainda
não ouviu no seu bosque que Deus
já morreu?'
*(*F. Nietzsche, *Assim falou Zaratustra).*

É raro que sejamos imparciais quando se trata das coisas últimas, dos grandes problemas da ciência e da vida. Creio que cada um de nós se encontra, nessa matéria, sob o império de predileções íntimas, profundamente ancoradas em nós e para as quais trabalha, sem que saibamos, toda especulação
*(*Sigmund Freud, *Além do Princípio do prazer).*

RESUMO

Esta dissertação aborda a ligação existente entre a religião e o pai, mais especificamente, a proximidade da imagem de Deus com a imagem de um pai, elucidada por Freud e Lacan em alguns de seus textos. Segundo Freud, o que move o sujeito a procurar a religião é o sentimento de desamparo experienciado na infância, que é inerente a todo ser humano. Assim, esse autor nos mostra como a religião se utiliza desse fato, trazendo a figura do pai para o centro de suas reflexões. Para tal, é necessário abordar os três tempos do pai em Freud: o Complexo de Édipo, o mito de *Totem e Tabu* e *Moisés e o Monoteísmo*, enfatizando a importância da figura paterna no desenvolvimento do sujeito. Para pensarmos o pai em psicanálise, é indispensável recorrermos às contribuições de Lacan, quando ele fala de função do pai, relativizando a importância da presença de uma pessoa que ocupe esse lugar. Além disso, Lacan aponta para a pluralização do Nome-do-Pai, o que permite que uma multiplicidade de significantes atue nesse lugar, cabendo a cada sujeito responder o que melhor opera, para si mesmo, como função paterna. O pai, em Lacan, não é visto somente como portador da interdição e passa a funcionar como um nó que une os registros Real, Simbólico e Imaginário. Através do conceito de sinthoma, Lacan enfatiza que o pai deve mostrar suas falhas, possibilitando que o filho vá além dele. Porém, esse movimento só se torna possível se o filho tomar o pai como um instrumento a ser usado e ultrapassado. E este é o movimento que a religião não permite que aconteça; ela oferece para o sujeito um Deus-Pai perfeito. Como o referencial paterno tem se enfraquecido nas configurações familiares atuais, essa imagem de um pai sem falhas é exatamente o que o neurótico busca. Este último, por amor, vela a inconsistência do pai. No entanto, não é possível ao pai ser a figura pacificadora que o neurótico tanto quer devido às suas falhas, que remetem a uma falta de garantia insuportável para este último. Ao sujeito, então, é oferecido um desafio: liberar-se de seu esforço de recompor o pai, aceitando suas falhas e servindo-se dele sem, apesar disso, servir a ele.

PALAVRAS-CHAVE:

Psicanálise, religião, pai, sinthoma

ABSTRACT

This dissertation addresses to the link between religion and the father, more specifically, the proximity of the God's image to the image of a father, elucidated by some texts of Freud and Lacan. According to Freud, what makes a person looks for religion is the feeling of helplessness experienced during the childhood, which is inherent for every human being. So, this author shows us how religion uses this fact, bringing the image of the father to the spotlight of his reflection. For this, it is necessary to address the three considerations about the father in Freud: the Oedipus complex, the myth *Totem and Taboo* and *Moses and Monotheism*, emphasizing the importance of the image of the father in the development of the individual. If we think about the father in psychoanalysis, it is essential to use the Lacan's contributions to the characterization of the father role, analyzing the importance of someone's presence that can be in this position. Besides, Lacan points to the pluralization of the Name-of-the-Father which allows multiple meanings acting in a specific situation, and each individual is responsible for his best choice among the father's roles. The father, for Lacan, is not only seen as the bearer of the ban and he becomes like a node that joins the records Real, Symbolic and Imaginary. Through the concept of sinthome, Lacan emphasize that the father must show his faults, providing his children with the opportunity of going beyond it. However, this situation is only possible if the child sees the father as a standard to be followed or improved. It is what the religion does not allow to happen; it only offers a perfect Father-God to the individual. As the paternal reference has been weakened in the current family settings, the image of an unfaultable father is exactly what a neurotic searches. He ignores the inconsistency of his father by love. Though, it is not possible for the father to be the peacemaker wanted by the neurotic because of his failures, which are related to the unbearable lack of assurance. So, the individual has a challenge: sets himself free of the effort of re-establish his father, accepting his faults and standing by him but not serving him.

KEYWORDS:

Psychoanalysis, religion, father, sinthome

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO....8

CAPÍTULO 1: FREUD, A RELIGIÃO E O PAI....12

1.1 – A CONCEPÇÃO DE RELIGIÃO NOS TEXTOS FREUDIANOS....12

1.1.1 – O PAI, O TOTEM E O TABU DO INCESTO:....13
1.1.2 – A ILUSÃO DE DEUS-PAI:....20
1.1.3 – A RELIGIÃO, O PAI E O MAL-ESTAR:....29
1.1.4 – O PAI MOISÉS E A RELIGIÃO MONOTEÍSTA:....36

1.2– O COMPLEXO DE ÉDIPO EM FREUD....44

1.3– O PAI TOTÊMICO....50

CAPÍTULO 2: NOME-DO-PAI OU NOMES-DO-PAI? UMA RELEITURA DA FIGURA PATERNA FREUDIANA....55

2.1- FUNÇÃO DO PAI: PAI SIMBÓLICO, PAI REAL E PAI IMAGINÁRIO....58

2.1.1- O PAI E SUA PRESENÇA:....58
2.1.2- METÁFORA PATERNA E NOME-DO-PAI:....61
2.1.3- A EDIFICAÇÃO SIMBÓLICA DO PAI:....63
2.1.4- A FUNÇÃO DO PAI APRESENTADA PARA O FILHO: O FALO E A CASTRAÇÃO:....65

2.2- CONSIDERAÇÕES SOBRE O COMPLEXO DE ÉDIPO NA TEORIA LACANIANA....67

2.3 – NOMES-DO-PAI COMO SINTHOMA....72

CAPÍTULO 3: A "NECESSIDADE" NEURÓTICA DE SALVAR O PAI....79

3.1- ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE AS INFLUÊNCIAS DA TEORIA FREUDIANA DO PAI NO ENSINO DE LACAN....79

3.2- O PAI COMO SINTOMA FREUDIANO....82

3.3- DECLÍNIO DA IMAGO PATERNA E MUDANÇAS NA ESTRUTURA FAMILIAR....85

3.4- O DESTAQUE PARA AS FALHAS DO PAI....89

3.5- AS FALHAS DO PAI E A RELIGIÃO DA BUSCA DO SENTIDO....92

CONSIDERAÇÕES FINAIS....96

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS....103

INTRODUÇÃO

A prática da religião constitui um dos mais importantes substratos da cultura da humanidade. Desde os primeiros passos do processo evolutivo da raça humana, pode-se salientar uma íntima necessidade de comunicação com símbolos e ícones que fizessem a ligação do homem com divindades e deuses. O homem primitivo, diante de manifestações excepcionais da natureza, sentia-se impotente e indefeso, tutelando-se em diversos deuses, ou em suas representações simbólicas, cada qual com uma função protetora e /ou opressora.

No que se refere ao aspecto sóciopolítico, a religião adquiriu uma característica ideológica, na qual grupos dominantes exerciam controle e opressão sobre os fiéis ingênuos que aceitavam as normas e práticas religiosas de maneira passiva e inconteste.

Porém, com o decorrer do tempo, o homem passou a ter uma postura mais crítica e corajosa diante de preceitos religiosos. Atualmente, fala-se e divulga-se uma "nova ciência", a ateologia, isto é, o estudo da não existência de Deus. Assim, prolifera um crescente número de publicações que contestam e combatem as religiões de modo geral.

Entretanto, esse tipo de atitude crítica, algumas vezes até agressiva, em relação às religiões, permanece acessível apenas a uma minoria mais esclarecida. No que concerne à população em geral, a religião continua sendo um sustentáculo que oferece respostas para suas inseguranças. À procura de algo que o tranquilize diante do futuro, do desconhecido, uma vez que estes o angustiam e amedrontam, o homem continua recorrendo a respostas fundamentadas na emoção, na fé, nas religiões, na tentativa de amenizar sua sensação de desamparo, experimentada frente a essas situações.

Buscando tamponar essa angústia provocada pela condição de derrelição que é inerente ao ser humano, e também prometendo, de alguma forma, o reencontro com o objeto perdido (oferecendo o paraíso, por exemplo, depois da morte), a religião se constitui como uma ilusão, fato para o qual Freud atentou em seu texto de 1927, *O Futuro de uma Ilusão*.

Essa tentativa de tamponar a falta é um movimento constantemente renovado na cultura, sobretudo, pelas religiões. Nesse sentido, Goldenberg (2006) chama a atenção para o fato de estar ocorrendo, nos últimos anos, um retorno de Deus, o que se justifica pelas guerras geradas em Seu nome e também pela proliferação de crenças religiosas, tanto no que se refere

às religiões tradicionais, quanto a outros tipos de crenças alternativas, como, por exemplo, o budismo ocidental.

Ainda em relação a essas crenças, dentro de uma doutrina religiosa, um outro aspecto relevante é o quanto a imagem que se cria de Deus é próxima à imagem de um pai. O próprio gesto de oração, pregado pela religião católica, é um exemplo disso: em Nome do Pai. Fiéis, quando em oração, direcionam-se a Deus, chamando-o de Pai, pedindo proteção para suas vidas e perdão pelos seus atos.

Freud dedicou vários textos à abordagem da religião, especialmente no que diz respeito ao uso que esta faz do sentimento de desamparo experienciado por todo sujeito, amenizado pela concepção da imagem de Deus com contornos paternos, o que cria no sujeito uma falsa sensação de proteção.

Porém, ao contrário do que Freud apostou, mesmo com todas as transformações e mudanças a que a sociedade está sendo submetida e, apesar do avanço e crescimento das descobertas científicas, a religião não perdeu sua força. A partir dessa constatação, podemos questionar: que aspecto é esse que a religião possui e que continua atraindo as pessoas, fazendo com que elas ainda apresentem uma necessidade enorme de possuírem uma crença, ou um Deus?

É perceptível que a sociedade vem passando por várias transformações, tanto técnicas e tecnológicas, como de valores. A relação com o objeto e a maneira como este é visto foram bastante modificadas, se comparadas a cinquenta anos atrás. E apesar de todas essas mudanças, o desamparo humano não desapareceu. Ao contrário, mostrou-se mais insuportável e irremediável do que nunca.

Em meio a essas transformações sociais, está o lugar ocupado pelo pai dentro da família. Esta última não mais se constitui, basicamente, de forma triangular, com o pai no topo das relações e tendo sua palavra elevada à posição de verdade absoluta pelo filho.

A esse respeito, Forbes (2004) chamou a atenção para um fato que vem ocorrendo com o pai em nossa cultura:

> neste início de século XXI o mundo é outro. [...]. O pai foi relativizado, os países se uniram em comunidades setoriais (Europa, Ásia, América do Norte, América do Sul), a economia não respeita fronteiras. O jovem criado nos ideais de escolha, realização e ganho da era industrial encontra os cacos da indústria. Onde havia chaminé de fábrica apontando o céu surge a telinha virtual, jogo de múltipla opção, lego de adulto (p. 25)

Essa relativização do pai é que leva Goldenberg (2006) a afirmar que, já na década de 90, se dizia que o Nome-do-Pai não era mais tão eficiente, que a família e os laços que a uniam já não existiam e que haveriam de ser encontrados sintomas mudos, como a depressão e a anorexia, nos quais já não seria mais o recalcamento que estaria em ação.

Azenha (2006), em um artigo no qual investiga a influência da função do pai no contexto infantil, comenta que a figura do pai está sob suspeita. Afirma que as configurações familiares atuais, com famílias decompostas, recompostas, monoparentais ou fruto de inseminações artificiais, são muito diferentes das configurações de 30 ou 40 anos atrás.

Segundo Teixeira e Santos (2003), as mudanças têm sido radicais. Havia, no mundo antigo, as modalidades tradicionais de organização familiar que investiam o pai, legalmente, de plenos poderes sobre as mulheres e as crianças, reprimindo as manifestações da sexualidade, dos conflitos e das diferenças de modo geral. Assistimos, na modernidade, a queda do saber e do poder incontestáveis do pai e vivemos igualmente as consequências da passagem do mundo da tradição para o mundo da ciência. No mundo antigo, a religião agregava, em torno do nome de Deus, os mais diferentes domínios da experiência humana. O advento da ciência faz um corte com o mundo da tradição, produzindo mudanças sobre a subjetividade. Torna a fé artigo de escolha pessoal, um problema de consciência individual, onde cada um crê ou não de acordo com suas convicções, diferente do mundo antigo, quando o humano era obrigado a ser regido pela crença religiosa.

Dessa forma, o pai, enquanto sujeito, é surpreendido por todas essas mudanças e pelas questões que envolvem a sua função. O que é ser pai é uma pergunta que cabe no contexto atual, uma vez que

> a velocidade avassaladora das transformações em todos os sentidos da vida cotidiana afeta, como não poderia deixar de ser, as insígnias paternas. As evidentes mudanças que emergiram a partir da decadência dos ideais provocaram alterações de paradigma, acarretaram perdas de referência e de identidade da imago paterna (Campos, 2006, p. 72).

Então, muitas vezes encontramos esse sujeito angustiado com relação à postura que deve ter não só perante o seu filho, mas também à sua mulher, frente a todas essas transformações.

Lacan traz diversas contribuições para que se pense a função do pai e o que vem sendo chamado de seu declínio. É interessante observar que este autor, mais especificamente em seu texto intitulado *Nomes-do-Pai*, fruto de um seminário proferido em 1953 e estabelecido por

Jacques-Alain Miller em 2005, utiliza não mais o conceito de Nome-do-Pai, que é o significante da função paterna, mas sim, Nomes-do-Pai, apontando para uma pluralização da função do pai, o que seria mais sensato de se pensar do que em um declínio da mesma. O pai, a partir dessa nova leitura, pode ter diversas funções e utilidades, dependendo do que for mais proveitoso para o sintoma do sujeito.

Portanto, tomando como ponto de partida o que foi exposto acima, o presente estudo pretende investigar as possíveis influências e usos da função do pai no campo da religião, bem como algumas consequências das transformações sofridas pela família e a "necessidade", apresentada, de busca de um Deus. Esta dissertação questiona, e permite que sejam abertas novas possibilidades de questionamentos, sobre até que ponto o fortalecimento dos movimentos religiosos pode ser considerado uma das consequências da queda de alguns referenciais paternos que se nota especialmente na contemporaneidade.

Para isso, abordaremos, em nosso primeiro capítulo, alguns textos de Freud que enfatizam a questão de como a imagem de Deus reflete a imagem de um pai. A partir dos textos freudianos sobre o Complexo de Édipo e sobre o Pai Totêmico, demonstraremos como Freud elabora sua hipótese de que a idéia de um Deus, da qual a religião se utiliza, está imbuída da figura paterna. Já em nosso segundo capítulo, elucidaremos as contribuições que Lacan traz ao fazer uma releitura de Freud no que diz respeito ao pai. Lacan toma o pai como uma função e chama atenção para a pluralização do Nome-do-Pai, trazendo uma nova abordagem sobre o sintoma do sujeito. Abordaremos, em nosso terceiro capítulo, o sintoma do neurótico de tentar salvar o pai, mantendo-o como algo sagrado, na tentativa de reaver sua autoridade, que é questionada pelas novas configurações familiares. Elucidaremos o posicionamento da religião com relação ao enfraquecimento dos referenciais paternos nas famílias, fazendo uso da imagem do pai que há na figura de Deus para manter sua força e não permitindo ao sujeito ir além do pai.

CAPÍTULO 1: FREUD, A RELIGIÃO E O PAI

Este capítulo aborda especialmente a ligação que Freud faz da imagem de Deus com a imagem de um pai, chamando a atenção para o sentimento que promove essa ligação, a saber, o desamparo experienciado na infância e jamais esquecido. Assim, Freud mostra como a religião se utiliza desse fato; para isso, ele traz a figura do pai para o centro de suas reflexões.

Freud vai definir o pai utilizando-se do mito do pai da horda primeva, no qual se pode perceber o contraste entre o pai potente, idealizado, que corresponde exatamente à imagem que o pai da horda recebe após sua morte, e o pai do neurótico, bastante deficiente quando comparado àquele.

O amor ao pai e a ambivalência presente na relação filho-pai são colocados em questão ao longo da obra freudiana. Desde os primeiros esboços sobre o complexo de Édipo, Freud dá lugar a esse tema na teoria, que adquire especial relevância com a formulação do mito do pai totêmico. E percebemos que, em vários trabalhos posteriores, o autor retorna à teoria do parricídio primevo, tamanha importância esse mito adquire em seus escritos.

Não se pode ignorar que o fato de Freud ter sido judeu, ou pelo menos ter sido julgado como tal e partilhado de alguns sentimentos típicos desse povo, trouxe consequências para sua vida. É inegável que o judaísmo o tenha influenciado, mesmo que de forma indireta, uma vez que ele não seguia tradicionalmente os preceitos judaicos. Assim, esse fato, envolvido em um contexto específico de uma época de moral sexual vitoriana, teve sua contribuição para que Freud pudesse criar a psicanálise e desenvolver sua visão das crenças religiosas dentro dessa mesma teoria. E é exatamente sobre essa visão que Freud possuía da religião, a qual deixou clara em alguns de seus textos, que o próximo item discorre.

1.1 – A concepção de religião nos textos freudianos[1]

[1] Pegoraro (2008) chama atenção para o fato de que a visão que Freud apresenta sobre as religiões é inspirada nas narrativas neuróticas a que ele tinha acesso em seu consultório. Freud notou que muitos dos seus pacientes possuíam uma concepção de Deus como aquele *que exige sacrifícios, oferendas e expiações como condição de receber favores celestes; sobretudo a religião do deus protetor contra as ameaças da natureza, da sociedade e da própria fragilidade corporal sujeita a doenças e à morte; por fim, a religião do deus bondoso que tudo providencia em troca de louvores* (p. 10).

Para iniciarmos nossa discussão sobre a temática desta dissertação, julgamos ser importante a apresentação, de maneira geral, da visão de Freud sobre as crenças religiosas[2], enfocando o aspecto paterno que existe por trás da idéia de Deus. Para alcançar tal objetivo, passamos pelos textos *Totem e Tabu* (1912-13), *O Futuro de uma Ilusão* (1927), *O Mal-Estar na Civilização* (1929-30) e *Moisés e o Monoteísmo* (1939), nos quais Freud ressalta a ligação da figura de Deus com a de um pai ou, mais ainda, considera que o que engendra a criação de Deus é a tentativa de expiação da culpa sentida pelo assassinato do pai da horda primeva, assassinato este que sustenta a necessidade humana de uma proteção contra o desamparo.

1.1.1 – O pai, o totem e o tabu do incesto: Em Totem e Tabu, Freud (1912-13/1996) tenta fazer uma comparação entre os mecanismos que atuam nas neuroses e os que atuam entre os povos primitivos, e justifica que o estudo das neuroses é muito importante para o entendimento do processo de civilização.

O totem *via de regra é um animal (comível e inofensivo, ou perigoso e temido) e mais raramente um vegetal ou um fenômeno natural (como a chuva ou a água), que mantém a relação peculiar com todo o clã* (Freud, 1912-13/1996, p. 21). A definição dada por Freud ao totem é bem parecida com o que se pode pensar de Deus: *é seu espírito guardião e auxiliar, que lhe envia oráculos, e embora perigoso para os outros, reconhece e poupa os seus próprios filhos* (Freud, 1912-13/1996, p. 21). Ou seja, embora perigoso para não-integrantes do clã (podemos pensar no cristianismo como uma espécie de clã), é amoroso e fiel aos seus filhos. Em compensação, assim como os integrantes do clã, os cristãos também estão sujeitos a sanções.

Freud (1912-13/1996) chama a atenção para a preocupação especial dos povos primitivos com relação ao não-cumprimento da lei do incesto. Ele nos fala sobre as severas punições aplicadas aos que transgrediam essa lei, sendo piores, em algumas tribos, do que para as transgressões com relação ao totem. Segundo o autor,

> tudo o que pude acrescentar à nossa compreensão dele foi dar ênfase ao fato de que se trata fundamentalmente de uma característica *infantil*, e que revela uma notável concordância com a vida mental dos pacientes neuróticos. A psicanálise nos ensinou que a primeira escolha de objetos para amar feita por um menino é incestuosa e que esses são objetos proibidos: a mãe e a irmã. Estudamos também a maneira pela qual,

[2] É importante ressaltar que Freud deixa claro, em seu texto *A questão de uma Weltanschauung*, de 1932-33, que restringiu seus comentários sobre as crenças religiosas focando-se principalmente na religião dos povos ocidentais.

> à medida que cresce, ele se liberta dessa atração incestuosa. Um neurótico, por outro lado, apresenta invariavelmente um certo grau de infantilismo psíquico; ou falhou em libertar-se das condições psicossexuais que predominavam em sua infância ou a elas retornou; duas possibilidades que podem ser resumidas como inibição e regressão no desenvolvimento. Assim, as fixações incestuosas da libido continuam (ou novamente começam) a desempenhar o papel principal em sua vida mental inconsciente. Chegamos ao ponto de considerar a relação de uma criança com os pais, dominada como é por desejos incestuosos, como o complexo nuclear das neuroses (Freud, 1912-13/1996, p. 36, grifo do autor).

Fica claro, que com a existência desses desejos incestuosos que são recalcados e consequentemente, tornados inconscientes, fomos obrigados a formular uma lei rigorosa, sendo sua transgressão punida severamente, como uma maneira de se manter uma civilização. A lei do incesto, por si só, acaba se tornando um tabu.

As proibições do tabu só podem estar ligadas a atividades que incitam uma forte inclinação para serem realizadas. A persistência dessas interdições revela-nos que o desejo de realizar tais atividades ainda permanece ativo entre os integrantes das tribos. Deste modo, esses integrantes certamente possuem uma atitude ambivalente com relação aos tabus. *Em seu inconsciente não existe nada que mais gostassem de fazer do que violá-los, mas temem fazê-lo; temem precisamente porque gostariam, e o medo é mais forte que o desejo* (Freud, 1912-13/1996, p. 51). Portanto, o que sustenta um tabu é a proibição de uma ação (proibição imposta por uma autoridade) para a qual provavelmente há forte inclinação inconsciente, ou seja, existe um desejo inconsciente de realizá-la. Nesse âmbito, pode-se afirmar que onde há proibição, subjaz um desejo. Fica claro, então, o caráter contagioso que é relacionado a sujeitos que entram em contato com objetos, pessoas ou animais tabus. Esses sujeitos são passíveis de fazer com que essa ambivalência emocional venha à tona, o que figuraria como uma tentação para que se transgrida a proibição. Também está claro o porquê de as pessoas que violam as proibições tabus serem severamente punidas. Tudo isso se deve exatamente ao perigo de despertar a ambivalência emocional nos demais membros da civilização, pois, conforme declara Freud (1912-13/1996): *se a violação não fosse vingada pelos outros membros, eles se dariam conta de desejar agir da mesma maneira que o transgressor* (p. 53).

A solicitude com que os integrantes das tribos participam e aceitam os cerimoniais é parecida com o que ocorre na neurose obsessiva. Freud (1912-13/1996) comprova, através de inúmeros exemplos, que existe por trás das relações com os inimigos, com os governantes e com os mortos, essa ambivalência emocional. Esclarece ainda, que ela é derivada da atitude de uma criança com relação ao seu pai, relação esta que também pressupõe a presença de duas

pulsões contrárias, uma afetiva e a outra hostil (o que configura uma ambivalência afetiva). Nesse sentido, Freud (1912-13/1996) alerta-nos para o fato de que *em quase todos os casos em que existe uma intensa ligação emocional com uma pessoa em particular, descobrimos que por trás do terno amor há uma hostilidade oculta no inconsciente* (p. 82).

O psicanalista vienense afirma, ainda, que essa ambivalência afetiva, ou seja, a presença inconsciente de pulsões que são proibidas é encontrada tanto no criminoso quanto na sociedade que se vinga. Com essas declarações, a psicanálise confirma a veracidade da assertiva defendida pelo cristianismo, de que todos os seres humanos são pecadores.

Percebe-se, assim, que diante de crimes que chocam por sua crueldade, a reação agressiva das pessoas, de tentar fazer "justiça com as próprias mãos", é perfeitamente compreensível. É como se a condenação daquele "tipo" de pessoa soasse como um alívio inconsciente para a população de maneira geral. O despertar de questionamentos como 'poderia ter sido eu quem cometeu um crime tão grave' ou 'ainda bem que foi ele, e não eu', são algumas possíveis reações ativadas a partir de uma violação da lei realizada por outrem. E são exatamente essas reações que nos mostram a ambivalência afetiva existente tanto na sociedade quanto naquele que comete a transgressão, fato para o qual Freud já chamava atenção nesse texto de 1912-13.

Assim como ocorre com os fiéis na religião, os povos primitivos são submetidos a certas proibições, mas desconhecem o porquê delas serem feitas e nem cogitam a possibilidade de questioná-las. *Pelo contrário, submetem-se às proibições como se fossem coisa natural e estão convencidos de que qualquer violação terá automaticamente a mais severa punição* (Freud, 1912-13/1996, p. 41).

No que concerne aos pretextos para tais proibições, parece que os critérios não são bem definidos, podendo esta constatação ser endossada pelas palavras de Freud (1912-13/1996):

> essas proibições dirigem-se principalmente contra a liberdade de prazer e contra a liberdade de movimento e comunicação. Em alguns casos têm um significado compreensível e visam claramente a abstinências e renúncias. Mas em outros casos o motivo central é inteiramente incompreensível; estão relacionadas com detalhes triviais e parecem ser de natureza puramente cerimonial (p. 41).

Isso é o que acontece também nas neuroses obsessivas e, somente através do tratamento psicanalítico se chega ao real significado, oculto sob atos aparentemente sem sentido. Os neuróticos obsessivos criam tabus individuais para si próprios e os obedecem severamente, assim como os povos primitivos. Em ambos há uma certeza inabalável de que a

qualquer violação do tabu ocorrerá uma punição, ou uma desgraça se abaterá sobre o próprio indivíduo ou sobre alguém que lhe seja próximo.

Aqui, notamos ser válida a afirmação – feita por Freud em seu texto *Atos obsessivos e práticas religiosas*, de 1907 – de que a religião é uma forma de neurose universal, uma vez que seus praticantes também se submetem aos tabus introjetados pelas crenças e, consequentemente, apresentam os temores advindos de sua violação.

Porém, Freud (1912-13/1996) assinala uma diferença entre a neurose obsessiva e o tabu, já que este é uma criação cultural. Quando há violação de um tabu, os povos primitivos acreditam que a punição atingirá o responsável por essa transgressão. Já no caso da neurose obsessiva, o paciente crê que se cometer algum ato proibido, a punição atingirá não a ele, mas uma outra pessoa, geralmente alguém próximo dele. Tem-se a impressão de que o homem primitivo se comporta de forma egoísta, enquanto o neurótico, de forma altruísta. Mas Freud (1912-13/1996) nos demonstra que, por trás desse sentimento altruísta, existe somente a compensação de uma *atitude subjacente contrária de brutal egoísmo* (p.94), ou seja, no início, o paciente temia que o castigo recaísse sobre si próprio; só posteriormente esse medo foi deslocado para outra pessoa.

Freud (1912-13/1996) inicia o capítulo III de *Totem e Tabu* dissertando sobre o animismo, que *em seu sentido mais estrito, é a doutrina de almas e, no mais amplo, a doutrina de seres espirituais em geral* (p. 97). Considera, então, o animismo como uma forma de pensamento e afirma que *a raça humana, se seguirmos as autoridades no assunto, desenvolveu, no decurso das eras, três desses sistemas de pensamento — três grandes representações do universo: animista (ou mitológica), religiosa e científica* (Freud, 1912-13/1996, p. 99). Na fase animista, é impossível de se obter uma prova objetiva sobre o estado das coisas. Posteriormente, ainda que sejam realizados os mesmos procedimentos da fase animista, surge a dúvida com relação a esses procedimentos, fato que seria uma expressão da tendência ao recalcamento. *Nesse ponto, os homens estarão prontos para admitir que conjurar espíritos não dá resultado, a menos que a conjuração seja acompanhada de fé, e que o poder mágico da prece falha se não houver, por trás dele, piedade em ação* (Freud, 1912-13/1996, p. 107). É o que caracterizaria a passagem da fase animista para a religiosa.

Freud (1912-13/1996), então, inicia uma das mais importantes discussões desse texto. A partir da leitura das afirmações que Darwin fez sobre a horda primeva[3], o psicanalista aproveita para acrescentar a idéia de que o pai totêmico, que possuía poder ilimitado sobre todas as fêmeas e também sobre todo o grupo, tinha sido assassinado e devorado por seus filhos. Seria essa a explicação dada à importância da refeição totêmica, sempre presente nesse tipo de sistema[4].

Freud (1912-13/1996) endossa de maneira especial a ambivalência afetiva que os filhos que mataram o pai totêmico experienciavam em relação ao mesmo, isto é, conquanto o odiassem e o invejassem por sua posição, eles o amavam e o admiravam também. O autor afirma ainda que esse é um tipo de sentimento muito comum que os filhos experimentam com relação à figura paterna.

Além disso, para Freud (1912-13/1996), a ambivalência emocional experienciada no 'complexo-pai', também ocorre no totemismo e nas religiões. A religião totêmica, além de representar tentativas de se apaziguar a culpa pelo assassinato do pai, também era uma forma de relembrar o triunfo obtido sobre o mesmo. Surgiu, assim, através da satisfação proporcionada por esse triunfo, o cerimonial festivo da refeição totêmica. O crime do parricídio era repetido diversas vezes, de forma simbólica, por meio do sacrifício do totem e da refeição partilhada, sempre que fosse necessário reforçar a apropriação das características paternas. Pode-se perceber esse movimento também na Igreja Católica, pela comunhão, que é um ritual de redenção de um corpo assassinado e torturado por conta dos pecados da humanidade. Mas é igualmente através da comunhão que se vive uma ambivalência: ao mesmo tempo em que faz relembrar a culpa pelo assassinato de Cristo, a comunhão é também um instrumento ritualístico muito forte de remissão dos pecados.

Desse modo, fica claro como foi que surgiu o mandamento bíblico: "Não matarás". Os sentimentos fraternais sociais, embasados na renúncia da satisfação de seus desejos sexuais, continuaram a influenciar o desenvolvimento da sociedade. Houve a santificação do laço de sangue e uma grande importância dada à solidariedade entre membros do mesmo clã. Assim,

---

[3] Freud inspirou-se na horda primeva de Darwin – segundo a qual o pai, ciumento e tirano, expulsa os filhos quando estes crescem, visando à posse exclusiva das mulheres de sua horda – bem como nas idéias de Atkinson – que atentou para a rebelião dos filhos contra o pai – e também em Robertson Smith – que abordou o tema da refeição totêmica – para chegar ao mito do pai da horda primitiva.

[4] Não entraremos em detalhes sobre a descrição do pai totêmico, uma vez que esse será o assunto abordado no item 1.3 desse mesmo capítulo.

cada membro do clã, tomado como irmão, estava se certificando de que não se tratariam da mesma forma como trataram o pai. A proibição principal, contra a morte do totem, uniu-se à proibição recém fundada, em comum acordo com os membros do clã, contra o fratricídio. Segundo Freud (1912-13/1996),

> a sociedade estava agora baseada na cumplicidade do crime comum; a religião baseava-se no sentimento de culpa e no remorso a ele ligado; enquanto que a moralidade fundamentava-se parte nas exigências dessa sociedade e parte na penitência exigida pelo sentimento de culpa (p. 174).

