



# A transcendência e a crise de legitimação na pós-modernidade: a religião em meio à negação da figura de alteridade

## *Transcendence and the crisis of legitimation in postmodernity: religion amidst the denial of the figure of otherness*

Hugo Brandão\*

**Resumo:** Objetivamos, a partir da psicanálise, a qual nos oferece, especialmente a partir de Jean-Pierre Lebrun, importantes subsídios para entendermos parte desse fenômeno de luta por oferta de gozo pleno no campo religioso, demonstrar o declínio da transcendência enquanto figura de alteridade, gerando uma crise de legitimação e de autoridade na pós-modernidade. O que tem gerado uma mutação do laço social que resulta em todas as transformações percebidas com o advento da pós-modernidade, as quais impactaram decisivamente no fenômeno religioso e, como demonstraremos, acarreta mudanças na religião e nas experiências religiosas, em um duplo movimento: negação da transcendência como representância de limites e/ou resignificação da mesma

**Palavras-chave:** Religião; Psicanálise; Lebrun; Transcendência; Pós-modernidade.

**Abstract:** We aim, from psychoanalysis, which offers us, especially from Jean-Pierre Lebrun, important subsidies to understand part of this phenomenon of struggle to offer full enjoyment in the religious field, to demonstrate the decline of Transcendence as a figure of alterity, generating a crisis of legitimation and authority in postmodernity. This has generated a mutation in the social bond that results in all the transformations perceived with the advent of post-modernity, which have had a decisive impact on the religious phenomenon and, as we will demonstrate, leads to changes in Religion and religious experiences, in a double movement: denial of Transcendence as a representation of limits and/or its redefinition.

**Keywords:** Religion; Psychoanalysis; Lebrun; Transcendence; Postmodernity.

## Introdução

Precisamos interrogar a atualidade acerca dos pressupostos da psicanálise, bem como investigar os mais recentes esforços teóricos que buscam respostas para a angústia de parte dos sujeitos na contemporaneidade; “Como as características da Pós-modernidade, ancoradas no processo de globalização” (Silva, 2020). Trata-se de um “sujeito, o pós-moderno, fragmentado, caótico e esquizofrênico” (Zanatta; Saavedra; Dias, 2021). Compreendendo que a dimensão alteritária se manifesta de forma diferenciada nos

---

\* Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Professor titular efetivo do Instituto Federal de Alagoas (IFAL). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9665-089X>

tempos atuais. Teorizando, neste caso, a partir da referência à alteridade e o que, posteriormente, denominamos por crise da civilização ocidental, fundada conforme o modelo religioso e mantida sobre um fundamento teológico. Sobre esse fundamento, a autoridade hierárquica se legitimou pela evidência da transcendência em que se apoia (Lebrun, 2008a).

Lacan é um dos maiores nomes da psicanálise, sendo considerado um dos principais intérpretes de Sigmund Freud, e fundou uma corrente psicanalítica própria: a psicanálise lacaniana, da qual Jean-Pierre Lebrun, teórico que discutiremos a seguir, faz parte. Por esse motivo, iremos tecer breves considerações acerca psicanálise lacaniana. Tratamos da teoria de Lacan em contraponto à teoria de Freud. Registro isso, pois é a partir da leitura de Lacan que melhor compreendemos tanto o pai simbólico da psicanálise quanto, especialmente, as concepções teóricas de Lebrun e a relação de sua teoria com a resignificação da transcendência na experiência religiosa pós-moderna.

Logo, para discorrer sobre a relação da “morte de Deus” e a crise de legitimação na cultura ocidental, iremos partir dos preceitos lacanianos constituídos em meados do século XX, em especial os apresentados em “O Seminário, livro 5 - As formações do inconsciente” (1999), no qual ele defende o sintoma como uma metáfora criada com base na mensagem invertida que vem do Outro, uma objeção ao “*Che vuoi?*”, enigma do desejo do Outro.

Esse conceito de “Outro” em Lacan (1998) é usado para designar um lugar simbólico – o significante, a lei, a linguagem, o inconsciente, ou, ainda, Deus – que determina o sujeito, ora de maneira externa a ele, ora de maneira intrassubjetiva em sua relação com o desejo. Pode ser simplesmente escrito com maiúscula, opondo-se então a um outro com letra minúscula, definido como outro imaginário ou lugar da alteridade especular. Já em relação ao conceito de sintoma em Lacan, ele cunhou esse termo (*sinthoma*) para descrever a noção já conhecida da palavra e acrescentar, expandindo seu sentido comum, a noção de revelação dos restos oriundos do real (1998, p. 541).

Desta forma, em Lacan o sintoma é compreendido como “o retorno, por via de substituição significativa, do que se encontra na ponta da pulsão como seu alvo [a satisfação]. Trata-se justamente de alvo e não, propriamente falando, do objeto, embora [...] este entre rapidamente em consideração” (Lacan, 1988, p. 139). Logo, no sintoma, bem como nas demais formações do inconsciente, existe uma satisfação de desejo, mas esta satisfação é uma “satisfação às avessas” (Lacan, 1999, p. 331) e, segundo Freud, uma “satisfação real” (Freud, 1980, p. 421), para além do princípio do prazer e vinculada à pulsão de morte, demonstrando a aporia do desejo. Segundo Lacan,

O que a experiência analítica nos ensina em primeiro lugar é que o homem é marcado, é perturbado por tudo aquilo a que se chama sintoma – na medida em que o sintoma é aquilo que o liga aos seus desejos. Não podemos definir-lhe o limite nem o lugar – por satisfazer isso sempre, de alguma maneira, e, o que é mais, sem prazer (1992, p. 262-263).

Sendo assim, no cerne da experiência do desejo existe algo que resta quando o desejo é satisfeito. No final do desejo, final que é sempre o resultado de um engano,

resta o gozo, encarnado no sintoma e presentificado pela angústia. Lacan (2005) define o sintoma como um signo isolado da cadeia significante, uma cifra de gozo, isto é, articulador do inconsciente e do gozo.

