



O colapso moral do eu no ocaso da religião: uma [análise] crítica a partir da interpretação freudiana

The moral collapse of the self in the religion's decline: a critic [analysis] based on a Freudian interpretation

Claudio Ivan de Oliveira

Pontifícia Universidade Católica de Goiás
Centro Luterano de Estudos Psicossociológicos

Anderson Clayton Pires

Centro Luterano de Estudos Psicossociológicos

Timoteo Madaleno Vieira

Instituto Federal de Goiás
Centro Luterano de Estudos Psicossociológicos
Brasil

Resumo

A profecia de Freud sobre o colapso da religião na sociedade tecnocientífica é analisada neste artigo. Considerando este problema, partindo do cenário da teoria social contemporânea, três perguntas são colocadas: (1) A profecia de Freud de que na sociedade tecnocientífica se elevaria o grau de segurança/controle da vida social foi validada? (2) A profecia de Freud sobre o "crepúsculo da religião" na sociedade tecnocientífica foi refutada? (3) Confirmou-se, conforme propôs Freud, que a relativização do poder coercitivo da religião repressora na sociedade tecnocientífica produziu um mundo social mais terapêutico para a vida humana? As respostas a estas perguntas mostraram-se reveladoras sobre as possibilidades hermenêuticas da psicanálise para o contexto da neomodernidade.

Palavras-chave: psicanálise e religião; colapso da religião; neomodernidade

Abstract

Freud's prophecy on the religion's collapse in techno-scientific society is analyzed in this article. Considering this problem, going from the scenery of contemporary social theory, three questions emerge: (1) Has Freud's prophecy that in the techno-scientific society would be an increase of the certainty level/social life control been validated? (2) Has Freud's prophecy on the "dusk of religion" in the techno-scientific society been refuted? (3) Has it been confirmed, as Freud proposed, that the relativization of the coercive power of the repressive religion in the techno-scientific society created a social world more therapeutic for human life? The answers to such questions were revealing about the hermeneutics possibility of the psychoanalysis for the context of neomodernity.

Keywords: psychoanalysis and religion; religion's collapse; neomodernity

A mudança mais significativa que provocou a ruptura na cultura ocidental moderna, em relação ao mundo pré-moderno, foi o advento da ciência. Com ela nasceu uma nova cosmovisão que acabou por condicionar os seres humanos em seu modo de ser, perceber o



mundo, de se autoperceber nele, de interpretar e explicar a vida humana nas perspectivas *passado, presente e futuro*. A religião, contudo, escapou ao interesse de percepção do espaço hermenêutico da *epistemologia racionalista* dessa modernidade. A ciência moderna assumiu a vocação de desmistificar o complexo dogmático da religião e estabelecer um novo paradigma para se pensar o mundo a partir da ótica físico-mecânica. O positivismo levou adiante este ímpeto, reforçado, outrossim, pelos pressupostos hermenêuticos tanto do agnosticismo kantiano quanto do deísmo filosófico francês. Por isso, a religião ganhou *status* de saber mítico (inverídico) e suas afirmações foram marginalizadas pela cultura moderna que se torna *pós-metafísica* (Pires, 2013a).

Nesse influxo desmitificador do complexo dogmático da religião, Ludwig Feuerbach (1903/1997) analisou a religião como antropologia, esvaziando dela (da religião) a pretensão de uma realidade metafísica independente da psicologia humana. Na religião o ser humano *projeta* os segredos “mais íntimos do seu coração” e os percebe como realidade externa (Deus) realizando a *negação do negativo*. Por isso Feuerbach deve ser considerado a influência mais importante sobre a análise de Freud (1927/2010a) em *O futuro de uma ilusão*, acerca das origens psicológicas da crença religiosa.

O futuro de uma ilusão e a profecia freudiana sobre o colapso da religião na sociedade tecnocientífica

A profecia de Freud sobre o colapso da religião apareceu em sua obra clássica *O futuro de uma ilusão*. Por isso este será o texto central com o qual a temática proposta neste artigo entrará em diálogo.

Qual é a origem e significado das ideias religiosas? Está é uma das questões centrais para Freud em *O futuro de uma ilusão*. Nesta obra Freud (1927/2010a) começa analisando a condição humana no processo civilizatório. A vida civilizada exigiu a renúncia aos impulsos mais básicos do homem: o incesto, o canibalismo e o prazer de matar. Tal exigência de renúncia provocou uma reação de hostilidade do indivíduo em relação à civilização, o que impôs o perigo de destruição de todo o patrimônio cultural. Freud (1927/2010a) analisou os meios psíquicos da civilização criados com duas finalidades: coagir os indivíduos a se submeterem à ordem social e reconciliá-los com a civilização. A religião é um dos meios psíquicos analisados pelo autor. Ao analisar as circunstâncias de origem da crença religiosa, Freud (1927/2010a) considera que a civilização não conseguiu proteger completamente os indivíduos contra o poder avassalador da natureza, deixando-o sem condição de desamparo. A humanização da natureza, como forma de lidar com esses poderes ameaçadores, foi promovida mediante a regressão ao modelo da infância, onde a condição de desamparo foi vivida antes: “... o homem não transforma as forças da natureza simplesmente em seres humanos com os quais pode se relacionar como os iguais (...), mas lhes confere um caráter paterno, transforma-as em deuses...” (Freud, 1927/2010a, pp. 58-59).



Quanto mais a natureza passou a ser vista de forma objetiva, mais a tarefa divina passou a ser “compensar as falhas da cultura, atentar para os danos que os homens se impõem mutuamente na vida em comum e vigiar o cumprimento dos preceitos morais...” (Freud, 1927/2010a, p. 60). O consolo supremo para os seres humanos se afirma na crença na providência divina que governa o mundo para um propósito, quando ao final reparará todos os males e satisfará os seres humanos.