Freud (1912-13/1996) chama a atenção para o fato de que o deus dos seres humanos é feito semelhante ao pai, *que a relação pessoal com Deus depende da relação com o pai em carne e osso e oscila e se modifica de acordo com essa relação e que, no fundo,* Deus nada mais é que um pai glorificado (p. 175, grifo nosso). A psicanálise endossa, então, a fundamental importância do elemento paterno no conceito de Deus. Na situação totêmica, o pai é representado duplamente com o ritual do sacrifício primitivo: uma vez, como Deus e outra, como o animal totêmico sacrificado. O autor nos mostra uma série de relações entre o deus e o animal sagrado, o que permite supor que o deus era o animal totêmico e dele foi derivado, em uma fase mais avançada da religião. *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, 1912-13/1996, p. 176).

Mas, como o pai foi elevado à condição de deus? O psicanalista argumenta que o sentimento que induziu os irmãos a matarem o pai, a saber, o de se tornar semelhante a ele, ocupando seu lugar, foi se tornando mais fraco, dando lugar a um sentimento de saudade, possibilitando o surgimento de um ideal que corporificasse o poder ilimitado desse pai e ao qual todos os membros do clã se submeteriam. Dessa forma, esse antigo ideal poderia ser vivido com a criação de deuses. Percebemos, então, *a elevação do pai da horda primeva, que fora assassinado, a um lugar de deus,* como uma tentativa muito séria de expiação da culpa filial.

Podemos pensar nas consequências trazidas ao campo social, ou melhor, na organização social. Com a criação desses deuses, que eram substitutos paternos, a sociedade foi se transformando gradualmente em uma organização com base patriarcal. *A família constituiu uma restauração da antiga horda primeva e devolveu aos pais uma grande parte de seus antigos direitos* (Freud, 1912-13/1996, p. 178). Porém, a diferença existente entre os pais

das famílias com o pai da ordem primeva era ainda muito grande, o que garantia que a religião, fundamentada na saudade não apaziguada do pai, mantivesse o seu espaço.

É digno de nota que essa diferença entre o pai totêmico e o pai da família é gritante desde sempre, mesmo que, anteriormente, as falhas do pai fossem mais fáceis de ficar veladas e o poder atribuído ao pai no âmbito familiar era consideravelmente maior do que na família atual.

Assim, com o passar do tempo, o próprio Deus foi atingindo altos níveis de exaltação, e as pessoas só teriam possibilidade de uma aproximação dele através do sacerdote que, nesse caso, ocuparia um lugar de intermediário. Essa situação foi muito útil para os filhos, no sentido de diminuir seu sentimento de culpa. Agora, era o próprio Deus quem exigia o sacrifício e o regulamentava, o que os eximia de sua responsabilidade no que se refere ao real significado desse sacrifício (Freud, 1912-13/1996).

Com relação ao sentimento de culpa, criado pelo parricídio, o autor nos indica que existia uma outra forma de mitigar a culpa, e esse método foi o que Cristo adotou, ao sacrificar sua própria vida, redimindo todos os seus irmãos do pecado original, pois este só pode ter sido cometido contra o Deus-pai. Justificando: se Cristo sacrificou sua própria vida para redimir a humanidade do pecado original, conclui-se que o pecado original foi um homicídio. Pela lei de talião, um homicídio só pode ser redimido com o sacrifício de outra vida. *E se este sacrifício de uma vida ocasionou uma expiação para com o Deus-Pai, o crime a ser expiado só pode ter sido o homicídio do pai* (Freud, 1912-13/1996, p. 183).

Porém, nem mesmo esse ato de Cristo, de completa expiação, ficou imune à lei psicológica da ambivalência, característica da relação filho-pai. Embora seja uma forma de redenção com relação ao pai, o ato de Cristo é também uma maneira de realizar seus desejos contra esse pai, uma vez que ele passou a ocupar o lugar do pai, tornando-se, ele próprio, Deus. A religião paterna foi substituída por uma religião filial. Nas palavras de Freud (1912-13/1996):

> como sinal dessa substituição, a antiga refeição totêmica era revivida sob a forma da comunhão, em que a associação de irmãos consumia a carne e o sangue do filho — não mais do pai — obtinha santidade por esse e identificava-se com ele (p. 183).

Pode-se pensar que é exatamente o que ocorre na religião cristã, que prega incessantemente que Cristo se sacrificou por nós, seus irmãos pecadores. Para relembrarmos esse fato, as cerimônias religiosas, especificamente as da Igreja Católica, repartem o sangue e

o corpo de Cristo simbolicamente entre os fiéis, no ritual da comunhão. Através da lembrança de sua morte e o consumo de seu corpo, os fiéis renovam e asseguram sua semelhança com Cristo.

Percebemos que Freud, especialmente nesse texto de 1912-13, deixa claro, com a formulação sobre o assassinato do pai da ordem primeva, que a base tanto da religião e da moral, quanto da sociedade e da arte se situa no complexo de Édipo, ou seja, na relação com o pai.

Essa relação da religião com a figura paterna só pode se sustentar se pensarmos no humano lançado em um desamparo, e que, portanto, busca incessantemente um sentido seguro, construindo e buscando para si uma ilusão. É o que Freud endossará em seu texto O Futuro de uma Ilusão, de 1927.

1.1.2 – A ilusão de Deus-Pai: Freud (1927/1978) inicia seu texto, *O Futuro de uma Ilusão*, discorrendo sobre as restrições que a civilização impõe aos indivíduos para que esta seja mantida. Além dessas privações, o homem ainda tem que lidar com o sofrimento imposto por outros homens e também pelos danos causados pela natureza, que até hoje não é passível de controle – é o que ele chama de Destino. Essa não-submissão da natureza ao homem nos remete ao nosso desamparo que acreditávamos ter vencido por meio da civilização.

Com relação aos danos infligidos pelos homens e pela civilização, o indivíduo geralmente reage desenvolvendo *um grau correspondente de resistência aos regulamentos da civilização e de hostilidades para com ela* (Freud, 1927/1978, p.96). Já no que diz respeito ao implacável Destino, a civilização oferece um tipo de mecanismo de defesa: ela realiza uma humanização da natureza. Segundo Freud (1927/1978),

> de forças e destinos impessoais ninguém pode aproximar-se; permanecem eternamente distantes. Contudo, se nos elementos se enfurecerem paixões da mesma forma que em nossas próprias almas, se a própria morte não for algo espontâneo, mas o ato violento de uma Vontade maligna, se tudo na natureza forem Seres à nossa volta, do mesmo tipo que conhecemos em nossa própria sociedade, então poderemos respirar livremente, sentir-nos em casa no sobrenatural e lidar com nossa insensata ansiedade através de meios psíquicos (p. 96).

Assim, o homem saberá como lidar com esse desconhecido, que tanto o atormenta; poderá utilizar os mesmos mecanismos empregados na sociedade, na tentativa de influenciá-lo, diminuindo seu poder.

Freud (1927/1978) nos alerta que essa situação de desamparo e ambivalência experienciada frente ao Destino não é nova. Sentimento semelhante é experimentado por todas as crianças com relação aos seus pais. Ao mesmo tempo em que a criança teme seus pais, em especial a figura paterna, ela sabe que pode contar com sua proteção contra os perigos. Nesse sentido, o que o homem fez foi somente aproximar as duas situações, sendo que ele transforma *as forças da natureza não simplesmente em pessoas com quem pode associar-se como com seus iguais..., mas lhes concede o caráter de um pai. Transforma-as em deuses, seguindo... não apenas um protótipo infantil, mas um protótipo filogenético* (p. 97). Essa tentativa de personificar o desconhecido é uma forma não só de se aproximar dele, como também de tornar possível certa influência sobre o mesmo.

Apesar da tentativa do homem de controlar essas forças naturais, o desamparo humano ainda permanece. Assim, o homem continua necessitando da proteção de um pai ou de deuses que possuem a missão de protegê-lo contra os imprevistos naturais, reconciliá-lo com a não-possibilidade de controle do destino, em especial da morte, e propiciar alguma vantagem pelas privações a que é submetido em nome da civilização (Freud, 1927/1978).

O psicanalista, então, explica a origem dessas idéias religiosas e da criação de deuses. É exatamente a partir da lembrança do desamparo experienciado na infância, assim como da infância da espécie humana[5], e da necessidade de se proteger desse desamparo que o homem cria a noção de um ser superior que o protege, não só contra as forças do Destino, mas também contra os danos causados pela sociedade.

Assim, o homem constrói a noção de que tudo o que acontece em sua vida está sob controle desse ser superior que, mesmo quando opta por acrescentar adversidades no caminho de seus protegidos, é sempre com uma intenção de um bem maior, que será desfrutado posteriormente por eles. Segundo Freud (1927/1978), *sobre cada um de nós vela uma Providência benevolente que só aparentemente é severa e que não permitirá que nos tornemos um joguete das forças poderosas e impiedosas da natureza* (p. 98). Mesmo a questão angustiante da finitude humana perde um pouco de seu peso quando pensada nessa perspectiva: não é mais significado de uma extinção, mas de um novo tipo de vivência com o objetivo de continuar a evolução espiritual.

[5] Aqui, Freud se referia ao pai totêmico que, ao morrer, fez com que seus filhos também experimentassem o desamparo, hipótese escrita em seu texto *Totem e Tabu* (1912-13), já comentado anteriormente.

Nesse sentido, o homem, concentrando na figura de um deus os emblemas paternos, tornou possível a recuperação da intimidade e a força do relacionamento experienciado entre um filho e um pai. É claro que esse processo não foi realizado sem uma intenção, a saber, a de ser recompensado com o amor e proteção desse ser divino (Freud, 1927/1978).

Na tentativa, ainda, de justificar o porquê da criação dessas idéias religiosas, o autor afirma que, além da necessidade de defesa contra o poder da natureza, um segundo motivo se mostra de suma importância: seria o impulso de corrigir as deficiências da civilização. E chama a atenção para o fato de que é a própria civilização que fornece essas idéias prontas ao indivíduo, que são apresentadas como revelação divina, ignorando a verdadeira origem das mesmas.

Freud (1927/1978) revela que, tanto no texto, *O Futuro de uma Ilusão*, como em *Totem e Tabu*, sua pretensão é de mostrar a vinculação entre os motivos manifestos e os latentes, *entre o complexo paterno e o desamparo e a necessidade de proteção do homem* (p. 102). Lembra-nos que o primeiro objeto de amor do indivíduo é a mãe, e que é esta quem desempenha inicialmente a função protetora contra os perigos do mundo externo. Porém, essa função logo passa a ser exercida pelo pai que continua nesse lugar por toda a infância. O pai desperta sentimentos ambivalentes na criança: ela vivencia tanto um temor com relação a sua figura, devido à intromissão que este faz no relacionamento da criança com a mãe, quanto um anseio e admiração por ele. Assim, nas próprias palavras de Freud (1927/1978):

> quando o indivíduo em crescimento descobre que ... nunca poderá passar sem proteção contra estranhos poderes superiores, empresta a esses poderes as características pertencentes à figura do pai; cria para si próprio os deuses a quem teme, a quem procura propiciar e a quem, não obstante, confia sua própria proteção.... É a defesa contra o desamparo infantil que empresta suas feições características à reação do adulto ao desamparo que ele tem de reconhecer — reação que é, exatamente, a formação da religião (p. 102).

Freud (1927/1978) prossegue em seu raciocínio sobre a religião e suas crenças declarando que *são ensinamentos e afirmações sobre fatos e condições da realidade externa (ou interna) que nos dizem algo que não descobrimos por nós mesmos e que reivindicam nossa crença* (p. 103). E, por fornecerem explicações sobre fatos e condições da realidade que são imprescindíveis na vivência humana é que se tornaram altamente valorizadas.

Com relação aos fundamentos que explicam o porquê de se acreditar nas verdades religiosas, Freud (1927/1978) nos aponta três específicos. Primeiro, porque nossos antepassados já conheciam e acreditavam nessas verdades; segundo, porque temos provas que

nos foram passadas desde o tempo desses nossos antepassados; e terceiro, porque não é permitido que se duvide da autenticidade dessas verdades.

É exatamente sobre esse terceiro fundamento que Freud (1927/1978) levanta suas mais fortes suspeitas. *Afinal de contas, uma proibição desse tipo só pode ter uma razão — que a sociedade se acha bastante cônscia da insegurança da reivindicação que faz em prol de suas doutrinas religiosas* (Freud, 1927/1978, p. 104). Se assim não fosse, essa proibição não teria sentido. Com relação ao primeiro fundamento, que reivindica sua verdade devido à crença religiosa que já era cultuada por nossos antepassados, este também pode ser questionado, uma vez que nossos ancestrais acreditavam em fatos que hoje já não são mais passíveis de crença ou credibilidade e a religião pode estar incluída nessa categoria. E finalmente, as provas, cernes do segundo fundamento, que estão registradas em forma escrita e encerram em si mesmas os sinais de inautenticidade.

Segundo Pegoraro (2008), para Freud, as religiões proíbem os fiéis de levantarem dúvidas com relação à autenticidade de seus postulados, porque *as autoridades religiosas acreditam deter a verdade, a autenticidade e a integridade. O fiel tem o dever de ouvir em silêncio e praticar o que ouviu. Esta obediência, garantem, será recompensada pela consolação divina* (p. 27). Obrigar os fiéis a aceitarem seus preceitos sem questionamentos é a maneira pela qual a religião mantém as massas em um infantilismo religioso e garantem a execução do poder autoritário.

O questionamento sobre a realidade das crenças religiosas não é novidade. Freud (1927/1978) menciona duas tentativas que foram feitas no sentido de se manter essas crenças, mesmo que não se prove a veracidade de seus fundamentos. A primeira citada é o '*Credo quia absurdum*', ou seja, acredito porque é absurdo. Dessa forma, os preceitos religiosos estão acima da razão e, portanto, fora do alcance de sua explicação. As verdades religiosas devem ser sentidas interiormente e não compreendidas pela razão. A esse respeito, Freud (1927/1978) lança uma indagação: *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?* (p. 106). É possível apelar para a razão possuída por todos os seres humanos, mas não para uma experiência subjetiva vivida apenas por poucos.

A segunda tentativa citada por Freud (1927/1978) é o tratamento de alguns fatos absurdos, sem nenhum fundamento, como se neles acreditássemos ou devêssemos acreditar.

Freud (1927/1978) aposta que essa tentativa só pode atingir os filósofos, uma vez que os que não se deixam influenciar pelo pensamento filosófico (leia-se os que só acreditam no que a razão pode provar) não são atingidos.

E é ainda nesse texto que Freud (1927/1978) faz uma revelação (talvez a mais polêmica) sobre a origem psíquica das idéias religiosas. Ele afirma que e*stas, proclamadas como ensinamentos, não constituem precipitados de experiência ou resultados finais de pensamento: são ilusões, realizações dos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade. O segredo de sua força reside na força desses desejos* (p. 107). Assim, as idéias religiosas são ilusões, não no sentido de erros, mas sim de realizações de um desejo a que o ser humano, em especial, o neurótico, se aferra: o desejo de prolongar a proteção paterna sentida na infância para toda sua existência. Nesse sentido, ao contrário dos delírios psicóticos, elas não precisam estar em contradição com a realidade, mas também não dão acesso à verificação. Nas próprias palavras de Freud (1927/1978):

> a impressão terrificante de desamparo na infância despertou a necessidade de proteção — de proteção através do amor —, a qual foi proporcionada pelo pai; o reconhecimento de que esse desamparo perdura através da vida tornou necessário aferrar-se à existência de um pai, dessa vez, porém, um pai mais poderoso. Assim o governo benevolente de uma Providência divina mitiga nosso temor dos perigos da vida; o estabelecimento de uma ordem moral mundial assegura a realização das exigências de justiça, que com tanta freqüência permaneceram irrealizadas na civilização humana; e o prolongamento da existência terrena numa vida futura fornece a estrutura local e temporal em que essas realizações de desejo se efetuarão (p. 107).

Assim, para o ser humano, a possibilidade de realizar esse desejo, ou de projetar os conflitos vividos na relação com o pai em uma solução que é socialmente aceita, como o é a religião, constitui algo muito interessante para sua economia psíquica.

Para Morano (2003), a razão da força que os postulados religiosos possuem é que eles contam com um *núcleo de 'verdade histórica', que retorna do recalcado. Esta 'verdade histórica', que para Freud é justamente o acontecimento fundante do assassinato do pai primitivo, se impõe com uma força enigmática e característica* (p. 54). Essa afirmação atenta mais uma vez para a importância que o parricídio ocorrido na horda primeva tem para o psíquico.

Esses desejos, segundo Küng (2006), são oriundos de conflitos da infância – tanto da infância do indivíduo humano, quanto da infância da espécie humana, já que a primeira é uma imagem da segunda – que estão ligados ao complexo paterno. Esse mesmo autor afirma,

ainda, que *em ambos os casos* a raiz das necessidades religiosas é o desejo pelo pai, *em ambos os casos o papel central é representado pelo complexo de Édipo* (p. 41, grifo nosso).

Freud (1927/1978) chama a atenção para o fato de que a ciência ainda não está em condição de responder a todos os mistérios do universo, mas o trabalho científico é o único capaz de nos proporcionar um conhecimento palpável sobre a realidade externa e sobre nós mesmos.

No que concerne à verdadeira atitude do homem religioso, Freud (1927/1978) adverte que não se trata de admitir sua impotência diante das forças do universo, mas sim de tentar remediá-la. *O homem que não vai além, mas humildemente concorda com o pequeno papel que os seres humanos desempenham no grande mundo, esse homem é, pelo contrário, irreligioso no sentido mais verdadeiro da palavra* (p. 109).

Segundo Freud (1927/1978), não nos cabe julgar se as doutrinas oferecem aos fiéis verdades em seu conteúdo, mas sim afirmar que são constituídas de desejos humanos, sendo, assim, ilusões. Nesse sentido, uma Providência protetora e benevolente figura bem como algo próprio de nosso desejo.

Freud (1927/1978), através da simulação da voz de um opositor, afirma que a religião possui sua função na sociedade, quando estipula limites nas relações e atitudes entre os seres humanos. É como se a descoberta de que o que figura por trás das religiões são desejos humanos fizesse com que o homem fosse retirado de sua segurança e colocado novamente em contato com seu desamparo. E a ciência, até então, não possui capacidade de responder a todos os questionamentos humanos e oferecer qualquer espécie de conforto com relação às adversidades.

O autor afirma concordar com esse opositor imaginário no sentido de que a religião realmente já prestou serviços à civilização. Porém, *se houvesse conseguido tornar feliz a maioria da humanidade, confortá-la, reconciliá-la com a vida, e transformá-la em veículo de civilização, ninguém sonharia em alterar as condições existentes* (Freud, 1927/1978, p. 112). Mas o que notamos na realidade é que muitas pessoas, muitas vezes, sentem a civilização como um peso do qual gostariam de se livrar, e tentam mudá-la ou dirigem toda sua hostilidade contra ela.

É sabido que a religião já não possui mais tanta força sobre seu povo[6] quanto antigamente, e isso se deve à incursão do espírito científico, desmistificando algumas verdades religiosas. O que a crítica fez foi desbastar o valor de prova de documentos religiosos, *a ciência natural demonstrou os erros neles existentes, e a pesquisa comparativa ficou impressionada pela semelhança fatal existente entre as idéias religiosas... e os produtos mentais de povos... primitivos* (Freud, 1927/1978, p. 113).

Freud (1927/1978) admite que, com relação às pessoas mais instruídas, não há motivo para preocupação quando realizarem a substituição dos motivos religiosos por outros. Porém, com relação à massa dos não instruídos, essa passagem não se dará tão facilmente.

> Se a única razão pela qual não se deve matar nosso próximo é porque Deus proibiu e nos punirá severamente por isso nesta vida ou na vida futura, então, quando descobrirmos que não existe Deus e que não precisamos temer Seu castigo, certamente mataremos o próximo sem hesitação e só poderemos ser impedidos de fazê-lo pela força terrena (p. 114).

Assim, ou devemos ter o cuidado de manter essa massa afastada desse despertar intelectual, para evitarmos que o caos se estabeleça em nossa sociedade, ou a relação existente entre civilização e religião terá que passar por uma revisão.

Sobre o mandamento bíblico "Não matarás", o autor afirma que a civilização o criou com o interesse de preservar a si própria, uma vez que, se o homem fosse livre para matar quem o desagradasse, atrairia para si a vingança dos familiares da vítima, que, na posse da mesma liberdade de matar, acabariam também com a vida do assassino. Isso por si só culminaria, consequentemente, no fim da civilização. Segundo Freud (1927/1978), *a insegurança da vida, que constitui um perigo igual para todos, une hoje os homens numa sociedade que proíbe ao indivíduo matar, e reserva para si o direito à morte comunal de quem quer que viole a proibição* (p. 115).

Porém, essa explicação racional que figura por trás da proibição do homicídio não é exibida explicitamente para todos. Pelo contrário, nós a revestimos com uma roupagem mística, afirmando que esse é um mandamento que vem de Deus. Freud (1927/1978) se mostra a favor de revelar às pessoas a verdade dessas restrições a que a civilização é submetida, uma vez que só dessa maneira elas irão entender que tais restrições são feitas para servir aos seus interesses, o que faria com que diminuíssem sua hostilidade para com a civilização.

---

[6] Freud (1927/1978) aqui está se referindo à civilização europeia cristã.

O psicanalista vienense faz uma referência ao real motivo da existência da proibição do homicídio e comenta que este está ligado à morte do pai primitivo. A partir do parricídio, esse mandamento era válido somente para o substituto paterno; posteriormente, os homens estenderam-no a todos os integrantes da sociedade. E, uma vez que é a partir do pai primevo que se deriva a imagem original de Deus, a explicação religiosa não está de todo errada. Segundo Freud (1927/1978):

> Deus realmente desempenhou um papel na gênese daquela proibição; foi Sua influência, e não uma compreensão interna (*insight*) de necessidade social, que a criou. E o deslocamento da vontade do homem para Deus é plenamente justificado, pois os homens sabiam que se tinham livrado do pai através da violência, e, em sua reação a esse ato ímpio, resolveram respeitar doravante sua vontade (p. 117).

Esse estudioso faz uma analogia entre o crescimento infantil e o desenvolvimento da civilização. Afirma que toda criança passa por uma fase de neurose durante seu desenvolvimento. Na maioria das vezes, essa fase é superada de forma espontânea, com o passar do tempo, especialmente no que diz respeito às neuroses obsessivas. O autor supõe, então, que um processo análogo deve acontecer ao longo do processo de desenvolvimento da civilização, sendo a religião a fase de neurose da mesma. Nas próprias palavras de Freud (1927/1978): *a religião seria a neurose obsessiva das crianças, ela surgiu do complexo de Édipo, do relacionamento com o pai. A ser correta essa conceituação, o afastamento da religião está fadado a ocorrer com a fatal inevitabilidade de um... crescimento*[7] (p. 117). Assim, a civilização encontra-se no meio de sua fase de desenvolvimento. Ao mesmo tempo em que a religião se compara à neurose obsessiva[8] e traz algumas restrições ao indivíduo, ela também figura como uma ilusão, constituindo-se de uma realização de desejos *juntamente com um repúdio da realidade, tal como não encontramos, de forma isolada, em parte alguma senão... num estado de confusão alucinatória beatífica* (Freud, 1927/1978, p. 118).

De acordo com esse autor, as crianças são levadas a acreditarem em Deus, uma vez que, desde pequenas, os preceitos religiosos são incluídos em sua educação. Segundo ele, uma criança levaria muito tempo para começar a pensar sobre a existência de um ser superior e a se preocupar com coisas sobrenaturais. E ainda nos alerta para o fato de que uma incitação desse

---

[7] Freud deixa clara aqui a sua forte expectativa de que, com os avanços da ciência e o "amadurecimento" da civilização, as crenças religiosas seriam inevitavelmente abandonadas. Discutiremos especialmente em nosso terceiro capítulo, se essa assertiva freudiana tem sido verificada em nossa sociedade.

[8] A analogia entre os rituais existentes na prática religiosa e na neurose obsessiva é bastante trabalhada por Freud em seu texto "Atos obsessivos e práticas religiosas", de 1907.

tipo traz consequências para o intelecto humano, causando debilidade ao mesmo. Aqui Freud (1927/1978) nos lança uma proposta de tentarmos realizar uma educação não religiosa e se diz pronto, diante de uma prova de que essa não seria uma boa intervenção, a abandonar essa ideia e retomar a noção de que o ser humano possui uma inteligência débil e é regido por seus desejos pulsionais.

É impensável tentar eliminar a religião de uma só vez da vida das pessoas. O religioso não abrirá mão facilmente de suas crenças, seja por meio de argumentos ou de proibições. Mas Freud (1927/1978) questiona se o fato de o ser humano não conseguir suportar as adversidades da vida sem contar com uma crença religiosa não estaria ligado à educação recebida. E pergunta quase que afirmando, se as pessoas que foram mais sensatamente criadas não têm tanta necessidade assim de depender de uma crença para viver melhor. Freud (1927/1978) explica o que ele chamou de 'educação para a realidade', afirmando que aqueles que a receberem

> terão de admitir para si mesmos toda a extensão de seu desamparo e insignificância na maquinaria do universo; não podem mais ser o centro da criação, o objeto de terno cuidado por parte de uma Providência beneficente. Estarão na mesma posição de uma criança que abandonou a casa paterna, onde se achava tão bem instalada e tão confortável. Mas não há dúvida de que o infantilismo está destinado a ser superado. Os homens não podem permanecer crianças para sempre; têm de, por fim, sair para a 'vida hostil'. Podemos chamar isso de '*educação para a realidade*'. Precisarei confessar-lhe que o único propósito de meu livro é indicar a necessidade desse passo à frente? (p. 123).

E acrescenta que os homens não têm motivos para se preocupar, caso essa educação para a realidade seja efetivada, pois eles não estarão desamparados. *Seu conhecimento científico lhes ensinou muito, desde os dias do Dilúvio, e aumentará seu poder ainda mais. E quanto às grandes necessidades do Destino, contra as quais não há remédio, aprenderão a suportá-las com resignação* (p. 123). Aqui, esse autor deixa claro o depósito de sua confiança na ciência, afirmando que se o homem dispensar menos preocupação com um outro mundo, talvez possa construir uma vida mais tolerável para todos.

No último capítulo de seu texto, Freud (1927/1978) trava mais uma discussão com um opositor imaginário, que o critica afirmando que o que Freud fez foi apenas trocar uma crença ilusória (leia-se plena de desejo) por outra, ou seja, a religião pela ciência. O autor, então, rebate a crítica, dizendo não ignorar a possibilidade de sua aposta na ciência ser ilusória. Porém, ressalta uma distinção. *À parte o fato de castigo algum ser imposto a quem não as partilha, minhas ilusões não são, como as religiosas, incapazes de correção. Não possuem o*

caráter de um delírio (Freud, 1927/1978, p. 125). E não titubeia em afirmar que, caso seja provado que sua crença possui o caráter de uma ilusão, abandonará suas expectativas.

No entanto, Freud (1927/1978) volta a apelar a favor da ciência, afirmando 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 idéias religiosas purificadas não podem escapar a esse destino, enquanto tentarem preservar algo da consolação da religião. Indubitavelmente, se 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 (p. 126).

Com relação ao caráter provisório dos conhecimentos científicos, Freud (1927/1978) declara que não se trata de revoluções ou incertezas, mas sim de desenvolvimentos, progressos rumo a uma verdade mais coerente com a realidade. E finaliza seu texto com a seguinte afirmação: *não, nossa ciência não é uma ilusão. Ilusão seria imaginar que aquilo que a ciência não nos pode dar, podemos conseguir em outro lugar*[9] (Freud, 1927/1978, p. 128).

A partir da leitura desse texto, *O Futuro de uma Ilusão*, o que nos salta aos olhos é a reafirmação de que é o complexo paterno que está por trás da imagem de Deus, bem como a aposta freudiana de que a ciência, com o crescimento de seus ensinamentos, desbancará a religião e o homem não mais necessitará desta última para suprir o seu desamparo infantil.

Quase um século se passou, depois dessa afirmação, e percebemos que o conhecimento avançou e continua avançando bastante. Podemos questionar a veracidade dessa aposta na ciência a partir do que percebemos em nossa sociedade atual. Será que realmente a religião vem perdendo sua força e o apelo ao pai, utilizado pela mesma, não mais seduz ao sujeito? O que notamos é que mesmo contando com todo o conhecimento científico adquirido e com a representação do pai na figura de Deus, o mal-estar ainda persiste em nossa sociedade.

1.1.3 – A religião, o pai e o mal-estar: Freud (1929-30/1978) inicia o texto *O Mal-Estar na Civilização* tentando explicar o sentimento religioso a partir de uma carta recebida de um amigo que relata sobre a sua experiência de religiosidade, referindo-se à sensação de um sentimento oceânico, que tudo abrange, sem limites; isso é, seria a sensação de ser um só com

[9] O que nos parece é que Freud, quando coloca a ciência e seus avanços nesse lugar de salvação contra os ensinamentos religiosos, não resistiu à 'tentação neurótica' de preencher o vazio operado pela queda da referência absoluta (quando acredita que Deus não passa de uma criação do humano embalado pelo seu desamparo), substituindo a explicação religiosa por outra, em sua visão, mais realista. Freud deixa indícios de que supunha a existência de um saber sobre o humano. Porém, esse saber deveria ser fruto da ciência (ou aqui podemos ler psicanálise, já que ele aproxima a prática analítica da científica), e não da religião.

o mundo externo em sua totalidade. O autor não nega que esta possa ser a base da religiosidade para algumas pessoas; no entanto, não aceita a possibilidade dessa experiência, pois ela não se ajusta às descobertas feitas pela psicanálise. Além disso, indaga se esse sentimento pode ser visto como a fonte de origem de toda a necessidade de religião.

Na tentativa de explicar tal sentimento, Freud (1929-30/1978) elabora a hipótese de que ele seja derivado de um sentimento primário do eu. Adverte, então, que este último vai se separando do mundo externo de uma maneira gradativa, não bruscamente. Percebemos, assim, que o eu é resultado de um processo de construção que se dá na relação com o outro, com o próximo. Na relação da criança com o seio materno, este nem sempre se apresenta quando desejado, ou seja, não está à disposição constantemente; e essa é uma forma do Princípio da Realidade se apresentar, contrastando o eu com o mundo externo.

Com relação ao processo de desenvolvimento do eu, Freud (1929-30/1978) afirma que primeiramente o eu engloba tudo, não se distinguindo do mundo exterior e é só a posteriori que ele se torna capaz de separar de si próprio esse mundo externo. Sendo assim, esse sentimento denominado sentimento primário do eu, que se caracteriza por não se distinguir do mundo externo, permanece em algumas pessoas em maior ou menor intensidade, co-existindo com um eu que já se encontra mais maduro, ou seja, que consegue fazer de melhor forma a separação desse mundo externo. Assim, o sentimento oceânico, de ilimitabilidade, descrito em carta por seu amigo, pode ter sua origem nessa tentativa de restauração do narcisismo ilimitado.

Dando procedência ao texto, Freud (1929-30/1978) afirma que *um sentimento só poderá ser fonte de energia se ele próprio for expressão de uma necessidade intensa* (p. 137). Pode-se pensar que não há anseio maior do que aquele, vivido na infância, de uma proteção paterna. Dessa forma, reafirma a hipótese, já elaborada e citada anteriormente em seu texto escrito em 1927, *O Futuro de uma Ilusão*, de que a necessidade de se possuir uma crença religiosa estaria ligada à necessidade do homem de se relacionar com o pai, sendo assim, uma reedição do sentimento de desamparo infantil. Ou seja, seria a reedição da necessidade de proteção de um pai vivida na infância, de uma proteção contra um poder superior do Destino. A religião, nesse caso, se explicaria pela nossa necessidade inconsciente de mascarar esse sentimento de desamparo, buscando uma proteção e orientação para nossas ações e procedimentos pessoais contra o Destino que é desconhecido. Nesse sentido, pode-se pensar

que a religião, juntamente com suas crenças, figura-se como uma forma de mecanismo de defesa utilizado pelo eu contra os perigos advindos do mundo externo.