Enfim, para Lacan (2005) o sintoma é, inicialmente, enfatizado em sua dimensão simbólica, significante: um nó de significações suscetível de ser desfeito pela interpretação. Porém, a partir da experiência clínica, desde Freud faz-se referência à persistência do sintoma mesmo após sua interpretação, indicando uma limitação dos efeitos produzidos pela mesma. Nesse sentido, Lacan avança na perspectiva de conceber que o sintoma não é regido somente pela rede simbólica, pois algo resta após o desvendamento do encadeamento significante. A isso Lacan dará o nome de gozo, passando a entender o sintoma não somente como uma mensagem codificada e, sim, também, como um modo do sujeito organizar seu gozo. Em virtude disso, mesmo após ter seu sintoma decodificado pela interpretação, o sujeito não renuncia a ele. Freud, por exemplo, demonstra que o neurótico, ainda que demande a cura, não a quer, insiste no gozo de seu sintoma (Dias, 2006).

Dessa forma, Lacan insere em seu discurso um dos seus conceitos que lhe são mais caros: o real. Trata-se de um conceito caríssimo, pois ele próprio o “define”, o real, como algo que é indefinível. Para ele o real é aquilo que, num mundo em pleno movimento, não funciona (Lacan, 2005, p. 63). É a ausência de qualquer sentido, é o impossível, até mesmo de ser descrito, porque “o Real não é um objeto ou uma coisa, senão aquilo que escapa à simbolização” (Sparano, 2011, p. 51). Para Lacan (2005), o real é o que não funciona, não tem sentido, está sempre além do previsível, é radicalmente indomesticável e só se demonstra pelos seus efeitos. As religiões, por exemplo, seriam, então, tentativas de modelar o real, de dar-lhe um sentido.

Para Lacan, todo esse poder da religião advém da sua capacidade de atribuir sentido às coisas em geral, uma capacidade que a ciência não possui. A ciência, e, sobretudo, a psicanálise, tendem a perscrutar o real e, para Lacan, o “real é o que não funciona” (2005, p.63). Dito de outra forma por ele, o Real não é um objeto ou uma coisa, senão aquilo que escapa à simbolização. O real, portanto, aparece como um elemento que se torna um obstáculo ao progresso da humanidade em direção a uma situação sustentável, possível e feliz. Contudo, como já afirmamos, ao mesmo tempo, ele é um conceito caríssimo à psicanálise lacaniana.

## **A psicanálise Lacaniana**

Lacan foi responsável por apresentar inovações na psicanálise, tanto do ponto de vista teórico como do ponto de vista prático. Para ele, a psicanálise tem apenas uma interpretação possível, que é a interpretação linguística. Logo, é função da psicanálise descobrir as leis pelas quais se rege o inconsciente. Leis que são descobertas pelas manifestações do inconsciente, podendo, desta forma, tratar as diversas patologias psíquicas.

A psicanálise lacaniana inovou, a partir de uma metodologia diferente de análise do trabalho de Freud, criou novos conceitos, além de ter criado uma técnica de análise própria; constituindo-se como um sistema de pensamento que promoveu diversas

alterações em relação à doutrina e clínica propostas por Freud. Principalmente em comparação a outros psicanalistas cujas teorias divergiram da proposta de Freud, ou seja, opondo-se aos pós-freudianos que promoveram a Psicologia do Ego, ele propõe um retorno a Freud. Assim sendo, a sua teoria acabou se tornando uma espécie de revolução às avessas (Baratto; Aguiar, 2007). Como se fosse uma substituição ortodoxa da doutrina preconizada por Freud.

O pensamento de Lacan introduziu a fenomenologia à teoria de Freud, isto com base em filósofos alemães, dentre eles Hegel, Husserl e Heidegger. Lacan, assim, acaba introduzindo a psicanálise ao campo da filosofia, não restando dúvidas que foi de extrema importância para os rumos da psicanálise por trazer contribuições teóricas importantes a partir da reformulação da teoria formulada por Freud. Buscou afastar a teoria freudiana dos mitos, sintetizando-as à estrutura para em seguida trazê-las para o campo do significante (Baratto; Aguiar, 2007). Defendia que a tragédia de Édipo reflete a concepção da construção subjetiva, bem como a definição sexual. No entanto, confronta Freud defendendo que o conteúdo principal da tragédia repousa na figura do pai, fundamento da lei e do limite para o apetite do desejo (Baratto; Aguiar, 2007). Já Freud defendia que o amor da mãe e a rivalidade com o pai geravam sentimentos complexos que conviveriam com os indivíduos a vida toda, a saber: a inveja do pênis e a angústia de castração. Segundo Lebrun,

Com efeito, nisso consistirá todo o trabalho de Lacan em retomar de outro modo o que Freud havia iniciado em relação ao Pai. Situemos de saída o que está em jogo: a fisiologia do desejo humano é feita de modo que uma renúncia ao gozo imediato e absoluto é necessária para poder desejar. O Sujeito satisfatório, metaforizado pela mãe. É a razão do Interdito do incesto que organiza o que Lacan denomina o caráter mais fundamentalmente decepcionante da ordem simbólica. Mas essa condição do humano é lida de forma diferente por Freud e por Lacan. Freud denominou isso de Édipo. Dito de outro modo ele faz sustentar o pai como aquele que ordenará essa renúncia. Lacan, por sua vez, nos leva a dar um salto epistemológico completamente fundamental, visto que, afinal de contas, ele nos diz que o pai está aí apenas como representante de comércio da Lei da linguagem. Se, para Freud, o proibidor do incesto é o Pai, para Lacan é a linguagem que torna o incesto impossível. Para habitar o mundo mediatizado pelas palavras, o sujeito teve de consentir perder o gozo imediato das coisas. Paradoxalmente a natureza do homem é ter perdido o natural. (Lebrun, 2010, p. 29).