Freud (1927/2010a) nota uma particularidade das crenças religiosas: os indivíduos creem sem exigência de evidências e contra as evidências. Isso leva o autor a investigar sobre a gênese psíquica das ideias religiosas: “(...) são ilusões, são realizações dos desejos mais antigos, mais fortes e mais prementes da humanidade, e o segredo de sua força está na força desses desejos” (Freud, 1927/2010a, p. 83). Trata-se do desejo de cuidado de um outro pai, agora mais poderoso e garantidor da providência referida acima. É essa natureza psicológica da ilusão que a torna tão poderosa: uma crença cujo valor psicológico nasce de sua capacidade de realizar os desejos humanos mais caros, independentemente da validação das evidências objetivas.

Como um europeu do mundo pós-kantiano, Freud (1927/2010a) compactuou com o otimismo iluminista quanto às possibilidades da razão tecnocientífica de produzir um mundo mais seguro, no qual o homem se sentiria cada vez menos desamparado e mais competente para moldar o mundo de acordo com seus desejos. Freud também percebeu que a epistemologia pós-kantiana (Pires, 2014), em sua validação da razão científica destrascendente como único critério apropriado para conhecer a realidade objetivamente, estava produzindo uma progressiva desconfiança no homem ocidental em relação à religião, devido a sua incapacidade (da religião) de satisfazer o critério de demonstração que a razão científica exigia.

Partindo deste cenário, Freud (1927/2010a), em 1927, projetou um futuro possível para a humanidade: a sociedade do futuro será tecnocientífica; a religião não estará presente porque não será necessária. Isto porque a tecnociência promoverá maior nível de controle/segurança na vida social e na capacidade de enfrentar as ameaças da natureza. Como decorrência da compreensão científica do mundo, as normas morais serão compreendidas devido a seu valor pragmático/utilitário para a ordem social, perdendo seu caráter sagrado, o que permitirá uma reforma flexibilizadora da moral social, abrindo espaço para maior grau de vazão da libido represada na sociedade religioso-repressiva. Esta sociedade tecnocientífica, devido a seu menor teor de repressão, teria maior valor terapêutico para a vida humana.

Este artigo propõe uma análise crítica da profecia de Freud sobre a sociedade tecnocientífica no contexto da atualidade que se entende bem acomodado no conceito de *neomodernidade*, o qual será explicado mais adiante. Trabalha-se com as seguintes perguntas:



- 1- A análise da teoria social contemporânea permite validar a profecia de Freud no que tange à sua compreensão de que na sociedade tecnocientífica se elevará o grau de segurança/controlado da vida social?
- 2- A hipótese de Freud sobre o *crepúsculo da religião* na sociedade tecnocientífica foi refutada?
- 3- A relativização do poder coercitivo da religião repressora na sociedade tecnocientífica produziu um mundo social mais terapêutico para a vida humana?

As sessões posteriores lançarão mão de parte da teoria social contemporânea para responder cada uma destas perguntas.

Três teóricos sociais contemporâneos foram selecionados devido à sua pertinência para a temática aqui proposta:

- 1- A análise de Anderson Clayton Pires é mais explorada por se tratar de um sociólogo brasileiro e, portanto, é uma teoria que pensou também o contexto local. Outro ponto que justifica o recurso prioritário a este autor é porque ele é quem mais produz um diálogo bastante pertinente entre a sociologia e a psicologia.
- 2- Anthony Giddens foi incluído devido a sua interpretação sobre a alta modernidade como contexto de *confiança e ceticismo* direcionados aos sistemas especializados de conhecimento.
- 3- A teoria de Zygmunt Bauman foi utilizada como um referencial interpretativo para a análise do contexto de instabilidade da vida humana no mundo atual, e isso se torna relevante para a temática deste artigo.

A sociedade tecnocientífica: crença, confiança e civilização da morte

De acordo com Niklas Luhmann, o fenômeno da *crença* (e aqui também se inclui a crença religiosa), não comporta em si qualquer elemento de dúvida que implique margem para insegurança (Giddens, 1991). Sendo assim, ela tem a função de projetar a certeza para o futuro, reduzindo seu grau de indeterminação. Por isso uma sociedade tradicional garante maior grau de *segurança ontológica* (Giddens, 1991), isto é, um senso geral de que as condições da vida irão se processar com certa regularidade. Por outro lado, de acordo com a interpretação feita por Giddens (1991), Luhmann faz uma diferenciação semântica dos conceitos de crença e *confiança*, a ser compreendido especificamente em relação ao risco, um termo que, segundo ele, passa a existir apenas no período da modernidade. A confiança pressupõe consciência de circunstâncias de risco, o que não ocorre com a crença. Por isso, uma sociedade predominantemente caracterizada pela confiança implica maior grau de indeterminação do futuro, elevando a *ansiedade existencial*: a despotenciação do senso de que as circunstâncias da vida irão se processar com certa regularidade.

Nas condições da modernidade, ascendeu a crença de que a vida humana passou a depender cada vez mais da ação dos indivíduos e cada vez menos da ação de uma realidade



providente que governa o mundo. Nesta sociedade tecnocientífica moderna a vida de todos passou a depender de *sistemas abstratos de conhecimento* (Giddens, 1991) que são do domínio de peritos (medicina, engenharia de tráfego, sistemas de informática, etc.). Giddens (1991) esclarece porque a relação do leigo com estes sistemas se baseia na confiança:

A confiança está relacionada à ausência no tempo e no espaço. Não haveria necessidade de se confiar em alguém cujas atividades fossem continuamente visíveis e cujos processos de pensamento fossem transparentes, ou de se confiar em algum sistema cujos procedimentos fossem inteiramente conhecidos e compreendidos (p. 40).

Por isso, a relação do leigo com os sistemas especializados se complexifica, abrindo espaço para uma dinâmica de confiança e ceticismo (Giddens, 1991). Ao confiar nos peritos (representantes dos sistemas) o leigo enfrenta dificuldades que provocam a dúvida. Uma das razões é que os peritos de uma mesma área frequentemente discordam entre si quanto à interpretação de uma mesma questão. Por isso, o leigo sempre entra em contato com informações contraditórias, experimentando uma significativa margem de incerteza.