Pensando em uma imagem bíblica que representa essa projeção da necessidade humana de se relacionar com o pai, pode-se observar que o próprio deus judaico, Javé, se apresenta como uma figura que protege seu povo; que ampara e ama, porém, castiga exemplarmente os desvios cometidos contra suas leis, tomando contornos que nos remetem exatamente à imagem de um pai. Nas próprias palavras de Freud (1929-30/1978):

> o que o homem comum entende como sua religião é que esta se apresenta como um sistema de doutrinas e promessas que, por um lado, lhe explicam os enigmas deste mundo com perfeição invejável, e que, por outro, lhe garantem que uma Providência cuidadosa velará por sua vida e o compensará, numa existência futura, de quaisquer frustrações que tenha experimentado aqui. O homem comum só pode imaginar essa Providência sob a figura de um pai ilimitadamente engrandecido. Apenas um ser desse tipo pode compreender as necessidades dos filhos dos homens, enternecer-se com suas preces e aplacar-se com os sinais de seu remorso (p. 139).

Comentando essa figuração paterna existente por trás da imagem de Deus, Morano (2003) declara que esse Deus ilusório é apresentado como uma forma de garantia de que todos os sacrifícios experimentados na vida terrena serão recompensados, após a morte, especialmente com o dom da imortalidade.

Segundo Freud (1929-30/1978), uma das características da religião é a tentativa que esta realiza, muitas vezes até bem sucedida, de dar sentido à existência terrena. A questão sobre o porquê da vida humana, ou seja, seu objetivo ou seu propósito, já foi levantada diversas vezes, porém, sem respostas satisfatórias. A maioria dos homens descarta a possibilidade de não existir esse propósito e a religião entra como uma possibilidade para resolver essa questão[10].

Para Freud (1929-30/1978), o que o homem entende como sendo o seu propósito na vida é obter felicidade. A felicidade pode englobar tanto uma parte positiva quanto uma negativa. Se por um lado pode ter como objetivo a busca de uma ausência de sofrimento e/ou desprazer, por outro, visa experienciar intensos momentos de prazer. Ou seja, o que define o propósito da vida é o princípio do prazer e é este que rege o psíquico desde o início.

[10] Sabemos que o discurso da ciência não visa à resposta sobre o sentido da existência humana. Se pensarmos então que o neurótico não se desvencilhou dessa necessidade de entender o porquê de sua existência, cabe aqui questionarmos se a aposta freudiana de que o avanço da ciência irá pôr em xeque os preceitos religiosos realmente tem lugar em nossa sociedade. Retornaremos a essa discussão no item 3.5 do nosso terceiro capítulo.

Como uma das formas de se obter felicidade é através de momentos de satisfação, algumas pessoas buscam essa satisfação em processos psíquicos internos, como as ilusões, sem levar em consideração o fato de estas estarem em conformidade com a realidade ou não. Com relação à origem dessas ilusões, Freud (1929-30/1978) explica que elas são advindas da vida da imaginação, sendo que essa região foi privada do contato com o senso de realidade para que pudesse 'trabalhar' com os desejos difíceis de serem realizados. E continua, em uma classificação na qual coloca a religião próxima a um delírio de massa:

> concede-se especial importância ao caso em que a tentativa de obter uma certeza de felicidade e uma proteção contra o sofrimento através de um remodelamento delirante da realidade, é efetuada em comum por um considerável número de pessoas. As religiões da humanidade devem ser classificadas entre os delírios de massa desse tipo. É desnecessário dizer que todo aquele que partilha um delírio jamais o reconhece como tal (p. 145).

O autor ainda nos alerta para o fato de que não devemos abrir mão da exigência que o princípio do prazer nos faz, seja em sua forma negativa ou na positiva. Porém, afirma que não devemos investir nossa pulsão em um só objetivo. Segundo Freud (1929-30/1978), *qualquer escolha levada a um extremo condena o indivíduo a ser exposto a perigos, que surgem caso uma técnica de viver, escolhida como exclusiva, se mostre inadequada* (p.147). Com relação à religião, ela ignora a liberdade de escolha do indivíduo, impondo um mesmo caminho a todos para a obtenção da felicidade. O que ela realiza é uma intimidação da inteligência humana, uma vez que deforma a realidade de forma delirante. Assim, Freud (1929-30/1978) afirma que *a esse preço, por fixá-las à força num estado de infantilismo psicológico e por arrastá-las a um delírio de massa, a religião consegue poupar a muitas pessoas uma neurose individual*[11]. *Dificilmente, porém, algo mais*[12] (p.147). Não existe nenhuma segurança quanto ao melhor caminho a seguir em busca da felicidade e, nesse caso, nem a religião consegue providenciar uma garantia de que a escolha que ela impõe é a totalmente correta.

De acordo com Freud (1929-30/1978), existem três fontes das quais nosso sofrimento provém: *o poder superior da natureza, a fragilidade de nossos próprios corpos e a*

---

[11] Aqui, Freud está se referindo ao valor sublimatório da religião, uma vez que através do investimento pulsional que é realizado quando se possui uma crença religiosa, uma parte da pulsão é desviada, o que pode poupar a pessoa da formação de sintomas neuróticos.

[12] A esse respeito, Freud (1910/1996), em seu texto escrito anteriormente, *Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância*, afirma que *a proteção contra doenças neuróticas, que a religião concede a seus crentes, é facilmente explicável: ela afasta o complexo paternal, do qual depende o sentimento de culpa, quer no indivíduo, quer na totalidade da raça humana, resolvendo-o para ele, enquanto o incrédulo tem de resolver sozinho o seu problema* (p.129).

inadequação das regras que procuram ajustar os relacionamentos mútuos dos seres humanos na família, no Estado e na sociedade (p. 148). Apesar do grande avanço nas ciências naturais e em suas aplicações técnicas, o psicanalista ressalta que os homens parecem ter notado que o controle, recentemente adquirido sobre o tempo e o espaço, mesmo que não muito forte, *a subjugação das forças da natureza, consecução de um anseio que remonta a milhares de anos, não aumentou a quantidade de satisfação prazerosa que poderiam esperar da vida e não os tornou mais felizes* (Freud, 1929-30/1978, p. 149). Assim, pode-se pensar que o controle da natureza não é a única pré-condição para se obter felicidade, da mesma forma que não é o único objetivo da civilização.

Mas, foi também com o avanço da tecnologia e da ciência que o homem pôde recriar, através de cada instrumento construído, seus órgãos motores e sensoriais, aumentando os limites de seu funcionamento. Segundo Freud (1929-30/1978),

> há muito tempo atrás, ele formou uma concepção ideal de onipotência e onisciência que corporificou em seus deuses. A estes, atribuía tudo que parecia inatingível aos seus desejos ou lhe era proibido. Pode-se dizer, portanto, que esses deuses constituíam ideais culturais. Hoje, ele se aproximou bastante da consecução desse ideal, ele próprio quase se tornou um deus. O homem, por assim dizer, tornou-se uma espécie de "Deus de prótese" (p. 152).

Porém, o que não se pode perder de vista é que o homem não conseguiu atingir a felicidade, embora esteja ocupando esse lugar. Assim, o que percebemos é que mesmo com todo o avanço da ciência e com a pregação da existência de um Deus onipotente, onipresente e onisciente, no qual se pode confiar, na atualidade, o mal-estar ainda perdura na civilização. E, em 1929, Freud já atentava para esse fato.

Freud (1929-30/1978) retorna à questão já levantada por seu amigo, na carta acima mencionada, do sentimento de amor oceânico, tão pregado pelo cristianismo. Elabora, então, uma outra hipótese: na busca da felicidade, um caminho possível de ser escolhido é o amor. No entanto, não são todas as pessoas que se acham capazes de trilhar esse caminho com sucesso. E são exatamente essas pessoas que são frustradas na busca da felicidade através do amor que deslocam o que é mais valorizado no amado para amá-lo em sua generalidade. Assim, elas se defendem da perda do objeto amado, *voltando seu amor, não para objetos isolados, mas para todos os homens, e, do mesmo modo, evitam as incertezas e as decepções do amor genital, desviando-se de seus objetivos sexuais e transformando a pulsão num impulso com uma* finalidade inibida (p. 160, grifo do autor). Ainda segundo Freud (1929-

30/1978), esse é o ponto mais alto que o ser humano é capaz de atingir. E cria objeções a esse amor que não discrimina, uma vez que assim sendo, *parece privado de uma parte de seu próprio valor, por fazer uma injustiça a seu objeto, e, em segundo lugar, nem todos os homens são dignos de amor* (p. 160), contrariando, dessa forma, o que o cristianismo prega.

Freud (1929-30/1978), no decorrer de seu texto, disserta sobre a inclinação à agressividade existente em todos os homens. Afirma que há uma satisfação em se projetar a agressão em algo ou alguém. Assim, um grupo de pessoas, mesmo pequeno, consegue vantagens ao projetar sua hostilidade contra intrusos ou contra outros grupos. *É sempre possível unir um considerável número de pessoas no amor, enquanto sobrarem outras pessoas para receberem as manifestações de sua agressividade* (p. 169). Dessa forma, fica clara a justificativa das guerras que são realizadas até hoje, seja entre países ou entre povos com ideologias diferentes. É o caso das guerras que se dão "em nome de Deus", ainda tão atuais, com massacres de pessoas e templos, numa disputa que marca o que Freud (1929-30/1978) chamou de *narcisismo das pequenas diferenças* (p. 169).

Uma forma de se corporificar essa agressividade ou maldade dentro da religião é criando-se a imagem do Demônio, pois este *estaria desempenhando o mesmo papel, como agente de descarga econômica, que o judeu desempenha no mundo do ideal ariano* (Freud, 1929-30/1978, p. 174).

Nesse sentido, tanto Deus, como o Demônio são derivados do Complexo de Édipo, que é sustentado pela religião, constituindo-se em *representações desfiguradas do pai, cujas raízes se ocultam sob os dois pólos, positivo e negativo, da ambivalência afetiva* (Morano, 2003, p. 41).

Freud (1929-30/1978) disserta um pouco sobre o sentimento de culpa, deixando claro o papel do supereu nesse processo. É a partir do estabelecimento do supereu que uma autoridade pode ser internalizada. Dessa instância psíquica, nada pode ser escondido, nem mesmo os pensamentos, o que faz com que a diferença entre realizar algo considerado mau, ou apenas intencionar fazê-lo, desapareça. Essa hipótese freudiana leva-nos a pensar, então, que a internalização de Deus só é possível após o estabelecimento do supereu, o que ocorre no Édipo, através da função paterna. Assim, a religião e seus preceitos só se tornam possíveis de fazer efeito sobre o indivíduo quando o supereu estiver estabelecido no psíquico.

Freud (1929-30/1978) chama a atenção para o fato de que o Destino é um tipo de expressão de Deus. Nesse sentido,

> se um homem é desafortunado, isso significa que não é mais amado por esse poder supremo, e, ameaçado por essa falta de amor, mais uma vez se curva ao representante paterno em seu superego, representante que, em seus dias de boa sorte estava pronto a desprezar. Esse fato se torna especialmente claro quando o Destino é encarado segundo o sentido estritamente religioso de nada mais ser do que uma expressão da Vontade Divina (p. 179).

Pode-se pensar que, primeiramente o homem renuncia às exigências de satisfação da pulsão, por medo de perder o amor ou a proteção da autoridade externa. Posteriormente, ocorre o surgimento de uma autoridade interna, ou seja, o supereu, e a renúncia das exigências da pulsão se dá devido ao medo dessa "consciência moral". Segundo Freud (1929-30/1978), *nessa segunda situação, as más intenções são igualadas às más ações e daí, surgem sentimento de culpa e necessidade de punição* (p. 180). A religião faz uso desse sentimento de culpa, ao afirmar que, para Deus, nada pode ser escondido e, dessa forma, a intenção de cometer um pecado possui o mesmo valor do ato de cometê-lo. O religioso é condenado a conviver permanentemente com o sentimento de culpa. Percebe-se, então, que essa situação é idêntica ao que acontece à consciência com o surgimento do supereu, pois, deste último, também, nada pode ser escondido e o sentimento de culpa surge se um ato "proibido moralmente" for cometido ou apenas intencionado.

A religião nunca deixou de perceber e utilizar o sentimento de culpa desenvolvido pela civilização. Pelo contrário, todas as religiões se valem da promessa de redenção desse sentimento de culpa, que é denominado pecado. Para o cristianismo, essa redenção é obtida através do sacrifício e da morte de uma pessoa que assume para si a culpa comum a toda a civilização. Assim, para Freud (1929-30/1978), *conseguimos inferir qual pode ter sido a primeira ocasião em que essa culpa primária, que constitui também o primórdio da civilização, foi adquirida* (p. 186). O autor refere-se aqui ao assassinato do pai da horda primeva, hipótese elaborada em seu texto de 1912-13, *Totem e Tabu*.

Segundo Freud (1929-30/1978), o mandamento bíblico "Amarás o teu próximo como a ti mesmo" é uma das maiores formas encontradas pela civilização para tentar inibir a agressividade inerente a cada ser humano. Porém, a submissão a esse mandamento também traz sofrimento, ou seja, a defesa contra a agressividade é passível de trazer tanta infelicidade quanto a agressividade em si mesma. Nesse sentido, *a ética 'natural', tal como é chamada,*

nada tem a oferecer aqui, exceto a satisfação narcísica de se poder pensar que se é melhor do que os outros (Freud, 1929-30/1978, p. 192). A religião, por sua vez, afirma que os que obedecerem aos mandamentos bíblicos, ainda que experienciando a infelicidade advinda do cumprimento desses preceitos, serão recompensados com o paraíso após a morte. Para Freud (1929-30/1978), *enquanto, porém, a virtude não for recompensada aqui na Terra, a ética,... pregará em vão* (p. 192).

O autor finaliza seu texto afirmando que *os juízos de valor do homem acompanham diretamente os seus desejos de felicidade, e que, por conseguinte, constituem uma tentativa de apoiar com argumentos as suas ilusões* (Freud, 1929-30/1978, p. 193). E é assim que a religião se utiliza dos valores morais da sociedade, fazendo com que esses apoiem seus preceitos advindos de realizações de desejos, configurando-se como uma ilusão.

A última contribuição sobre a questão da religião que Freud fez veio em 1939, com o texto *Moisés e o Monoteísmo*, o qual foi dividido em dois temas: um levantamento sobre a origem do Judaísmo, que acabou abarcando a origem do Cristianismo também, e uma consideração sobre o significado da religião de forma geral. É o que veremos na próxima seção.

1.1.4 – O pai Moisés e a religião monoteísta: Freud (1939/1996), no decorrer de seu texto *Moisés e o Monoteísmo*, lança uma hipótese sobre a nacionalidade de Moisés. Para todos, Moisés era hebreu. Freud (1939/1996) junta uma série de argumentos para justificar que a verdadeira origem de Moisés era a egípcia. Entre esses argumentos figuram as semelhanças existentes entre a religião judaica, que foi fundada por Moisés, e a egípcia (mais especificamente a de Aten), como o monoteísmo e a circuncisão.[13]

Em uma análise sobre mitos, Freud (1939/1996) afirma que o herói é aquele que corajosamente se rebela contra o pai e, no final, o vence. Para esse autor, o que está por trás de todo mito é o que ele denomina 'romance familiar' de uma criança, sendo este uma reação do filho à modificação de sua relação emocional com seus pais, especialmente com o pai. Nesse sentido,

> os primeiros anos de uma criança são dominados por uma enorme supervalorização do pai; em consonância com isso, rei e rainha nos sonhos e nos contos de fadas

[13] Como o interesse desse capítulo é mostrar a ligação entre a religião e a figura paterna, ignoraremos os detalhes das justificativas comentadas por Freud sobre a verdadeira origem de Moisés.

> invariavelmente representam os genitores. Mais tarde, sob a influência da rivalidade e do desapontamento na vida real, a criança começa a desligar-se deles e a adotar uma atitude crítica para com o pai (p. 25).

Como a maioria dos mitos de heróis geralmente contém histórias sobre a criança que veio de uma família aristocrática que a abandonou, e que cujo acolhimento se deu, posteriormente, por uma família humilde, ou vice-versa, Freud (1939/1996) chama a atenção para o fato de que esses dois tipos de família, presentes nos mitos, *são reflexos da própria família da criança, tal como lhe apareceram em períodos sucessivos de sua vida* (p. 25). Assim, entendemos que a criança, em uma fase primeira de sua infância, enxerga os pais, ou sua família, como se fosse aristocrática, com pai e mãe perfeitos. Posteriormente, a criança se apercebe dos defeitos e limitações dessas figuras e sente como se vivesse em uma família humilde, passando por dificuldades[14].

Nesse texto, Freud (1939/1996) deixa claro que a imagem criada pelos judeus, de seu deus Javé, está diretamente ligada à imagem de Moisés: um ser ciumento, cruel e severo. Não se pode deixar de considerar que o Moisés a que Freud se refere aqui é o medianita, que se caracterizava por ser violento e prepotente. Segundo Freud (1939/1996), o surgimento do judaísmo se deu quando, em Cades, os egípcios seguidores de Moisés e os seguidores de Javé se uniram e resolveram formar, através de uma conciliação, essa nova religião. Assim, fica justificado o porquê dos egípcios exigirem que a imagem de Javé se assemelhasse de alguma forma à de Moisés, que a circuncisão fosse mantida[15] e que somente esse deus fosse venerado[16].

A escolha do deus Javé para ser o adorado teve suas razões. Para Freud (1939/1996), a escolha de Javé, que era considerado o deus vulcânico, foi feita por conveniência, no intuito de se protegerem das erupções vulcânicas, muito frequentes, naquela época, nos países situados na bacia oriental do Mediterrâneo. Mais uma vez, a busca ou o apelo a um deus nos mostra

---

[14] Retornaremos a esse assunto no próximo item, quando abordarmos o texto freudiano "Romances Familiares".

[15] Freud (1939/1996) comenta que a circuncisão foi mantida devido à sua semelhança com a castração a que o pai da horda primeva submeteu seus filhos no auge *de seu poder absoluto, e todo aquele que aceitava esse símbolo demonstrava através disso que estava preparado para submeter-se à vontade do pai, mesmo que esta lhe impusesse o mais penoso sacrifício* (p. 145).

[16] Sobre a instituição do monoteísmo, Freud (1939/1996) afirma que a decisão de venerar somente um deus e atribuir a ele todo o poder, não tolerando outros deuses, surgiu para que a supremacia do pai primevo fosse restabelecida e também para que a ambivalência afetiva e todas as emoções experienciadas frente a essa figura fossem repetidas. A esse respeito, Lacan (1986/1997) afirma que *Freud não duvida um só instante de que o maior interesse da história judaica seja o de ser o veículo da mensagem de um Deus único* (p. 214).

que o que figura em sua raiz é o desamparo humano, ou a sua fragilidade, perante as catástrofes naturais que não podiam ser controladas.

Sobre a passagem que marca o aumento da adoração por deuses masculinos, Freud (1939/1996), em uma nota de rodapé, argumenta que a impossibilidade de ação das deusas, veneradas na época, frente a essas catástrofes naturais pode ter sido a responsável pela substituição de deusas-mães por deuses masculinos. Antigamente, a adoração era dirigida à grande deusa-mãe. Porém, a percepção de que ela não conseguiu proteger seu povo *contra os ataques de um poder mais forte, pode ter contribuído para que ela tenha cedido o lugar a uma divindade masculina, e, se assim foi, o deus vulcânico tinha o primeiro direito a ocupar seu lugar* (p. 62).

Freud (1939/1996) argumenta que a descoberta de Ernst Sellin, em 1922, influenciou decisivamente a questão sobre Moisés. Segundo Freud (1939/1996), Sellin

> descobriu no profeta Oséias (segunda metade do século VIII a.C.) sinais inequívocos de uma tradição segundo a qual Moisés, o fundador da religião dos judeus, encontrou um final violento num levante de seu povo refratário e obstinado, ao mesmo tempo que a religião por ele introduzida era repudiada (p. 52).

De acordo com essa descoberta, em determinado momento histórico, os egípcios seguidores de Moisés se rebelaram contra seu líder e contra a religião pregada pelo mesmo e o assassinaram de forma brutal. No entanto, posteriormente, surgiu entre esse povo cheio de remorso, um sentimento de esperança de que esse líder, que fora assassinado tão vergonhosamente, voltasse à vida e os conduzisse à felicidade eterna. É interessante observar como essa história é bastante semelhante à de outro líder religioso: Jesus Cristo. Então, segundo essa hipótese, os criadores das religiões judaica e cristã foram submetidos a destinos praticamente iguais[17]. Outro fato relevante é como essas duas histórias podem ter como base o parricídio ocorrido na horda primeva, que segue a mesma lógica: os povos se rebelam contra seus líderes e os matam. Depois, movidos por um sentimento de culpa, esses mesmos povos utilizam-se de instrumentos (totens), imagens ou se enchem de esperança de um retorno do líder à vida, para lembrar a sua figura na busca de uma possibilidade de redenção.

---

[17] Lacan (1986/1997) chama atenção para o fato de que *é na medida em que o assassinato primordial do Grande Homem vem emergir num segundo assassinato, o do Cristo, que, de alguma forma, o traduz e o traz à luz, que a mensagem monoteísta termina. É na medida em que a maldição secreta do assassinato do Grande Homem cujo poder advém unicamente do fato de ressoar sobre o fundo do assassinato inaugural da humanidade, o do pai primitivo, é na medida em que este, enfim, vem à luz que se efetiva o que cabe bem chamar, pois está no texto de Freud, de redenção cristã* (p. 214).

Freud (1939/1996) retorna à questão do assassinato do pai da horda primeva, hipótese trabalhada em seu texto *Totem e Tabu*. Após o assassinato do pai, os filhos começaram a brigar entre si no intuito de ocupar o seu lugar. Finalmente eles perceberam a inutilidade dessa disputa frente à libertação que acabaram de provocar matando o pai e fizeram um acordo, um contrato social. Assim, *a primeira forma de organização social ocorreu com uma* renúncia ao instinto, *um reconhecimento das obrigações mútuas, a introdução de* instituições *definidas, pronunciadas invioláveis (sagradas), o que equivale a dizer, os primórdios da moralidade e da justiça* (p. 101, grifo do autor).

Todos os filhos renunciaram ao desejo de ocupar o lugar do pai para si e de possuir as irmãs e as mães, dando origem ao tabu do incesto e proibindo a endogamia. Sucedeu-se, então, um período de matriarcado, no qual parte do poder do pai foi transferida para a figura materna. Realizou-se a escolha de um animal poderoso, que preferencialmente fosse temido por todos, para substituir o pai. Assim, a mesma ambivalência emocional, experimentada frente ao pai, passou a ser vivenciada em relação a seu representante, o animal totêmico. Segundo Freud (1939/1996),

> por um lado, o totem era encarado como ancestral de sangue e espírito protetor do clã, a ser adorado e protegido, e, por outro, marcava-se um festival em que se lhe achava preparado o mesmo destino que o pai primevo havia encontrado. Ele era morto e devorado por todos os membros da tribo, em comum. ... Esse grande festival, na realidade, era uma celebração triunfante da vitória dos filhos combinados sobre o pai (p.102).

Percebe-se que algo semelhante ocorre no ritual católico, com relação à re-vivência anual da crucificação de Cristo e ao rito de comunhão, na qual se come, simbolicamente, o corpo e o sangue de Cristo, que pode vir a ser uma forma de relembrar e reviver esse resquício da história ocorrida na horda primeva.

Assim, para Freud (1939/1996), o totemismo pode ser considerado a primeira forma de religião existente na humanidade, por sua valorização do substituto paterno, por sua ambivalência emocional representada na refeição totêmica e pela instituição de comemorações, assim como de proibições cuja transgressão teria como pena a morte.

A primeira transformação ocorrida para se distanciar do totemismo foi a humanização do ser venerado. Assim, os deuses animais são substituídos por deuses humanos, que possuem derivação do totem. Durante essa evolução, como já citado, sugiram grandes deusas-mães, anteriores aos deuses masculinos. Porém, uma enorme revolução social aconteceu fazendo

com que uma ordem patriarcal substituísse o matriarcado[18]. Provavelmente a veneração das deusas-mães é originada como uma forma de compensação à falta de atenção direcionada às mães. Assim, nesse processo de substituição de deusas femininas por deuses masculinos, estes últimos apareceram primeiramente ao lado das grandes mães como filhos, assumindo, posteriormente, as características de representantes paternos. Ainda segundo Freud (1939/1996),

> esses deuses masculinos do politeísmo refletem as condições existentes durante a era patriarcal. São numerosos, mutuamente restritivos e ocasionalmente subordinados a um deus superior. O passo seguinte, contudo, nos conduz ao tema que aqui nos interessa: ao retorno de um deus-pai único, de domínio ilimitado (p. 103).

O autor comenta o surgimento da religião cristã. Para ele, Paulo, um judeu romano, de Tarso, tomou para si o sentimento de culpa remanescente do assassinato ocorrido na horda primeva, remontando-o de forma correta à sua fonte de origem, denominando-a de pecado original. Esse pecado original nada mais era do que a morte do pai primevo. Porém, ao invés da recordação do assassinato, apareceu uma fantasia de sua redenção. Para isso, *um filho de Deus se permitira ser morto sem culpa e assim tomara sobre si próprio a culpa de todos os homens. Tinha de ser um filho, visto que fora o assassinato de um pai* (Freud, 1939/1996, p. 106).

O próprio sacrifício a que Cristo se ofereceu sem culpa, é visto por Freud (1939/1996), como um indício de que se tratava de uma deformação tendenciosa, uma vez que não é compreensível que alguém que não tem culpa do assassinato aceitasse para si toda a culpa dos assassinos, permitindo-se, inclusive, ser morto. Esse "redentor" só pode ter sido o filho que encabeçou o assassinato do pai, e que consequentemente carregava a maior parte da culpa por esse acontecimento mítico. Porém, o autor não se posiciona sobre se houve ou não esse rebelde-cabeça entre os irmãos. Para Freud (1939/1996), *se não houve tal cabeça, então Cristo foi o herdeiro de uma fantasia de desejo que permaneceu irrealizada; se houve, então ele foi seu sucessor e sua reencarnação* (p. 107).

De acordo com Morano (2003), não existe sistema religioso que expresse de melhor forma o acontecimento da morte do pai do que o cristianismo. A morte do filho estaria relacionada com a expiação da culpa pelo pecado original, isto é, pelo assassinato do pai.

[18] Uma outra hipótese que Freud (1939/1996) levanta é que essa substituição de uma ordem social por outra se deu devido à substituição de uma ordem dominada pelo sensório, como era a matriarcal, por uma outra dominada pela intelectualidade, no caso, a patriarcal.

Assim, a ambivalência que toda forma de expressão religiosa possui, *faz com que o pai renasça das cinzas e se imponha novamente, promovendo o dogma cristão da ressurreição e divinização do filho morto, o qual vem desse modo a suplantar mais uma vez o pai*[19] (p. 39).

Freud (1939/1996) chama a atenção para o fato de que a religião cristã destronou o pai, colocando em seu lugar o filho. Nesse sentido, *o judaísmo fora uma religião do pai; o cristianismo tornou-se uma religião do filho. O antigo Deus-Pai tombou para trás de Cristo; Cristo, o filho, tomou seu lugar, tal como todo filho tivera esperança de fazê-lo, nos tempos primevos* (p. 108). Paulo ainda abandonou a circuncisão, característica que o povo judeu tomava para reforçar o caráter de ser o povo escolhido, fazendo, assim, com que a religião cristã fosse mais acessível a todos os homens, mais universal.

Além disso, a religião cristã, que não era tão estritamente monoteísta quanto o judaísmo, *tomou numerosos rituais simbólicos de povos circunvizinhos, restabeleceu a grande deusa-mãe*[20] *e achou lugar para introduzir muitas das figuras divinas do politeísmo, apenas ligeiramente veladas, ainda que em posições subordinadas* (Freud, 1939/1996, p. 108). E principalmente, não excluiu as superstições, assim como os elementos mágicos e místicos, o que a aproximava da religião de Aten e da mosaica, mesmo que essa característica tenha prejudicado o desenvolvimento intelectual de seus seguidores por muitos anos.

Sobre a importância dada pelos judeus ao monoteísmo, Freud (1939/1996) afirma que *o destino trouxera o grande feito e o malfeito dos dias primevos, a morte do pai, para mais perto do povo judeu, fazendo-o repeti-lo na pessoa de Moisés, uma destacada figura paterna* (p. 109). O psicanalista vienense ainda chama a atenção para o fato de que esse assassinato do pai da horda primeva foi tão marcante para a humanidade, que também a religião de Tarso teve sua origem a partir do assassinato de outro grande homem, a saber, Jesus Cristo. No entanto, não se sabe se Cristo foi realmente o grande mestre que os Evangelhos nos mostram ou se sua importância foi adquirida a partir das circunstâncias de sua morte, semelhantes às vividas pelo pai primevo.

---

[19] A esse respeito, Gomes (2002) aponta que *a prova de amor dada por Cristo foi dar a sua vida pelos homens, isto representando o amor do Pai pelos filhos, pois Cristo representa uma encarnação de Deus. Por outro lado, do lugar de filho, Cristo aceitou a morte pelo amor do Pai, tornando-se instrumento de salvação dos homens. A Paixão de Cristo mostra, ainda, pela ressurreição, a existência de uma vida após a morte. Assim, do lado dos homens, identificados ao Filho, amor e sofrimento se unem definindo a posição dos que esperam ser recompensados na vida eterna* (p. 30).

[20] Percebemos esse movimento através da figura de Maria, a mãe de Jesus.

Freud (1939/1996) continua a afirmar a hipótese de que Moisés fora assassinado por seu povo, os judeus. Para ele, a culpa pelo assassinato de Moisés estimulou a criação da fantasia de que um Messias iria retornar e conduzi-los ao domínio mundial prometido. Então, se Moisés pode ser considerado o primeiro Messias, Jesus foi seu substituto em uma época posterior. Nesse sentido, *existe um fragmento de verdade histórica na ressurreição de Cristo, pois ele foi o Moisés ressurrecto e, por trás deste, o pai primevo retornado da horda primitiva, transfigurado e, como filho, colocado no lugar do pai* (Freud, 1939/1996, p. 110).

Segundo Morano (2003), o pai morto retornou primeiramente no formato do animal totêmico do clã, continuando

> suas metamorfoses em heróis, deuses e demônios, para vir, finalmente, encontrar sua mais cabal ressurreição, na figuração do Deus único judeu-cristão, o qual veio a expressar com mais luminosidade que qualquer outro Deus de outra religião a ressurreição do 'Protopai' (p. 39).

A negação do assassinato do pai a que os judeus se submeteram lhes custou muito caro. O povo judeu foi constantemente defrontado com a afirmação de que tinham matado nosso Deus, o que, de forma velada, significa que eles não aceitam que mataram Deus *(a figura primeva de Deus, o pai primevo, e suas reencarnações posteriores). Deveria haver um acréscimo, declarando-se: 'Fizemos a mesma coisa, é verdade, mas o* admitimos*, e, desde então, fomos absolvidos'* (Freud, 1939/1996, p. 110, grifo do autor). Esse é um dos motivos com que Freud justifica a perseguição que esse povo sofre desde muito tempo.

Questionando sobre a importância que Moisés adquiriu para seu povo, caracterizando-se como um 'grande homem', Freud (1939/1996) percebe que a humanidade necessita de figuras de autoridade que possam ser admiradas. A origem dessa necessidade reside no anseio sentido pela figura paterna, experienciado por todos, a partir da infância. Fica claro, então, como

> todas as características com que aparelhamos os grandes homens são características paternas, e que a essência dos grandes homens, pela qual em vão buscamos, reside nessa conformidade. A decisão de pensamento, a força de vontade, a energia da ação fazem parte do retrato de um pai... Tem-se de admirá-lo, pode-se confiar nele, mas não se pode deixar de temê-lo, também (p. 131).