Para Lacan (1998), a percepção da falta no Outro, isto é, a concepção da castração materna, é o que inseriria o *infans* em um posicionamento interrogativo, o qual possibilitaria que uma atividade simbólica se instituísse. Segundo ele (1998), o falo é o significante da perda de gozo advinda da entrada do sujeito no campo da linguagem, este é o preço a se pagar para aceder ao campo do desejo. Com o deslocamento do Édipo para o campo da linguagem, a função paterna passa a ter estatuto de significante Nome-do-pai. Ele defende que a intervenção do pai em relação à mãe é o que acarretaria o desalojamento da criança do lugar de falo materno, acarretando uma mudança subjetiva do ser para ter, direcionando a significação do falo. Segundo ele, o significante Nome-do-pai é o nome do desejo materno. Lacan (1998) relacionou a crise dos costumes com o declínio da função paterna e a linguagem sendo o tesouro dos significantes, o campo do Outro.

### *O gozo em Lacan*

Em Lacan (1998), o gozo abrange o prazer e o desprazer, o que simboliza o encontro de Éros e Tánatos. Segundo Quinet (2000, p. 3), para Lacan o gozo não se deixa apreender por completo, pois, ele está sempre extravasando. Não há limite para o gozo. Contudo, ele não pode ser reduzido ao sexo, uma vez que se deixa aprisionar pelo significado fálico. O que não significa que seu campo não seja estruturado. Visto que Lacan (1998) coloca na interseção dos três registros, a saber: real, simbólico e imaginário, os modos de gozo, especificando os diferentes modos de gozo.

Nessa perspectiva, não é possível o gozo sem interseção, já que, para ele, “A transgressão é necessária para acender a este gozo” (Lacan, 1998). Podemos chamar a instância de gozo da transgressão, isto é, um gozo que apareceu ligado ao excesso. Essa forma de gozo se dá como uma tentativa de satisfação da pulsão. Para Lacan,

[...] esse gozo do Outro, é aí que se produz o que mostra quanto mais o gozo fálico está fora do corpo, mais o gozo do Outro está fora da linguagem, fora do simbólico, pois é a partir dali, a saber, a partir do momento em que se agarra o que há – como diz – de mais vivo ou de mais morto na linguagem (1998, p.4).

Lacan (1998) se refere à característica de exceção em que se constitui enquanto o Nome-do-pai, algo em que se crê e que funciona como um ordenador subjetivo. O significante Nome-do-pai estabiliza a estrutura dando equilíbrio ao sujeito, impossibilitando-o que permaneça errante, vagando sem destino como fazem os “não tolos”, os quais não estão enganados e, conseqüentemente, não creem. A relação linguística entre os nomes do pai e os não do pai – em francês, *noms* e *non* – ratifica a vinculação da nomeação com a interdição ao gozo. O emprego do conceito no plural indicava a eficácia de outras modalidades do significante e não somente a aquela vinculada à função paterna. Defendendo que o mundo infantil é o alicerce à formação da identidade adulta, assim, concorda com a teoria freudiana. No entanto, para ele, as fantasias e a agressão presentes na consciência infantil misturam-se para formar o indivíduo, através da linguagem.

### *A linguagem e o significante Nome-do-pai em Lacan*

Segundo Lebrun (2010, p. 32), Lacan, ao passar do mito (Édipo) para a estrutura, constatando que, se existe esse lugar absolutamente capital no Édipo, tal como compreendido por Freud, o pai está aí apenas como representante da linguagem; mudando, assim, a perspectiva, visto que, para Freud, aquele que impede o acesso à Coisa é o pai, já para Lacan, em contrapartida, não é o pai, e sim o fato de sermos seres falantes. Isso, apesar de que, na maior parte do tempo, em nossas histórias singulares, é o pai que vem nos presentificar essa inscrição por meio de sua fala. Logo, é para sair dessa leitura mítica freudiana que Lacan elabora os conceitos de Nome-do-Pai e de metáfora paterna.

Lacan (1997) desenvolve de forma mais clara uma visão estruturalista descontinuísta entre os quadros clínicos, estabelecida pela ausência ou presença do significante

Nome-do-pai. Na neurose, o significante Nome-do-pai legisla sobre o gozo, consentindo que se constitua o objeto de desejo. No caso da psicose, resulta deste significante regulador do gozo, Nome-do-pai, tornando o sujeito indefeso diante da angústia que o invade, deixando-o marginal as relações sociais. Já o delírio, segundo Lacan (1997), é uma busca em conectar-se a um laço com o Outro, mesmo não sendo percebido pelo sujeito como um discurso próprio, e sim, imposto a partir de uma exterioridade.

Enquanto Freud desenvolveu sua teoria defendendo que a estrutura para se compreender a mente é baseada em três elementos: o id, o ego e o superego, Lacan desenvolveu outra teoria com sua própria trilogia, discorrendo sobre os seguintes elementos: o imaginário, o simbólico e, às vezes, o real. Segundo ele, os sujeitos não vivem em um mundo de realidades, pois nosso mundo é composto de símbolos e de significantes. O significante é algo que representa outra coisa (Baratto; Aguiar, 2007).

Para Lacan (1998), antes da língua, não existe o inconsciente para o indivíduo. Defende que o inconsciente é como uma língua. Somente quando a criança se insere no universo da linguagem, quando adquire uma língua, é que ela se torna um sujeito humano, ou seja, quando ela passa a fazer parte do mundo social.

Desta forma, a psicanálise, segundo Lacan (1998), só pode ter uma única interpretação possível, isto é, uma interpretação linguística. Nessa perspectiva, ele defendia que o inconsciente tinha a estrutura de uma língua, expressão muito utilizada em suas obras. E é a partir dessa perspectiva da psicanálise lacaniana que Lebrun, teórico que discutiremos a seguir, fundamenta seus pressupostos teóricos, bem como a ressignificação da transcendência a partir da experiência religiosa pós-moderna.

## **A função da Transcendência**

Segundo Lebrun (2008b), partindo dos pressupostos lacanianos, o avanço da ciência constituiu sujeitos materialistas e céticos, os quais recusam a transcendência em sua busca pela verdade. A ciência passa a legitimar o falso e o verdadeiro, descartando do horizonte tudo que não seja demonstrável de forma empírica.

[...] hoje a maioria dos conhecimentos são científicos – e todos, aliás, pretendem sê-lo – e são operantes, têm efeitos no real. A autoridade da ciência dá ao profano, a partir de então a impressão de uma legitimidade a toda prova e se propõe como uma autoridade superior, dado que se refere ao registro da certeza certa (Lebrun, 2010, p. 41).

É importante relevar que progresso teórico ocorreu em decorrência de uma mudança substancial no contexto cultural: “o lugar do pai havia sido remanejado pelas implicações do discurso da ciência” (Lebrun, 2010, p. 13). Logo, ao defendermos que o avanço da ciência decretou nos indivíduos a recusa da transcendência, isto é, a “morte de Deus”, não há como afirmar que não somos afetados pelo irreproduzível, inalcançável, incognoscível. Não podemos prescindir deste real enquanto função, o Um, pura exterioridade que nos atravessa e causa como ser falante (Lebrun, 2010). Segundo Lebrun,

[...] após o desaparecimento do Deus-Pai, não são de saídas as leis do *logos* que se revelam, seria antes uma crença, de um outro tipo talvez, mas sempre uma crença que está no encontro. A consciência fálica do Deus-Pai da religião foi substituída pela crença nos poderes da ciência, no todo possível, na aspiração de nos emancipar dos tormentos da representação, da dor da perda do imediato, do risco que implica qualquer enunciação, em outras palavras, das contrariedades obrigatórias da representância fálica (Lebrun, 2010, p. 59).

Para Lebrun (2008a), a civilização ocidental foi edificada a partir de um modelo religioso, isto é, foi sobre este fundamento que a autoridade hierárquica se legitimou pela certeza da função da transcendência, no qual ela se fundamenta. No entanto, há uma perda de plausibilidade desse modelo de estruturação dos laços sociais que se apoiou durante séculos no Ocidente. Segundo Lebrun, “O recente e o novo é que parece que hoje atingimos o ponto de não-retorno, e a ruptura se encontra de tal ponto consumada que não é incongruente se falar agora de atestado de óbito da sociedade hierárquica” (2010, p. 9). Com a “Morte de Deus” e, conseqüentemente, com o processo de secularização, a religião vai perdendo a sua tarefa de conduzir a sociedade e a cultura, isto é cada vez mais notório (Berger, 2009).

Hoje é cada vez mais perceptível existência de um movimento de grupo que age de forma totalmente contrária a qualquer reconhecimento diferenciado de valor, não conferindo especial respeito ou credibilidade a alguém. Nesse sentido, o portador de um conhecimento a mais deve ser destituído, uma vez que ameaça o grupo em sua potência fálica; se ele resistir, deve ser desencorajado sob acusações de arrogância e prepotência. A degradação de um tipo de conhecimento a mais, do tipo especializado, não estar conectada a nenhum ideal consistente, e sim à manutenção de uma organização que se funda na negociação e trocas de favores, estabelecendo que tudo possa ser manipulável, influenciável, em alegre associação (Lebrun, 2008a).

Assim, nesse contexto, o jogo de forças, que não legitima nenhum discurso em particular, legitima todos os discursos. Se nenhum indivíduo tem o falo, que representa a exceção, é porque todo mundo tem o falo, já que este não representa mais a inscrição da diferença entre os homens, isto é, a exceção (Lebrun, 2010). Por exemplo, a democracia e a declaração dos direitos humanos são conceitos centrais de que alguns se apropriam para desqualificar o argumento alheio, dissimulando a prática grupal perversa que busca poder. “O discurso da ciência, a democracia e o capitalismo desenfreado estão estruturalmente organizados. Assistimos de imediato uma deslegitimação generalizada da posição de exceção, com o álibi, no entanto, legítimo de saída da transcendência” (Lebrun, 2010, p. 54).

Trata-se de um modelo hedonista, seguido por uma parcela da sociedade atual, o qual não permite que os indivíduos enfrentem grandes esforços que não sejam relativos aos seus mais específicos e subjetivos desejos. Essa parcela de indivíduos, ao se relacionar com instituições, grupos, pessoas, ou mesmo Deus, usa um modelo relacional no qual ele mesmo é a direção e finalidade, em que só importa o eu, é uma ética narcísica (Lebrun, 2010). O que é muito delicado, pois nessa nova forma de ser no mundo, na qual o essencial é o eu, ou seja, o si mesmo, os vínculos podem se tornar em uma guerra entre indivíduos, em relacionamentos fraticidas. Lebrun nos alerta que “[...]”

hoje vemos um sujeito sem recurso [...] Diríamos que é sem-recurso quanto à possibilidade de apelar às palavras do Outro [...] Esses que-não-se-deixam-levar estão fora do campo da representância, como se não tivessem se apropriado da língua em todas as suas funções” (Lebrun, 2010, p. 126).

A crise das instituições – que resulta, também, da negação da transcendência, que funcionava como figura de exceção – que representam a normatização e a autoridade, é perceptível em diversas instâncias na pós-modernidade. Por exemplo, nos alerta Lebrun, nas diferentes configurações familiares na atualidade constata-se uma carência da autoridade parental. Os pais realizam um esforço extremo para se realizar através dos filhos, buscando de forma ilimitada responder aos desejos das crianças (Lebrun, 2008b).

Essa constatação também é perceptível quando observamos que as instituições religiosas, na atualidade, são alvo de diversos escândalos que demonstram estar cada vez mais frágil sua representatividade social de caminho para a integridade moral e de virtudes do ser humano. Vale ressaltar que isso vem ocorrendo, também, com as instituições religiosas, mesmo elas sendo historicamente representações fidedignas da pregação de regras e normas para o bem viver de acordo com crenças específicas.

### **Declínio da alteridade e a religião**

As transformações no laço social fazem emergir um sujeito dividido, pois recai sobre o psiquismo dos sujeitos e este acontecimento constata que o sujeito falante, o sujeito do inconsciente, é um sujeito assujeitado, isto é, um sujeito dividido. Visto que o desenvolvimento da subjetivação é, sobretudo, um movimento de objetivação pelo qual o sujeito se torna objeto e é, também, desenvolvimento de um assujeitamento (Montenegro, 2023) Tornando-se cada vez mais frágil exatamente por esse desenvolvimento. Liberar-se do Pai e confrontar-se com o rigor da ciência pode de imediato levar a correr o risco da confrontação com o outro, e construir, neste caso, fóbicas da alteridade, ao mesmo tempo que assujeitados a gozos regressivos (Lebrun, 2010, p. 62).

Não há forma de passar por um processo que envolve o subjetivo sem sofrer. Precisamos entender que esse é um sofrimento formador. Não há forma de avançar sem escolher, mas o problema está justamente em escolher, porque significa renunciar àquilo que se deixou de para trás, no caminho não seguido. Alguns sujeitos preferem ficar alheios a tudo isso. Isso é o que, de certa forma, se dá quando nos convidam para um discurso consumista. Eis aí a dificuldade de conviver e compreender a subjetivação (Lebrun, 2004).

Assim, o sujeito inconsciente e o sujeito falante são, na realidade, sujeitos falados, divididos e assujeitados. Isso porque a identidade do sujeito falante é negativa, ou seja, vem do Outro (função simbólica). É a negatividade que constitui a identidade de qualquer sujeito. É essa alteridade que constitui o sujeito, que o constrói, que o fabrica (Lebrun, 2008a). Segundo Lebrun (2008a, p. 62-63), “o humano é um out(r)ônomo, um autônomo a partir do Outro”. E, nas palavras de Lacan (2003, p. 364), “toda formação humana tem por essência, e não por acidente, refrear o gozo”.



Partindo dessa confirmação, a qual visa investigar a amplitude do que falar implica, a saber: na negatividade, em permitir no vazio, na perda do gozo. Visto que é a negatividade que constitui a identidade do sujeito, ou seja, a identidade do sujeito falante vem do outro, ela é negativa, demarcada pelo inconsciente. Segundo Lebrun,

[...] na sociedade religiosa a fala era mais importante, na sociedade científica é o escrito, é a letra que é mais importante. Mas esta prevalência nova da letra de modo algum anula a função da fala. É um erro pensar que estamos liberados da dimensão da fala e de suas consequências. (Lebrun, 2010, p. 103).

É por novamente transformar em sua, essa falta do Outro, apropriando-se dessa negatividade, desse vazio, ao fazer, sua, essa falta no Outro, acolhendo essa falta de garantia, desistindo da esperança de que o Outro o interprete, que o sujeito pode conceber a sua própria via; porém, o sujeito só consegue fazer este trajeto após autorizar a si mesmo a fazer objeção ao Outro (Lebrun, 2008a, p. 53).

Assim, esse processo de humanização, em Lebrun (2010), perpassa necessariamente o constrangimento de encontrar limites a partir de um “Não”, que funciona como barreira para os gozos pulsionais, que caracterizam qualquer criança.

É a partir do encontro com o “Não” que a criança passa a poder se reorganizar de modo diferente, pois, com a perda do objeto, com a qual ela não deve consentir seus gozos pulsionais, passa a organizar sua própria existência, em um processo de humanização (Lebrun, 2010). Nas palavras de Lebrun,

Espontaneamente, os gozos pulsionais que caracterizam qualquer criancinha devem encontrar um “Não!”, para que ela seja constrangida a se reorganizar de um modo diferente a partir da perda do objeto, com a qual ela deve consentir: é isto que está catalogado no jargão analítico pelo termo inscrição no significante fálico: este atesta que um sujeito pagou sua dívida com a linguagem e que, por esse fato, renunciou ao objeto e que ele não deixa mais seus gozos pulsionais organizarem o todo de sua existência (Lebrun, 2010, p. 34).

Contudo, é exatamente em uma sociedade que se evita o confronto com o “Não”, pois há muito se nega a figura de exceção, transcendência, que esse desenvolvimento de subjetivação e qualquer forma de castração é confundida com autoritarismo. Vivenciamos, assim, uma acentuada crise do papel castrador do pai, por pavor de não ser amado pelo filho, medo de não ser aprovado pela criança e pela própria sociedade que já não mais reconhece no pai a figura de exceção. Em nossa sociedade atual, nesta condição pós-moderna, vivemos na eminência de uma crise maior e inédita da representância fálica e não somente de seus representantes, uma vez que, a emancipação do modelo religioso nos leva a pensar que seria possível, em um mesmo movimento, nos liberar de nossa dívida com a linguagem, assim como, com o Pai nos fazendo crer em uma liberação total a respeito da linguagem (Lebrun, 2010, p. 61).

Em função disso, hoje, percebe-se que os pais negligenciam a paternidade, função castradora, para se tornar amigos dos filhos, ficam submissos ao reconhecimento da criança em questão. Segundo Lebrun (2010, p. 66), “os pais não sabem mais dizer ‘Não!’ às suas crianças e isso, nós o constatamos, cada vez mais precocemente”.

Consequentemente, vão se desenvolvendo indivíduos que acreditam poder existir no mundo sem limites, sem sofrimento, sem dor, um mundo pleno, sem confrontar-se com a falta; desenvolvem-se, cada vez mais, indivíduos “sem gravidade” (Lebrun, 2007). Lebrun defende que,

A consequência de tal estado de fato é certamente a de deixar a criança em sua posição de onipotência infantil, mas também, e mesmo sobretudo, de deixar em uma posição de submissão, sem que ela mesma saiba, em relação ao Outro. Quando a capacidade de dizer “Não!” não lhe foi transmitida, o sujeito se encontra como de mãos e pés amarrados, inteiramente entregue ao Outro (Lebrun, 2010, p. 66).

O confronto com a falta é inerente ao desenvolvimento do processo de humanização do sujeito. Se a criança não viver esse confronto haverá uma “persistência da onipotência infantil [...] problemática comum em nossa sociedade pós-moderna” (Lebrun, 2010, p. 67).

O social estruturado pelo modelo da ciência não significa mais o “Não!” o qual resulta competência metafórica definidora do humano. O “Não!” passa a ficar ao mesmo tempo como que perdido, uma vez que seu habitual representante, a função da transcendência, figura de exceção e alteridade, declinou de sua legitimidade, porém, também, está sempre aí mascarado e, em um enorme paradoxo, sua máscara é a sua transparência, visto que, doravante, ele é como o ar que nós respiramos, ou seja, somente quando está efetivamente abolido que aprendemos o alcance de sua ausência (Lebrun, 2010, p. 57).

Sendo assim, como afirma Lebrun (2010, p. 57), “em nossa sociedade liberada do religioso, como não é mais o Pai – o Outro – que encarna as correções da significância fálica, cabe ao próprio sujeito coloca-las à prova e identifica-las”. Como não se encontra mais o “Não!” inscrito no social, na ordem da geração anterior, que por sua vez se sustentava no fundamento teológico, Deus (Lebrun, 2010, p. 67).

Evidenciamos, assim, que atualmente nós nos encontramos em momento inédito e eminentemente delicado, pois, já não mais podemos nos apoiar na legitimidade que outrora emanava do modelo religioso – transcendência –, o que acarreta uma profunda crise de legitimidade nestes tempos pós-modernos, sobretudo, a perda de legitimidade da figura paterna, uma vez que, o modelo religioso tenha sido gradualmente deteriorado, ao tentar encontrar alhures novos pontos de apoio, porém, ao mesmo tempo obrigado a rejeitar a um qualquer outro, pelo fato que este apoio já não pode mais ser encontrado no exterior, e sim só podendo vir de seu trajeto singular (Lebrun, 2010, p. 57).

Assim, “A questão crucial que se coloca é então aquela de saber se tal revolução do social – o desmoronamento da função patriarcal – tem efeito no inconsciente dos sujeitos” (Lebrun, 2010, p. 30). O que constatamos é que sim, e esse efeito no inconsciente dos sujeitos na pós-modernidade, a partir de suas “novas” experiências religiosas, ressignificou a transcendência.

Para ilustrar essa questão, vejamos que na pós-modernidade os parâmetros éticos e morais que são seguidos são estabelecidos por grupos locais e/ou regionais que, como diz Miller (1997), resolvem o que seja verdade em comitês de ética, de acordo com seus interesses particulares e, na maioria das vezes, pela “imposição” de um interesse

individual. A alteridade, nesse caso, já não porta mais enigma algum, pois, a verdade deixa de ser uma questão interna e procura ser um saber próprio sobre o desejo e o inconsciente. Não há mais uma inquietação com o “*che vuoi?*”, questionamento que surge frente ao desejo do Outro. A compulsão ao gozo não é somente um direito, e sim, um imperativo pós-moderno (Lebrun, 2010). É nesse cenário de busca por gozo pleno que emerge a angústia, quando não desfrutamos como deveríamos. Segundo Lebrun (2010, p. 126), “não estando mais preparados para o encontro com a alteridade, os sujeitos se sentirão cada vez mais desarmados para fazer face a ela”.

Na pós-modernidade, vivenciamos um período histórico em que as leis se relativizaram, como aponta Bauman (2014), não são mais sólidas ou imutáveis, de maneira oposta, são marcadas pela fluidez que apresentam e as transformações que passam conforme as circunstâncias, assim como os líquidos que se adéquam aos inúmeros recipientes que vierem a preencher. Nesse sentido, podemos perceber uma expressiva transformação na vida afetiva dos sujeitos pós-modernos, pela negação da transcendência que ocupava a função de exceção e mantenedora do laço social. Zygmunt Bauman descreveu as características do indivíduo nascido nesta conjuntura e que tendem a torná-lo suscetível a desenvolver comportamentos neuróticos (Rocha; Ribeiro, 2023).

É perceptível, para exemplificar, a superficialidade e rapidez com que se faz e se desfaz de amigos e parceiros na pós-modernidade. A depressão e apatia são sintomas presentes num número cada vez maior de solitários acompanhados e desacompanhados. Isso, em grande parte, resulta, também, da perda de autoridade paterna, que foi deslegitimada com a negação da transcendência, afetando diretamente o processo de subjetivação dos sujeitos na pós-modernidade, que se tornam sujeitos que “desconhecem” limites enquanto crianças e isso afeta toda a vida adulta, desregulando a vida afetiva, não restando dúvida de que vivemos um outro momento, no qual devemos interrogar a adequação dos pressupostos teóricos da psicanálise construídos na primeira metade do século XX e nos debruçarmos mais especificamente nos pressupostos teorizados por Lebrun (2008b) sobre a perda da autoridade paterna.

Nesse cenário, como exemplo, como já mencionado anteriormente, a dificuldade crescente dos pais em dizer “não!”, uma vez que eles ficam à espera de que a sociedade os legitime como autoridades capazes de castrar as crianças com “Não”. É perceptível que a dificuldade em dizer “não!” contaminou primeiramente o social, para em seguida contaminar os pais em si (Lebrun, 2004).

Lebrun (2004) constata, também, que o surgimento da ciência moderna gradualmente foi deslegitimando o argumento da autoridade. Primeiramente negou a transcendência, aniquilando a figura de exceção, Deus, que dava sustentação a toda e qualquer figura de exceção, de alteridade; foi desacreditada e contestada à transcendência (Deus) à medida que avançava o discurso técnico-científico, passando a ciência a ser a detentora da verdade, logo deslegitimando as figuras de autoridade que se apoiavam nas autoridades legitimadas pela transcendência (Lebrun, 2010, p. 20-21).

Desta forma, a perda de plausibilidade de Deus como fundamento último da realidade na sociedade de sua época foi um movimento que abala a função daquele que sempre teve o encargo de sustentar a enunciação, o pai, um abalo na autoridade da figura paterna (Lebrun, 2004). A figura paterna por excelência e que legitimava a alteridade,

no mundo ocidental, era transcendental, Deus. Posteriormente, desenvolve um novo modelo de configuração, isto é, voltar-se ao saber como ao pai, logo, nossa sociedade passou a reconhecer a ciência no lugar da função paterna (Lebrun, 2010, p. 21-22).

Essa crise da legitimidade é caracterizada por um entrelaçamento de fatores subjetivos e sociais, isto é, por parte do sujeito, a predominância do narcisismo e a conservação da onipotência infantil, as quais se materializam na afirmação ou reivindicação do direito individual ao gozo ilimitado; já por parte da sociedade e cultura, o declínio ou subversão das hierarquias e das instâncias de autoridade. Duas faces, em verdade, do que Lebrun qualifica de "destituição do transcendental" (Lebrun, 2008a, p. 24).

O núcleo antropológico duro da subjetividade, segundo Lebrun (2008a, p.73), constitui-se pelo vazio, pelo negativo e pela castração – que eram legitimados e fundamentados na figura de alteridade da transcendência de Deus – os quais se correspondem, então, em "invariantes antropológicos" e se firmam como condição do humano. A negação da transcendência pode, assim, ser pensada como negação à própria humanidade.

## Conclusão

A psicanálise nos oferece, especialmente a partir de Lebrun, importantes subsídios para entendermos parte desse fenômeno de luta por oferta de gozo no campo religioso, a partir de sua observação do declínio da transcendência na pós-modernidade, gerando uma mutação do laço social que tem como característica a desarticulação da interação entre os indivíduos com o laço social coletivo, manifestando novos regimes de economia psíquica, o que resulta em todas as transformações percebidas com o advento da pós-modernidade.

Uma vez que, na pós-modernidade, vivenciamos uma crise de legitimidade articulada à tentativa de supressão da transcendência e do lugar de exceção, de exterioridade que tornaria inicialmente possível a linguagem, e em seguida, a própria constituição do sujeito. Isso se torna perceptível com desmoronamento da força das instituições, pois é indubitável que o modelo de regulação social não funciona como antes em nossas sociedades, em especial, faço este registro: as instituições religiosas.

Com o declínio da transcendência, isto é, do Um, origem inatingível da linguagem e da fala, nos resulta em consequências na subjetivação dos indivíduos na pós-modernidade, visto que, a perda de estabilidade no mundo, a negação da figura de autoridade e a crise de representância fálica, é resultante da ausência desse ser metafísico que dotava a realidade de sentido e ordem, o qual, dava sustentação a todo poder estabelecido no mundo pré-moderno. Era a figura paternal de Deus – transcendência – que sustentava e fundamentava quaisquer autoridades até o advento da Modernidade: seja da igreja, dos reis, do Estado, dos pais... qualquer autoridade encontrava na metafísica (Deus) resposta para sua legitimação e aprovação.

Porém, houve uma deterioração gradativa da função da autoridade paterna simbólica na pós-modernidade. Sem Deus o ordenamento do mundo foi drasticamente abalado, impulsionando uma parcela expressiva da humanidade a buscar um novo ordenamento, significado e respostas para suas demandas mais emergenciais e individualizadas.

Com a gradual deslegitimação da transcendência e consequente perda da autoridade paterna, houve uma drástica transformação no processo de subjetivação dos sujeitos na pós-modernidade e uma mutação no laço social. O que desencadeou sujeitos que não foram confrontados com limites.

Logo, os indivíduos na Modernidade e, acentuadamente, na pós-modernidade passam a rejeitar a Religião institucionalizada, que por essência é representância de alteridade e figura de exceção, já que, a partir de seus ritos, interditos, normas morais e doutrinas; impõem limites a sujeitos que não aceitam serem confrontados com limites, ao menos é o que era e o que ainda hoje, com muita dificuldade e sob o temor de perder adeptos, a religião tenta fazer. Muitos até não negam a instituição, contudo, flexibilizam ao sabor de suas mais subjetivas convicções as normatizações de uma dada instituição religiosa.

Trata-se de uma verdadeira transformação do fenômeno religioso, com impactos expressivos nas instituições religiosas que passam, por sua vez, a tentarem se adequar a essa nova realidade, em um mercado religioso extremamente concorrido, no qual, ganha quem oferece mais experiências religiosas que atendam as necessidades dos sujeitos pós-modernos de busca de gozo pleno e sem que haja demasiadas restrições, todavia, que esses mesmos indivíduos não foram confrontados com o “Não” e tendem a negar qualquer figura de autoridade que vise restringir seus limites. Uma religiosidade modelada para satisfazer o gozo pleno e a partir de uma configuração subjetivada.

Na oferta do amplo e concorrido mercado religioso, a Religião vem buscando se adequar aos “Eus” individuais e, por sua vez, os indivíduos partem em uma odisseia em busca de experiências religiosas que apaziguem o vazio existencial, próprio da natureza humana a partir do processo de humanização e da confrontação com limites impostos pelo outro em decorrência do convívio social, além de ter que proporcionar experiências religiosas que atendam a demanda de gozos pulsionais e busca de gozo pleno. Daí ser frequente e facilmente verificável Deus (outrora figura de alteridade) sendo colocado na condição de provedor de desejos, estando, agora, a serviço dos fiéis, que exigem recompensas por possíveis sacrifícios destinados a esse mesmo Deus milagreiro e submisso as necessidades de gozo pleno dos sujeitos pós-modernos.

Ressignificam a transcendência (que, essencialmente, deveria ser ou foi figura de alteridade e exceção), que agora deve se adequar ao indivíduo e não o contrário, como no passado. Quase que como um Deus personalizado a serviço do crente, responsável por proporcionar gozos pulsionais e projetado sob medida para o indivíduo. Isso quando não é uma transcendência retalhada, com elementos de diversas religiões que se misturam em uma única, a escolha subjetiva do indivíduo: uma transcendência “ao gosto do freguês”, adaptada para suas mais subjetivas necessidades, a saber, busca incessante de gozo pleno por indivíduos sem aparatos psíquicos para serem confrontados com o Outro, com o limite, com o “Não”, pois, o Outro nos impõem limites ainda que seja a contra gosto. Fato esse que nos insere no real e nos humaniza. O que está ameaçado, uma vez que se nega a Transcendência (Deus) enquanto exterioridade de alteridade em um lugar de exceção, o Um Outro, sendo fundamentação para toda figura de autoridade, a qual, tem, também, por finalidade impor limites.

Logo, constata-se que há uma crise de autoridade, com a negação da transcendência, que impacta diretamente nas instituições, aqui falo especialmente das instituições religiosas (religião institucional), mas, também nas outras, como a família, escola, Estado e etc., bem como, impacta nas experiências religiosas (religiosidade), pelos motivos que discurremos anteriormente.

Todavia, precisamos registrar que não necessariamente a transcendência seja negada de forma absoluta, pois, muitos dos indivíduos na pós-modernidade não negam a transcendência em si, mas sim sua alteridade; boa parte desses indivíduos, como exemplificamos anteriormente, ao invés de negarem a transcendência, fazem adaptações da mesma e criam em seu imaginário e/ou sua profissão de fé um Deus personalizado as suas mais individualizadas necessidades.

## Referência

BARATTO, Geselda; AGUIAR, Fernando. A “psicologia do ego” e a psicanálise freudiana: das diferenças teóricas fundamentais. In: **Rev. Filos.** v. 19, n. 25, 2007 p. 307-331.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2014.

DIAS, Maria. O Sintoma: de Freud a Lacan. In: **Psicologia em estudo**, Maringá, v. 11, n. 2, p. 399-405, mai./ago. 2006. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/pe/v11n2/v11n2a18.pdf>>. Acesso em: 22/05/2022.

BERGER, Peter. **Dossel sagrado**. São Paulo: Paulus, 2009.

FREUD, Sigmund. **Os caminhos da formação dos sintomas**. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 5 - As formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1999.

LACAN, Jacques. A ciência e a verdade. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1998.

LACAN, Jacques. **O triunfo da religião**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2005.

LACAN, Jacques. Televisão. In: **Outros escritos**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2003.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 7, A ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: ZAHAR Editor, 1988.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 3: as psicoses**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1997.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 8: A Transferência**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1992.

LEBRUN, Jean-Pierre. **O mal-estar na subjetivação**. Porto Alegre: CMC, 2010.

LEBRUN, Jean-Pierre. **A perversão comum: viver juntos sem outro**. Rio de Janeiro: Campo Matêmico, 2008a.

LEBRUN, Jean-Pierre. **O futuro do ódio**. Porto Alegre: CMC, 2008b.

LEBRUN, Jean-Pierre. 'O homem contemporâneo não sabe o que é desejar, só sabe o que é consumir' Jean Pierre Lebrun. Recife. In: **Revista IHU online**. Edição 521, s/p, 2007. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/7194-%60o-homem-contemporaneo-nao-sabe-o-que-e-desejar-so-sabe-o-que-e-consumir%60-entrevista-especial-com-jean-pierre-lebrun>>. Acesso em: 22/05/2022.

LEBRUN, Jean-Pierre. **Um mundo sem limite: ensaio para uma clínica psicanalítica do social**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

MILLER, Jacques-Alain. **Le conciliabule d'Angers**. Effets de surprise dans les psychoses. Paris: Agalma – Le Seuil, 1997.

MONTENEGRO, Vinícius. A fragmentação do sujeito pós-moderno em “o crime”, de Aloísio Dantas. **Revista de Letras e Humanidades**, v.1 n.2, p. 436-443, 2023.

QUINET, Antônio. **Teoria e clínica da psicose**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. ROCHA, Isabella; RIBEIRO, Aline. Análise dos impactos de uma quarentena na expressão das neuroses do sujeito pós-moderno. **Revista Foco**, Vol 16, Issue 6, p1, 2023

SILVA, Elaine. **Nós, gritos e caranguejo overdrive: o sujeito pós-moderno na cena teatral brasileira contemporânea**. (Mestrado em História, Política e Bens Culturais) - Escola de Ciências Sociais da Fundação Getúlio Vargas, Paulo, 2020.

SPARANO, Maria. **Epistemologia da psicanálise**. Vitória: Edufes, 2011.

ZANATTA, Ronnie; SAAVEDRA, Nestor; DIAS, Maria. A educação e o sujeito pós-moderno na sociedade neoliberal e as possibilidades de emancipação pela Pedagogia de Paulo Freire. **Acta Scientiae**, Canoas, 23(4), p. 52-76, Jul./Aug. 2021.

Recebido em: 02/04/2024

Aprovado em: 13/06/2025

Conflito de interesses: Nenhum declarado.

Editor responsável: Alfredo Teixeira.