Uma segunda razão para estabelecer a dinâmica de confiança e ceticismo do leigo em relação aos referidos sistemas são os erros cometidos pelos peritos. Um exemplo comum são os equívocos de diagnóstico na medicina. Em função de passar por tais experiências, ou ouvir sobre elas, o leigo desenvolve a dúvida e a consequente ansiedade em sua relação com os peritos.

Na sociedade tecnocientífica, nenhum leigo pode se abster da relação com sistemas especializados de conhecimento. Por isso, ele descobre que, no momento de cada escolha, pode estar sendo levado a uma direção em que os riscos aumentarão. Deste modo, inflaciona-se a percepção de que o futuro se apresenta indeterminado (ansiedade existencial).

No entanto, a dependência do indivíduo em relação aos sistemas peritos tem implicações mais drásticas do que o aumento do risco. Ele também perde a sobriedade cognitiva no momento das escolhas, um problema característico da atualidade e que foi analisado por Pires (2013a). Nesse contexto, a falta de garantia associada ao elevado grau de incerteza criam dificuldades cognitivas para o indivíduo avaliar os efeitos ou as reais consequências das escolhas feitas por ele no cotidiano. Assim sendo, Pires concentra sua crítica sobre a ausência dessa variável no mundo contemporâneo ao dizer:

Sem sobriedade cognitiva, todas as escolhas e decisões morais realizadas pelos indivíduos podem gerar um efeito cascata indesejável. Tomar um medicamento para curar uma biopatologia do indivíduo hoje pode significar uma sentença que o condenará a doenças ainda mais complicadas depois. Remédios que curam um tipo de patologia no corpo são também os mesmos que causam outros tipos de danos em órgãos não pretendidos, depois. A realidade como se nos apresenta figura-se como uma encruzilhada para todos: o “sem saída”. Criamos uma “civilização da morte”. Agonizamos porque sempre na hora das escolhas ou decisões que fazemos pode nos



faltar a sobriedade necessária para avaliar, amplamente, as implicações das mesmas de médio/longo prazo no conjunto das possibilidades existentes em nossa própria trajetória autobiográfica (pp. 63-64).

No conceito de *civilização de morte* se revela o paradoxo da sociedade tecnocientífica: o aumento exponencial da oferta de informação proporcionada pelos sistemas especializados de conhecimento inflacionou não a certeza, mas a *ambivalência do eu moral* (Bauman, 1997). A cada escolha realizada pelo indivíduo dentre as múltiplas ofertas das mesmas na esfera do cotidiano, sempre falta a certeza de que a escolha feita o levará à realização desejada.

Pode-se agora responder à primeira pergunta colocada para este artigo: à luz das análises sociais apresentadas, é possível validar a *hipótese* de Freud de que na sociedade tecnocientífica se elevaria o grau de segurança/controle da vida social e ante as ameaças da natureza? É possível, como efeito, deduzir que as análises feitas revelam que, ao contrário do que preconizou o ideal iluminista (e freudiano) de uma “modernidade sólida” na qual o saber tecnocientífico elevaria a segurança e a previsibilidade da vida humana (Bauman, 1999), a sociedade tecnocientífica produziu um ambiente de indeterminação do futuro tal que pode estar hipertrofiando o grau de ansiedade dos indivíduos, fenômeno social que parece estar sugerido, teoricamente, no conceito de “medo líquido” de Bauman (2008a).

O que significa o colapso da religião na neomodernidade?

Como deve ser pensada a relação entre *moderno e pós-moderno*? Pires (2012)¹ propôs que a globalização, sobretudo no aspecto sociocultural, seja reconceituada de *neomodernidade*:

Ao invés da contraposição “moderno e pós-moderno”, algo que sugere a bipolarização que marca um ponto de ruptura entre um e outro, o conceito de neomodernidade, longe de sugerir “descontinuidade”, definiria a condição humana, no contexto histórico atual, como “herdeira ambivalente de uma mesma Weltanschauung da antiga modernidade”. Pois no contexto da globalização, crenças e valores da primeira modernidade foram revitalizados. Revitalizar significa dar nova dinâmica vital ao já existente. (...)

Nascida no contexto da pós-bipolarização, a globalização fez renascer a esperança de que os movimentos da história são irremediavelmente expansivos, favorecendo o otimismo de quem se orienta por uma teleologia econômica e acredita num ideal makariotópico de vida (s.p).

Esse ideal *makariotópico* caracteriza um ponto de ruptura entre a protomodernidade e a neomodernidade. A protomodernidade, sob influência da ética protestante calvinista (Weber, 1905/1967), desenvolveu um *ascetismo intramundado* caracterizado por uma ética de repressão. A neomodernidade, devido à ruptura com a crença escatológica cristã,

¹A citação de Pires (2012) foi retirada da palestra realizada pelo autor no *II Seminário Interdisciplinar - Globalização e indivíduo: novas dinâmicas de patologicidade presentes na estrutura cotidiana das lógicas de interação* realizado no Golden Tulip Address Hotel (Goiânia-GO), nos dias 14 e 15 de dezembro de 2012.



desenvolveu uma ética do prazer (Pires, 2009), caracterizada pela rejeição à ética normativa (religiosa) por parte de um indivíduo emancipado da coerção religiosa.

Em pouco mais de duas décadas e meia (1990-2016) de globalização (neomodernidade), verificou-se, no Ocidente, uma aceleração do processo de deslegitimação do saber acerca do mundo pensado a partir da perspectiva hermenêutica da religião (Pires, 2013a). Se do ponto de vista de sua presença numérica a religião continua a mostrar sinais de vitalidade na neomodernidade, seu poder de coerção e sua credibilidade para orientar a direção a ser tomada pelos indivíduos no mundo neomoderno há muito dá sinais de crise. Disto nos dá evidência o crescimento dos sem-igreja entre os evangélicos brasileiros, que, segundo dados da Pesquisa de Orçamento Familiar (POF/IBGE), entre os anos de 2003 e 2009, aumentou de 4% para 14%. Em números absolutos, são quase cinco milhões de evangélicos que deixaram de ter vínculo com alguma instituição religiosa (Gonçalves, 2014). Esses dados revelam o desejo crescente de emancipação dos indivíduos em relação à orientação religiosa institucional em seu cotidiano.