Afinal, o pai não é unicamente alguém em quem se possa confiar e que se admira, mas ele também é apto a causar temor e receio.

Freud (1939/1996), então, discorre sobre o papel do supereu no psíquico e o caracteriza como sendo o representante dos pais e educadores, com a função de supervisionar os atos do

sujeito. Dessa forma, o eu se rende às exigências do supereu, por medo de perder seu amor. O mesmo mecanismo pode ocorrer com crianças que acabam renunciando, algumas vezes, à satisfação de sua pulsão, para não perder o amor dos pais. Continuando nessa linha de raciocínio, pode-se pensar que a religião deve muito de sua sobrevivência até os tempos de hoje a esse fato. Como a civilização é constituída com base em renúncias pulsionais e Deus é um representante de uma figura paterna, os seres humanos, por diversas vezes, estão dispostos a renunciar à satisfação de pulsões em nome do amor desse pai. Nesse sentido, a civilização serviu à religião, assim como a religião serviu à civilização, introduzindo uma figura que representasse o pai, fazendo com que esse processo de renúncia fosse "mais fácil".

Freud (1910/1996) resume bem, em um texto sobre Leonardo da Vinci, a ligação existente entre o pai e a imagem de Deus, afirmando que

> a psicanálise tornou conhecida a íntima conexão entre o complexo do pai e a crença em Deus. Fez-nos 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[21]. Verificamos, assim, que as raízes da necessidade de religião se encontram no complexo parental (p. 129).

É interessante observar que Freud, com a história do assassinato do pai ocorrido na horda primeva, estabelece um fato mítico de suma importância para se compreender e interpretar a religião em sua relação essencial com o Complexo de Édipo. Morano (2003) sintetiza qual o papel das religiões para o psíquico. Elas oferecem maneiras de continuar de forma fantasmática *a luta entre o filho e o pai. Uma luta que, por outro lado, de maneira bem paradoxal, não deixa de revelar o desejo paralelo do filho de viver sempre sob o amparo e a proteção paterna* (p. 41).

Assim, entendemos que a religião se calca no complexo de Édipo da humanidade como um todo e insiste na permanência do sujeito agarrado a esse processo. E será o acontecimento psíquico da vivência edipiana, que Freud escreve baseado na tragédia de Sófocles, *Édipo Rei*, o nosso alvo do próximo segmento.

[21] Não é isso o que observamos atualmente. As religiões continuam com números de adeptos consideráveis, mesmo com a queda da autoridade do pai nas famílias sendo verificada. Retornaremos a esse tema no nosso terceiro capítulo.

1.2– O Complexo de Édipo em Freud[22]

É de suma importância, para alcançar os objetivos deste trabalho, que sejam apresentadas as contribuições de Freud sobre o Complexo de Édipo na teoria psicanalítica, uma vez que a figura do pai tem um lugar fundamental para o desenvolvimento desse complexo e, como já vimos, a religião se fundamenta nesse processo experienciado pela humanidade. É o pai que interdita a satisfação objetal que a criança busca, no caso, em sua mãe, e realiza uma ligação entre desejo e lei. Ele exerce uma função central, possibilitando tanto a entrada quanto a saída do complexo de Édipo. Para discutirmos esse tema, iniciaremos com algumas observações realizadas por Freud sobre as modificações que vão ocorrendo na visão que a criança pequena possui de seus pais e que constituem uma parte do Complexo de Édipo.

No início de seu texto, *Romances familiares*, Freud (1908-09/1996) comenta como pessoas consideradas normais, ao longo de seu desenvolvimento, libertam-se da autoridade dos pais. Primeiramente a criança pequena toma seus pais como fontes primordiais de exemplo, o que se expressa no desejo de ser como eles quando crescer. No entanto, no decorrer do tempo, a criança acaba por conhecer outros pais, o que a faz capacitada para questionar as qualidades incríveis que atribuía a seus pais.

O autor nos chama a atenção para o que denomina "romance familiar do neurótico", estádio marcado por uma forte atividade imaginativa, a qual é utilizada para se libertar de seus pais, que são agora fonte de críticas, e para substituí-los por outros, geralmente possuidores de uma condição social e moral melhor. Esse estádio se passa quando a criança ainda não tem conhecimento sobre a importância da atividade sexual para a procriação, um pouco antes da entrada na puberdade.

O segundo estádio do romance familiar inicia quando a criança toma conhecimento sobre *a diferença entre os papéis desempenhados pelos pais e pelas mães em suas relações sexuais, e compreende que ´pater sempre inceertus est´, enquanto a mãe é certíssima* (Freud, 1908-09/1996, p. 220). Assim, a criança deixa de duvidar de sua origem materna e passa a

[22] Mesmo sabendo que os primeiros esboços para a teorização do complexo de Édipo já se encontram presentes desde o início das formulações freudianas sobre o pai, essa expressão somente aparece em 1910, no texto *Um tipo de escolha especial de objeto feita pelos homens*. Porém, os primeiros esboços de Freud, de 1900, sobre o complexo de Édipo possuem limitações. Ele postula o pai como um entrave ao acesso à satisfação pulsional, sendo a sua morte um sinônimo de liberdade, inclusive desse acesso.

questionar sua origem paterna, fantasiando, inclusive, situações secretas de infidelidade de sua mãe, envolvendo atividades sexuais. Ela pode também fazer uso dessas fantasias para atingir outros interesses, como duvidar de uma mesma paternidade de seus irmãos, sendo que só ela seria filho (a) legítimo do casal em questão.

Porém, o psicanalista ressalta que, por mais assustadoras que possam parecer essas teorias, por se tratarem de crianças, o que está por trás delas é ainda a afeição que conservam por seus pais. Nas próprias palavras de Freud (1908-09/1996):

> Se examinarmos em detalhe o mais comum desses romances imaginativos, a substituição dos pais, ou só do pai, por pessoas de melhor situação, veremos que a criança atribui a esses novos e aristocráticos pais qualidades que se originam das recordações reais dos pais mais humildes e verdadeiros. Dessa forma, a criança não está se descartando do pai, mas enaltecendo-o (p. 221).

Assim, essa substituição do pai verdadeiro por um outro de melhor posição esconde, na verdade, a falta que a criança sente do tempo em que tomava seu pai como o *mais nobre e o mais forte dos homens*[23] (Freud, 1908-09/1996, p. 222). A fantasia é, então, uma forma de lamentar esse tempo que se foi.

A época em que a criança toma seu pai como um herói, um personagem embutido de perfeição, faz parte de um dos tempos do Complexo de Édipo, em que a criança se identifica com seu pai e o toma como possuidor de um poder. Essa é uma caracterização que permanece no psíquico e que é projetada e convergida na imagem de Deus. É na figura de Deus que o ser humano encontra uma forma de "reencontrar" esse pai perfeito, não castrado, que foi perdido.

A denominação, "Complexo de Édipo", foi retirada da mitologia grega, do drama de Édipo, que matou seu pai, casou-se com sua mãe e teve filhos com ela. Para Freud, essa história se repete na fantasia humana, no âmbito do psíquico, que é universal.

O Complexo de Édipo é a junção de sentimentos ambíguos, hostis e amorosos, que a criança sente com relação aos seus pais. Seu início abre a fase fálica e seu declínio marca o começo da fase de latência. Existem duas formas básicas, segundo as quais o Complexo de Édipo se apresenta, a positiva e a negativa. Em sua forma positiva, a criança deseja a morte do progenitor do mesmo sexo, tomado como rival, enquanto embute a outra pessoa, do sexo oposto ao seu, de desejo sexual. Já em seu formato negativo, que ocorre de maneira inversa do

[23] Podemos pensar que é exatamente nessa imagem que a criança possui do pai, como parecida com a de um super-homem, embutido de perfeição, que a idéia de Deus será calcada. E o sujeito neurótico, em especial, não está disposto a abrir mão dessa perfeição paterna e aceitar as falhas do pai.

já citado, a criança nutre um amor pelo progenitor de sexo igual ao seu e toma como rival a pessoa do sexo oposto. Porém, existem variações dessas formas, uma vez que estamos tratando de sentimentos ambíguos que são experienciados. Segundo Numberg (1989), *nas neuroses encontramos uma grande variedade de combinações. O complexo de Édipo forma o* núcleo inconsciente de todas as neuroses, *ao redor do qual todos os outros complexos e fantasias se agrupam* (p. 75, grifo do autor).

Freud (1924/1996) endossa que o nosso conhecimento sobre a sexualidade infantil está maior do que antes e que sabemos que existe uma fase, no desenvolvimento sexual da criança, na qual o órgão genital, diga-se de passagem, o masculino, o pênis, assume sua função de importância.

Segundo Laplanche e Pontalis (2001), Freud realizou suas primeiras elaborações sobre o Complexo de Édipo tomando como base o sexo masculino. Durante algum tempo, conservou a ideia de que o processo que ocorre com as meninas é o mesmo que o ocorrido nos meninos. Essa ideia se modificou posteriormente, quando Freud percebeu que, como já foi citado, só um órgão sexual tem importância para ambos os sexos, o pênis, e quando notou que a fase pré-edípica era mais visível nas meninas, uma vez que o Complexo de Édipo faz com que seu objeto de amor seja modificado.

Com relação ao que ocorre durante o Complexo de Édipo, ou melhor, durante a fase fálica, em crianças do sexo feminino, Freud (1924/1996) afirma que o desenvolvimento sexual em meninas é mais *obscuro e cheio de lacunas* (p. 197). Explica, então, que a parte de seu corpo que a menina toma como se fosse um pênis é o clitóris, até ocorrer a comparação com a genitália masculina, o que considera como uma injustiça cometida em relação a ela, acompanhada de indignação. Ainda assim, a menina alimenta a expectativa de que seu órgão genital crescerá posteriormente e ficará grande como o do menino. Ela não atribui essa falta de pênis notada em seu corpo como parte da diferença anatômica entre os sexos, mas acha que já possuiu o órgão masculino anteriormente, e que, por algum motivo, este lhe foi retirado. No entanto, não generaliza esse fato para outras mulheres adultas, considerando que essas ainda são possuidoras de órgãos genitais masculinos. Nas palavras de Freud (1924/1996), *dá-se assim a diferença essencial de que a menina aceita a castração como um fato consumado, ao passo que o menino teme a possibilidade de sua ocorrência* (p. 198).

Freud (1925/1996) chama a atenção para o fato de que, no menino, a vivência do complexo de Édipo é possível de ser identificada. Afirma que esse momento pertence à fase fálica e tem fim com o temor da castração, ao contrário do que ocorre no sexo feminino, no qual o temor da castração é o que marca a entrada no Complexo de Édipo. Frisa também que mesmo o menino vive uma fase ativa e passiva no Complexo de Édipo, sendo a atitude passiva quando ele quer tomar o lugar da mãe para ser amado pelo pai e o movimento contrário ocorrendo na fase ativa.

Quando o menino passa a se interessar pelo seu órgão genital e começa, assim, a manipulá-lo, percebe que os adultos não aceitam esse comportamento, uma vez que o ameaçam com o fato de que esse órgão, que ele valoriza tanto, lhe será tirado. Aqui, o menino experimenta a angústia de castração. O complexo de castração é o que proporciona uma resposta à questão da diferença entre os sexos, ou seja, a presença ou ausência de pênis, colocando que essa diferença existe porque o pênis da menina foi amputado. Segundo Laplanche e Pontalis (2001), *o menino teme a castração como realização de uma ameaça paterna em resposta às suas atividades sexuais, surgindo daí uma intensa angústia de castração* (p. 73).

Para Freud (1924/1996), então, é essa ameaça de retirada do órgão genital que faz com que a fase fálica entre em declínio. Porém, o menino só consegue aceitar essa possibilidade de ser castrado após a visão dos órgãos genitais das meninas, certificando-se da ausência de pênis nelas, o que as tornam pessoas castradas.

Após essa percepção da castração nas mulheres, o menino chega a um conflito: será que compensa abdicar de seu pênis em favor de uma satisfação amorosa? Nesse embate entre o investimento libidinal, voltado para seus pais e o seu narcisismo de conservar essa parte de seu corpo, geralmente a vitória é deste último, ou seja, o eu do menino ignora o Complexo de Édipo[24].

[24] Freud (1924/1996) afirma que esse *afastamento do eu diante do complexo de Édipo* (p. 197) não deve ser considerado apenas como um recalque, mas sim como uma destruição do complexo, uma vez que se o complexo for apenas recalcado, este continua em estado inconsciente e poderá, posteriormente, manifestar-se como sintoma.

Assim, esse investimento libidinal é posto de lado e trocado por identificações[25]. Segundo Freud (1924/1996), *a autoridade do pai ou dos pais é introjetada no ego e aí forma o núcleo do supereu, que assume a severidade do pai e perpetua a proibição deste contra o incesto, defendendo assim o ego do retorno da catexia libidinal* (p. 196). Esse processo teve como objetivo a preservação do órgão genital de uma retirada e acabou por paralisá-lo, afastando-o de sua função, introduzindo o período de latência, no qual o desenvolvimento sexual é interrompido.

Com relação ao sexo feminino, Freud (1924/1996) afirma que o estabelecimento do supereu e o início do período de latência se dão através de uma ameaça de perda de amor. Afirma ainda, que o Complexo de Édipo na menina é muito mais simples do que no sexo oposto, sendo constituído por assumir o lugar da mãe e ter uma postura feminina com o pai. A renúncia ao pênis é compensada pelo desejo de receber do pai um bebê, ou de dar um filho ao pai. Como esse desejo não é realizado, o Complexo de Édipo é aos poucos abandonado. Assim, *os dois desejos – possuir um pênis e um filho – permanecem fortemente catexizados no inconsciente e ajudam a preparar a criatura feminina para seu papel posterior* (Freud, 1924, p. 198). No entanto, esse mesmo autor admite que sua compreensão sobre o desenvolvimento sexual no sexo feminino é ainda insatisfatória e pondera que podem ocorrer variações com relação à cronologia e à vinculação desses eventos, sendo que essa versão levantada sobre o Complexo de Édipo não é a única possível.

Continuando seu estudo sobre como o Complexo de Édipo se dá nas meninas, no ano seguinte, Freud (1925/1996) escreve outro texto, *Algumas conseqüências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos*. Afirma que *em ambos os casos, a mãe é o objeto original, e não constitui causa de surpresa que os meninos retenham esse objeto no complexo de Édipo* (p. 280). Surge uma questão: como se dá, na menina, o processo de abandono da mãe e escolha do pai como objeto de amor?

Freud (1925/1996), então, acredita que a pré-história do Complexo de Édipo nas meninas é muito mais longa do que nos meninos. Existe um primeiro passo fundamental para a entrada na fase fálica, antes mesmo de ter início a fantasia criada pela menina, de ter um filho do pai, fantasia esta fruto da ligação do pai com o desejo. Esse primeiro passo consiste na

[25] De acordo com Chemama (1995), *na maioria das vezes, trata-se de um reforço da identificação primária com o pai (esta é a evolução mais normal, pois acentua a virilidade do menino), mas também pode ser uma identificação com a mãe, ou ainda a coexistência das duas identificações* (p. 56).

descoberta da existência do pênis em outras pessoas, o que a faz imaginar que esse também será o resultado de seu pequeno órgão depois de desenvolvido.

Essa atitude feminina com relação à visão do órgão oposto é muito diferente da obtida pelo sexo masculino. O menino, quando se depara pela primeira vez com a genitália feminina, não é tomado de reação alguma, demonstrando até uma falta de interesse pela diferença notada. Somente após ter sofrido uma ameaça de castração é que o menino resignifica essa visão, o que faz com que a ameaça adquira maior força. Essa situação pode conduzir a dois desfechos com atitudes diferentes e que poderão determinar como o menino se relacionará com as mulheres: *horror da criatura mutilada ou desprezo triunfante por ela* (Freud, 1925/1996, p. 281).

Já nas meninas, esse processo se constitui de forma diferente: a partir da visão da genitália masculina, a menina sabe que não possui aquele órgão e quer tê-lo. Assim, com as meninas, o interesse sexual é despertado a partir do conhecimento da diferença dos sexos.

É importante que essa fase seja superada cedo na menina, para que sua feminilidade não seja prejudicada, uma vez que a esperança de que o órgão masculino ainda seja obtido por ela até uma idade avançada pode resultar em atitudes estranhas. Ou pode resultar em uma rejeição ao *fato de ser castrada, enrijecer-se na convicção de que realmente possui um pênis e subsequentemente ser compelida a comportar-se como se fosse homem* (Freud, 1925/1996, p. 282).

Sobre o Complexo de Édipo, Freud (1924/1996) nos aponta que ele ainda continua sendo o fenômeno principal, durante o período sexual vivenciado na primeira infância. Afirma que, após sua dissolução, ele é recalcado e é quando começa o período conhecido como latência.

Chemama (1995) nos mostra a importância da dissolução desse complexo. Afirma que ele é um *processo que deve levar à posição sexual e à atitude social adultas. Quando não superado, irá continuar a exercer, a partir do inconsciente, uma ação importante e duradoura, e constituir, com seus derivados, o 'complexo central de cada neurose'* (p. 56). E a figura paterna é indispensável para que essa dissolução ocorra.

Sobre a importância do pai no Complexo de Édipo, Barros (2001) afirma que, aí, ele ocupa um lugar ordenador e central. É o pai quem possibilita para o sujeito a entrada e a saída dessa fase do desenvolvimento da criança e

> é com ele que o sujeito se identifica, é ele que aponta a mãe como objeto de desejo e marca sua proibição. É ele que garante o nome das coisas e a sua falta. Todas essas operações necessitam do pai, no papel de agente, de testemunha e ordenador (p. 95).

Então, é importante que esse pai tome realmente a mãe, ou uma mulher, como objeto de desejo, barrando a relação simbiótica existente entre mãe e filho.

Assim, percebemos que o pai é 'assassinado' no Complexo de Édipo pelo neurótico, para que o sujeito possa ir além desse pai. É ele quem estabelece um ideal, que na verdade é um ideal de um pai total, embasado na fantasia de todo neurótico; um pai que possa responder às suas questões e que lhe proteja do desamparo. A religião se aproveita desse fato, utilizando a imagem de Deus como prolongamento desse pai total. Porém, o sujeito sabe que esse pai é faltoso e por isso, precisa construir um ideal para mantê-lo nesse lugar, o que pode ser verificado na necessidade de rituais para manter o pai em um lugar que não é verdadeiro, pois ele está morto. Assim, esse ideal de um pai completo também se presentifica na cultura, o que Freud aborda quando comenta sobre o pai totêmico.

1.3– O pai totêmico

A partir do mito freudiano apresentado basicamente no texto *Totem e Tabu*, no qual se enfatiza de maneira especial o fato de o pai totêmico não ter sido submetido à castração, tentaremos demonstrar sua importância para marcar o início do Complexo de Édipo e, consequentemente, uma forma de se pensar a origem do laço social. Daí a razão de termos enfatizado primeiramente o Édipo e agora o pai totêmico.

Renato Mezan (1985) nos adverte que não devemos tomar o mito[26] freudiano do pai totêmico como o marco inicial da civilização de forma real, como algo que realmente ocorreu. Para ele, o trabalho de Freud seria como que *uma reconstrução do que teria sido a origem, reconstrução operada, como no tratamento analítico, a partir de elementos manifestos reduzidos a seu sentido por meio de interpretações pertinentes* (p. 320). E esse mesmo autor afirma, ainda, que mesmo que exista uma remota possibilidade dessa história ter ocorrido, *os eventuais testemunhos estariam, há milênios, enterrados pela repressão, e, como a reconstituição da infância numa cura analítica, podem ser apenas inferidos e jamais*

[26] Para Mezan (1985), *a narrativa de Totem e Tabu é um mito, primeiramente porque pensa a origem, e a origem só pode ser pensada sob a forma do mito* (p. 353).

comprovados (p. 320). Assim, o primitivo a que Freud faz referência é o hominídeo da horda, ou seja, *é um elo na cadeia evolutiva, cuja suposta existência* precede *o estabelecimento da sociedade* (Mezan, 1985, p. 341, grifo do autor).

Freud (1912-13/1996), em *Totem e Tabu*, recorre às colocações sobre a horda primitiva de Darwin, que foi formulada para os gorilas e adaptada para os hominídeos por Atkinson (Mezan, 1985). Segundo Atkinson, existia um pai ciumento e violento, ou um macho dominador e tirânico, que possuía todas as fêmeas para si próprio e expulsava os filhos de seu convívio. Freud (1912-13/1996), então, elabora uma descrição sobre um fato determinante que poderia ter ocorrido nessa época, o seu chamado "mito científico": os filhos, que tinham sido expulsos, certo dia se unem e voltam para matar o pai, findando a horda patriarcal. Como eram selvagens canibais, não só mataram, mas também devoraram o pai. *O violento pai primevo 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 uma parte de sua força*[27] (p. 170).

Nesse sentido, a refeição totêmica pode ser vista como uma maneira de recordar, através de uma repetição, o ato criminoso, repetição esta que é considerada a base encontrada na organização social, nas restrições morais e nas religiões.[28] No entanto, após terem matado o pai, a horda estaria fadada à desintegração, uma vez que os filhos lutariam entre si para disputarem o lugar do pai, visando possuírem todas as mulheres para si. Como nenhum possuía uma força tão grande para derrotar todos os outros e se tornar o chefe da horda, isso acabaria em uma luta de todos contra todos. Freud (1912-13/1996), então, supõe que todos os filhos que cometeram o ato criminoso estavam repletos de sentimentos de ambivalência com

[27] Essa ambivalência vivida em relação ao pai ainda hoje acontece nas relações dos filhos com seus pais, *isto é, supomos que eles não apenas odiaram e temeram o pai, mas também o honraram como modelo, e que cada um deles desejou ocupar seu lugar na realidade* (Freud, 1939/1996, p. 101). Assim, o canibalismo é uma maneira de se identificar com o pai, comungar de seus poderes e incorporar sua força, através da ingestão de um pedaço seu. Da mesma forma, pode-se pensar que no catolicismo a comunhão representa um papel semelhante, de incorporação de Cristo, como uma forma de identificação com essa figura.

[28] Para Freud (1939/1996), os traumas primitivos podem estar presentes no psíquico de cada indivíduo, ao lado de suas experiências individuais. Seriam elementos com uma origem filogenética, uma herança arcaica para a qual existe uma disposição inata de todo ser humano. Assim, a herança arcaica que todos os humanos possuem contém traços de memória do que foi experienciado por gerações anteriores, assim como o instinto nos animais o faz. O assassinato do pai primevo, então, sempre foi de conhecimento de todos os homens. Segundo Mezan (1985), *a solução freudiana consiste em falar na hereditariedade de 'disposições' psíquicas, que, no entanto, necessitam dos estímulos da vida individual para poderem agir* (p. 340).

relação ao pai: ao mesmo tempo em que o odiavam por ter proibido seus desejos sexuais e tomado todas as mulheres para si, o admiravam, o amavam e necessitavam de sua proteção.

> Após terem-se livrado dele, satisfeito o ódio e posto em prática os desejos de identificarem-se com ele, a afeição que todo esse tempo tinha sido recalcada estava fadada a fazer-se sentir e assim o fez sob a forma de remorso. Um sentimento de culpa surgiu, o qual, nesse caso, coincidia com o remorso sentido por todo o grupo (Freud, 1912-13/1996, p. 171).

Desse modo, os filhos acabaram fazendo com que o pai se tornasse mais forte do que quando vivo: o que era interditado pela presença real do pai, foi proibido pelos filhos[29]. *Anularam o próprio ato proibindo a morte do totem, o substituto do pai; e renunciaram aos seus frutos abrindo mão da reivindicação às mulheres que agora tinham sido libertadas* (Freud, 1912-13/1996, p. 172). Movidos por um sentimento de culpa filial, criaram os dois tabus fundamentais do totemismo: não matar o totem e não praticar o incesto. Essa primeira lei advém de um ato real, a saber, a morte do pai, que de nenhuma forma poderia ser desfeito. Já com relação ao tabu do incesto, pode-se pensar que os filhos, percebendo que se fossem colocar em prática todos os seus desejos sexuais fariam com que, inevitavelmente, a horda se desintegrasse; como já foi citado anteriormente, não tiveram outra escolha *do que instituir a lei contra o incesto, pela qual todos, de igual modo, renunciavam às mulheres que desejavam e que tinham sido o motivo principal para se livrarem do pai* (Freud, 1912-13/1996, p. 172).

Sobre a construção dos tabus, Enriquez (1990) afirma que esta *tem por função exprimir a ambivalência dos sentimentos e a culpa coletiva. A culpa faz surgir a consciência moral, que visa impedir o assassinato real (tanto parricida como fratricida) e o incesto* (p. 46).

Já que o animal totêmico foi adotado como um substituto do pai, os filhos tentaram, através do tratamento dado a esse substituto paterno, apaziguar o sentimento de culpa por seu assassinato, na expectativa de uma forma de reconciliação ou de obter o perdão do pai assassinado. Então, o sistema totêmico pode ser tomado como

> um pacto com o pai, no qual este prometia-lhes tudo o que uma imaginação infantil pode esperar de um pai — proteção, cuidado e indulgência — enquanto que, por seu

[29] A esse respeito, Serge Cottet (1989) afirma que o assassinato do pai reforça a proibição. Ou seja, a transgressão da lei (o assassinato do pai) não só não possibilita o desejo como também reforça a interdição e a inibição. É o que Lacan (1986/1997) enfatiza, afirmando que *não apenas o assassinato do pai não abre a via para o gozo que sua presença era suposta interditar, mas ele reforça sua interdição* (p. 216). Pode-se pensar, assim, nas consequências da máxima de Nietzsche de que "Deus está morto", uma vez que Ele ganha muito mais força. Segundo Cottet (1989), *quando o pai está aí, presente, não se goza muito e quando ele desaparece é ainda pior, ele é mais forte morto do que vivo... quanto mais reduzido ao significante morto, mais perseguidor, mais imperativo* (p. 12). COTTET, S. (1989). *O paradoxo do gozo*. Salvador: Fator.

> lado, comprometiam-se a respeitar-lhe a vida, isto é, não repetir o ato que causara a destruição do pai real (Freud, 1912-13/1996, p. 173).

Assim, pode-se pensar o totemismo como uma primeira experiência religiosa. A partir de então, todas as religiões que surgiram posteriormente possuem em sua base tentativas de lidar com esse problema do sentimento filial de culpa. De acordo com Freud (1912-13/1996), as religiões

> variam de acordo com o estágio de civilização em que surgiram e com os métodos que adotam; mas todas têm o mesmo fim em vista e constituem reações ao mesmo grande acontecimento com que a civilização começou e que, desde que ocorreu, não mais concedeu à humanidade um momento de descanso (p. 173).

A partir dessas colocações, podemos perceber que, em *Totem e Tabu*, Freud faz com que todas as questões girem em torno da importância da função do pai e, segundo Mezan (1985), *o resultado do trabalho consiste em ancorar o Complexo de Édipo não apenas nas fantasias dos neuróticos, mas no ponto de origem da civilização, fundando assim de modo mais amplo e seguro a afirmação de sua universalidade* (p. 322).

Nesse sentido, Enriquez (1990) acrescenta que, *a civilização vive do assassinato e da repressão do assassinato, do desejo insatisfeito e da vontade de transgressão das normas. O Édipo é o elemento estrutural da civilização. Toda civilização tem, então, uma essência neurótica* (p. 46).

Continuando, Mezan (1985) ainda nos alerta sobre a importância de se salientar que o crime ocorrido na horda primeva não

> *corresponde* aos desejos edipianos; mas estes são *estruturados por ele*. Matar o pai e dormir com a mãe são tendências que existem no inconsciente sob a forma de repressão, e esta, praticamente, é instituída a partir do crime, e não o inverso. A originalidade da tese freudiana consiste em associar a emergência do complexo de Édipo e o surgimento da sociedade civilizada por meio do *mesmo* ato (p. 348, grifo do autor).

Dessa forma, *é o assassinato do pai primitivo – gozador e castrador – que funda a civilização, cedendo lugar ao pai edipiano, aquele que se curva ele próprio à lei que enuncia* (Kaufmann, 1996, p. 137). O mito do assassinato na horda primeva está na origem do mito do Édipo. É no mito do pai totêmico que Freud ressalta a supremacia do pai e a *preponderância conferida ao assassinato do pai na temática edipiana (complexo paterno)* (Kaufmann, 1996, p. 136). Assim, o Édipo pode ser considerado como o próprio início da civilização.

Considerando a relação entre esse pai totêmico e o pai castrado submetido ao Complexo de Édipo, o que podemos pensar é que sempre haverá uma distância inatingível

entre eles. O pai da horda primeva, elevado à posição de Deus nas religiões monoteístas, será regularmente oposto ao pai da realidade, *como instância capaz de limitar a onipotência deste último* (Mezan, 1985, p. 352).

É percebendo o sentimento saudosista com relação ao pai totêmico, perfeito, encontrado especialmente no sujeito neurótico, que as religiões irão apelar para a imagem de Deus como uma corporificação desse pai, principalmente quando as falhas do pai da realidade, castrado, começam a ficar mais visíveis e insuportáveis para esse sujeito.

Ao longo desse capítulo primeiro, notamos, na teoria freudiana, como o pai vai se tornando uma instância não pacificadora. Entra-se em contato com uma ambiguidade que exige que o sujeito faça uma elaboração da ambivalência experienciada frente à figura do pai, da oscilação entre amor e ódio. Aqui, o amor é usado como proteção contra a angústia, velando a inconsistência paterna e impedindo, assim como o ódio, o contato com o desamparo irredutível presente na vida do sujeito.

Lacan (1957-58/1999), em seu Seminário 5 – *As formações do inconsciente* – nos chama a atenção para o fato de que o indivíduo pode se valer do pai a partir do Édipo, afirmando que não existe Édipo se não houver pai, ao mesmo tempo em que falar desse complexo é mostrar como é essencial a função do pai. E é sobre essa nova leitura que Lacan faz da função exercida pelo pai, articulada no conceito de Nome-do-Pai, que discorreremos no nosso próximo capítulo.

CAPÍTULO 2: NOME-DO-PAI OU NOMES-DO-PAI? UMA RELEITURA DA FIGURA PATERNA FREUDIANA

Neste capítulo, iremos abordar o conceito de função paterna que Lacan elaborou a partir de sua leitura da obra freudiana, uma vez que esse conceito já havia sido mencionado por Freud, quando este trabalha a temática do Complexo de Édipo. Lacan avançou com relação à temática do pai, diferenciando o pai-personagem de sua função na estrutura subjetiva, considerando os três registros: imaginário, simbólico e real. A partir da elaboração do conceito de metáfora paterna, esse autor atenta para o fato de que o pai simbólico deixa no discurso um vestígio, denominado Nome-do-Pai, o qual metaforicamente se põe no lugar do desejo da mãe. O significante Nome-do-Pai é algo exterior: não se trata da pessoa do pai, e sim de uma metáfora que faz a substituição de outros significantes.

Abordaremos também a temática do Complexo de Édipo sob a perspectiva lacaniana. Tentaremos elucidar como Lacan passa, ao final de sua obra, do conceito Nome-do-Pai para Nomes-do-Pai, no plural, atentando para as várias facetas que esse pai edípico pode tomar.

É interessante, antes de iniciarmos propriamente este capítulo, que tenhamos presentes certos conceitos[30] da obra lacaniana, para uma melhor compreensão da mesma.

Um conceito básico e muito utilizado por Lacan é o do significante. O autor subverte o linguista Saussure, postulando que o significante determina o significado. Para Miller (1988), *a tese de Lacan é que o significante atua sobre o significado, e inclusive, em um sentido radical, o significante cria o significado, e é a partir do sem sentido do significante que se engendra a significação* (p. 21). Assim, para Lacan há uma primazia do significante em relação ao significado. A esse respeito, Chaves (2005) pontua que *o significado não é nada mais que o efeito do significante. Entretanto, existe uma certa produção de sentido, mas que é sempre muito fugaz.(...) O significante é sempre significante para alguém* (p. 55). Essa concepção do significante permite que o discurso do analisante seja escutado na dimensão da singularidade. Então, o significante é o *elemento significativo do discurso (consciente ou inconsciente), que determina os atos, as palavras e o destino do sujeito, à sua revelia e à sua*

[30] Sabemos da complexidade desses conceitos e uma descrição detalhada dos mesmos fugiria ao objetivo do nosso trabalho. Portanto, abordaremos aqui seus significados de forma sucinta.

maneira de uma nomeação simbólica (Roudinesco, 1998, p. 708). O significante traz o que é da ordem do inconsciente, pois escapa ao significado: quer significar, mas não significa; é somente significante.

O Outro, escrito com letra maiúscula, do Francês *Autre,* é também um conceito primordial na teoria lacaniana. Sabemos que o eu (da criança) é constituído através da identificação com a imagem do outro. Essa identificação imaginária qualifica uma dimensão do outro (*autre*) e anula, de certa forma, a alteridade, o que faz com que os parceiros fiquem cada vez mais parecidos. Contudo, é necessário *opor a essa primeira dimensão da alteridade uma segunda, uma alteridade que não se resolve, um Outro que não é semelhante, que J. Lacan escreveu com um A maiúsculo, um 'grande A', para distingui-lo do parceiro imaginário, o pequeno outro* (Chemama, 1995, p. 156). Esse pequeno outro é representado por *a'*. Assim, com essa diferenciação na escrita, fica claro que além das identificações imaginárias, especulares, há uma outra ordem, radicalmente anterior e exterior ao sujeito, da qual ele é dependente e que o determina. Lacan (1958/1998), no texto *A significação do falo,* designa o Outro como

> o próprio lugar evocado pelo recurso à palavra, em qualquer relação em que este intervém. Se isso fala no Outro, quer o sujeito o ouça ou não com seu ouvido, é porque é ali que o sujeito, com uma anterioridade lógica a qualquer despertar do significado, encontra seu lugar significante (p. 696).

A partir daí, o Outro vai ser designado por Lacan como o Outro absoluto, pertencente ao simbólico. Porém, Lacan, não para por aí. No texto *Subversão do Sujeito e Dialética do Desejo no Inconsciente Freudiano,* de 1960, o autor afirma que não há Outro do Outro. O Outro tem fenda, é faltoso e castrado também. Então, sob o ponto de vista da psicanálise, ainda que se formule que há um Outro, este não tem a dimensão postulada pelas religiões, a saber, a concepção de um ser e lugar para o absoluto. Dessa maneira, o que a psicanálise *quer acentuar é que o outro não está fundamentado em qualquer ordem do significante além dele próprio* (Chaves, 2005, p. 117).

Há também, como anteriormente citada, a diferenciação dos três registros: real, simbólico e imaginário, cada um com seu fundamento na estrutura originária do aparelho psíquico. Lacan (1953/2005) os define como os essenciais da realidade humana.

O Imaginário está ligado à organização do estádio do espelho[31], que é a fase que permite que a criança tenha noção da imagem do seu próprio corpo, originada a partir de uma identificação fundamental. *É diante do espelho que o olhar do Outro reflete, que o sujeito se identifica a uma imagem, passando a ser aquilo que o Outro diz que ele é. É um depósito de mal-entendidos* (Albuquerque, p. 62). A relação imaginária é uma relação dual caracterizada pela confusão do "eu" e "tu". Lemaire (1989) afirma que, além de uma relação dual, há *um desdobramento em espelho, como uma oposição imediata entre a consciência e seu outro, onde cada termo passa de um para outro e se perde nesses jogos de reflexos* (p. 105). Nesse sentido, a consciência, na procura de si própria, acredita se encontrar no espelho das criaturas e fica perdida no que não é ela. O imaginário refere-se também ao lugar das relações amorosas e das rivalidades, envolvendo enganos e decepções.

O Simbólico diz respeito à ordem do determinante, da linguagem, o que constitui o sujeito como tal. É definido por Chemama (1995) como uma *função complexa e latente que envolve toda a atividade humana*[32]*, comportando uma parte consciente e outra inconsciente, ligadas à função da linguagem e, mais especialmente, à do significante* (p. 199). Lacan (1953/2005) afirma que tudo o que pode ser analisado é da ordem do Simbólico:

> é de fato assim que devemos entender o simbólico de que se trata na troca analítica. Quer se trate de sintomas reais ou atos falhos, ou o que quer que seja que se inscreva no que encontramos e reencontramos incessantemente, e que Freud manifestou como sendo sua realidade essencial, trata-se ainda e sempre de símbolos, e de símbolos organizados na linguagem, portanto funcionando a partir da articulação do significante e do significado, que é o equivalente da estrutura da linguagem (p. 23).

Percebemos que é sob a égide do Simbólico que a relação analítica acontece. Ou seja, há uma determinação simbólica que rege o acontecimento analítico, bem como todas as relações humanas.

Tentando entender o conceito de Real, pode-se pensar que *definido como o impossível, o Real é aquilo que não pode ser simbolizado totalmente na palavra ou na escrita* (Chemama, 1995, p. 182). Ou seja, o Real é algo que escapa de uma apreensão, pois as palavras não

---

[31] Lacan (1953-54/1983) define o Estádio do Espelho como sendo *a aventura original através da qual, pela primeira vez, o homem passa pela experiência de que se vê, se reflete e se concebe como outro que não ele mesmo – dimensão essencial do humano, que estrutura toda a sua vida de fantasia* (p. 96). LACAN, J. (1983). O Seminário, livro I: os escritos técnicos de Freud. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Originalmente publicado em 1953-1954)

[32] A esse respeito, Lacan (1954-55/1992) afirma que *a parte essencial da experiência humana, aquela que é propriamente falando a experiência do sujeito, aquela que faz com que o sujeito exista, situa-se no nível em que o símbolo surge* (p. 275).

conseguem dar significado a tudo. É o resto que escapa às palavras, não tendo imagem, nenhuma forma de resolução e que sempre retorna. No Seminário, livro III, *As Psicoses*, Lacan (1955-56/1981) enfatiza que o Real é aquilo que retorna sempre ao mesmo lugar. Já em *O Triunfo da Religião*, Lacan (1974/2005) afirma que *se há noção de real, ela é extremamente complexa, e, a esse título, é não apreensível, não apreensível de uma forma que faria o todo.... Até onde verificamos, creio que é melhor evitar dizer que o real seja, no que for, um todo* (p. 79).

Lacan representa a ligação entre esses três registros através de um nó borromeano com três círculos, sendo que se um dos círculos for cortado, os outros dois se soltarão. Assim, os três registros estão interligados entre si, mas um não se reduz ao outro.

Após esses devidos esclarecimentos, seguimos com o nosso segundo capítulo, abordando como o pai recebe sua edificação simbólica.

2.1- Função do pai: Pai simbólico, Pai real e Pai imaginário

A função do pai possui um lugar bem marcado na história da psicanálise, uma vez que é primordial quando se fala de Complexo de Édipo e é aí que ela se presentifica. Para iniciarmos nossos estudos sobre esse tema, é de fundamental importância que enfatizemos a diferenciação que Lacan traz com relação ao pai como pessoa e o pai que exerce a função paterna.

2.1.1- O pai e sua presença: Lacan (1957-58/1999), em seu seminário sobre As Formações do Inconsciente, enfatiza a distinção entre o pai simbólico e o pai em sua presença, ou seja, o pai da realidade, lançando uma pergunta: *Será que um Édipo pode constituir-se normalmente quando não existe pai?* (p. 172). E responde categórico: *percebeu-se então que um Édipo podia constituir-se muito bem, mesmo quando o pai não estava presente* (p. 172). Ainda segundo Lacan (1957-58/1999),

> mesmo nos casos em que o pai não está presente, em que a criança é deixada sozinha com a mãe, complexos de Édipo inteiramente normais – normais nos dois sentidos: normais como normalizadores, por um lado, e também normais no que se desnormalizam , isto é, por seu efeito neurotizante, por exemplo – se estabelecem de maneira exatamente homóloga à dos outros casos (p. 173).

Assim, percebemos que a noção de pai em psicanálise não remete necessariamente a uma pessoa, a um pai encarnado, uma vez que somente a presença desse ser não garante que

seu poder de intervenção estruturante do psíquico seja exercido. Nesse sentido, trata-se mais de uma entidade simbólica que exerce uma função do que de uma pessoa ou personagem propriamente dito.

Então, o pai não detém e nem funda a função paterna que ele representa. Ele é simplesmente o seu vetor. O pai simbólico é uma referência à lei que proíbe o incesto, sendo este a maior regra concreta que legaliza as relações dos sujeitos de uma comunidade comum. Consequentemente, é porque o pai simbólico é apenas quem recebe a lei que lhe vem de outro lugar, que o pai da realidade não pode se enaltecer de ser seu detentor ou fundador. Por outro lado, esse pai da realidade tem que se haver com a responsabilidade de ser seu representante, independente de sua própria estrutura psíquica.

Sobre a influência da estrutura psíquica do pai, Lacan (1957-58/1999) chama a atenção para uma confusão muito comumente cometida, misturando-se duas coisas que se relacionam, mas são inconfundíveis, que é o pai como normativo e o pai como normal. É claro que o pai pode ser desnormatizante, quando ele próprio não é normal, *mas isso é rejeitar a questão para o nível da estrutura – neurótica, psicótica – do pai. Logo, a normalidade do pai é uma questão, e a de sua posição normal na família é outra* (p. 174). Portanto, o que é realmente relevante é a função que este pai exerce na família e não tanto sua estrutura psíquica.

Outra questão de suma importância é que, quando falamos de carência paterna em uma família, não estamos necessariamente afirmando que existe uma carência de pai no complexo. De acordo com Lacan (1957-58/1999), *para falar de uma carência no complexo é preciso introduzir uma outra dimensão, que não a dimensão realista, definida pelo modo caracterológico, biográfico ou outro de sua presença na família* (p. 174). Ou seja, não é somente de sua presença física que se trata quando se fala do exercício da função paterna no complexo.

Exercer a função de pai vai muito além de tudo isso. Significa fazer com que o sujeito em questão (independente de ser seu filho legítimo) tenha capacidade de se responsabilizar por seu gozo[33]. Nesse sentido,

[33] Gozo, em uma breve definição, é uma satisfação pulsional que pode ser usada contra o próprio sujeito. Não deve ser confundido com prazer, pois são bem distintos. O ser falante, ao buscar prazer, entra em uma dimensão que vai além da homeostase e do prazer, impossível de ser alcançada pelo simbólico. O gozo, que é da ordem do real, manifesta-se como sofrimento e dor. Freud, já em 1920, no seu texto intitulado *Além do Princípio do Prazer*, afirmava que o homem não se dá por satisfeito apenas com o prazer e vai além, buscando a pulsão de morte.

> na era do divórcio, pode-se dizer que o pai real atualiza a função paterna para a criança, mesmo quando a mulher deste não é sua mãe ou quando ele não é o seu genitor, deflagrando as mais diversas formas de recomposição familiar (Godelier, 2004, como citado em Campos, 2006, p. 74).

Assim, o pai precisa realizar um tipo para ser tomado como modelo de função, não importando que ele tenha sintomas, desde que dentre estes ele acrescente à sua versão de pai a responsabilidade por seu gozo, para que possa transmitir ao filho algo da normalidade.

Campos (2006) nos alerta que, segundo Lacan, qualquer um pode exercer a função paterna, mas *o pai só tem direito ao respeito e ao amor do filho, se o amor e o respeito do pai estiverem voltados para uma mulher, que é tomada como objeto a, causa de desejo* (Lacan, 1974-75, como citado em Campos, 2006, p. 77). Assim, a posição de um pai na realidade do sujeito depende da incidência do desejo de um homem na vida de uma mulher que se tornou mãe. Já o papel da mulher não é participar dessa operação, mas sim se fazer ser o objeto causa de desejo do homem e se lançar a outros objetos, no caso, as crianças.

Assim, o que realmente importa é *a escolha de um gozo e não de outro, daquele que é a causa do desejo por uma mulher e não do que está ligado, por exemplo, à imposição da disciplina ou à aplicação da lei* (Zenoni, 2007, Pais, no plural, para. 2). Aqui a questão não é mais sobre o universal da lei, mas sim da singularidade do desejo dos sujeitos que se dizem pais. São de responsabilidade do pai, então, a versão da causa do desejo que é transmitida ao filho e o exemplo que ela constitui, já que esse pai não é tomado na universalidade do significante, mas na particularidade de seu desejo.

Portanto, o que é realmente de responsabilidade do pai é a transmissão da lei do desejo para seus filhos e não que ele se posicione no lugar de perfeição. Segundo Julien (2000), é preciso que o pai conceda a seu filho o direito à sexualidade através da máxima “não dormirás com a tua mãe, mas sim com qualquer outra mulher”, colocando em ação a lei da interdição do incesto. Nesse sentido, o pai deve mostrar o direcionamento de seu próprio desejo para uma mulher, independente de esta ser a mãe de seu filho.

Enfim, o que se apreende quando se fala de função paterna em psicanálise é que esta mantém sua virtude simbólica estruturante sem que haja a presença de um pai em pessoa. Sendo assim, não é necessário para que se tenha um pai, que haja um homem, uma vez que a vertente simbólica do pai se sustenta pela atribuição imaginária que se faz do objeto fálico. *Nessas condições, basta que um terceiro, mediador do desejo da mãe e do filho, dê*

argumentos a esta função para que seja significada sua incidência legalizadora e estruturante (Dor, 1991, p. 19).

Para atingir o nível simbólico de sua função, o pai deve anular a sua condição de ser vivo; *sua operatividade é a de um ausente, o que os mitos freudianos expõem sob a forma do pai morto ou do pai assassinado. Sua operatividade fica reduzida à operatividade de um Nome* (Zenoni, 2007, Do pai freudiano ao lacaniano, para. 4). Assim, *o estatuto do pai simbólico pode, pois, ser legitimamente remetido, como menciona Lacan*, ao estatuto de um significante *que ele designa, então, de* Nome-do-Pai (Dor, 1991, p. 20, grifos do autor). E este estatuto absolutamente não exige a presença de um homem que se designe como pai na realidade.

A partir dessas afirmações, pode-se concluir que, definitivamente, a realidade anatômica dos que são tomados como pais não é um elemento fundamental para a construção da subjetividade da criança. Veremos, então, que esse elemento fundamental para a constituição do sujeito desejante será pensado através do conceito de metáfora paterna e Nome-do-Pai.

2.1.2- Metáfora paterna e Nome-do-Pai: É comum o uso do termo *metáfora paterna* na teoria sobre a função do pai. É Lacan quem traz à tona esse termo, explicando o porquê de sua utilização.

Para Lacan (1957-58/1999), o pai não é um objeto real, nem tampouco ideal, mas sim uma metáfora. Segundo ele, uma metáfora *é um significante que surge no lugar de outro significante. (...) O pai é um significante que substituiu um outro significante. Nisso está o pilar, o pilar essencial, o pilar único da intervenção do pai no complexo de Édipo* (p. 180).

Dessa forma, é justificável que se pense em metáfora no sentido de que o que vai ocorrer é uma substituição de significante. Assim, podemos entender que o significante originário do desejo materno é substituído por um novo significante. Nesse processo, o primeiro se tornará inconsciente: é o que é chamado de recalque originário. Somente através desse recalque originário é que se pode provar que a criança renunciou ao seu primeiro objeto de desejo.

O significante que representa o desejo materno é chamado de S1[34]. Quando a criança realiza aquele último deslocamento do objeto fálico, significando o pai como o que mobiliza o desejo da mãe e como possuidor do falo, ela aceita que um significante novo, o Nome-do-Pai[35], que é o S2, substitua o S1, fazendo com que este último se torne inconsciente. E é assim que o pai real é investido como pai simbólico, processo que é mediado pelo pai imaginário[36].

A partir daí, a referência ao pai passa a ser apenas um significante, o Nome-do-Pai. Nesse sentido, Lacan (1957-58/1999) insiste que *a função do pai no complexo de Édipo é ser um significante que substitui o primeiro significante introduzido na simbolização, o significante materno* (p. 180).

Então, o processo da metáfora paterna só assegura sua função estruturante com relação ao desenvolvimento psíquico da criança, na medida em que puder se desenvolver sobre a base do recalque originário do significante referente ao desejo materno.

Nesse processo de substituição de significantes, a atitude dessa mãe com relação à palavra do pai é primordial, para que a metáfora paterna aconteça efetivamente. É fundamental, então, que a mãe *funde o pai como mediador daquilo que está para além da lei dela e de seu capricho, ou seja, pura e simplesmente, a lei como tal. Trata-se do pai, portanto, como Nome-do-Pai* (Lacan, 1957-58/1999, p. 197).

Assim que o significante Nome-do-Pai é convocado pelo discurso materno, surge para a criança a função mediadora do pai enquanto pai simbólico, que assume então uma função estruturante para o sujeito[37]. Isso quer dizer que a função do pai só é operatória a partir do

---

[34] S1 é, entre todos os significantes, esse significante do qual não há significado, é vazio, e que, quanto ao sentido, simboliza seu fracasso. É o que há de mais particular do sujeito. De acordo com Bento (2007), *ocupando o lugar de um objeto perdido, este significante fálico primordial estaria predestinado, ao mesmo tempo, a sofrer processo de recalcamento originário, e a se fazer substituir por um segundo significante (S2), que, por sua vez, sofreria o mesmo destino, sendo, então, também recalcado, cedendo seu lugar para um terceiro significante (S3), que seria substituído por S4, e assim por diante. O inconsciente seria então constituído por significantes recalcados, possuindo em suas raízes mais profundas, o significante fálico primordial (S1)* (p. 186). BENTO, V. E. S. (2007). Existiria uma "semiologia psicanalítica" em Lacan? *Aletheia*. [online].no.25, p.177-190. Recuperado em 19 de janeiro, 2010, de <http://pepsic.bvs-psi.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-03942007000100014&lng=pt&nrm=iso>.

[35] O Nome-do-Pai é definido por Chemama (1995) como o que *atribui a função paterna ao efeito simbólico de um puro significante e que, em um segundo momento, designa aquilo que rege toda a dinâmica subjetiva, [...] o Nome-do-Pai consiste, principalmente, na regulação do sujeito com seu desejo, em relação ao jogo dos significantes que o animam e constituem sua lei* (p. 148).

[36] O pai, então, é enfatizado na teoria lacaniana nos três registros: real, simbólico e imaginário. O pai real é o agente da castração, aquele que intervém na relação fusional da mãe com a criança. A transmissão da lei é de responsabilidade do pai simbólico. E o pai imaginário é o pai da realidade.

[37] Segundo Miller (1999), o Nome-do-Pai, *num sistema significante, é uma função que fecha esse sistema, do contrário seria um verdadeiro caos* (p. 65).

momento em que é investida pela instância simbólica mediadora e que, assim, abre caminho para a organização das estruturas psíquicas possíveis, a saber, estrutura neurótica, perversa e psicótica, de acordo com o mecanismo relativo à castração: *Verdrängung*, se se trata do mecanismo do recalque, *Verleugnung* quando se trata da negação ou desmentido, ou *Verwerfung*, que se refere à foraclusão da castração, respectivamente.

Podemos afirmar, então, que o Nome-do-Pai não é um significante particular, ele é só um significante primordial, na medida em que, num dado momento, vem ocupar um lugar de destaque no discurso da mãe. Para Lacan (1957-58/1999), *um nome nunca é mais do que um significante como os outros* (p. 162).

Sobre a importância do Nome-do-Pai para o sujeito, Joël Dor (1991) afirma que

> a primeira designação, inaugural, que testemunha o seu estatuto de sujeito, é a do Nome-do-Pai, seguindo-se daí que o sujeito se produz nessa designação como *sujeito desejante*, já que só fará, sempre, continuar a significar, na linguagem, o objeto primordial de seu desejo" (p. 54, grifos do autor).

Assim, não importa que o pai falte algumas vezes ou que haja uma carência paterna, por esse pai ser imbecil demais. *O essencial é que o sujeito, seja por que lado for, tenha adquirido a dimensão do Nome-do-Pai* (Lacan, 1957-58/1999, p. 162). Isto é, o essencial é que o sujeito tenha feito essa substituição do significante do desejo de ter a mãe, perdido para sempre, pelo significante do Nome-do-Pai.

Percebemos, então, que o pai encarnado é um representante do pai simbólico, sendo que este último o encarregou de assumir as negociações das operações entre mãe e filho. Mas como o pai foi elevado a essa condição simbólica, condição esta primordial para que o pai da realidade desempenhe sua função? É o que veremos na próxima seção.

2.1.3- A edificação simbólica do pai: Mais uma vez, um retorno ao mito do pai da horda primeva faz-se necessário, para nos aprofundarmos nessa nova noção de pai que Lacan introduz. É esse mito que dá consistência a toda teoria do pai em psicanálise e é a partir dele que se pode observar sob que circunstâncias a edificação simbólica paterna foi instituída.

Se levarmos em conta, primeiramente, a hipótese de que existiu um homem, chefe do bando, que possuía todas as mulheres e não permitia que os outros membros do grupo desfrutassem dos mesmos direitos que ele, podemos pensar que se trata do 'ao menos um' homem não castrado de que fala Lacan, cujas exigências sexuais são ilimitadas. Seria o

homem sobre o qual a atribuição fálica não incide; ou seja, seria o único homem não submetido à castração.

Por gozar desse direito, esse homem tirano acabou provocando sentimentos ambivalentes, de amor e ódio, nos demais membros do grupo. Estes, então, resolvem matá-lo e, a fim de compartilhar de sua onipotência, consomem sua carne. Na tentativa de aliviar a culpa que advém após esse crime, os membros elegem um totem, um representante simbólico desse pai onipotente e tirânico que foi morto. Esse totem, que geralmente é um animal, também é submetido a rituais onde é sacrificado e sua carne é partilhada com todos, em uma cerimônia. O animal morto é então lamentado e pranteado e, em mais uma demonstração da existência da ambivalência afetiva, essa morte é seguida de uma festa alegre e ruidosa. Para Dor (1991), *só a morte, ao mesmo tempo celebrada e pranteada, institui o defunto devorado como Pai* (p. 39). Assim, o arrependimento e a culpa, experienciados após o parricídio, fizeram com que o pai não aparecesse mais como tirano digno de eliminação, instaurando um lugar único para esse pai morto, que seria celebrado por um culto[38]. Segundo Joël Dor (1991),

> este culto terá por meta *edificar simbolicamente o homem que possuía todas as mulheres como um deus a ser amado* e em relação ao qual todos nutrirão uma *dívida* sem fim[39]. Por esta razão, apenas, o morto se torna então 'mais poderoso do que jamais o fora em vida' [40] (p. 40, grifos do ator).

Essa dívida será honrada pelo cumprimento da proibição do incesto, segundo a qual os homens renunciarão às mulheres que são propriedade de um único homem, elevado simbolicamente ao lugar de pai. Só a partir desse '*ao menos um'* que não é submetido à função fálica[41] é que a Lei que impõe a castração a todos os outros é fundada. Então, pensando na importância do mito do pai da horda para que possamos falar de castração, é fundamental esse lugar de exceção que o pai mítico representa.

---

[38] Lacan (1955-56/1981) afirma que *se Freud escreveu Totem e Tabu, é que ele pensava em entrever o que havia, mais seguramente, antes que o termo pai se tenha instituído num certo registro, historicamente não havia pai* (p. 344). Ou seja, naquela época, para os selvagens era desconhecida toda a complexidade que envolve o significante *pai*.

[39] É cobrando essa dívida sem fim, que a religião, valorizando a culpa do sujeito, vai exigir sua submissão às vontades e caprichos desse pai todo poderoso.

[40] Quando o sujeito apela ao pai morto, este pai simbólico não oferece uma orientação de como lidar com seu desejo sexual. Então, o que vai retornar sempre para o sujeito como questão é o seu próprio desejo. Porém, essa não-resposta do pai morto quando apelado pelo sujeito abre margens para que ele crie uma fantasia de um pai condizente ao seu desejo.

[41] É importante ressaltar que é também o lugar de exceção do pai primitivo que cria o conjunto dos homens como social.

Sobre a castração, não é possível estudar a metáfora paterna na teoria lacaniana sem falar do complexo de castração, destacando a função do falo no mesmo. Lacan foi quem chamou a atenção para a existência desse quarto elemento na triangulação dos desejos da mãe, do filho e do pai, uma vez que não poderia haver outra triangulação edípica que não fosse a do desejo com relação ao falo.

2.1.4- A função do pai apresentada para o filho: o falo e a castração: Toda vez que se aborda o tema da função do pai, é importante frisar que esta sempre se identificará, de forma estrutural, com a função fálica, uma vez que o falo é o objeto enigmático que o homem enquanto pai pode possuir, e também pode representar aquilo de que o pai enquanto homem é desprovido (Dor, 1991).

Segundo Lacan (1957-58/1999), a relação do filho com o falo é estabelecida a partir do momento que o falo é o objeto de desejo da mãe. Sabemos que a criança, durante uma fase, estabelece com a mãe uma relação dita fusional[42], uma vez que nenhuma instância de fora tem o poder de mediatizar suas relações de desejo. Assim, o pai se apresenta como um estranho nessa relação. Tal relação de fusão resulta do fato de que o filho vem a ser o único objeto que pode satisfazer o desejo da mãe. Ou seja, o filho é posicionado como objeto fálico por essa mãe.

Como a função do pai só possui caráter operatório quando ele se acha atribuído da instância fálica, fica mais difícil para o pai penetrar na relação mãe-filho e exercer sua função simbólica, já que, como anteriormente mencionado, nesse momento, o filho é que está identificado ao falo, por ser o objeto de desejo da mãe.

Porém, através do desejo da mãe, a presença desse pai vai se fazendo notar aos poucos pela criança, o que a leva a um questionamento sobre sua própria posição de objeto fálico para essa mãe. E é exatamente essa incerteza sobre ser ou não o objeto de desejo da mãe que vai possibilitar que a criança entre em contato com a castração, através da função do pai. Cada vez mais o pai vai se mostrar como o detentor do desejo da mãe, sendo identificado como um

[42] Lacan (1974-1975) afirma que é na fase do Estádio do Espelho que a criança reconhece no Outro a imagem corporal que vai dar base para que ela saia da condição de corpo esfacelado para uma imagem corporal completa. O autor assim o define: *esse Estádio do Espelho consiste numa unidade captada, no ajuntamento, no domínio assumido no fato da imagem disto que esse corpo de prematuro, de descoordenado até aí, parece ajuntado* (p. 45).

intruso. A criança, notando que o desejo da mãe pelo pai sempre esteve presente, começa a perceber esse pai mais frequentemente através de uma ótica imaginária.

Lacan (1955-56/1981) explica a situação, afirmando que a mãe exige de si própria prover-se com um falo imaginário e a criança acaba servindo de suporte a ela nesse sentido. Por outro lado, a criança, desde muito cedo, localiza o falo e o concede à mãe. Tanto a mãe quanto a criança deveriam se conciliar em torno dessa ilusão comum; porém, isso não acontece. Ambos se acham,

> ao contrário, numa situação de conflito, e mesmo de alienação interna, cada um por seu lado. Por quê? Porque o falo, se posso me exprimir assim, é vadio. Ele está alhures. Todo o mundo sabe onde a teoria analítica o coloca – *é o pai que é suposto ser o seu portador*. É em torno dele que se instaura o temor da perda do falo na criança, a reivindicação, a privação, ou o tédio, a nostalgia do falo na mãe (p. 358, grifo nosso).

É interessante observar, que nessa relação de rivalidade entre o pai e a criança ocorre um deslizamento do objeto fálico. A criança começa a supor que não é ela, mas sim o pai que se apresenta como objeto fálico para a mãe. A partir desse momento, é ao pai que se atribui a instância fálica.

Esse deslocamento do objeto fálico faz com que a criança entre realmente em contato com a lei do pai. Percebendo que a mãe submete seu desejo a um outro (nesse caso, ao pai), a criança *deve fazer esta nova prescrição que irá regular a economia de seu desejo:* o desejo de cada um é sempre submetido à lei do desejo do outro (Dor, 1991, p. 49, grifos do autor).

Então, a criança começa a perceber que a mãe também tem um reconhecimento pela lei do pai, uma vez que este *possui* o objeto que falta a essa mãe. Segundo Lacan (1955-56/1981), esse momento é quando o pai representa *o portador, o detentor do falo* (p. 358). E quando a criança investe o pai do poder de *ter* o falo é que ele ocupa o lugar de pai simbólico. Para Joël Dor (1991), o mais interessante dessa passagem

> reside, propriamente falando, no processo de *acesso ao próprio simbólico*, pelo qual Lacan nos mostra como a criança vai a partir daí se constituir como *sujeito* mediante essa operação inaugural a que ele chama *metáfora paterna* e seu mecanismo correlativo, o *recalque originário* (p. 51, grifos do autor).

O falo representa, assim, o centro da função paterna que vai conceder que um pai assuma a sua representação simbólica. Para que isso ocorra, o pai, em um determinado momento, tem que provar que é capaz de atualizar a instância fálica como agente regulador do desejo existente entre mãe e filho.

Nesse processo, a criança então realiza a colocação do pai como significante no lugar do desejo da mãe. Para Lacan (1957-58/1999), o significado desse 'no lugar do' *constitui o ponto axial, o nervo motor, a essência do progresso representado pelo complexo de Édipo* (p. 186). É essa substituição que dá sentido ao uso da palavra metáfora paterna, como comentamos anteriormente.

Seguindo essa lógica, qualquer pessoa, mesmo com defeitos e sintomas, pode ocupar o lugar de pai. Segundo Barros (1998), *o pai não precisa ser ninguém excepcional ou especial, mas precisa estar em exterioridade ao falo como terceiro elemento do triângulo, como objeto com o qual a criança rivaliza porque supõe ser o que falta à mãe* (p. 71). A autora ainda nos chama a atenção refletindo que o pai, embora seja o portador do falo, não pode ser confundido com o falo. Ele não o é e não o possui. O pai consiste em *uma exceção nada excepcional, pois depende da posição em que opera seu desejo no triângulo mãe/criança/falo, o que revela que ele não é igual a si próprio, que também está submetido à falta e por isso mesmo deseja uma mulher* (p. 71). O falo, assim como todo e qualquer objeto de desejo, nada mais é do que um semblante.

Lacan (1957-58/1999) enfatiza que ao assumir essa posição de portador do falo privando a mãe deste último, do seu objeto de desejo, o pai assume um papel fundamental nas neuroses e no desenrolar do complexo de Édipo. E afirma que o sujeito se posiciona de certa maneira, durante sua infância, de acordo com o modo como o pai age em relação ao fato da mãe não ter o falo.

Vejamos, então, quais são as principais contribuições que a teoria lacaniana nos traz para pensarmos o Complexo de Édipo.

2.2- Considerações sobre o Complexo de Édipo na teoria lacaniana

A teoria lacaniana integra o Édipo à questão da constituição do sujeito, situando o desejo e, consequentemente, a falta, como o que move a existência humana.

Lacan (1957-58/1999) aponta no centro da questão do Édipo a função do pai e é no complexo que ela se presentifica. Para esse autor, o que o inconsciente revela, no princípio, é o Complexo de Édipo, fato que pode ser comprovado pela amnésia infantil, que incide sobre a existência dos desejos da criança pela mãe. Assim, não existe o Édipo quando a função

paterna não está presente e, ao mesmo tempo, para se falar de Complexo de Édipo é necessário introduzir a função do pai.