Pires (2014) interpretou que essa situação reflete um efeito tardio, quem sabe, de um processo histórico-filosófico que remonta ao cartesianismo. Mas, de forma mais específica, Pires (2014) situa as origens deste processo no Século XVIII, com a destrancendentalização da razão proposta por Kant. Este filósofo propôs a deslegitimação da razão metafísica ao afirmar que os postulados apriorísticos da razão transcendental, como “fatos da razão”, não podem ser demonstrados. Tais postulados “São recursos através dos quais se explicam uma pré-noção que se tem de realidades supra-rationais, realidades que ultrapassam a competência demonstrativa da racionalidade empírica e que acabam por condicionar a decisão moral ou o comportamento ético dos indivíduos” (Pires, 2014, p. 36). Os postulados apriorísticos pontuados por Kant são: “(...) o de Deus, o da liberdade [da vontade] e o da imortalidade [da alma]” (Pires, 2014, p. 37).

Pires (2014) demonstrou que da proposta kantiana da destrancendentalização da razão crítica se desdobrou, no mundo pós-kantiano, na atuação de uma *razão destrancendente* que progressivamente deslegitimou a interpretação religiosa do mundo:

É difícil não inferir que da razão destrancendentalizada em Kant o fenômeno crescente do desinteresse [cognitivo] pelo mundo inteligível (agnosticismo) aconteça. Por conta disso, presume-se que a destrancendentalização da razão [teórica] provoca uma revolução na arquitetura do juízo cognitivo que o homem, situado no tempo pós-kantiano, faz da realidade do mundo da vida humana. Os *a priori* da razão transcendental, que condicionaram a percepção da realidade/mundo dos sujeitos cognoscentes, entram em declínio, tornando-a uma forma de saber subjetiva, e não objetiva. Assim, o que a razão empírica tem para demonstrar prescinde qualquer interferência do legado metafísico (...). Dessa forma, o conhecimento empírico, como bem sublinhou Jürgen Habermas, é o “teste da verdade” acerca de um mundo que é dado a todos como um mundo



idêntico para todos (Habermas, 2012), com ou sem a influência de postulados apriorísticos (p. 37).

Deste modo, a operação da razão destrascendente mudou a configuração histórico-filosófica de uma conjuntura que passou a ser determinada por uma racionalidade intrascendente e emancipada, que ajudou a criar uma concepção de mundo (cosmologia) e de homem (antropologia) que suspenderam a validade epistemológica e operacional dos juízos teológicos sobre a realidade das experiências de vida interativa do indivíduo/mundo. Nesta nova ordem ontossocial “as ‘liberdades individuais’ se tornaram uma espécie de sinônimo de ateização da vida humana no mundo histórico-concreto (destrascendentalizado) como [ele] é percebido por nós hoje.” (Pires, 2014, p. 34).

Assim sendo, a *secularização subjetiva* se acelera a partir do século XVIII porque o princípio da naturalização do saber descondicionou a consciência secularizada a se orientar no cotidiano a partir dos *apriorios* da razão transcendental (a existência de Deus e a imortalidade da alma): “O *cogito* cartesiano amadurece e se torna autossuficiente do ponto de vista da cosmologia pós-kantiana e pós-teológica. Essa é a tese conclusiva que chega o Positivismo mais tarde.” (Pires, 2014, p. 38).

O indivíduo neomoderno, emancipado de qualquer pressuposto teonômico de uma ordem social, encontra agora um espaço social livre dos constrangimentos da ética normativa religiosa. Desse espaço do vácuo deixado pela *morte de Deus* emerge uma *liberdade sem metafísica*, construto cunhado por Pires (2014) para falar de uma liberdade intrascendente. No mundo pós-metafísico, produto da crítica nietzschiana à esperança escatológica, os movimentos da liberdade do indivíduo perdem qualquer significado transcendente, restando-lhe o sentido do *prazer do instante* (Maffesoli, 2003). No contexto da neomodernidade, o antiescatologismo passa a pressupor do presente desfuturizado, o momento de aproveitar a oportunidade do instante de viver. Pires (2013a) analisa o critério de escolha tipificado em uma ética do prazer que emerge no contexto da liberdade sem metafísica. Para ele, “As escolhas passam a ser feitas somente pelo indivíduo, na mais radical ‘autonomia’ do seu ego, e o critério legitimador das mesmas passa a ser aquele com maior potencial erógeno de autossatisfação do ego” (p. 51).

É possível agora fazer uma primeira consideração sobre a pergunta colocada no presente tópico deste artigo. O colapso da religião na neomodernidade deve ser entendido como o deslocamento da mesma para fora do centro da vida cultural no mundo ocidental devido à aceleração do processo de secularização subjetiva. Esse colapso também significa, por extensão, uma mudança radical dos critérios éticos usados pelos indivíduos para realizar suas escolhas morais feitas no cotidiano. Uma racionalidade transgressora se tornou parte fundamental do *hedonismo cultural* que se estruturou na vida social como um todo no Ocidente, produzindo o enfraquecimento cabal do ascetismo moral e a decorrente falência do imperativo normativo. Por essa razão, diz Pires (2013a):



A religião se tornou inatrativa por conta de sua “ética do limite”, persistente em um mundo cada vez mais feito pelas escolhas do indivíduo que busca, no espaço da “liberdade ontológica”, não uma opção para existir, mas a única “condição de viver”. Quanto maior se torna a “demanda pela liberdade”, mais vulnerável o discurso “dos bons costumes” da sociedade tradicional/religiosa se apresenta (...). A progressão da secularização implicou a regressão da religião. A estética do belo provoca o colapso da “moral ascética” e a conseqüente “morte do ético” (Zygmunt Bauman), isto é, morte de uma “ética normativa” (p. 51).