O pai intervém no complexo a partir do momento em que interdita a mãe, ligando-se à lei de proibição do incesto. Essa interdição da mãe se realiza quando o pai faz uso da ameaça de castração. Então, quando se fala em Complexo de Édipo, é indispensável que se fale também do complexo de castração.

A castração, de acordo com Lacan (1957-58/1999), manifesta-se ao longo de nossa experiência e tem seu ponto de partida no plano imaginário, no que diz respeito aos neuróticos.

Mas o que especificamente o pai proíbe? Ele proíbe que o filho ponha em atividade o seu pênis no momento em que o filho começa a manifestar vontade hesitante. Para Lacan (1957-58/1999), trata-se *da proibição do pai em relação à pulsão real* (p. 177). Porém, com relação à proibição da pulsão real, o pai não é tão essencial assim. Então, o que ele proíbe veementemente é a mãe. Ele a toma como objeto próprio, frustrando seu filho de possuí-la.

Lacan (1957-58/1999) chama de ponto nodal do Édipo a maneira como a criança vai responder à privação a que o pai submete a mãe. O pai é o que priva a mãe de seu objeto fálico, ou seja, o filho. Esse momento não tem a ver com o final do Édipo, mas sim com um momento anterior. Quando a criança não vai além desse ponto nodal, *ela mantém em pauta... uma certa forma de identificação com o objeto da mãe* (Lacan, 1957-58/1999, pp. 191-192). Então, a questão que se coloca para o sujeito, no plano imaginário, é ser ou não ser o falo. Porém, entre ser ou não ser o falo existe o complexo de castração; é ele que rege essa questão e é dele que se depende para que o menino venha a se transformar em homem e a menina em mulher. Nesse sentido, é preciso que o complexo de castração entre em ação para que o menino, mais tarde, tenha o falo. Para tê-lo, é necessário um momento em que não se tem. Segundo Lacan (1957-58/1999), *esse é um passo a ser transposto, e no qual tem de intervir, em algum momento, eficazmente, realmente, efetivamente, o pai* (p. 193).

E o pai entra em ação quando traz a interdição ao incesto exatamente na fase em que o filho começa a apresentar as primeiras manifestações de sua pulsão sexual. Essa é a condição necessária para que o complexo de castração se faça valer.

Para entendermos melhor o Complexo de Édipo, Lacan (1957-58/1999) esquematiza três tempos nos quais as diferentes relações com a instância paterna são apontadas.

O primeiro tempo se dá quando o sujeito se identifica com o objeto de desejo de sua mãe. Segundo Lacan (1957-58/1999), *essa é a etapa fálica primitiva, aquela em que a metáfora age por si, uma vez que a primazia do falo já está instaurada no mundo pela existência do símbolo do discurso e da lei* (p. 198). Nesse momento, a instância paterna ainda não aparece, ela é velada, apesar de a questão do falo já existir em algum lugar da mãe, bastando que a criança a situe. O pai, aqui, é o pai simbólico, isto é, este é o lugar que a mãe lhe concede. Então, o primeiro tempo se caracteriza pela relação da criança com o desejo da mãe, esse ser que ela já nomeou como Outro, e pela tentativa da criança de ir ao encontro desse objeto, a saber, o falo como é desejado pela mãe. O resultado dessa tentativa só é satisfatório quando a criança surge no lugar do objeto de desejo da mãe.

O segundo tempo é caracterizado pelo que Lacan nomeou de ponto nodal: é quando o pai aparece como privador da mãe e, consequentemente, como aquele que é o suporte da lei. O sujeito percebe que a mãe é submetida à lei de um Outro que possui um objeto que ela deseja, mas não tem. Para Lacan (1957-58/1999), a chave do Édipo está na ligação que o sujeito faz de que a mãe é submetida a uma lei que não é dela, mas de um Outro, com o fato de que é exatamente esse Outro que possui o objeto que ela deseja. Seu caráter decisivo vai se dever à relação da mãe com a palavra do pai. É interessante observar que o pai, nesse tempo, aparece menos velado quando comparado com o tempo anterior, mas também não é completamente revelado. Diz-se, então, que ele é mediado no discurso da mãe. Trata-se de um pai imaginário, uma vez que consiste na instância a que a mãe se endereça. A mensagem que o pai passa *não é simplesmente o* Não te deitarás com tua mãe, *já nessa época dirigido à criança, mas* um Não reintegrarás teu produto, *que é endereçado à mãe* (Lacan, 1957-58/1999, p. 209, grifos do autor). Essa proibição vinda do pai é de fundamental importância para que a criança não se torne o objeto de desejo da mãe. É somente a partir do momento em que a criança é tirada dessa posição ideal de identificação com o objeto de desejo da mãe que o terceiro tempo do Édipo pode ocorrer.

E o terceiro tempo é de suma importância, já que é dele que depende a saída do Complexo de Édipo. É o momento em que o pai, neste tempo agindo como pai real, potente, tem que intervir não como aquele que é o falo, mas sim dar provas de que ele realmente o possui para se poder *produzir a báscula que reinstaura a instância do falo como objeto desejado da mãe, e não mais apenas como objeto do qual o pai pode privar* (Lacan, 1957-

58/1999, p. 200). Portanto, é nesse momento que o pai pode dar à mãe o que ela deseja, exatamente porque ele possui esse objeto. Aqui, o pai não é nada velado e se apresenta para a criança em seu próprio discurso. A identificação da criança com o pai se dá nesse tempo e é devido à intervenção deste como possuidor do falo que a criança o internaliza como Ideal do eu[43]. A criança deve, então, abrir mão do caminho que leva direto ao falo para direcionar-se para o Ideal do eu[44]. Assim, o Complexo de Édipo declina.

O pai pelo qual, segundo Miller (1999), Lacan se interessava, não era o pai velado do primeiro tempo e nem o privador do segundo, mas sim, o do terceiro tempo, que *é o pai que tem e dá, e que promete em relação ao futuro* (p. 50) [45]. Desse modo, a partir do declínio do Édipo e da construção do Ideal do eu, o menino está apto a se servir de suas funções sexuais no futuro e assumir sua virilidade. Segundo Lacan (1957-58/1999), a *metáfora paterna desempenha nisso um papel que é exatamente o que poderíamos esperar de uma metáfora – leva à instituição de alguma coisa que é da ordem do significante, que fica guardada de reserva, e cuja significação se desenvolverá mais tarde* (p. 201). O final do Édipo, então, é *o momento no qual se pode ter o que se quer, não de forma imediata, mas onde se promete sua obtenção* (Miller, 1999, p. 50).

Nesse sentido, é através da experiência do Complexo de Édipo que o sujeito vivencia a assunção do próprio sexo, ou seja, o homem assume sua virilidade e a mulher seu tipo feminino, identificando-se com as funções de uma mulher. Assim, *a virilidade e a feminização*

---

[43] Segundo Chemama (1995), na teoria lacaniana, *o ideal do eu designa a instância da personalidade, cuja função, no plano simbólico, é de regular a estrutura imaginária do eu, as identificações e os conflitos que regem suas relações com seus semelhantes* (p. 99).

[44] Lacan (1957-58/1999) justifica o porquê de o pai ser a referência da formação do Ideal do eu. Afirma que *é na medida em que, para desempenhar essa função, o pai intervém como personagem real, como [Eu], que esse [Eu] vem a se tornar um elemento eminentemente significante, constituindo o núcleo da identificação máxima, resultado supremo do complexo de Édipo* (p. 235). Não podemos deixar de destacar o papel fundamental do pai também para a formação do Supereu, que é uma instância que resulta da identificação ao pai, no momento edípico, responsável pela assunção da lei. O ideal do eu resulta do mesmo fenômeno (a identificação ao pai), com a função de garantir a assunção do próprio sexo. Isso nos leva a pensar na hipótese de uma "disfusão pulsional", contida nos últimos textos de Freud, como um dos raros momentos de apreensão da Pulsão de Vida e da Pulsão de Morte em estado puro. Um mesmo fenômeno (a identificação ao pai) dá origem a duas instâncias do aparelho psíquico. Por um lado, o Ideal do eu que, embora "herdeiro do narcisimo", configura-se como instância simbólica e advém da introjeção das insígnias do "pai do amor", o pai doador que protege e ama. Por outro lado, o Supereu, "herdeiro do Complexo de Édipo", que advém da identificação ao pai, via introjeção dos traços do pai tirano e cruel.

[45] É interessante ressaltarmos a observação que Miller (1999) faz sobre o enfoque dado por Lacan ao momento do "é permitido" do terceiro tempo do Édipo, ao invés de destacar o momento do "não", que se dá no segundo tempo. Segundo ele, *o conceito fundamental é a permissão, não a interdição, é a permissão em boas condições* (Miller, 1999, p. 52).

são os dois termos que traduzem o que é, essencialmente, a função do Édipo (Lacan, 1957-58/1999, p. 171), e neste nível, como citado anteriormente, o Édipo está claramente ligado à função de Ideal do eu.

Lacan (1957-58/1999) afirma que, para a menina, é mais difícil sua entrada no complexo, enquanto que sua saída é facilitada, já que é mais aceitável que o pai seja preferido à mãe, por possuir o falo. A menina sabe onde está o falo, *sabe onde deve ir buscá-lo, o que é do lado do pai, e vai em direção àquele que o tem* (Lacan, 1957-58/1999, p. 202). Ou seja, é a partir do declínio do Complexo de Édipo que a menina reconhece o homem como possuidor do falo e pode transferir seu amor a este atributo para um homem, que é seu portador.

Já para o menino, essa preferência ao pai do que à mãe não é tão simples assim. Dessa forma, parece que o Complexo de Édipo para o menino *é sempre o que há de menos normatizador, ao passo que, ainda assim, ele fica implicado. Dizem até que ele é o mais normatizador, visto que é pela identificação com o pai que a virilidade é assumida* (Lacan, 1957-58/1999, p. 179).

Sabemos que é na saída do Édipo que o pai assume a função de Ideal do eu, o que provoca na menina o reconhecimento de não possuir o falo. No caso do menino, isso pode gerar resultados desastrosos. Nesse sentido, uma saída normatizadora do complexo proporcionaria ao menino reconhecer não possuir o que realmente tem e na menina, reconhecer não ter aquilo que não tem.

Segundo Zenoni (2007), o ensino lacaniano enfatiza que a incidência da instância simbólica do Nome-do-Pai se dá devido ao pai real, mais especificamente do modo como ele se mostra na relação efetiva com a mãe, enquanto mulher. Desse modo, ele afirma que *Lacan acentua menos a noção de um pai que proíbe o desejo do filho, ou que o priva de sua mãe, em favor da noção de um pai que permite e dá* (Zenoni, 2007, O que, de fato, está em jogo na função do pai, para. 3). O pai real intervém como aquele que tem o falo, enquanto a mãe, para o sujeito, é privada. Esse fato será primordial para a saída normatizante do Complexo de Édipo e, consequentemente, para a identificação da criança à sua posição sexuada.

Assim, é de suma importância que se desprenda de uma noção do pai identificada à função do interdito, limitada ao significante puro, *que o mede sob os parâmetros de uma perfeição simbólica, para permitir a abertura de uma perspectiva sobre a função do pai na*

qual a dimensão da lei seja menos oposta e mais articulada à do desejo (Zenoni, 2007, O que, de fato, está em jogo na função do pai, para. 7).

Enfim, sobre a verdade do pai, Oliveira (2006) aponta que ela não está ligada ao seu saber, mas à sua castração e afirma que

> mais além do pai edípico, há a função sintoma do pai, que não é semblante, mas se define por um modo de gozo. ... Trata-se não do genitor, mas de um pai tomado como sujeito e animado por um desejo vivo, cujo sintoma *faz de uma mulher* – aquela que ele elegeu – *uma mãe* (p. 107).

Entendemos, então, que o Complexo de Édipo é descrito a partir de um pai potente, representante da lei, que torna possível a identificação e o desejo. É a partir de sua intervenção na relação mãe-filho que ele priva a mãe de seu objeto e limita o gozo desenfreado, retirando, assim, o filho de uma posição de assujeitamento aos caprichos da mãe. O pai que corresponde à finalização do Complexo de Édipo, de proibidor e privador passa a ser permissivo e doador, uma vez que permite ao filho encontrar nele seu ideal. Esse processo irá provocar no menino a identificação e na menina o registro do lugar no qual ela buscará o falo. O pai edipiano é um significante que, sempre que mediado pela palavra da mãe, ocupa o lugar de Outro com a função de dar uma orientação para o gozo, garantir o sentido e apaziguar o sujeito[46]. Dessa forma, realiza uma de suas mais importantes funções, a saber, a passagem da natureza para a cultura, do animal para o humano.

Lacan (1975-1976/2007) afirma que o Édipo *é um sinthoma necessário ao sujeito* (p.22). Então, cabe a questão de, como utilizar-se da regulação fálica que a função paterna traz para que se possa ir além do Édipo? *De início pode-se indagar como sair da fixação edípica em que se goza com o Nome-do-Pai, para criar uma ficção na qual o sujeito não mais crê nessa instância* (Campos, 2006, p. 78). É o que veremos a seguir.

2.3 – Nomes-do-Pai como sinthoma

Lacan segue Freud com relação à afirmação de que os sintomas neuróticos são formações do inconsciente, resultados de uma formação de compromisso entre a pulsão e a censura. Porém, Lacan muda a maneira de se referir a esses sintomas, estruturando-os como significantes. Trata-se de uma mensagem que é endereçada ao Outro, um significante do qual

[46] Aqui, percebemos, mais uma vez, como a imagem de Deus, o pai das religiões, tomado como Outro, está ligada ao pai do Complexo de Édipo.

não conhecemos o significado. É a expressão camuflada de um desejo, de uma fantasia inconsciente, que inclui em si um gozo, e essa é a razão por persistir mesmo causando sofrimento ao sujeito.

A partir de 1975, em seu Seminário, livro 23, o Sinthoma, Lacan aproxima o conceito de sintoma com o de uma mensagem obscura do Real que, por seu caráter de gozo, não pode ser interpretada. De mensagem cifrada, o sintoma converteu-se em um meio do sujeito organizar seu gozo.

O sintoma, então, é o que se apresenta como demanda direcionada ao analista no início de uma análise, enquanto que o sinthoma, diferenciado do primeiro por ser escrito com th, é o responsável por estruturar a vida psíquica, é um reordenamento que se torna possível de ser utilizado como o quarto nó, na ligação dos três registros, Real, Simbólico e Imaginário e que ajuda a estabelecer os laços sociais. O sinthoma passa a ser um equivalente do Nome-do-Pai, uma forma de amarração que dá ao Real um sentido e que tem a capacidade de suprir a ausência do Nome-do-Pai[47]. O sinthoma estará relacionado com o fim da análise, já que aí Lacan afirma que o sujeito deverá fazer uso de seu sinthoma, do que lhe é mais particular.

Vejamos, então, como o pai pode se fazer valer como um sinthoma, como um instrumento a ser usado e ultrapassado por seu filho.

Primeiramente o pai, no exercício real de sua função, deve permitir que suas falhas apareçam. A derrota da função do pai ocorre quando se identifica *o sujeito genitor ao Nome-do-Pai como universal do pai, como vetor do absoluto e do abstrato da ordem simbólica* (Miller, 2003, p. 10, como citado em Zenoni, 2007, Dois desdobramentos clínicos, para. 2). Assim, o pai identificar-se à lei, *com a exclusão de qualquer manifestação da particularidade do desejo, é o risco da falsa paternidade, risco tão eminente que a função ou missão simbólica*

[47] A ausência do Nome-do-Pai é uma característica da psicose; ele é foracluído nessa estrutura. A ausência da metáfora paterna é o que determina a aparição de anomalias de significação e sentido na fala psicótica. E foi analisando a obra de James Joyce, como sinthoma, que Lacan atenta para a possibilidade dessa outra amarração. Segundo Machado (2004), pode-se *destacar a Conferência Joyce, o sintoma como o ponto onde, ainda falando de sintoma, Lacan já esboça o que, em seu seminário daquele mesmo ano, vai aparecer como sinthoma. Ele parte da observação de que Joyce faz alguma coisa surpreendente com aquilo do qual deveria se queixar ou mesmo delirar - a inoperância de seu pai. Lacan percebe que Joyce faz do seu modo de gozo um nome próprio. Ele se identifica com aquilo que o faz gozar* (Sobre o sinthoma, para. 2). E esta é definitivamente uma característica do sinthoma. MACHADO, O. (2004). Qual a relação entre sintoma e sinthoma? [Versão eletrônica], *Cadernos de Psicanálise*, v. 20, n. 23.

a cargo do pai (...), tende a ser transposta para a vida familiar (Lacan, 1966, p. 579, como citado em Zenoni, 2007, Dois desdobramentos clínicos, para. 2).

Ressaltando a importância da ligação do pai à falta, Oliveira (2006) nos mostra que, para Lacan, não é suficiente que o pai esteja morto, mas sim que seu túmulo esteja vazio, ou seja, o pai deve se articular com a falta, que é *a falta estrutural de um significante último no Outro* (p. 107).

Segundo Oliveira (2006), *os desenvolvimentos desse laço do pai com a falta levam Lacan a considerar que o Nome-do-Pai não é mais do que um semblante desse lugar vazio, deixando de ser único para ser plural* (p. 107). Devemos nos indagar sobre o que desempenhou essa função em cada caso, sendo que é primordial que a referência permaneça vazia e que ninguém se tome como autor da lei. Ainda de acordo com Oliveira (2006), *a função paterna só pode ser exercida sob esse fundo de incerteza. Não há um significante que represente o pai, e seu caráter incerto é o que o transforma em um mito* (p. 107).

O que acontece é que o pai desloca-se de seu valor universal, de sua identificação com a lei, movimento que já é apontado por Lacan em seu *Seminário, Livro V, As formações do inconsciente*, de 1957-58, quando a referência sobre o pai real vem junto de um desenvolvimento sobre a lei, incluindo a questão do que funda a lei. E afirma Zenoni (2007), que *onde não há garantia, onde há uma lacuna no código, há lugar para a iniciativa, há lugar para a decisão, há lugar para a causa do desejo* (Do significante último ao semblante múltiplo, para. 5), destacando a importância do aparecimento dessa falha, de seu sintoma, dessa lacuna no pai para que o sujeito se constitua como desejante.

Quando encarna o saber absoluto sobre a paternidade, o pai gera uma suficiência que atrapalha sua função de anteparo realizada entre a mãe e a criança. Assim, ele deve se desvencilhar de sua auto-suficiência, de sua impressão de deter todo o conhecimento e segurança com relação aos seus atos na paternidade para realmente exercer sua função. Quando o pai insiste em se colocar como possuidor desse saber, o que se nota é que ele fracassa na transmissão simbólica e esse fato traz diversas consequências psíquicas para seu filho. Por outro lado, *quando o pai se deixa utilizar como um instrumento por seu filho e permite ser superado por seu ato, a transmissão simbólica apazigua a esfera do real* (Campos, 2006, p. 76). Portanto, é de fundamental importância que o filho visualize o pai e faça uso do mesmo como um instrumento, para poder ir além dele.

Sobre a posição do pai como instrumento a ser usado pelo filho, Campos (2006) afirma que o segundo ensino de Lacan está às voltas com a utilidade do pai, *pela orientação de um pai outil*[48]*, que pode ser lido como um pai-ferramenta ou como um pai útil* (p. 77).

Baseado nessa idéia, Campos (2006), ao descrever a função paterna, elabora uma metáfora muito interessante para refletirmos. Para ele, o pai age como se fosse um muro que se coloca entre a criança e o desejo da mãe, à sombra do qual o filho se desenvolve. Ao longo do crescimento do filho, esse muro tem sua altura e espessura reduzidas, deixando transparecer suas frestas, falhas e rachaduras, mostrando que não é e nem nunca foi tão resistente e seguro quanto se supôs. Assim,

> reduzido a um semblante, o pai faz com que o filho passe a enxergar o mundo por cima de um frágil biombo de papel, sendo esse, via de regra, um momento de metamorfose vivido como luto, em que ele prescinde o muro (do pai) depois de ter se servido dele (Campos, 2006, p. 74).

O filho faz uso do pai, e tem que saber fazê-lo em seu tempo certo, da mesma forma que o pai também tem que saber se deixar usar por seu filho. Mais importante do que saber usar o pai é saber desfazer-se dele em um determinado momento. Se esse tempo se estender demais, a relação pai-filho adoecerá (Campos, 2006). Ou seja, não se trata simplesmente de utilizar-se do pai, mas saber o momento em que se faz necessário se desvencilhar do mesmo, momento este em que ele se torna dispensável, exatamente para que o filho possa ir além dele.

Lacadée (2006b) nos alerta para o fato de que mesmo que o Nome-do-Pai seja um semblante, não nos é possível prescindir dele e afirma que, *para Lacan, não é possível manter uma comunidade humana sem o recurso à ferramenta do Pai. É preciso, então, servir-se, de maneira prática, do Pai* (p. 56). E ressalta ainda, que servir-se do pai não quer dizer necessariamente que dele deve ser feito um culto na teoria, pois *quando Lacan propõe ir mais além do semblante do Pai, prescindir dele, é na condição de dele se servir* (Lacadée, 2006b, p. 56).

Lacan (1957-58/1999), em seu *Seminário, Livro V: As formações do inconsciente,* já nos alertava para o fato de que mais importante do que ter o Nome-do-Pai é *preciso que saibamos servir-nos dele. É disso que o destino e o resultado de toda a história podem depender muito* (p. 163), apontando para a seriedade de se ir além do pai. Isto é, devemos

[48] Aqui, o autor cria um neologismo jogando com as palavras utilidade e *outil*, que em francês significa ferramenta.

saber como e até quando fazer uso do pai para o superarmos e, em certo momento, nos desfazermos dele.

Zenoni (2007) enfatiza a questão de que no ensino lacaniano, *a noção de Nome-do-Pai tende a diferenciar-se, cada vez mais, do pai, passando a designar então uma* função *de nó, que múltiplos substantivos – inclusive o próprio pai – podem desempenhar* (Do significante último ao semblante múltiplo, para. 1, grifo do autor). Assim, Lacan vai pensar não só em uma possibilidade de amarração dos três registros, mas em tantas quanto forem necessárias para o sujeito. Lacan sugere, então, que os Nomes-do-Pai são os pontos de apoio que amarram os três registros: Real, Simbólico e Imaginário.

Nesse sentido *não existe um nome próprio para a função de pai: existem tantos nomes quantos suportes demandem essa função. Lacan, então, deixa de enunciar o Nome-do-Pai, no singular, e passa a falar em nomes do pai, no plural* (Campos, 2006, p. 76). O Nome-do-Pai, fazendo-se múltiplo, faz com que cada sujeito responda o que operou, para ele, como função paterna.

Uma das consequências da pluralização do Nome-do-Pai é fazer com que o pai passe a ser visto também como testemunha, juiz, agente e, até parceiro e comparsa. Com isso, podemos dizer que a função do pai é absolutamente múltipla; função esta que depende da versão dada pelo sujeito a ela. Lacan (1974-75) já dizia, em seu Seminário RSI:

> a versão que lhe é própria da sua pai-versão[49]. Única garantia de sua função de pai que é a função, a função de sintoma... Para isso, basta aí que ele seja um modelo da função. Aí está o que deve ser um pai, na medida em que só pode ser exceção (p. 23).

De acordo com Zenoni (2007), a clínica mostra que as maneiras de amarração do gozo e do semblante podem se produzir sem que para isso se tenha que utilizar a "pai-versão" do laço. A clínica *mostra que determinados sintomas podem garantir uma função análoga à do pai, sem ter que recorrer a ele, enquanto a incidência do pai comporta sempre algum resíduo*

[49] Zenoni (2007) chama atenção para o jogo de palavras que Lacan utiliza, nomeando o *modo de se dirigir ao pai, cujo protótipo é a imaginação de ser redentor, de 'pai-versão' [père-version, em francês, homônimo de pervesion], como relação do filho com o pai, em que o filho se priva do gozo por amor ao pai* (Lacan, 2005, p. 85, como citado em Zenoni, 2007, Do significante último ao semblante múltiplo, para. 11). Afirma ainda que Freud, mesmo com todo o percurso de estudos que desenvolveu sobre a questão paterna que há por trás da religiosidade, apresentando Deus como uma projeção do Pai da horda primitiva, aquele que proíbe o gozo, não interpreta o pai, não abordando a equivalência que há entre o Pai morto e o gozo. O que Lacan traz de contribuição nesse sentido é apontar que a *instância do interdito – o pai que diz não ao gozo do filho – é, ela própria, uma ficção. Ela leva a crer na possibilidade do gozo do Outro, uma vez que o proíbe, quando, na verdade, está cobrindo uma impossibilidade* (Zenoni, 2007, Do significante último ao semblante múltiplo, para. 11).

sintomático (Uma questão de sintoma, o pai, para. 2). Portanto, não é somente o Nome-do-Pai que pode exercer a função de amarração dos três registros, existindo outros sintomas que podem colocar em prática essa mesma função.

Quando o sintoma é reduzido ao que não depende mais do inconsciente, tendo se destacado do registro da metáfora e atingido o nível de opacidade em que se tem que fazer algo dele, o pai se torna dispensável, após, na maioria dos casos, ter sido usado. Assim,

> na ausência de articulação, de junção, de relação entre as três dimensões das quais o ser humano se compõe, resta, *in fine*, a maneira que cada um tem de se virar, para além do laço paterno, para estabelecê-lo, por assim dizer, pessoalmente, para manufaturar o grampo sintomático que os mantém juntos (Zenoni, 2007, Uma questão de sintoma, o pai, para. 3).

Ou seja, cada um deve dizer o que opera para si como quarto nó, com a função de junção dos registros real, simbólico e imaginário, mantendo, assim, a estabilidade psíquica do sujeito.

Para Campos (2006), a utilidade dos nomes do pai é parecida com a de uma alavanca, já que *ele não torna o sujeito mais forte, pois uma alavanca ajuda o sujeito a trabalhar com a força que ele próprio possui... e, assim como existem vários estilos de alavanca, há vários nomes do pai* (p. 78). Então, o sujeito pode fazer uso da alavanca que mais convém para si próprio, que não somente o Nome-do-Pai, para se fortalecer. Essa visão sobre a pluralização do Nome-do-Pai é muito importante, pois abre espaço para uma outra maneira de se entender a psicose que, como já foi citado, é carente deste significante paterno.

Concluímos então que, após servir-se do pai e prescindir-se dele, o filho poderá realizar diversas amarrações do nó borromeano. E mais importante do que utilizar-se do pai é saber desfazer-se e ir além dele.

Campos (2006) afirma que o além do pai está oculto no cerne do *sinthoma*, onde se pode achar sua verdadeira utilidade. *Mas como achá-lo? Uma vez desprendido da fantasia e desembaraçado de um gozo carregado de sentido, o sinthoma adquire um novo uso, diverso daquele que se repetia na trama fantasmática* (Esqué, 2005, p. 15, como citado em Campos, 2006, p. 76). Sendo assim, a questão não é desconsiderar o Nome-do-Pai no além do pai, mas, sim, abrir mão de sua condição de ideal, usufruindo do mesmo.

A partir dessas reflexões, podemos nos questionar se ter fé pode ser sinônimo de agarrar-se à figura do pai em sua condição de ideal e ainda, não ultrapassá-lo para dele se servir. No próximo capítulo, tentaremos esclarecer como o sujeito neurótico, após a saída do

Édipo, agarra-se à religião, na tentativa de tamponar as falhas do pai, esse pai inconsistente da realidade, através do amor, venerando a imagem de Deus, o pai perfeito, elevado à condição do ‘ao menos um’ não castrado da horda primeva.

CAPÍTULO 3: A "NECESSIDADE" NEURÓTICA DE SALVAR O PAI

Em nosso terceiro e último capítulo, elucidaremos a tentativa que é realizada pelo sujeito, em especial, o neurótico, de manter o pai no lugar do sagrado, na esperança de recuperar sua autoridade, que é posta em questão nas configurações familiares atuais. É nítido que a família tem experienciado mudanças radicais ao longo do tempo. Mas, quais as consequências que esse fato pode trazer ao sujeito? Será que realmente a família dita tradicional – com pai, mãe e filho – é a mais 'normatizadora' para o sujeito?

O que percebemos é que a religião, notando essa desorientação com relação às novas formas de se relacionar com os objetos e com as pessoas, juntamente com o movimento deflagrado pelo sintoma do neurótico que chora sobre o túmulo do pai perfeito, utiliza-se do forte significante paterno que há na imagem de Deus, como promessa de uma reestruturação da ordem, mantendo sua atração aos fiéis insuperável.

Sobre o sintoma neurótico, Lacan (1953/1979) afirma que o que está em jogo no mesmo *é a morte imaginária e imaginada que se introduz na dialética do drama edipiano* (p. 306). Sabemos que a obra lacaniana sobre o pai foi estabelecida a partir de uma releitura de Freud e podemos questionar se algo do sintoma freudiano se manifesta na obra de Lacan. Afinal, este autor consegue desvencilhar-se do sintoma freudiano de salvar o pai?

3.1- Algumas considerações sobre as influências da teoria freudiana do pai no ensino de Lacan

Mesmo que a concepção lacaniana sobre o pai seja uma releitura da visão de Freud sobre esse assunto, ela se diferencia em alguns pontos teóricos que são fundamentais.

Assim, Lacan, durante todo seu ensino, tenta estudar a questão do pai na psicanálise com uma visão diferente da de Freud. A esse respeito, Kaufmanner (2006) afirma que

> Freud inventa a psicanálise no campo estabelecido pelo pai, mas os limites desse campo, que lhe foi apresentado pelas histéricas, acabam se tornando responsáveis por seus impasses. Lacan, como sabemos, aproxima-se da psicanálise pela paranóia. Assim, sua entrada, ao menos do ponto de vista de sua experiência clínica, dá-se em um mais além desse campo estabelecido pelo pai, o que bem provavelmente lhe deixou, desde o início, (...) diante de uma perspectiva mais contingente deste (p. 82).

É fato que Lacan (1953/2005) reconhece a importância da questão do pai para a teoria psicanalítica, uma vez que afirma que

> se Freud coloca no centro de sua doutrina o mito do pai, é claro que é em razão da inevitabilidade da questão. ... Não menos claro é o fato de que, se toda a teoria e práxis da psicanálise nos parecem atualmente em pane, é por não terem ousado, nessa questão, ir mais longe que Freud (p. 72).

E é exatamente tentando ir mais longe do que Freud, que Lacan (1969-70/1992) comenta sobre o mito freudiano de *Totem e Tabu*[50], afirmando que os mitos do pai da horda primitiva e o do parricídio ocorrido na mesma são da ordem de um conteúdo manifesto. Para ele, o pai morto pode ser interpretado como uma metáfora, a saber, a metáfora do pai fundador da lei simbólica[51].

Para Lacan (1957-58/1999), o Complexo de Édipo fornece a origem da lei de forma mítica. É necessário que o pai seja assassinado para que algo faça com que a lei seja fundada no pai. Assim, *as duas coisas estão estreitamente ligadas – o pai como aquele que promulga a lei é o pai morto isto é, o símbolo do pai. O pai morto é o Nome-do-Pai, que se constrói aí sobre o conteúdo* (Lacan, 1957-58/1999, p. 152).

A esse respeito, Kaufmanner (2006) enfatiza que, com o mito do texto freudiano *Totem e Tabu, é possível perceber que o pai em Freud é, na verdade, o pai da história, sendo irredutível a esta em razão de sua posição primeva e transcendente* (p. 81). E continua, afirmando que, dessa forma, *o pai freudiano em sua função de exceção constituiria a regra da história e, como exceção fundamental para a consistência da história, seria irredutível a esta* (Kaufmanner, 2006, p. 81). Ou seja, esse mito tem sim sua importância, se visto como a fundação do simbólico, sendo que esse pai totêmico se constitui como exceção, como não castrado, a partir do qual se originará o mito do Édipo.

No que se refere ao Édipo, Sérgio de Campos (2006) frisa o fato de que Lacan sempre orientou os analistas a não se preocuparem muito com relação a esse complexo, pois para ele, o Édipo é um mito, um sonho de Freud, e deve ser interpretado como tal. Essa é a razão do ensino de Lacan sempre ter enfatizado a metáfora paterna e não o Complexo de Édipo. Mas será que Lacan consegue ir tão além de Freud nesse ponto da teoria, chegando a tomar o complexo como somente um sonho freudiano?

---

[50] Lacan (1953/2005) afirma que o pai totêmico surgiu antes que se estabelecesse a cultura e suas relações. Em suas próprias palavras: *o pai primordial é o pai anterior ao interdito do incesto, anterior ao surgimento da Lei, da ordem das estruturas da aliança e do parentesco, em suma, anterior ao surgimento da cultura. Eis porque Freud faz dele o chefe da horda, cuja satisfação, de acordo com o mito animal, é irrefreável* (p. 73).

[51] Segundo Lacadée (2006a), *os mitos de Freud sobre o pai são contos, ficções necessárias para romancear a perda do gozo* (p. 35).

Kaufmanner (2006) acredita que é no último ensino de Lacan que nos é permitido questionar a suficiência do Édipo. No entanto, o próprio Kaufmanner (2006) ressalta que essa distância entre Lacan e Freud, nesse ponto da teoria, não era tão grande assim. Para ele, ainda resta algo do pai freudiano na teoria que Lacan constrói sobre o pai, *localizado no valor primordial e transcendental que este dava ao simbólico. Em função da 'inquestionabilidade' das relações do sujeito com o simbólico, relações estas propiciadas pelo Nome-do-Pai, não era possível a Lacan abrir mão do Édipo* (p. 83), uma vez que este é o que ordena a dimensão simbólica no sujeito. Assim, fica claro que em boa parte de sua teoria, Lacan acompanhou Freud, com o pai simbólico, o da interdição do incesto.

Ainda segundo Kaufmanner (2006), Lacan só vai se desvencilhar de Freud e seu sintoma a partir de seu encontro com James Joyce. Para Lacan, Freud, de alguma forma, intuía a existência dos três registros, Real, Simbólico e Imaginário, e não abria mão de que, para amarrá-los, era necessário um quarto nó, propiciado pela vivência do Complexo de Édipo. A partir do encontro com Joyce que, mesmo supostamente possuindo uma estrutura psicótica e, portanto, uma maneira diferente da neurótica de experienciar a intervenção paterna no Édipo, conseguiu fazer essa amarração com seu sinthoma, *Lacan pode não apenas prescindir de Freud, mas fazer uso dele. O Complexo de Édipo, que já era interrogado como única amarração possível do nó, perde definitivamente sua força religiosa*[52] (Kaufmanner, 2006, p. 87). Esse mesmo autor finaliza, afirmando que *com Joyce, o pai passa a ser apenas o pai do nome (...) saindo definitivamente da posição transcendental e revelando sua dimensão exclusiva de exceção* (p. 88). É somente a partir desse momento que Lacan realmente se separa da contaminação do sintoma freudiano existente em sua teoria sobre o pai.

Enfim, o que Lacan realizou, quando escreveu sobre a questão do pai, foi uma "desdramatização" do pai freudiano, desmistificando *sua função, expondo o semblant sobre o qual ele se organiza* (Teixeira, 2006, p. 90), e um lançamento de si próprio em um risco *ao desnudar esse semblant na pluralização de sua referência* (Teixeira, 2006, p. 90).

O tão falado sintoma freudiano consiste em algo que fica nítido ao ler sua obra e estudar a sua teoria: a exposição central da figura do pai e sua tentativa de salvá-lo.

[52] Aqui, fica clara a fé que Freud possuía no Édipo e, consequentemente, no pai, algo característico de seu sintoma neurótico. Abordaremos esse tema em nosso próximo item.

3.2- O pai como sintoma freudiano

Acabamos de ver que o que Lacan traz de mais diferente na abordagem da questão do pai é a leitura deste último como um nó que liga dimensões que geralmente são separadas, não sendo visto mais como oposição. Assim, *a ênfase se desloca de uma figura do pai, como puro fundamento da ordem, pai perfeito enquanto morto, para uma figura do pai marcada pela imperfeição, incluindo sempre um lado 'sem a lei', na própria relação com a lei* (Zenoni, 2007, O que, de fato, está em jogo na função do pai, para. 8), o que destaca o fato de que a imagem do pai ideal se constitui como uma fantasia do neurótico[53].

Nesse sentido, Castro (2006) afirma que o neurótico muitas vezes *precisa inventar o pai para dar conta de um gozo no corpo, que aparece como excessivo e irrepresentável* (p. 116). E cita Leonardo Gorostiza, que explica que o neurótico inventa o pai

> porque a função do pai é a de oferecer pontos de ancoragem ao sujeito. Por um lado, um ponto de ancoragem identificatório. Por outro, um ponto de onde regula seus modos de satisfação. Sem esses pontos de apoio e regulação, fonte de produção de sentido, o sujeito cai – literalmente – à deriva (Gorostiza, 2006, como citado em Castro, 2006, p. 116).

O sujeito, em especial o neurótico, torna-se dependente dessa produção de sentido proporcionada pelo apoio e pela regulação da satisfação que o pai realiza. Por trás dessa dependência da justificação de um sentido da existência está a relação do sujeito neurótico com o Outro. Segundo Gomes (2002),

> se tudo tem uma razão de ser, o Outro é completo, pois não há nada que ele não possa explicar. O amor ao Outro se torna assim um álibi que permite ao sujeito não se deparar com a sua falha, com o ponto em que o sentido falta e aparece o injustificado da existência (p. 107).

Desse modo, o amor atua como uma forma que o histérico possui para dar ao Outro a consistência que lhe falta, criando a falsa imagem de completude.

Lendo a obra freudiana, uma das críticas possíveis é de que esse autor prestou, principalmente com sua teoria do Complexo de Édipo e com a do mito de Totem e Tabu, uma atenção mais do que especial à figura do pai, o que chegou a ser indicado como fruto de seu sintoma neurótico. O próprio Lacan (1955-56/1981) observa a importância dada ao pai na obra freudiana e afirma que *é a questão do pai que centra toda a investigação de Freud, todas as*

[53] O sujeito neurótico, em especial o histérico, é guiado pelo Outro. Para ele, não há desejo senão do pai, o que nos permite perceber a direção de seu desejo, que se caracteriza por sua enunciação ser sempre incumbência do Outro.

perspectivas que ele introduziu na experiência subjetiva (p. 360). E vai além. Em seu *Seminário, livro 7*: *A Ética da Psicanálise*, Lacan (1986/1997) afirma que, para Freud, *é desejável que no decurso de toda aventura do sujeito haja, senão o Pai como um Deus, pelo menos como um bom pai* (p. 222) e promete que lerá, um dia, para os ouvintes de seu seminário, *um trecho de Freud em que ele fala com uma inflexão quase carinhosa da preciosidade dessa identificação viril que decorre do amor pelo pai, e de seu papel na normalização do desejo* (p. 222). Essas pontuações de Lacan já nos mostram como ele atentava para um possível sintoma existente por trás de todo esse carinho com o pai, demonstrado por Freud.

Segundo Teixeira (2006), Lacan, em *O Seminário, Livro 11: os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise*, de 1963-64, faz uma crítica à visão de Freud sobre a questão paterna e aponta para um possível sintoma freudiano. Para Lacan, Freud estava envolto em seu desejo de salvar o pai, o que foi denunciado pelo seu empenho em *resgatar a dignidade do Pai, cujo declínio prossegue em um movimento sem retorno* (Teixeira, 2006, p. 89). Através da leitura da própria obra freudiana, observamos que a necessidade de ser amado é um sintoma atribuído tipicamente à histeria.

Com relação a essa crítica realizada por Lacan, Campos (2006) manifesta-se chamando a atenção para a influência do momento que Freud estava vivendo, pois *com o término da monarquia na Viena do fim do século XIX, ele certamente se sentiu tocado pela dissolução da imago paterna, ocupando-se em resgatá-la e revitalizá-la simbolicamente* (p. 72). O que não quer dizer que essa tentativa de salvar o pai não seja também fruto de seu sintoma.

Porém, não se pode negar que esse "sintoma" de Freud é perceptível em sua obra, trazendo consequências que aí podem ser notadas, no que se refere às psiconeuroses e seu tratamento. Teixeira (2006) nos alerta para o fato de que, para Freud, haveria, por trás dos sintomas neuróticos, *a deficiência dessa operação singular, atribuída ao pai, que consiste em dar uma direção ao desejo do sujeito. A pluralidade dos sintomas corresponderia, nesse sentido, a um efeito de dispersão pulsional causado pela carência dessa direção unificante* (p. 89). Ou seja, para Freud, na raiz dos sintomas apresentados pelos pacientes estaria a falta de um pai que exercesse sua função.

No entanto, é possível verificar ainda que, no final de sua obra, Freud consegue se desvencilhar, de alguma forma, desse seu sintoma histérico de querer salvar o pai. Teixeira

(2006) nos aponta, magistralmente, que 'no último Freud', há como se notar *um 'para além do Édipo' em seu pensamento* (p. 90).

Assim, percebendo o movimento freudiano realizado em seu texto *Moisés e o Monoteísmo*, quando levanta a hipótese de que o personagem Moisés seria, na verdade, a unificação de duas pessoas distintas, Teixeira (2006) lança luz ao fato de que Freud, ao contrário do que Lacan afirmou e tantos outros criticaram, ultrapassou o mito do Pai. Segundo ele, esse fato se deu e fica claro nessa obra de Freud *no momento em que decompôs os nomes que, na representação histórico-ficcional do personagem Moisés, estavam unificados* (p. 92). E prossegue, afirmando que *ao problematizar a unidade desse personagem, Freud a percebe, e nos convida a percebê-la, como um sintoma, uma formação de compromisso a conciliar exigências de direções distintas* (Teixeira, 2006, p. 92).

Para Teixeira (2006), quando Freud une, em uma figura só, o Moisés egípcio, mostrado em uma versão pacífica influenciado pela espiritualidade do deus Aton (Pai como forma de regulação simbólica), com o Moisés medianita, exibido em uma versão tirânica, expondo a ferocidade do deus Javé – mostrando *o que há de real para além da mediação simbólica* (p. 92), – ele aponta para uma unicidade em torno do nome do pai, tal como apresentado em *Moisés e o Monoteísmo*, apenas aparente. O autor afirma que *ele tem antes a estrutura de um nó que, se decomposto, expõe nitidamente o enlace de duas dimensões distintas, quais sejam, as exigências pulsionais de Yahvé, no plano do Real, e as condições espirituais de Aton, no plano do Simbólico* (Teixeira, 2006, p. 92). Com relação à dimensão imaginária, Teixeira (2006) sugere que recorramos à representação, comentada por Freud, *do personagem Moisés como o Grande Homem amado e temido, do qual depende, como todos bem o sabem, a eficácia da crença no líder, para encontrarmos, enfim, sem mais rodeios, o Nome-do-Pai enquanto sinthome a enlaçar R, S e I.* (p. 92). Então, Freud conseguiu representar em uma só figura, a de Moisés, a união dos registros real, simbólico e imaginário.

Essa abordagem, no mínimo fascinante, da questão do pai como sinthoma, *nos desobriga de toda e qualquer devoção ao Pai, na exata medida em que sua representação deixa de comportar uma essência definida* (Teixeira, 2006, p. 92). Assim, o Nome-do-Pai perde sua necessidade de ter um sentido, uma vez que o sintoma não possui uma essência definida, uma acepção.

Então a religião, que se posiciona como doadora de sentido, é questionada por esse nó, *já que, por seu intermédio, conseguimos enxergar o enlace sintomático da função do pai, e assim, abandonar definitivamente a questão pelo seu sentido* (Teixeira, 2006, p. 93). Esse nó ateu" apontado por Freud "*nos libera da ilusão de uma verdade sobre a verdade, conduzindo-nos a constatar que não há, segundo a expressão que Jacques-Alain Miller extrai de Lacan, um Outro do Outro que opere um julgamento final* (Teixeira, 2006, p. 93). Nesse caso, a existência de um Deus, que nos ampara e protege dos perigos e que, acima de tudo, atribui um sentido à existência humana é negada com a leitura feita do texto freudiano *Moisés e o Monoteísmo*. Freud conseguiu, de forma magistral, fechar sua teoria sobre as religiões nos mostrando esse nó que envolve a função do pai.

Através dessa nova leitura do texto freudiano em questão, nos foi possível levantar a possibilidade de que, mesmo que tenha sido no final de sua obra, Freud consegue se livrar, ou pelo menos aliviar, o peso de defender o pai como figura indispensável e unificadora para a constituição psíquica do sujeito, apontando essa falta de sentido que envolve sua função.

Porém, notamos que esse movimento de desvencilhamento do pai ideal não tem sido realizado pela nossa sociedade, que é basicamente neurótica. Comprovamos esse fato através da observação da crescente demanda ainda apresentada ao pai das religiões e do número cada vez maior de discussões sobre o rumo que o pai vem tomando na sociedade atual, responsabilizado, muitas vezes, pelas mudanças e pela angústia trazidas pelas novas formas de se relacionar com as pessoas e com os objetos.

3.3- Declínio da imago paterna e mudanças na estrutura familiar

A fim de discutir as transformações que vêm ocorrendo na sociedade ocidental, principalmente no que se refere ao âmbito familiar, traçaremos brevemente, em três tempos, o histórico da família como instituição[54].

Primeiramente, a família tida como tradicional era usada para que a transmissão do seu patrimônio fosse assegurada. Os pais arranjavam os casamentos de seus filhos entre si, sem

[54] Lacan (1938/1987) afirma que *entre todos os grupos humanos, a família desempenha um papel primordial na transmissão da cultura* (p. 13). Dentre as outras instituições responsáveis pela educação da criança, é função da família refrear o gozo do sujeito através da transmissão da interdição do incesto.

levar em consideração os sentimentos dos futuros esposos. Assim, *a célula familiar repousa em uma ordem do mundo imutável e inteiramente submetida a uma autoridade patriarcal, verdadeira transposição da monarquia de direito divino* (Roudinesco, 2003, p. 19).

É interessante observarmos, retornando ao que frisamos no nosso primeiro capítulo, como a imagem do pai que figurava na sociedade era ligada à de Deus e suas decisões eram tomadas como verdades absolutas. Segundo Roudinesco (2003),

> heróico ou guerreiro, o pai dos tempos arcaicos é a encarnação familiar de Deus, verdadeiro rei taumaturgo, senhor das famílias. Herdeiro do monoteísmo, reina sobre o corpo das famílias e decide sobre os castigos infligidos aos filhos (p. 21).

Em direito romano, o pai era o "senhor de sua casa", possuía autonomia para legitimar qualquer criança como seu filho, mesmo que ele não fosse fruto de seus atos, e deserdar seus filhos legítimos se assim fosse de sua vontade. Aqui, percebemos que era a vontade do pai que sempre prevalecia, explicitando o valor de sua figura.

A segunda fase, que abrange o final do século XVIII e uma parte do século XX, é caracterizada pelo amor romântico, que *sanciona a reciprocidade dos sentimentos e os desejos carnais por intermédio do casamento. Mas valoriza também a divisão de trabalho entre os esposos, fazendo ao mesmo tempo do filho um sujeito cuja educação sua nação é encarregada de assegurar* (Roudinesco, 2003, p. 19). A atribuição da autoridade era dividida não só entre o estado e os pais, mas também entre os pais e as mães.

É a partir dos anos de 1960 que se constitui a família conhecida como contemporânea ou pós-moderna. Esta se caracteriza por unir dois sujeitos em busca de realização sexual em uma relação com duração relativa. Com os divórcios e as recomposições conjugais aumentando cada vez mais, a transmissão da autoridade torna-se bastante problemática. De acordo com Roudinesco (2003), *à família autoritária de outrora, triunfal ou melancólica, sucedeu a família mutilada de hoje, feita de feridas íntimas, de violências silenciosas, de lembranças recalcadas*[55] (p. 21).

O que ocorre é uma substituição de uma época regida por relações basicamente estáveis e estruturas sociais verticalizadas por uma modernidade na qual os vínculos e os laços sociais são instáveis, efêmeros, que não conseguem se manter por muito tempo.

---

[55] Sobre as mudanças ocorridas na família ao longo da história, Lacadée (2006a) nos adverte que *na família moderna, os valores se deslocaram e permanecem em deslocamento contínuo. A família está mais estruturada no amor e no gozo do que nos valores ideais do bem, do patrimônio, do nome a se transmitir, etc* (p. 37).

Observamos que as últimas décadas, principalmente no Ocidente, têm sido marcadas por profundas mudanças de valores, identidades e comportamentos. Temos visto, na verdade, reorganizações de padrões, como modificações nas condições de procriação, sendo que o ato sexual deixou de ser a única forma de fertilização existente; mudanças nas maneiras de se criar um filho, considerando a homopaternidade e a monopaternidade; bem como a crescente demanda de modificação da identidade sexual.

As formas de reação a essa nova dinâmica social foram diversas, com especulações sobre suas possíveis consequências. Afirmou-se que era o fim da família, da moral e dos costumes; anteciparam-se os problemas psíquicos para as crianças submetidas às novas formas de filiação e sentenciou-se a queda do pai na família, o que traria prejuízos incalculáveis para que o indivíduo se constituísse como sujeito. A referência de normalidade e das melhores condições de organização psíquica é a família tradicional, aquela primeira forma que citamos, e que tem como base o pai, sendo que todo e qualquer modo de filiação que não se encaixasse nesse padrão produziria sujeitos com sérios problemas psíquicos.

Porém, avaliando as reais consequências decorrentes dessas transformações, o que nos parece é que nenhuma mudança radical aconteceu. As famílias ainda continuam se desfazendo e refazendo, as crianças que vivenciam as novas maneiras de filiação não parecem apresentar nenhum problema psíquico quando comparadas às crianças submetidas às formas de filiação tradicionais, e não estamos observando problemas mais sérios do que os que já havia com relação à subjetivação do indivíduo, devido à falta de um pai na família.

Isso nos mostra que não há um caminho único ou uma maneira exclusiva de subjetivação, de acesso à ordem simbólica. Não é a presença do pai que faz a diferença, mas sim que o sujeito seja reconhecido pela palavra do Outro. O que nos parece é que essa “crise da paternidade” é uma crise basicamente dos neuróticos, que não aceitam que o pai não ocupe o lugar principal na dinâmica familiar.

Segundo Melman (2003), vivenciamos, atualmente, uma nova economia psíquica. Passamos de uma economia baseada no recalque dos desejos (na neurose) para uma nova economia que promove a exibição de gozo, a livre expressão e a perversão – cultura que propagandeia o direito à expressão livre de todos os desejos e a plena satisfação deles. Sendo assim, não buscamos mais a harmonia como o ideal, mas sim como um objeto de satisfação.

A falta, que é inerente ao sujeito, faz com que a obtenção desse objeto de satisfação, bem como a completude, a totalidade, torne-se impossível. Essa falta instala, então, um limite. A nova economia psíquica tem a pretensão de corrigir esse "defeito instintual",[56] incentivando que cada um procure um meio de se satisfazer completamente. Nesse sentido, qualquer desejo se torna legítimo e o sujeito teria por direito a sua satisfação plena e ilimitada.

O que se enfraquece nessa economia é o lugar do sagrado, do respeito, do limite. Assim, o lugar da autoridade é posto em questão. Paralelamente, observamos a venda da imagem do sujeito inteiro, compacto, que não se interroga mais sobre sua existência ou pensamentos. Isso gera uma busca incessante do "mais-gozar" que o mercado prometeu. É a busca de um gozo ao qual nunca teremos acesso. E a sociedade continua estimulando essa busca através da fabricação de gozos artificiais; é como se fosse um gozo só por gozar.

Podemos pensar que o desejo dessa nova economia psíquica é perverso. O objeto que o neurótico busca tem seu valor na medida em que é sustentado pela falta estrutural, pela castração. Ou seja, ele remete à instância fálica que representa, mas de maneira alguma esgota a realidade faltosa do ser humano. Já o perverso, ao recusar a castração, cria uma dependência do objeto que, imaginariamente, asseguraria o gozo. O mecanismo do perverso que organiza o gozo é a captura do que normalmente escapa. Assim, sem a lei para transgredir, o objeto perde a graça.

Essa é a nova relação com o objeto: ele não vale mais pelo que representa, mas pelo que é. E se não serve mais para o gozo, se ele se mostra defeituoso ou insuficiente, é imediatamente descartado, independente de qual seja o objeto – de uma roupa a uma pessoa[57].

A nova economia psíquica, a globalização, os modelos econômicos, empurram o sujeito para uma nova forma de pensar, agir e se relacionar. A facilidade que o sujeito tem hoje para escolher suas paixões e tudo aquilo que pode vir a satisfazer seus desejos é impressionante. Estamos diante de uma sociedade pronta para tornar legítima todas as insatisfações do sujeito. Essas evidências ficam claras quando nos deparamos com o crescimento assombroso da indústria farmacêutica, de cosméticos, da moda, das clínicas de cirurgias plásticas, das academias de ginástica, da indústria do entretenimento, e nas

[56] A decepção, a falta, a não-totalidade são vistas como um engano, um acidente ou uma insuficiência momentânea, quando, na verdade, são condições inerentes à realidade humana.

[57] Se antes era alimentado o ideal de que as relações amorosas eram eternas, um relacionamento amoroso atualmente é tomado como um produto qualquer, sendo facilmente descartado quando não está mais sendo útil para o sujeito.

legalizações de todos os tipos, como a união de casais homossexuais, mudança de sexo, eutanásia, entre outras.

O sujeito, em uma busca imaginária da completude, tem tomado esse objeto da realidade, ofertado abundantemente e de diversas maneiras, como sendo efetivamente o que ele deseja e necessita. Porém, a estrutura psíquica do sujeito, impulsionada pelo inconsciente, aponta para a impossibilidade dessa completude. Quando o sujeito se depara com o real dessa impossibilidade, ou seja, com a inconsistência do Outro, é que a angústia surge[58]. Essa angústia vai se manifestar na forma de sintomas que são tomados como novos, mas na realidade não têm nada de novidade, apenas vêm se tornando mais comuns, como, por exemplo, a bulimia, a anorexia, a hiperatividade e a síndrome do pânico.

Em seu exercício da clínica psicanalítica, Lacan percebeu o declínio a que a figura paterna estava sendo submetida, notando que a presença paterna não era tão eficiente quanto Freud apostava. Segundo Teixeira (2006),

> foi por ter levado a sério essa dificuldade em lidar com os sintomas, diante do declínio da função paterna, que Lacan se pôs a elaborar sua lógica, desvelando-nos a estrutura do que, sob o *semblant* do pai, poderia condicionar a direção do tratamento (p. 90, grifo do autor).

Para Lacan (1938/1987), a imago paterna está em declínio. Porém, ao notar essa ocorrência e suas consequências na subjetividade, mostrada em diversas formas de sintoma, Lacan, ao contrário de Freud, *em vez de se queixar como um homem desconsolado sobre a tumba do ideal, observa que o nascimento da psicanálise se deveu, justamente, à crise paterna* (Campos, 2006, p. 73). Essa crise paterna é inerente à civilização humana, já que o pai é falho, furado, desde sempre.

3.4- O destaque para as falhas do pai

A partir de reflexões sobre as transformações sociais ocorridas especialmente nas últimas décadas, percebemos que o pai, com a diminuição de sua força como figura de autoridade, foi responsabilizado pelas consequências sofridas pela sociedade. Está cada vez mais comum a discussão sobre a queda do pai na contemporaneidade. Autores discutem esse "acontecimento" e se perguntam sobre seus efeitos na sociedade e, consequentemente, na

[58] É exatamente com os ideais paternos tornando-se cada vez mais fracos, que surge para o sujeito um furo impossível de significação, o real, que traz para ele a angústia, manifestada muitas vezes através de sintomas.

clínica. Nesse sentido, podemos pensar que os chamados novos sintomas parecem *não* ser responsabilidade de um pai falido, mas sim respostas ou novas formas de lidar com o vazio angustiante que está cada dia mais nítido e avassalador.

O que provavelmente está acontecendo é que essa imagem do pai inconsistente, cheio de falhas, está sendo escancarada nesses últimos tempos, o que angustia profundamente o neurótico, que segue em seu desespero desenfreado para tentar salvar essa figura. E isso é bem diferente de pensarmos que é a contemporaneidade, ou as novas formas de lidar com o gozo, que está fazendo com que o pai caia.

Percebemos que houve a perpetuação de uma fantasia neurótica, a saber, a imagem do pai ideal, perfeito. Vimos que isso ocorre ao longo da construção da teoria freudiana, reflexo não só da estrutura psíquica desse autor, mas de uma necessidade já presente na sociedade daquela época.

Esse semblante de pai perfeito, tão vendido e cobrado pela mídia atual é de responsabilidade do filho, uma vez que é este que o coloca nesse lugar. O neurótico está sempre tentando dar consistência ao pai idealizado, criado por ele próprio e, perante o qual, prefere permanecer de olhos fechados, fingindo não ver que essa referência absoluta é impossível e não existe, o que o faz recorrer à figura de Deus.

Podemos pensar, então, que não é que o pai esteja falido de uns tempos para cá e a sociedade esteja tentando desenfreadamente tamponar o desmoronamento da função paterna. Esse pai já é caído desde sempre. O mito do pai da horda primeva serve para mostrar esse 'ao menos um' que não é submetido à castração. Todos os outros são, serão e sempre foram. As formas de constituição da família estão mudando e isso é fato. Mas isso não quer dizer que quando a família possuía mais fortemente uma base patriarcal, esse pai era completo. Talvez o que esteja ocorrendo agora é que com a sociedade guiada pelo imperativo do gozo, esse vazio, essa queda esteja ficando mais evidente. Dessa forma, o sujeito se depara mais escancaradamente com a falta de sentido que tanto o angustia. E tentando buscar esse sentido, ou uma segurança, na figura do pai, o sujeito se depara com suas falhas, com um pai que não consegue sustentar esse semblante de perfeito. Os furos do pai estão cada vez mais escancarados para o sujeito e ele tenta desesperadamente não encará-los.

De acordo com Albuquerque (2006), a contemporaneidade questiona a imagem do pai. *A figura tradicional de autoridade decaiu e o pai atual se mostra ausente, carente, humilhado,*

um "pai postiço", muitas vezes desempregado, ou apenas um esperma de um banco de doação (p. 62). Algo bem longe daquela imagem idealizada do pai, que sustentava o sujeito e seu desamparo.

A verdade é que, quanto mais se fala na queda do pai, mais se mostra que o desejo é de salvar esse pai, de não deixar que ele caia. Porém, como já foi dito, esse pai já é caído desde sempre. Aliás, assim como vimos em nosso segundo capítulo, ele *deve* ser caído, ou seja, *suas falhas e faltas devem aparecer* para que o filho possa fazer valer o seu desejo.

É somente a partir do momento em que o pai deixa seu sintoma aparecer que ele sai da condição de morto, de ideal, e passa a ocupar a condição de pai vivo. Assim, o pai do simbólico, morto, dá lugar para aquele que, vivo, nomeia seu desejo e não é e nem pretende ser o pai perfeito. Nesse sentido, o aparecimento do sintoma do pai, de suas falhas, e a postura que terá frente à mãe de seu filho, é o que realmente importa e não o poder que o pai exerce sobre a família.

Discutindo sobre o que é ser pai realmente exercendo sua função, Albuquerque (2006) afirma que *não se trata mais de um semblante de pai, (...) de uma maquiagem que oculta a perda, mas de um pai que cuida apenas de seu filho, lhe transmite o que fez com o impossível do real* (p. 66), mostrando que não existe anonimidade para o desejo. Ele deve servir para estimular o desejo em seu filho. Aqui não se trata mais daquele pai como nome freudiano, uma figura antropológica e eterna, mas de um pai que dá nome ao gozo e o humaniza.

Do traço que o filho herda do pai é feito um sinthoma, algo muito particular que o ajuda a dar um sentido, uma orientação ao gozo. O filho, então, *deixa de se lamentar sobre a falta e se assume na diferença absoluta de seu gozo íntimo e singular* (Albuquerque, 2006, p. 66). Essa é a verdadeira função e responsabilidade do pai: servir de suporte para que seu filho o use e, posteriormente, o ultrapasse.

Não há como negar que a sociedade em que estamos vivendo, com sua capacidade de produção excessiva, é o lugar de novos perigos, objetos e novas formas de se relacionar, que põem a singularidade em xeque. Os antigos ideais, que agora valem menos do que os objetos de consumo, foram substituídos por um gozo em excesso que é comum a todos. Nesse sentido, a grande quantidade de mercadorias promove o exagero no consumo *que independe da necessidade. A oferta, agora, (...) é a de muitos ideais, com muitas multiplicações, muitas*

escolhas reversíveis, que fazem com que o sujeito não se fixe em lugar nenhum e se sinta solitário e desamparado (Albuquerque, 2006, p. 63).

Os objetos de consumo oferecidos pela publicidade são vinculados a imagens, que são criadas por ela, e que têm como função torná-los signos de gozo, a fim de que eles sejam tomados não como símbolos da ausência do falo, mas principalmente como símbolos capazes de preencher essa ausência.

As formas tradicionais, antes suficientes para regular o gozo, não são mais eficazes, o que acarreta ao sujeito uma dificuldade de se orientar no campo do gozo. Ele se questiona sobre qual o melhor tratamento a ser dado a esse excesso, quando o mercado oferece uma variedade enorme de modos de gozo.

Por outro lado, a cultura oferece e põe à disposição do sujeito diversos sistemas simbólicos na tentativa de amenizar o mal-estar vindo dessa desorientação vivida no campo do gozo[59]. É o caso da religião, por exemplo, que mesmo se aproveitando de símbolos que representem o amparo, não tem a competência de abarcar esse vazio humano.

3.5- As falhas do pai e a religião da busca do sentido

A partir do que discutimos ao longo desse nosso terceiro capítulo, percebemos que o ser humano, ao que parece, não quer abrir mão do pai potente, perfeito e, por isso, busca a religião, mais precisamente o pai da religião. *Em Nome-do-Pai*, e como que para manter o culto milenar à figura paterna, a sociedade, basicamente neurótica, posiciona-se como defensora da autoridade do pai, atribuindo à sua ausência na família todas as transformações sociais vividas nas últimas décadas. Desde o momento em que o sujeito não encontra mais essa referência na família, ele pode buscá-la em outros lugares. Nesse sentido, a procura e a valorização da religião podem ser saídas bem utilizadas, uma vez que aí se consegue obter a personificação dessa figura do pai tão buscada.

Percebemos que falar do pai envolve sempre dificuldades. Ainda assim, insistimos e não paramos de falar dele. O pai consiste em uma função necessária e que só podemos dispensá-lo quando conseguimos dele nos servir. Porém, essa operação só se torna possível se

[59] O amor e a idealização representam saídas para o neurótico lidar com a angústia. É exatamente o que ele põe em prática no que se refere ao tratamento a ser dado a Deus nas religiões.

essa busca incansável pela perfeição paterna for abandonada, aceitando suas limitações, próprias da condição humana.

E assim podemos pensar na principal diferença entre o pai *outil* e o pai da religião: o pai *outil*, mostrando suas falhas e lacunas, deve se deixar usar pelo seu filho para que este último vá mais além dele, enquanto que o pai da religião se coloca em um lugar inatingível, de pai morto, lugar de perfeição e que seu filho sempre verá de uma posição submissa. As religiões não disponibilizam a figura do pai para ser usada como maneira de ir além desse pai. Pelo contrário, por elas, o sujeito deve ficar agarrado ao Complexo de Édipo, venerando esse pai morto, o 'ao menos um' que não foi castrado, durante toda sua vida. Elas não têm interesse algum nesse desvencilhamento do indivíduo, de forma que possa posicionar-se como sujeito, lidando com a falta de sentido e se responsabilizando pelo seu gozo. Sob o ponto de vista religioso, o sujeito tem que continuar dependente da figura do pai como norteadora; caso contrário, as religiões perderiam o controle sobre as vidas de seus fiéis.