Mas Pires (2014) demonstra que o fim da religião na neomodernidade deve ser entendido ainda como a desfuncionalização do discurso escatológico religioso que se dá devido à pragmatização do sentido da vida atualmente. Esta pode ser flagrada, segundo Pires (2014), no movimento da razão destrascendente emancipada dos postulados teológicos que “se configura numa nova linguagem pós-metafísica, linguagem presa às realidades temporais, cuja ontologia apresenta-se na liberdade do indivíduo que passa a analisar, escolher e decidir sobre sua própria trajetória psicossocial, tornando-se agente que se *auto-monitora reflexivamente*” (Pires, 2014, p. 44). De acordo com Giddens (2002), a reflexividade é um recurso de auto confrontação do indivíduo frente a cada nova demanda imposta pela dinâmica da sociedade pós-tradicional, sociedade esta que legitima sua autonomia face ao poder de coerção da tradição, sendo substituída pelos recursos dos sistemas técnicos (ex. psicoterapia). O exercício reflexivo demonstra a presença do pragmatismo nos movimentos de um indivíduo cuja agenda cotidiana demanda respostas emergenciais e práticas, sem finalidade escatológica.

A sociedade democrática se organiza a partir de uma filosofia da história que pragmatiza o sentido da vida humana. O estado moderno tornou-se, como foi denunciado no *Leviatã* de Thomas Hobbes, o garantidor da justiça no mundo presente (Pires, 2014). Na sociedade democrática o aparato das leis tem a finalidade de garantir as liberdades e direitos invioláveis do indivíduo no presente da história. Deste modo, o discurso despragmatizado da tradição escatológica das origens, que projeta para o tempo futuro a compensação pelas injustiças vividas no presente, se tornou disfuncional. Além do estado de direito democrático, este indivíduo que vive na condição neomoderna dispõe de uma biotecnologia (Pires, 2013a) de amplo valor pragmático para a manutenção de seu bem-estar e longevidade com vitalidade. Isto evidencia que a *mortificação da carne* e o *desprezo pelo mundo*, característica típica do discurso escatológico despragmático da tradição protocristã, tornou-se um contravalor para o indivíduo inserido nesse contexto. Por isso Pires (2014) conclui que na neomodernidade a religião se tornou disfuncional por *razões práticas*, não por razões ideológicas.

Pode-se agora responder à segunda pergunta colocada para este artigo: A hipótese de Freud sobre o *colapso da religião* na sociedade tecnocientífica foi refutada? Com base nas



análises teóricas, nas quais se fundamenta esse artigo, principalmente nos trabalhos de Pires, deve-se responder que em parte sim, em parte não. Explico. Por um lado, a profecia de Freud não se cumpriu porque a religião, no sentido institucional, conforme demonstrou Pires (2014), continua existindo e se expandindo (estatisticamente) na sociedade tecnocientífica neomoderna. Um exemplo deste fenômeno deu-se no contexto brasileiro com o crescimento da nova religiosidade evangélica brasileira (frequentemente denominada de neopentecostal) a partir da década de 90 do século passado. O desenraizamento traditivo permitiu a esta nova espiritualidade intramundanizar-se, oferecendo ao indivíduo um recurso para projetar-se para dentro do mundo, usando a *fé* como instrumento de empoderamento para a realização dos ideais de felicidade presentificados no senso antiescatológico que está amplamente presente no ideário social da neomodernidade.

Por outro lado, a profecia de Freud se cumpre porque foi a razão destrascendente que produziu a deslegitimação do discurso religioso na neomodernidade. Disto nos dá amplo testemunho a expectativa social de que os *milagres* do mundo contemporâneo não serão proporcionados pela religião, mas sim pela ciência.

O colapso moral do eu: a relativização do poder coercitivo da religião-repressora na sociedade tecnocientífica produziu um mundo social mais terapêutico para a vida humana?

Nietzsche (1887/2009) salientou a relação de dependência entre a crença no Deus judeu-cristão e o aumento do sentimento de culpa na consciência do indivíduo. Para ele, o advento do Deus cristão trouxe também ao mundo o máximo de sentimento de culpa. O crescimento do ateísmo e o surgimento de uma sociedade pós-religiosa corresponderia, na análise crítica de Nietzsche (1887/2009), à erradicação da culpa na consciência dos indivíduos.

Nietzsche deve ser visto como a influência mais significativa sobre a teoria de Freud (1927/2010b) acerca da relação causal entre o complexo da religião e o sentimento de culpa. Este se torna o problema mais significativo no sofrimento do homem civilizado porque do superego, como representante interno da cultura de repressão religiosa, não se pode esconder a perpetuação do desejo após a sua renúncia objetiva: “(...) se desfaz por completo a diferença entre fazer o mal e desejar o mal, pois ante o Super-eu nada se pode esconder, nem os pensamentos” (Freud, 1927/2010b, p. 95). Por isso Freud (1930/2010b) diz: “(...) os que atingem maior santidade se recriminam da mais triste pecaminosidade” (p. 95). Freud (1930/2010b) concluiu que a rigorosa exigência moral da cultura de repressão religiosa parte de um equívoco psicológico:

que o eu tem domínio irrestrito sobre o seu Id. Isso é um erro, também nos homens normais o controle sobre o Id não pode ir além de certos limites.



Exigindo mais, produzimos no indivíduo rebelião ou neurose, ou o tornamos infeliz (pp. 118-119).

Por isso Freud (1927/2010a), seguindo a linha do pensamento de Nietzsche (1887/2009, 1870/2006), propõe que o surgimento de uma sociedade tecnocientífica, sem a religião e seu princípio de castração, permitiria a reforma e flexibilização da moral, isto é, “seu melhoramento” (Freud, 1927/2010a, p. 106), expandindo os horizontes hedônicos dos indivíduos. O “vagaroso dismantelamento de um Super-eu hostil” (Freud, 1940/2014, p. 104) tornou-se o ideal terapêutico para a prática psicanalítica (para o indivíduo) e para a utopia (sociedade) de Freud. A realização desta meta exige a erradicação da religião e sua ética de repressão do novo mundo social potencialmente terapêutico que surgiria na sociedade tecnocientífica (Freud, 1927/2010a).

Tanto Nietzsche quanto Freud compreenderam que para tirar a força da religião cristã, a fim de levar o homem a olhar para outro modo de vida, era necessário erradicar da consciência deste a crença em uma recompensa no mundo vindouro. Somente assim a ética de renúncia perderia a força de coerção sobre a consciência individual, abrindo espaço para uma vida hedonizada neste mundo (Nietzsche, 1887/2009). Freud (1930/2010b) reverberou a crítica de Nietzsche à frustração que a esperança escatológica impõe ao indivíduo nesta vida: “A ética que se apoia na religião introduz aqui suas promessas de um além-túmulo melhor. Acho que, enquanto a virtude não *compensar já nesta vida*, a ética pregará em vão” (p. 119, O grifo é nosso).

Foi demonstrado na análise anterior deste artigo que o ideal nietzscheano-freudiano de uma liberdade intranscendente, incondicionada por qualquer postulado teológico, se configurou definitivamente na neomodernidade. A liberdade sem metafísica (Pires, 2014) permitiu à neomodernidade produzir o desrepressamento da libido. Emancipado da ética normativa da tradição religiosa, o indivíduo está livre para degustar a benesses de uma existência mundana que promete a realização de *experiências orgásticas* (Bauman, 1998).

Pires (2013b) analisou o desdobramento da mudança cultural de uma ética religiosa repressiva para uma ética do prazer. A experiência do prazer só pode ser alcançada pelo indivíduo no contato com o belo e, por isso, a exposição do mesmo no mundo midiático tornou-se um movimento maciço na *sociedade do glamour*, construído cunhado por Pires (2013b) para caracterizar um mundo social em que a *glamourização do eu* se torna um *fato social* (Durkheim, 1895/2007) com poder de coação sobre a consciência individual.

Deste modo, a glamourização estabelece um critério objetivo de mensuração para definir o quantitativo de *capital erótico* (Pires, 2013b) que cada indivíduo detém à medida que interage e compete no espaço social. O conceito de capital erótico foi usado por Pires (2013b) para falar do agregado de beleza física, cognitiva e moral que um indivíduo detém com a finalidade de melhor se projetar nas interações sociais. A *racionalidade de gratificação imediata*



opera no cenário cultural de uma *sociedade hedocapitalista*. Essa compreensão é exposta por Pires quando explica o conceito “hedocapitalista” (Pires, 2013b):

Hedocapitalista, porque é analisado nele uma nova racionalidade que combina as variáveis “produção, consumo e prazer” para se definir axiologicamente o “ideal de vida feliz”. Por essa razão, essa sociedade apresenta uma disposição axiológica para uma nova definição antropológica do ser humano: sua monodisposição hedodimensional. A “experiência orgástica” (Zygmunt Bauman) define com precisão semântica a meta psíquica das lógicas de encontro que acontece nesse espaço conjuntural no qual a prioridade é alcançar “experiências máximas” (p. 244).

Deste modo, o critério de funcionalidade das interações sociais passa a ser o seu *potencial orgástico*. Sem capital erótico, não é possível experimentar interações satisfatórias. Neste contexto, a tese elementar do artigo de Pires (2013b) é que “a supressão da metafísica despertou todos nós para uma vida de hedodependência, o que desdobrou em problemas de ordem interacional que produziram um desequilíbrio na consciência do ego do indivíduo em relação à sua autoafirmação identitária...” (p. 246).

A autorrejeição é um fenômeno precoce na sociedade do glamour, assim como é também a força motriz de uma ética do consumismo:

Mas o que alimenta a psicologia do impulso aquisitivo nos indivíduos que residem na sociedade do glamour e da euforia estética? O senso de inadequação ao modelo preconizado pela “cultura do belo” parece ser, invariavelmente, o fenômeno-pivô a partir do qual a “trama da ganância” exige uma melhor performance do ego dos indivíduos (...). Quanto mais o indivíduo busca se adequar ao modelo preconizado no e pelo “outro”, tanto menos ele valoriza os próprios “predicados autoidentitários”: a tendência torna-se “patologizá-los”. As pessoas se aceitam “cada vez menos” diante do modelo cultural de beleza comercializado na e pela sociedade do glamour. Nela, elas se tornam cada vez mais insatisfeitas consigo mesmas (Pires, 2013b, p. 249).

A compulsão aquisitiva do indivíduo consumista é movida pelo ideal de alteração do ego autorrejeitado. Torna-se necessário forjar predicados artificiais, reestilizando o ego e ocultando os predicados negativos que o indivíduo identifica em si mesmo. Por isso Pires (2013b) identifica a *síndrome de aletofobia* como a patologia mais significativa produzida pela cultura da sociedade do glamour. No encontro com o outro, a superioridade predicativa (beleza) dele tende a provocar uma reação de autoinferiorização no ego do indivíduo que passa a se sentir não competitivo, potencializando uma autopercepção de descartabilidade. Desta forma, a experiência de encontro com o outro se torna potencialmente patogênica, deflagrando comportamentos morais inadequados associados à síndrome de aletofobia. Trata-se da cobiça (o desejo de ter o que o outro tem) e a inveja (o desejo de ser como o outro é). Assim, o movimento transgressor de plagiar predicados alheios (invejados), reestilizando o ego e produzindo uma pseudoidentidade pública, revela a opção pela política da mentira



nas interações sociais. No mundo em que vige a *liberdade sem metafísica*, o apelo à contenção do indivíduo em uma ética da verdade perde completamente o poder de atratividade. Pires (2013b) continua sua análise e diz:

A gramática da beleza também possui sua própria lógica de sentido. A reivindicação semântica que nasce do apelo ético da verdade (o nega-se a si mesmo, e *tome a sua cruz* – lugar e condição de autoafirmação do feio), muito bem representado na sentença da tradição acima mencionada, parece não ter produzido qualquer impacto sobre ela, sobretudo na cultura ocidental. A beleza enaltece o ego, enquanto sua ausência produz nele disfunções psicosssemânticas significativas e crenças egonomóticas tais como: “Eu não me encontro em mim (sou feio, inatrativo), mas tão somente no outro” (p. 249).

Ora, neste contexto o desrepressamento da libido que se movimenta sem os limites de uma ética da verdade, promove *uma doença irrecuperável no ego*, a saber: “sua ‘variação ou mutabilização ontológica permanente’...” (Pires, 2013b, p. 251). Aqui deve ser pontuado um dos fenômenos mais deletérios da neomodernidade no que se refere ao processo de construção identitária dos vários eus que coexistem num mesmo espaço social: a *flutuação ôntica das identidades*. Este conceito foi cunhado por Pires (2013a) para caracterizar o movimento autobiográfico imprevisível e ateleológico do indivíduo inserido no ambiente neomoderno. Orientado exclusivamente pelo critério da *racionalidade de gratificação imediata* (Pires, 2009), o indivíduo aletofóbico consome predicados que reestilizam seu ego sem usar um critério ético que sirva para discernir o que deve e o que não deve ser consumido (a morte do ético). Esse movimento de *flutuação ôntica das identidades* também foi identificado por Bauman (2008b) em seu livro *Vida para consumo*. Nele, o indivíduo líquido-moderno se percebe como habitante de um espaço social conhecido como mercado, no qual ele (o indivíduo) lança mão do *marketing*: “O teste em que precisam passar para obter os prêmios que ambicionam exige que *remodelem a si mesmos como mercadorias*, ou seja, como produtos que são capazes de obter atenção e atrair *demanda e fregueses*” (Bauman, 2008b, p. 13).

Deste modo, a síndrome aletofóbica e a flutuação ôntica das identidades elevam exponencialmente o grau de indeterminação do horizonte das interações sociais (Pires, 2014). Nasce no indivíduo o medo devido à incerteza quanto ao que ele se tornará no futuro, bem como a incerteza acerca do que o outro se tornará. As possibilidades de ruptura nas interações sociais aumentam porque elas não são funcionais quando não projetam um horizonte de gratificação imediata, tema que foi analisado por Bauman (2004) em *Amor líquido*. Neste contexto de indeterminação acentuada do futuro se configura o que Pires (2013a) preconizou com o conceito de *medo ontológico*. Não se trata de um transtorno, mas de uma condição da existência humana no contexto da neomodernidade, onde todas as certezas se tornaram provisórias (Pires, 2012).



A síndrome aletofóbica é uma patologia que emerge do contexto social neomoderno aqui caracterizado. Por isso, a psicologia tem perdido muito ao não considerar este contexto em sua leitura da psicopatologia:

A camuflagem do ego é sintoma da existência de fobias e, por esta razão, ela é enquadrada como efeito colateral de uma patologia existente. A compulsão para se esconder nesse círculo rotatório de autocamuflagem do ego, por vezes, tem gerado transtornos de personalidades não diagnosticados em indivíduos, pois se trata de uma síndrome aletofóbica capaz de provocar alterações permanentemente na forma do ego se estruturar diante das múltiplas lógicas de interações no contexto da vida cotidiana (Pires, 2013b, p. 251).

Pires (2013b) considera também que “na forma de vida do pseudomaníaco esteja presente um alto índice de fobias. A aletofobia deve ser considerada como a causa mais significativa da pseudomania e, provavelmente de muitos outros transtornos mentais correlatos” (Pires, 2013b, p. 251).

A descontinuidade ontológica entre *crença e identidade moral* do ego, fatalmente pode levar os indivíduos, inseridos num contexto de vida como o descrito nesse artigo, a vários tipos de transtornos mentais, tais como a esquizofrenia ou transtornos de personalidade. A fenomenologia do glamour preconiza o potencial patogênico existente nas formas estruturadas das lógicas de interações presentes nela. Na sociedade do glamour, as contínuas distorções a que o ego do indivíduo é submetido têm levado ao aumento significativo de disfunções psíquicas.

Cabe agora lembrar a proposta para este tópico do artigo: A relativização do poder coercitivo da religião-repressora na sociedade tecnocientífica produziu um mundo social mais terapêutico para a vida humana?

A análise desenvolvida neste último tópico, baseada em algumas das teorias sociais que dispomos hoje, não autoriza a validação da profecia nitscheano-freudiana de que a sociedade pós-religiosa e pós-repressiva seria mais terapêutica para o indivíduo. Na verdade, a análise desenvolvida aqui refutou essa profecia. Demonstrou-se, segundo Pires (2014), que a erradicação da crença escatológica abriu espaço para a [instauração de] uma *liberdade sem metafísica*. Nesse princípio de plausibilização política do *Eros* que a neomodernidade deu ensejo para o seu advento (liberdade sem metafísica), legitimou-se uma engenharia da síndrome aletofóbica, a patologia mais significativa e amplamente presente neste mundo social neomoderno, pós-repressivo e pós-religioso. Deste modo, a análise de Pires (2013b, 2014) refuta a profecia freudiana ao demonstrar que, ao contrário do que pensou/interpretou Freud, na sociedade pós-repressiva a vida humana se tornou disfuncional tanto quanto na sociedade repressivo-religiosa. *Eis aí o colapso moral do eu no contexto do ocaso da religião*.



Conclusão

A análise apresentada neste artigo demonstra que a teoria freudiana se revela cada vez mais disfuncional quando tomada como modelo para interpretação do mundo social e psíquico que se configurou na neomodernidade. Ao adotar uma teoria clássica para analisar a psicologia na neomodernidade, o psicólogo (ou psicanalista) estará, *a priori*, condicionado a “ver” o que não existe mais. Isto porque no mundo das ciências sociais, no qual se pode colocar a psicologia, as teorias dialogam com seu tempo social. Cada uma das teorias clássicas em psicologia leu o homem de seu tempo, e o homem muda com o movimento da cultura. Portanto, é inevitável a disfuncionalização das teorias clássicas.

Na sociedade hipercomplexa configurada no mundo da globalização, não se pode mais pensar uma psicologia autocentrada. Se esta ciência quiser apresentar uma leitura contundente e pertinente para a vida humana no contexto da neomodernidade, a formação do psicólogo terá que incorporar, desde sua base, a interação com a teoria social contemporânea. Freud falhou nesse aspecto teórico-metodológico.

Frente a este contexto apresentado nesse artigo, no qual é possível inferir claramente o déficit das teorias clássicas da psicologia para refletir analiticamente a complexidade de novo mundo que se estruturou no mundo ocidental, é que, então, se afirma que a formação do profissional da área de psicologia terá que ser cada vez mais interdisciplinar e, portanto, uma formação psicossociológica. O classicismo que impera na psicologia brasileira, desde a graduação, pode ser um problema que está retardando uma necessária ação protagonista e criativa das universidades em direção a uma interpretação mais ampla, consistente e contextualizada da psicologia humana. Esta só será possível a partir de um diálogo fértil e cada vez mais sofisticado entre a psicologia e a sociologia.

Referências

- Bauman, Z. (1997). *Ética pós-moderna* (J. R. Costa, Trad.). São Paulo: Paulus. (Original publicado em 1993).
- Bauman, Z. (1998). *O mal-estar da pós modernidade* (C. M. Mauro Gama, Trad.) Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1997).
- Bauman, Z. (1999). *Modernidade e ambivalência* (M. Penchel, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1995).
- Bauman, Z. (2004). *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos* (C. A. Medeiros, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 2003).
- Bauman, Z. (2008a). *Medo líquido* (C. A. Medeiros, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 2006).



- Bauman, Z. (2008b). *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria* (C. A. Medeiros, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 2007).
- Durkheim, E. (2007). *As regras do método sociológico*. (P. Neves, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1895).
- Feuerbach, L. (1997). *A essência do cristianismo* (J. S. Brandão, Trad.). Campinas, SP: Papirus. (Original publicado em 1903).
- Freud, S. (2010a). *O futuro de uma ilusão* (R. Zwick, Trad.). Porto Alegre: L&PM. (Original publicado em 1927).
- Freud, S. (2010b). *O mal-estar na civilização e outros textos* (Obras completas de Sigmund Freud, Vol. 18). (P. C. Souza, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras. (Original publicado em 1930).
- Freud, S. (2014). *Compêndio de psicanálise* (R. Zwick, Trad.). Porto Alegre: L&PM. (Original publicado em 1940).
- Giddens, A. (1991). *As consequências da modernidade* (R. Fiker, Trad.). São Paulo: Unesp. (Original publicado em 1990).
- Giddens, A. (2002). *Modernidade e identidade* (P. Dentzien, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1999).
- Gonçalves, A. S. (2014). Uma espiritualidade sem igreja: a emancipação institucional e o surgimento de novas experiências religiosas. *Protestantismo em Revista*, 32, 122-135. Recuperado em 25 de março, 2016, de est.tempsite.ws/periodicos/index.php/nepp/article/view/1088/1068
- Maffesoli, M. (2003). *O instante eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas* (R. Almeida & A. Dias, Trad.s). São Paulo: Zouk. (Original publicado em 2000).
- Nietzsche, F. (2006). *Visão dionisíaca do mundo e outros textos de juventude* (M. C. S. Souza & M. S. P. Fernandes, Trad.s). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1870).
- Nietzsche, F. (2009). *Genealogia da moral* (A. C. Braga, Trad.). São Paulo: Escala. (Original publicada em 1887).
- Pires, A. C. (2009). Ética do prazer e sociedade ateizante: uma análise socioteológica. *Ciberteologia: Revista de Teologia & Cultura*, 3(22), 48-56. Recuperado em 14 de fevereiro, 2016, de ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2009/06/04EticaPrazer.pdf.
- Pires, A. C. (2012, 14 e 15 de dezembro). *Globalização e indivíduo: novas dinâmicas de patologicidade presentes na estrutura cotidiana das lógicas de interação*. Palestra realizada no



II Seminário Interdisciplinar - Globalização e indivíduo: novas dinâmicas de patologicidade presentes na estrutura cotidiana das lógicas de interação, Goiânia, GO.

Pires, A. C. (2013a). A (in)sustentabilidade da vida humana num mundo sem fé. *Ciberteologia: Revista de Teologia & Cultura*, 9(44), 47-71. Recuperado em 13 de fevereiro, 2016, de ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/downloads/2013/11/ARTIGOTRES.pdf

Pires, A. C. (2013b). Sociedade do Glamour, ética do consumismo e a ontologia da verdade: uma análise crítica à sociedade hedocapitalista. *Estudos Teológicos*, 53(2), 244-254. Recuperado em 10 de fevereiro, 2016, de periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/375/1043

Pires, A. C. (2014). O fim da religião e o último homem: uma crítica cristã à razão destrascendente. *Ciberteologia: Revista de Teologia & Cultura*, 9(48), 32-59. Recuperado em 14 de fevereiro, 2016, de ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/index.php/artigos/o-fim-da-religiao-e-o-ultimo-homem-uma-critica-crista-a-razao-destrascendente-2

Weber, M. (1967). *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (M. I. Q. F. Szmrecsáyi & T. J. M. K. Szmrecsáyi, Trad.s). São Paulo: Livraria Pioneira. (Original publicado em 1904).

Nota sobre os autores

Claudio Ivan de Oliveira é psicólogo, doutor em psicologia pela Universidade de Brasília e docente efetivo do departamento de psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. É professor do Centro Luterano de Estudos Psicossociológicos. E-mail: claudioivan.psi@pucgoias.edu.br

Anderson Clayton Pires é doutor em sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e doutor em teologia pela Faculdades EST, de São Leopoldo, RS. É colaborador do Centro Luterano de Estudos Psicossociológicos. E-mail: andersonintellectus@bol.com.br

Timoteo Madaleno Vieira é psicólogo, doutor em psicologia clínica e cultura pela Universidade de Brasília e professor efetivo do Departamento de Ciências Humanas e Filosofia do Instituto Federal de Goiás - Campus Goiânia. É colaborador do Centro Luterano de Estudos Psicossociológicos. E-mail: tmvv@hotmail.com ou timoteo.psi@gmail.com

Data de recebimento: 13/10/2016

Data de aceite: 11/09/2017