Pensando a postura da religião na contemporaneidade, percebemos que a sedução de um gozo-a-mais, presente em nossa sociedade, tira o foco da dor de existir. O sujeito, fruto desse pai denegrido, fraco, não precisa mais desejar, mas sim esperar que se realize a *promessa de um gozo para além do falo, alimentado pela fé e sustentado pelo discurso religioso, e de um gozo fálico (gozo sexual) a ser ofertado pelos objetos inventados pela ciência e difundidos pelo meio de comunicação de massa* (Ferreira, 1997, p. 52). Então, frente a essa mudança de parâmetros da sociedade, a religião promove ainda mais fortemente a idéia de um Deus que detém a verdade sobre todas as coisas e que pode curar esse sujeito que se apresenta vazio de ideais, desprotegido e vulnerável quanto às várias ofertas de gozo a ele apresentadas, e que continua na busca desesperada de reviver ou de salvar a autoridade paterna.

Aliada a essa constante necessidade de proteção do pai, há também uma busca incessante de sentido, realizada pelo sujeito neurótico, e a religião os oferece aos montes. O neurótico se reporta ao Outro sempre com uma demanda de interpretação sobre o seu ser. A maioria das religiões proporciona um local específico para que essa comunicação aconteça, tido como sagrado, e um livro de regras e histórias que enchem de sentido a vida do sujeito, dando a ilusória sensação de segurança. Ela corporifica em um lugar o Nome-do-Pai,

substancializa uma função e a transforma em um pai perfeito, contagiando fantasiosamente o sujeito.

Assim, movido pela sua ilusão, o sujeito quer alcançar o paraíso perdido, tão prometido pela religião. Um lugar onde não se experimenta a falta, fazendo com que ele seja completo, perfeito e, definitivamente, feliz. Sem perda, sem culpa, sem desejo. Ou seja, um lugar que não é possível de existir. Essa é uma oferta extremamente sedutora para o neurótico. Desse modo, a religião consegue manter-se muito presente em nossa sociedade até a atualidade, configurando-se como refúgio e fonte de garantia de felicidade para o sujeito.

Aqui, não poderíamos deixar de ressaltar como a afirmação de Freud, em *O Futuro de uma Ilusão*, já citada em nosso primeiro capítulo, de que a religião iria perder sua força conforme a ciência fosse avançando não se verifica. Ao contrário do que Freud previu, o sentimento religioso e a busca por Deus não diminuíram na atualidade, o que pode ser verificado com o crescente número de novas seitas que vêm proliferando em nossa sociedade.

Essa era a aposta de Lacan (1974/2005) em *O Triunfo da Religião*, que como o próprio título de seu texto nos sugere, deixa claro que acredita que a religião triunfará, uma vez que esta atribui sentido àquilo que a ciência não consegue explicar. Em suas próprias palavras, *o real, por pouco que a ciência aí se meta, vai se estender, e a religião terá então muito mais razões ainda para apaziguar os corações. A ciência é novidade, e introduzirá um monte de coisas perturbadoras na vida de todos*[60] (Lacan, 1974/2005, p. 65). E, a esse respeito, continua afirmando que as religiões vão dar um sentido (o que elas sabem fazer muito bem) às reviravoltas que a ciência introduzirá. Vão dar sentido, inclusive, a algumas experiências frente às quais os próprios cientistas se sentem angustiados.

Assim, percebemos que a busca por um sentido e o desejo por restabelecer uma ordem na sociedade, em especial, nas relações humanas, motiva a procura pelas religiões. Lacan (1986/1997), ressaltando como o *numen* está gritando por toda parte, afirma que

> o numinoso surge a cada passo e, inversamente, cada passo do numinoso deixa um rastro, engendra um memorial. Não é preciso muito para que um templo se erga, para que um novo culto se instaure. O numinoso pulula e age por toda parte na existência humana, tão abundante, aliás, que algo de dominação deve finalmente manifestar-se, por meio do homem, que não se deixe transbordar (p. 211).

[60] A ciência parece demonstrar, cada vez mais, que há sempre algo do imprevisível, do inapreensível, que escapa ao trabalho racional de previsão e explicação, deixando clara a parcela do real, responsável por angustiar o sujeito.

Então, o lugar que o culto ao sagrado mantém em nossa sociedade parece testemunhar o desespero humano, para que os fragmentos da realidade sejam reunidos e sua unidade imaginária restabelecida, mesmo que através de ilusões.

É a partir dessas considerações que Lacan (1974/2005) aposta no triunfo da religião sobre a ciência. E vai além: com relação à psicanálise, afirma que a religião triunfará também sobre ela, que, por sua vez, poderá sobreviver ou não.

> A psicanálise não triunfará: sobreviverá ou não. (...) [A religião] Não triunfará apenas sobre a psicanálise, triunfará sobre muitas outras coisas também. É inclusive impossível imaginar quão poderosa é a religião. (...) Ora, a religião, sobretudo a verdadeira[61], tem recursos de que sequer se suspeita. Por ora, basta ver como ela fervilha. É absolutamente fabuloso (p. 65).

O que faz a religião fervilhar em nossa sociedade é a oferta de estabilidade, fornecida pelo Divino, que o sujeito busca para amenizar seu mal-estar. Qualquer invasão do real demanda uma explicação, um sentido, com o intuito de amenizar a angústia experienciada pelo sujeito. E Deus figura como uma garantia de que há uma verdade absoluta, que dá sentido e apazigua essa angústia despertada pelo real. A esse respeito, Lacan (1974/2005) afirma que *a religião é feita para isso, para curar os homens, isto é, para que não percebam o que não funciona* (p. 72). E o que não funciona é o real.

A partir dessas considerações, o que está claro é que a busca pela religião, com sua proteção contra o desamparo humano e a oferta de sentido para o que não há, não passa de uma estratégia que o sujeito utiliza para não admitir a inconsistência do Outro. Esse Outro que é e vai continuar sendo falho e barrado para todo o sempre. Amém.

[61] Lacan (1974/2005) deixa claro que, para ele, a verdadeira religião é a cristã.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A questão sobre a existência de Deus, ou de deuses, constitui uma síntese de outras questões que movem a existência do sujeito: por quê e para quê estou aqui, o que é a morte, quem sou eu, o que é um pai. *São as perguntas que o simbólico abre, mas não consegue fechar. (...) É o simbólico quem nos mostra seu mistério. Mas o simbólico não consegue responder e delata, nestes pontos, a impossibilidade de dar conta do real* (Jimenez, 1998, p. 21). Percebemos, então, que o real se apresenta mais frequentemente ao sujeito, assumindo o destaque de protagonista, lugar antes ocupado pelo simbólico. O real é algo da ordem do inapreensível, impossível de ser significado, o que gera angústia ao sujeito e que escapa também à apreensão da ciência.

Uma das formas de apaziguar a angústia despertada pela presença do real que a civilização oferece que é da ordem do simbólico, é a religião, com o culto a uma divindade plena de poder e perfeição, doadora de sentido e garantias para a vida do sujeito. A raiz dessas ideias religiosas foi descrita como a conjugação de dois elementos: a necessidade de proteção, que surge em função do desamparo, e o anseio pelo pai. Desse modo, a figura de Deus vem ocupar o lugar que um dia esteve preenchido pelo pai.

Em nosso primeiro capítulo, abordamos a visão da psicanálise sobre a religião, tendo como base alguns textos em que Freud escreve sobre o fenômeno religioso, enfatizando principalmente a imagem paterna que há por trás da figura de Deus. Assim, Freud possibilita que utilizemos a psicanálise como instrumento que revela o que permanece velado na religião.

Passamos também pelo que entendemos como os três tempos do pai em Freud: o Complexo de Édipo, o mito de *Totem e Tabu* e *Moisés e o Monoteísmo*, para entendermos a importância da figura paterna na constituição do sujeito.

Em *Totem e Tabu*, Freud estabelece a origem da lei que interdita os crimes primordiais. A partir da elaboração do mito do pai da horda primitiva e do assassinato ocorrido na mesma, Freud atenta para a origem da lei que regula as relações entre os homens, que barra o parricídio e o incesto. Após o assassinato do pai, o acesso à satisfação pulsional para os filhos não foi permitido; sua interdição foi reforçada.

Assim, Freud nos mostrou que o assassinato desse pai não liberou o gozo; ao contrário, reforçou a interdição à satisfação. Podemos, então, complementar a assertiva de Nietzsche de

que *Deus está morto* com o anúncio de que é justamente por Deus estar morto que nada mais é permitido.

Lacan (1986/1997) ressalta que do mito do parricídio é

> que são tirados todos esses protótipos que sucessivamente se chamam animal totem, depois tal deus, mais ou menos poderoso e ciumento, e no fim das contas o deus único, Deus, o Pai. O mito do assassinato do pai é justamente o mito de um tempo para o qual Deus está morto (p.217).

Esse autor afirma que Deus está morto desde sempre e é por isso que se pôde passar uma mensagem *através de todas as crenças que o faziam aparecer sempre vivo, ressuscitado do vazio deixado por sua morte nos deuses não contraditórios* (p. 220).

Dessa forma, o mito do assassinato do pai da horda primeva acarreta uma perda de gozo, transmitida através das gerações como uma herança arcaica, sendo que na base dessa transmissão figura o amor ao pai. Nesse texto, Freud nos mostra que, diante do vazio da falta do pai, os filhos criaram a lei, anulando, assim, o ato que teve como efeito um estado de desamparo insuportável. Porém, essa lei permite que a satisfação seja mantida parcialmente na criação de figuras que eles possam amar, venerar e reverenciar, e às quais possam oferecer-se como objeto de sacrifício, em nome desse amor.

Segundo Gomes (2002), o pai sintoma, aquele que, ocupando o lugar de exceção, goza de todas as mulheres, ocasiona

> a obediência dos filhos, não importando que ele não exista ou esteja morto. Ele é um pai que gera angústia: seus restos inextinguíveis precisam ser apaziguados; os filhos respondem então com o sacrifício, oferecendo-se como objeto de gozo para expiação da culpa. Essa obediência que aparece sob a forma de um traço masoquista impõe medidas que visam evitar o desamparo pela ausência do pai (p. 111).

Ou seja, o que move o sujeito a se oferecer como objeto de sacrifício ao pai e inventá-lo é evitar o contato com o desamparo, o que é mascarado pelo amor. Cria-se a imagem de um pai idealizado, remodelado, digno de ser amado e de amar igualmente a todos.

Em *Moisés e o Monoteísmo*, percebemos que Freud constrói esse personagem com a junção de Javé e Aten, dois deuses bastante distintos. Javé, que era um deus violento, agressivo, ganhou os contornos sublimes do deus Aten e, desse enlaçamento, surge Deus, o pai, único, que continua operando com uma força irredutível. Os traços que em Javé remetiam ao pai primevo foram apagados, cedendo espaço para a dignidade do Deus mosaico.

O assassinato de Moisés, que Freud retrata em seu texto de 1939, torna-se indispensável, já que é somente após a ocorrência desse fato que Deus-pai como único retorna.

Assim, *Moisés é colocado no lugar de grande homem, cujo assassinato torna-se, pois, necessário na rede das causas tecidas por Freud. Como 'homem grande' ele assume também o lugar de pai, na história do povo judeu* (Gomes, 2002, p. 121). Mas, na verdade, Moisés não passa de um filho que vem ocupar o lugar do pai, já que não há senão filhos.

Então, a partir do mito do parricídio ocorrido na horda primeva, que resultou em um sentimento de culpa inerente e permanente em todo sujeito, e da visualização de sua projeção na criação de um só Deus, condensado na figura de Moisés, Freud nos dá a chave para pensarmos a religião de uma forma diferente.

Freud ainda comenta que a religião tem como apoio o complexo de Édipo universal, sendo que a existência da primeira depende de o sujeito continuar preso nesse processo para sempre. O pai tem uma função fundamental, tanto para que o sujeito entre quanto para que ele saia do complexo de Édipo. É o pai quem barra a relação simbiótica da criança com a mãe, marcando sua proibição, utilizando-se da ameaça de castração.

E sobre o Édipo, Lacan fez algumas contribuições na teoria psicanalítica, o que é trabalhado em nosso segundo capítulo. Ele enfatiza que, na verdade, o que o pai[62] proíbe é a mãe, posicionando-se como detentor do falo e desta última e, consequentemente, frustrando seu filho e ela própria de viverem essa relação de gozo. Nesse sentido, se pensarmos esse complexo em sua forma estrutural, ele é composto da interação de quatro elementos – a saber, a mãe, o pai, o falo e a criança – de acordo com a relação que cada um possui com as três formas de falta do objeto que são possíveis. O falo como o significante da falta (Lacan, 1958/1998) instiga o sujeito neurótico a querer saber o que quer o Outro e que lugar ele ocupa no desejo deste último.

O autor ainda nos mostra que existem três tempos no Édipo, enfatizando a importância do pai do terceiro tempo, que é o pai que tem e que dá, possibilitando que a criança saia desse complexo com o seu Ideal do eu formado, vivenciando a assunção de seu próprio sexo. Porém, o sujeito só poderá resolver o Édipo e constituir-se como sujeito desejante se ele se negar a

[62] Não podemos deixar de ressaltar que, a partir da releitura que Lacan faz da instância paterna, quando a psicanálise fala de pai, não está se referindo a uma pessoa, mas sim a uma função, que independe de um personagem para que seja exercida. A função do pai está ligada à posição que ele ocupa no triângulo, – criança, mãe e falo – na maneira com se inclui ou é excluído nessa relação. Dessa forma, o Nome-do-Pai depende de como está articulado com o pai para funcionar como significante da Lei para o sujeito.

ocupar o lugar de objeto de gozo dos pais, ou seja, separar-se do desejo advindo de suas formações inconscientes.

Esse é o desafio lançado ao sujeito, quando Lacan sugere que devemos ir além do pai, usando-o como sinthoma, como um quarto nó a enlaçar os registros real, simbólico e imaginário. Porém, esse movimento só é possível se o filho tomar o pai como um instrumento a ser usado e ultrapassado.

Aqui, o Nome-do-Pai passa a ser Nomes-do-Pai, no plural, o que aponta para a multiplicidade de significantes que podem operar nesse lugar, cabendo a cada sujeito responder o que melhor opera, para si mesmo, como função paterna.

Como vimos, Lacan, em seus últimos Seminários, enfatiza uma noção de pai notadamente diferente da noção do pai como aquele que sustenta a ordem simbólica e portador da interdição. O que percebemos é que a leitura que o referido autor faz sobre o pai faz com que este deixe de ter a forma de oposição e passe a funcionar como um nó. Assim, Lacan desloca-se do aspecto do pai como representante de uma ordem simbólica, perfeito enquanto morto, para uma figura de pai com imperfeições, castrado.

Através dessas contribuições que Lacan faz à teoria psicanalítica do pai, abre-se também uma nova maneira de se pensar a religião. Com a noção de real, postulada no segundo momento do seu ensino, é que Lacan pôde ir além de Freud na leitura sobre a religião. Pois, se não se pode apreender, assimilar o real, a religião aí tem um lugar apaziguador: o da promessa de um mundo onde isso funciona, onde há a possibilidade da completude, do todo-sentido, onde a falta pode ser suturada pela promessa da vida eterna. É com esse recurso que a religião triunfa. Ao contrário do que previu Freud, ela só se fortalece com o passar do tempo. Diante do não querer saber, da evitação do real, faz-se necessário crer no Outro, em Deus, no pai todo poderoso, para encontrar o conforto frente ao desamparo fundamental da condição de existir. E Lacan já atentava para esse fato em 1974.

Assim, em nosso segundo capítulo, abordamos algumas contribuições trazidas pela teoria lacaniana para pensarmos o pai. Percebemos que, a princípio, Lacan foi seguidor de Freud, com o pai simbólico, o da interdição do incesto, até se deparar com a lógica da psicose, com a foraclusão desse significante primordial, para se perguntar como seria o pai na psicose. A partir da teoria do sinthoma, realizada em seu Seminário 23, Lacan (1975-76/2007) constata que o que atua como esse nó tanto pode ser o Nome-do-Pai, quanto qualquer outro nome,

construído pelo sujeito, como o fez Joyce. O autor afirma que Joyce fez de sua nomeação o quarto elemento do nó e que, por isso, sua psicose manteve-se estabilizada.

Na tentativa de aproximar a religião e o sinthoma, uma possibilidade nos chama a atenção. Percebe-se que o Nome-do-Pai começa a se apresentar como um semblante, uma máscara que vela a inconsistência do Outro. Ele não é propriamente o buraco,

> mas ele tampa o buraco, fazendo crer que não há buraco. Ao fazer isso, ele perde sua unicidade, já que termos variados podem cumprir essa função de tapa-buraco e nenhum deles é, por definição, o significante primeiro que está ausente. Se há vários Nomes-do-Pai, é porque nenhum deles é o Nome-do-Pai: nada corresponde a um nome próprio, todos não passam de semblantes (Zenoni, 2007, Do significante último ao semblante múltiplo, para. 6).

Assim, sobre a questão da religião, podemos pensar então que ela também atua como um semblante, tentando velar a falta inerente ao ser humano, mais especificamente, a falta de um pai protetor, o desamparo infantil, como Freud já havia afirmado. Essa assertiva nos leva invariavelmente a algumas questões: poderia, então, a religião atuar como um dos tipos do Nome-do-Pai? E quais consequências esse fato traria ao sujeito? A religião poderia estar servindo como instrumento, como sinthoma, exercendo a função de nó com relação aos três registros?

Aqui, não se trata de menosprezar o Nome-do-Pai no que vai além do pai e, sim, utilizar-se dele, permitindo-se livrar de sua condição de ideal. Diante da falha do pai, o sujeito esforça-se em recompô-lo, velando essa falta. E a partir da leitura do pai em psicanálise, fica clara a irredutibilidade dessa falha paterna. O pai desce do pedestal de perfeição a que o filho o eleva, mostrando as marcas eternas de sua castração.

Não podemos deixar de considerar as consequências das mudanças que nossa sociedade vem sofrendo, sendo que essas falhas do pai e o vazio insuportável do real ficam cada vez mais escancarados para o sujeito. Estamos diante de uma sociedade em que o imperativo do gozo é o que a rege e o objeto torna-se facilmente descartável, desde que se mostre defeituoso.

E o sujeito acaba responsabilizando, por esse vazio angustiante, o enfraquecimento da força do pai como referência de autoridade na família. Ele não percebe (ou não faz questão de perceber) que essas falhas, frutos da inconsistência paterna, são inerentes a todo e qualquer ser humano. Nesse sentido, essas transformações a que a sociedade vem se submetendo acabam enfatizando que *o pai é sempre, por algum lado, um pai discordante em relação à sua função,*

um pai carente, um pai humilhado (Lacan, 1953/1979, p. 305), e não um pai perfeito como o neurótico sonha.

Esse sujeito neurótico experiencia, diante da figura paterna, basicamente dois sentimentos: o amor e o ódio. Ambos têm uma função muito importante para a estrutura neurótica em sua relação com o pai, a saber, o encobrimento de suas falhas.

Tanto a histeria quanto a neurose obsessiva constituem formas de responder à inconsistência paterna. O sujeito histérico toma o pai como possibilidade de ordenação simbólica, colocando-se no lugar de seu objeto de gozo. O histérico faz o pai existir através de seu amor e sacrifício, protegendo, efetivamente, a crença que possibilita que ele não se responsabilize e nem entre em contato com a falta de garantias, derivada do confronto com suas falhas. Pois, diante desse pai degradado, o filho sofre a tentação de preservar e recorrer à figura de Deus, do pai perfeito, o qual muitas vezes é responsabilizado pelo que cabe ao sujeito.

Assim, se Deus está morto e o destino não oferece mais garantias, o sujeito encontra-se diante de um impasse que o obriga a se responsabilizar por seus atos. Ele entra em contato com a falta de garantias. Nesse sentido, *cada um, cada uma, é responsável pelo seu inconsciente e pela Lei que nele se articula* (Julien, 1996, p. 94). E esse sujeito não parece estar preparado para assumir essa responsabilidade, o que é verificado pelo movimento de velar a inexistência do Outro através do amor. Ele toma como solução para a inexistência do Outro amá-lo, pois, dessa forma, ele pode fazê-lo existir. Ou seja, é através do amor que o sujeito vela a inconsistência do Outro, mantendo-se paralisado em sua posição de assujeitamento, sem poder avançar na direção da causa do desejo. Trata-se de salvar o pai encobrindo sua inconsistência através do amor.

Ao sujeito, então, é oferecido um desafio: liberar-se de seu esforço de recompor o pai, aceitando suas falhas e *servindo-se dele* sem, apesar disso, *servir a ele.* Desse modo, podemos pensar que um dos impasses a que o sujeito pode ser levado no processo analítico é a decisão fundamental entre submeter-se ao pior do pai, posicionando-se como objeto de sacrifício e dependente desse pai, amando-o incondicionalmente, ou enfrentar o desamparo experienciado com as falhas paternas, fazendo valer o seu desejo.

A psicanálise acredita que devemos ir mais além do pai, de seus sintomas, abrindo mão desse suplício da busca por seu amor. Esse é o caminho que o sujeito pode construir na

análise. Assim, seria a situação analítica capaz de provocar no sujeito uma diminuição da admiração pela imagem do pai e, consequentemente, da imagem de Deus? Pois, a partir do momento em que o sujeito é responsabilizado por seu desejo, assumindo uma postura mais ativa com relação às suas atitudes e consequências, essa dependência pelo pai da religião poderia diminuir? Mudaria a forma do sujeito se dirigir e se relacionar com o Outro e, consequentemente, com Deus?

Abrindo outras vias que podem ser pontos de partida para próximas pesquisas, cabe interrogar também se podemos pensar o amor não somente como meio de esconder as falhas do pai, mas como uma das formas de amarração dos três registros: Real, Simbólico e Imaginário, ou seja, como sinthoma. Seria possível ao sujeito utilizar-se desse amor para ir além do pai e não para ficar preso na salvação do mesmo?

Enfatizamos que o neurótico deve realmente cometer um parricídio, mas com relação a esse pai ideal. Ele tem que realizar o luto do pai idealizado e, quando isso não acontece, mantém-se a imagem do pai como merecedor de amor. Esse pai, criado e baseado na perfeição, deve sair de seu pedestal de inacessibilidade e mostrar suas falhas. Ao mesmo tempo, o sujeito precisa tirar sua venda e suportar olhar para esse furo inevitável em todo e qualquer sujeito.

Então, o que o sujeito deve fazer com a inconsistência desse pai é saber utilizar suas falhas para ir além dele. Percebemos que esse é o movimento que a religião não permite que aconteça. Nela, Deus-pai é elevado a um ideal de perfeição ética. Ele é exaltado e glorificado pelos filhos, tornando-se um objeto de seu amor.

Nosso trabalho caminhou nessa direção: apontar, a partir da leitura de Freud e Lacan, como a imagem de Deus é próxima de um pai, o que é extremamente sedutor para o sujeito, que tem que lidar com seu inerente desamparo, e como a religião se utiliza desse significante para manter sua força, mesmo diante das mudanças que a sociedade e, consequentemente a família, vêm sofrendo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, J. E. R. (2006). *Declínio da autoridade: do Nome-do-Pai ao sinthoma*. [Versão eletrônica], Rev. Trib. Reg. Trab. 3ª Reg., Belo Horizonte, v.43, n.73, p.61-68.

AZENHA, C. (2006). A constituição da subjetividade e a aquisição da língua escrita: reflexões psicanalíticas sobre o declínio da função paterna e a alfabetização de crianças. In: *COLÓQUIO DO LEPSI IP/FE-USP*, São Paulo. Recuperado em 13 de outubro, 2008, de <http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=MSC0000000032006000100020&lng=en&nrm=abn>.

BARROS, F. (2001). *Do direito ao pai.* Belo Horizonte: Del Rey.

BARROS, M. R. R. (1998). O pai real e a realidade do pai: seu efeito no sintoma. *Latusa, 2*. 61-72.

CAMPOS, S. de (2006). A outilidade do pai. *Curinga, 1* (23), 71-79.

CASTRO, H. de (2006). Ficções e *fixões*: ancoragens paternas. *Curinga, 1* (23), 113-121.

CHAVES, W. C. (2005). *A determinação do sujeito em Lacan:* da reintrodução na psiquiatria à subversão do sujeito. São Carlos: Edufscar.

CHEMAMA, R. (Org.). (1995). *Dicionário de psicanálise: Larousse*. Porto Alegre: Artes Médicas.

DOR, J. (1991). *O pai e sua função em psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed..

ENRIQUEZ, E. (1990). *Da horda ao Estado: psicanálise do vínculo social.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed..

FERREIRA, N. P. (1997). Sob os véus da castração – a questão do pai na modernidade e na contemporaneidade. In S. N. David (Org.). *O que é um pai?* Rio de Janeiro? EdUERJ.

FORBES, J. (2004). *Você quer o que deseja?* 4. ed. São Paulo: Nova Cultural.

FREUD, S. (1978). *O Futuro de uma Ilusão.* In: Freud Sigmund,1856-1939. Cinco lições de Psicanálise; A história do movimento psicanalítico; O futuro de uma ilusão; O mal estar na civilização; esboço de Psicanálise. Seleção de textos de Jayme Salomão; tradução de Durval Marcondes e outros. São Paulo: Abril cultura. Os Pensadores. (Originalmente publicado em 1927)

FREUD, S. (1978). *O Mal-estar na Civilização.* In: Freud Sigmund,1856-1939. Cinco lições de Psicanálise; A história do movimento psicanalítico; O futuro de uma ilusão; O mal estar na civilização; esboço de Psicanálise. Seleção de textos de Jayme Salomão; tradução de Durval Marcondes e outros. São Paulo: Abril cultura. Os Pensadores. (Originalmente publicado em 1929-30)

FREUD, S. (1996). *Atos obsessivos e práticas religiosas*. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol.9). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1907)

FREUD, S. (1996). *Romances Familiares*. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol.9). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1908-09)

FREUD, S. (1996). *Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância*. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol.11). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1910)

FREUD, S. (1996). *Totem e tabu.* (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol.13). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1912-13)

FREUD, S. (1996). *A dissolução do complexo de Édipo*. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol.19). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1924)

FREUD, S. (1996). *Algumas conseqüências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos.* (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol.19). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1925)

FREUD, S. (1996). *A questão de uma Weltanschauung*. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol.22). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1932-33)

FREUD, S. (1996). *Moisés e o Monoteísmo*. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol.23). Rio de Janeiro: Imago. (Originalmente publicado em 1939)

GOLDENBERG, M. (2006). La pertinencia de interrogar la frase de Nietzsche “Dios ha muerto”. In: CHORNE, D.; GOLDENBERG, M. (Org.). *La creencia y el psicoanálisis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Econômica. p.19-32.

GOMES, R. M. de M. (2002). *O amor que encobre a falha paterna: dos impasses na teoria freudiana do pai*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil.

JIMENEZ, S. (1998). Algumas provas da ex-sistência de Deus. *Latusa, 2*, 21-30.

JONES, E. (1989). *A vida e a obra de Sigmund Freud*. (Vols.1-3). Rio de Janeiro: Imago, Ed.

JULIEN, P. (1996). O estranho gozo do próximo: ética e psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed..

JULIEN, P. (2000). *Abandonarás teu pai e tua mãe*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

KAUFMANN, P. (Ed). (1996). *Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud e Lacan.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar ED.

KAUFMANNER, H. (2006). Nome-do-Pai e sintoma: da transcendência à exceção. *Curinga, 1* (23), 81-88.

KÜNG, H. (2006). *Freud e a questão da religião*. Campinas, SP: Verus Editora.

LACADÉE, P. (2006a). A modernidade irônica e a Cidade de Deus. *Curinga, 1* (23), 35-54.

LACADÉE, P. (2006b). O uso do Nome-do-Pai: a ferramenta do pai e a prática analítica. *Curinga, 1* (23), 55-70.

LACAN, J. (1974-1975). *Seminário: Livro 22: RSI*. Não publicado.

LACAN, J. (1979). O mito individual do neurótico. Ornicar, (17/18), pp. 291-307. Paris: Lyse. (Originalmente publicado em 1953).

LACAN, J. (1981). *O Seminário, livro 3: As psicoses* (M. Aluísio, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Originalmente publicado em 1955/1956).

LACAN, J. (1987). *Os complexos familiares.* (M. A. C. Jorge & P. M. S. Júnior, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Originalmente publicado em 1938).

LACAN, J. (1992). *O Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise.* (L. P. Marie Christine, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Originalmente publicado em 1954/1955).

LACAN, J. (1992). *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. (A. Roitman, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Originalmente publicado em 1969/70).

LACAN, J. (1997). *O Seminário, livro 7*: *a ética da psicanálise.* (A. Quinet, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Originalmente publicado em 1986).

LACAN, J. (1998). A significação do falo. In. *Escritos*. (V. Ribeiro, Trad.). pp.692-703. Rio de Janeiro: Zahar Ed. (Originalmente publicado em 1958).

LACAN, J. (1999) *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed. (Originalmente publicado em 1957-58).

LACAN, J. (2005). O simbólico, o imaginário e o real. In *Nomes-do-Pai*. (A. Telles, Trad.). pp.11-53. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Originalmente publicado em 1953).

LACAN, J. (2005). O triunfo da religião. In *O triunfo da religião, precedido de, Discurso aos católicos.* (A. Telles, trad). pp. 55-83. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Originalmente publicado em 1974).

LACAN, J. (2007). *O Seminário, livro 23: o sinthoma*. (S. Laia, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. (Originalmente publicado em 1975-76).

LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J. B. (2001). *Vocabulário da psicanálise.* São Paulo: Martins Fontes.

LEMAIRE, A. (1989). *Jacques Lacan:* Uma Introdução. Rio de Janeiro, Campus.

MELMAN, C. (2003). *O homem sem gravidade*: gozar a qualquer preço. (S. R. Felgueiras, Trad.). Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

MEZAN, R. (1985). *Freud, pensador da cultura.* São Paulo: Brasiliense.

MILLER, J. A. (1988). *Percurso de Lacan: uma introdução.* (A. Roitman, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

MILLER, J. A. (1999). *Perspectivas do Seminário 5 de Lacan: as formações do inconsciente.* (M. Fuentes, Trad). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

MORANO, C. (2003). *Crer depois de Freud.* São Paulo: Loyola.

NUMBERG, H. (1989). *Princípios da psicanálise.* São Paulo: Livraria Atheneu Editora.

OLIVEIRA, S. (2006). Pater incertus. *Curinga, 1* (23), 107-112.

PEGORARO, O. (2008). *Freud, ética e metafísica: o que ele não explicou.* Petrópolis: Vozes.

ROUDINESCO, E. (1998). *Dicionário de psicanálise.* 1ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

ROUDINESCO, E. (2003). *A família em desordem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

SANTOS, T.; TEIXEIRA, M. (2003). *A violência na teoria psicanalítica:* laço social ou ruptura? Recuperado em 17 de novembro, 2008, Disponível em: http://www.estadosgerais.org/mundial_rj/download/5e_TeixeiraS_93241003_port.pdf.

TEIXEIRA, A. (2006). O nó ateu: do mito do Pai ao Pai como *sinthome*. *Curinga, 1* (23), 89-93.

ZENONI, A. (2007). Versões do Pai na psicanálise lacaniana: o percurso do ensinamento de Lacan sobre a questão do pai. *Psicol. rev. (Belo Horizonte)*. [online], vol.13, no.1 p.15-26. Recuperado em 27 de fevereiro, 2009, de <http://pepsic.bvs-psi.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1677-11682007000100002&lng=pt&nrm=iso>.

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo