



Psicanálise: da crítica da tradição à sociedade pós-tradicional¹

Psychoanalysis: from the critique of tradition to the post-traditional society

ⁱGabriel Almeida Assumpção

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte – MG, Brasil.

Resumo

A partir da leitura de textos culturais freudianos, podemos depreender uma idéia de "tradição", seja no âmbito dos valores internalizados no Superego, seja na visão crítica freudiana da cultura e da religião. A tradição se mostra, geralmente em Freud, algo a ser criticado por trazer sofrimento ao indivíduo. Em seguida, considera-se o que seria uma sociedade pós-tradicional, com ênfase nos sistemas peritos - expressão de Giddens. Finalmente, prosseguimos à crítica de Freud à técnica, com base no *Mal-estar na Cultura* (1978/1929), para tecer considerações iniciais sobre o lugar da psicanálise em uma sociedade pós-tradicional, valorizando a dimensão reflexiva - também no sentido giddensiano - que a psicanálise proporciona.

Palavras-chave: Psicanálise, Tradição; Sistemas Peritos; Modernidade.

Abstract

The reading of Freud's works on culture allows us to engage in a systematic analysis of what could be taken as a psychoanalytical idea of "tradition". This can be seen in the internalized values of the Superego and in the Freudian criticism of culture and religion. Traditions can be thought of, in Freud's work, as something to be criticized, due to the suffering it entails to its subjects. Furthermore, we discuss the idea of a post-traditional society, by means of emphasis on the expert systems - a Giddensian expression. Finally, we proceed to Freud's criticism of technology, based on *Civilization and its Discontents* (1978/1929), by means of initial considerations regarding the place of psychoanalysis in a post-traditional society, valuing its reflexive dimension.

Keywords: Psychoanalysis, Tradition, Expert Systems, Modernity.

Introdução²

Como Freud pensou a tradição? Não de forma sistemática – como, aliás, não é um recurso muito comum em seus escritos. Não foi pensada como um conceito, e tampouco é discutida de forma tão explícita quanto a filosofia e a arte. Podemos, no entanto, entender que há muitos campos da cultura que Freud investigou que remetem à tradição, se a pensarmos enquanto herança cultural; política; moral e religiosa – no caso de nosso texto, o enfoque será na moral e na religião³. Pretendemos expor, brevemente, como a tradição pode ser pensada a partir da psicanálise freudiana, com base na noção de Supereu e na crítica freudiana da religião. Em seguida, haverá breve descrição da cultura moderna, a partir de Anthony Giddens, com ênfase na noção de “sociedade pós-tradicional”. Procedemos com a discussão sobre como a psicanálise, de um lado, é afetada por se situar em uma sociedade “pós-tradicional” e, de outro, é base para empreendimento de uma crítica desse tipo de sociedade.

Antes de iniciarmos a discussão dos textos freudianos, compete definirmos o que queremos dizer por “tradição”. Para tal, recorreremos a Henrique Cláudio de Lima Vaz (1993/2004). A nossa idéia de tradição é o espaço simbólico, (aqui utilizado sem conotação psicanalítica, “simbólico” aqui não é usado como conceito psicanalítico, e sim como noção filosófica) onde se realizam as atividades de cultura, transmissão de valores, educação. Seria o *Ethos* da filosofia, a morada do

homem ou segunda natureza. Segundo Vaz (1993/2004), de forma aristotélica, seria um contrassenso tentar provar a existência do *ethos*, pois a própria atividade de provar que existe o *ethos* já seria oriunda do fato de que a ele pertencemos. A tradição é o espaço de formação, de *Bildung*, *Paidéia* do humano. Apesar de apresentar certa permanência necessária à transmissão de valores e à educação, apresenta dinamismo próprio, não é natural e tampouco imutável. Retomando o debate platônico sobre a ensinabilidade ou não da virtude, ou excelência (*areté*), Vaz (1993/2004) nos mostra a solução aristotélica – a virtude dianoética é resultado da educação (*paidéia*) e conduz à ciência (*episteme*), ao passo que a virtude moral é fruto da *héxis* (hábito). Mediante o hábito, atualiza-se o que se aprende com a experiência.

Dada nossa idéia de tradição, trabalharemos com a psicanálise, em busca de uma noção de tradição em Freud. Além disso, nós trabalharemos com a idéia de sociedade “pós-tradicional”, deixando claro que, ao nos referirmos a ela, não dizemos que é uma sociedade sem tradição, mas uma na qual a instância legitimadora passa a ser cada vez mais a técnica e a ciência natural do que os sistemas de tradição e de transmissão do *ethos* – Igreja, escola, família, etc. – não os tendo suplantado, mas assumindo cada vez mais proeminência. Portanto, não seremos tão radicais quanto Giddens (1997).

Psicanálise e Tradição

Um exemplo de texto freudiano em que podemos pensar o papel da tradição para a psicanálise é *Totem e tabu* (tradução inglesa

² Este trabalho é versão refinada de uma apresentação, intitulada “A psicanálise em uma sociedade pós-tradicional”, no evento “A produção de conhecimento científico em psicologia”, ocorrido em 2009, organizado pelo Laboratório de Idéias do departamento de Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais.

³ Outros campos seriam a literatura, as demais artes, a sexualidade, entre outros.

utilizada: *Totem and Taboo*)⁴. Nesta obra, Freud (1998) defende a hipótese de um assassinato, em tempos remotos, em uma horda cujo chefe teria sido morto por seus filhos, devido à restrição a eles imposta, no que diz respeito ao acesso às mulheres da horda. A prole, acometida pela culpa, ergue o totem em homenagem ao pai por ela assassinado e devorado (Freud traça um paralelo entre essa estória e a morte de Cristo). O totem gera proibições, as quais seriam os tabus – origem dos códigos morais. Freud insere, em *Totem e Tabu* (1998), outros importantes temas ligados à religião, tal como a relação *ambivalente* que se desenvolve com Deus. Trata-se de uma relação que mescla temor e admiração, medo e amor, grandes responsáveis pelo sentimento de culpa⁵. Figura aqui, a temática da *transgressão*, oposta ao interdito. Importante notar, todavia, que não é o interdito que funda a cultura, pois o próprio ato de proibir já é cultural, assim como a possibilidade de transgredir já aponta para a liberdade, ou seja, auto-determinação de um sujeito moral que, enquanto sujeito moral e não mero indivíduo empírico, está inserido em um *ethos*, como nos indica Vaz (1993/2004).

⁴ Utilizamos textos ingleses de Freud não só falta de capacidade de ler o original alemão, mas também porque as edições inglesas (a) não contém erros e omissões que a ESB possui somados aos que já encontramos nas edições inglesas, e porque (b) seu aparato crítico é algo que não encontramos nas edições originais alemãs. O presente texto foi escrito em 2009, quando ainda não existiam tantas diferentes traduções das obras freudianas para o português quanto existem hoje, e cuja qualidade ainda não tivemos chance e competência de avaliar. Uma outra alternativa seria a edição Argentina, da Amorrortu, mas não tivemos acesso a ela por motivos financeiros. Recomendamos, sobre o tema das traduções de Freud, o apêndice I – Sobre o estatuto editorial da obra freudiana, da tese de doutorado de Drawin (2005).

⁵ Conferir pp. 55-63 (sobre a ambivalência das emoções) e pp. 64-85 (sobre onipotência do pensamento e narcisismo). Uma crítica a problemas argumentativos de Freud nessa obra estão em Gontijo, E.D. (1998). Poderia a psicanálise explicar a moral?. *Psychê*, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 39-50.

Em um dos textos tardios de Freud, *O Futuro de uma Ilusão* (tradução inglesa utilizada: *The Future of an Illusion*), Freud (1989) discute a relação hostil de muitos em relação à Cultura, dadas as grandes exigências e restrições que esta impõe. Um dos instrumentos que regulam tais demandas é a instituição religiosa, à qual muitos aderem diante da promessa de uma vida melhor após a morte. A adesão à religião e à Cultura, em grande parte, é decorrência de nosso desamparo diante da natureza e da morte. Nesse processo, o ser humano tentou humanizar o que chamou destino, os deuses e a própria morte.

Percebemos aqui algumas das influências de um filósofo alemão de grande importância, Ludwig Feuerbach, sobre Freud: ambos pensam Deus como projeção de atributos e medos humanos, a religião como análoga ao sonho e enquanto fruto do desamparo humano perante a natureza. Recomendamos a leitura, por exemplo, de L. Feuerbach (2002). Atentemos, no entanto, para muitas *diferenças* entre a posição de ambos autores sobre a religião. Freud é mais hostil em relação à religião e crê que esta será suplantada pela ciência. Feuerbach pretende que o homem passe a se valorizar em detrimento das divindades, não deixando para o além o que pode ser realizado no presente – a felicidade humana. Outra distinção importante é que Freud elucida mecanismos mentais em jogo na crença religiosa, ao passo que Feuerbach não o faz. A figura divina, nas religiões monoteístas, remeterá à figura paterna: “Agora que Deus era uma só pessoa, as relações do homem com ele poderiam recuperar a intimidade e a intensidade da relação da criança para com seu pai. Mas se alguém fez tanto pelo seu pai, poderia querer uma recompensa, ou pelo menos ser seu único filho amado, seu

Povo Escolhido. (...)” (Freud, 1989, p. 24)⁶.

As figuras paternas, em psicanálise, remetem ao que Freud (1949;1976; 1978) chamou o Supereu, ou Superego, ou ainda Sobre-o-Eu (*Überich*). Essa parte do aparelho psíquico responde ao que se espera da natureza superior humana, sendo substituto do anseio paterno. Seria apenas isso? Não, pois é transmitido aos mestres e às figuras de autoridade – como padres, por exemplo - figuras estas que, através do Supereu, exercerão a censura moral. As exigências da consciência moral e os feitos do Eu engendram tensão sentida na forma de culpa, o problemático “sentimento inconsciente de culpa”, sendo este a expressão de tensão entre o Eu e o Supereu. Aquele reage com angústia quando percebe não ter agido conforme as expectativas do Supereu.

Em um de seus últimos escritos, o inacabado *Compêndio de Psicanálise* (tradução inglesa utilizada: *An Outline of Psychoanalysis*), Freud (1949) diz que o Supereu é uma posição intermediária entre o isso (ou id - *Es* - outra instância psíquica) e o mundo exterior, reunindo as influências do presente e do passado. É um precipitado de identificações, carregando consigo marcas da tradição, com conotação predominantemente moral e cultural – dado que ambos se associam fortemente para Freud. Finalmente, no artigo “O problema econômico do masoquismo”, o autor (1976) discute que a função da consciência moral (*Gewissen*) é atribuída ao Supereu. Em seguida, o autor associa a inexorabilidade e o sadismo nas censuras do Superereu ao imperativo categórico kantiano, o qual seria, para o psicanalista “(...) o herdeiro direto do complexo de Édipo” (Freud, 1976, pp.208-209). Desse ponto de vista provavelmente surgiu a leitura que pode ser compreendida como

psicologista de Kant por Lacan (1997; 1998) em “Kant com Sade” e no *Seminário VII*. Lacan faz uma leitura que extrapola o texto kantiano – e não há problema nesse recurso em si, pois os próprios filósofos fazem muito isso – que nos atenta para se ter a cautela de não achar que a leitura lacaniana de Kant é a mais correta ou a definitiva (assim como a leitura lacaniana de Freud não é a única viável). Consideramos importante defender que a leitura lacaniana de Kant na maior parte, do ponto de vista filosófico, incongruente com o texto kantiano. No caso da sua leitura de Kant e de Sade, Lacan propõe um elo entre ambos pela via do erotismo – seja na moral kantiana ou na imoralidade de Sade, sendo a investida de Lacan nem exegética tampouco conceitual, como nos diz Laia (1992). Podemos ainda adicionar que é uma leitura psicologista. Os motivos são os seguintes:

(a) Por exemplo, Freud e Lacan ignoram a distinção kantiana entre autonomia e heteronomia, desconsideram a formulação do imperativo categórico que zela para que os seres humanos se tratem como fim em si, nunca como meio, e negligenciam que, para Kant, o psicológico não é critério de moralidade, e sim de felicidade (amor de si ou *Selbstliebe*). Kant (2008) se preocupa com as condições de possibilidade do agir moral, e não com as dimensões psicológicas em jogo na escolha moral;

(b) A preocupação de Kant, na *Crítica da Razão Prática*, não é aplicação da moral (exceto na Doutrina do Método dessa obra, parte que Lacan não discute), mas discussão sobre o fundamento da moralidade (*Análítica da Razão prática pura*); sobre se, e como, é possível conciliar

⁶ Nossa tradução.

moralidade e felicidade (Dialética da Razão Prática Pura), o que não parece encontrar correspondente em Sade, da forma como Lacan (1997; 1998) apresenta;

(c) Lacan (1998) tenta comparar Kant com os estoícos, o que é problemático, pois (a) o estoíco não busca o prazer pela via da dor e (b) Kant (2008) critica duramente o estoicismo;

(d) Há um curioso silêncio de Lacan (1997; 1998) sobre a doutrina kantiana do Sumo Bem, em que se concilia felicidade como efeito e moralidade como causa (a felicidade já era apontada como possível na Elucidação crítica da razão prática pura – parte final da Analítica da Razão Prática). Ou seja, a felicidade e a busca de satisfação são possíveis para Kant (2008), só não podem ser o fundamento da moralidade. Uma moral sem fundamento metafísico deságua em heteronomia e em relativismo;

(e) A “dor” que vem da humilhação diante da lei moral não é o único sentimento possível *a priori*, apontando para um caráter originário do masoquismo; o respeito também é sentimento *a priori* para Kant (2008); e, ainda, o respeito não é por um pai, por uma instituição, etc.; mas pela autodeterminação da razão. Não é uma moral psicológica em seu fundamento, mas sim metafísica, ou seja, trans-empírica e simultaneamente referente ao empírico, uma moral incondicionada que explica o condicionado (o empírico).

Isso nos permite concluir que a leitura freudiana e lacaniana de Kant é psicologista. Todavia, nosso interesse central aqui está em como Freud

associava moral com tradição. O que pensamos agora é: como a psicanálise lidaria com uma sociedade que não é mais tradicional?

Da tradição aos sistemas peritos

O sociólogo inglês Anthony Giddens (1990) realiza uma análise das instituições modernas, com ênfase nos aspectos epistemológicos e culturais. A modernidade, para o autor, consiste num conjunto de modos de vida e de organização social surgidos na Europa desde por volta do século XVII e que se ramificam pelo mundo até o presente.

Para outro sociólogo, Krishan Kumar (2000), o tempo dos modernos deixa de ser cíclico para se tornar linear, vetorial, apontando para frente. O privilégio, agora, é concedido à dimensão futura da história humana, de modo que a história passa a ser interpretada do ponto de vista do seu fim (adquirindo, portanto, dimensão *teleológica*)². Não é mais a tradição que norteia a forma de pensar e de agir, mas os ideais de progresso e as utopias.

Há quem diga que estamos chegando a um novo estado das coisas, a “pós-modernidade”, o pós-capitalismo, a sociedade pós-industrial, etc. Giddens (1990) recusa o uso do termo “pós-modernidade” e propõe como alternativa, o uso dos termos “modernidade radicalizada” ou “modernidade tardia”. Nesta, não se foca na dispersão em si, mas nos desenvolvimentos institucionais a ela ligados; não nas “identidades múltiplas”, mas nos processos de reflexão e de auto-identidade do eu.

O sociólogo inglês diz (1990; 1997) que estamos cercados de sistemas abstratos – como a própria sociologia – cujo funcionamento, em geral, desconhecemos. Nem mesmo o especialista (limitado a conhecer exaustivamente apenas o *seu sistema*), muito menos o leigo, são capazes de

² Ver também Vaz (1997), p. 124.

conhecer vários ramos tecnocientíficos. Essa conjuntura se traduz no fato de que a maioria das pessoas não sabe como funcionam os aparelhos com os quais mantém contato cotidianamente e tampouco conhecem os princípios e métodos básicos das ciências a que conferem tanto crédito. Quantos de nós conseguimos explicar como funciona, por exemplo, uma televisão? Esses sistemas abstratos – sistemas peritos, para Giddens (1990; 1997) – substituem a tradição.

Se a denominação sócio-histórica do autor para nosso tempo é “modernidade tardia”, a nomenclatura sócio-antropológica para as sociedades modernas por Giddens (1997) é “sociedade pós-tradicional”. Em oposição à tradição, na sociedade pós-tradicional temos os sistemas especialistas aludidos na introdução e vinculados à técnica, à experiência profissional. São representantes desses sistemas: psicólogos, psicanalistas, cientistas sociais, biólogos, etc. Tais sistemas influenciam aquilo que fazemos e confiamos.

Através desses sistemas, a modernidade se opõe, de um lado, à tradição, que é utilizada para legitimar certas formas de poder. De outro lado, mais do que ser pós-tradicional, a modernidade reconstrói a tradição enquanto a dissolve. Segundo Giddens (1990; 1997), há uma forte preocupação psicológica subjacente à adesão a uma tradição e a um *ethos*, a qual permite aos indivíduos o estabelecimento de vínculos afetivos fortes com a tradição.

A identidade é a criação da constância através do tempo, a verdadeira união do passado com um futuro antecipado. Em todas as sociedades, a manutenção da identidade pessoal, e sua conexão com identidades sociais mais amplas, é um requisito primordial de segurança ontológica. Esta preocupação psicológica é uma das

principais forças que permitem às tradições criarem ligações emocionais tão fortes por parte do “crente”. As ameaças à integridade das tradições são, muito frequentemente, se não universalmente, experimentadas como ameaças à integridade do eu. (Giddens, 1997, p. 100).

Uma vez desancorados da tradição⁸, os indivíduos têm perdido referenciais identificatórios seguros, têm enfrentado a dificuldade de formação cultural e moral sem ordem externa que norteie seus passos. Além disso, a dissolução dos laços comunitários preocupa o homem contemporâneo. Livre da tradição, mas sem saber o que faz da liberdade: esse é um problema típico da atualidade, como nos aponta Bauman (2001). Alguns fatídicos resultados, para os psicanalistas e filósofos franceses, como Lebrun (2004) e Dufour (2005), respectivamente, são novas modalidades de sofrimento psíquico: depressões, pânico, transtornos alimentares – que geram impasses e questionamentos à clínica psicanalítica tradicional. O chamado “Declínio do Outro” (Dufour, 2005) não deixa de ser, de certo modo, o declínio da tradição.

Da crítica freudiana da Modernidade ao movimento reflexivo da psicanálise

Com base no exposto sobre modernidade, pode-se conceber que a psicanálise só surge com as possibilidades que o mundo moderno oferece: preocupação com a identidade e com o eu; individualismo; valorização de sistemas peritos (entre os quais a psicanálise); e questionamento da tradição – e, portanto, de valores internalizados, os quais geram conflito

⁸ Giddens, inclusive, menciona (1997) a idéia de compulsão à repetição de Freud para falar sobre a tradição, marcada por rituais e repetições que asseguram a identidade individual.

psíquico (oposição entre desejo e interdição, essencialmente).

Embora filha da modernidade, a psicanálise sempre ocupou um lugar “estranho” na cultura moderna: ora banalizada por causa da sexualidade; ora criticada por sua falta de cientificidade – dado o caráter particular da clínica. Não só hostilizada, mas também hostil à cultura moderna ocidental. Freud não foi um crítico apenas da religião e da filosofia, mas da cultura moderna. Um dos alvos principais dessa crítica foi a técnica – a qual, além de não garantir ao homem a felicidade, gerou violência sem precedentes. Freud (1978) discute, em *O mal-estar na cultura* (tradução inglesa utilizada: *Civilization and its Discontents*), os avanços mirabolantes da técnica e da ciência, os quais permitiram ao homem aumentar seu domínio sobre a natureza. Esse controle recém-adquirido sobre o espaço e sobre o tempo, todavia, não conferiu ao homem a tão sonhada felicidade, e tampouco aumentou seus prazeres.

Reparemos, portanto, que Freud, embora dotado de ideais iluministas, favorável ao avanço da ciência e ao questionamento da ordem moral e religiosa – o que é bem visível em *O futuro de uma ilusão* – já se mostra extremamente pessimista em *O mal-estar na cultura*. A psicanálise, na medida em que promove um processo contínuo de questionamento e de autoquestionamento, mostra-se reflexiva e, desse modo, revela-se altamente *moderna*, se adotamos a acepção giddensiana (1990; 1997). A atitude de se recolocar diante dos outros e de si mesmo que a psicanálise promove reflete o dinamismo inerente à vida cultural na modernidade⁹.

É como nos aponta Paul Ricoeur (1970): a psicanálise aponta

para uma arqueologia do sujeito, mas também apresenta uma teleologia implícita, uma sucessão de crenças a serem transpostas e superadas, mas não negadas, no sentido hegeliano de uma suprassunção, ou, em termos mais psicanalíticos, crenças não esquecidas, e sim perlaboradas.

É no narrar-se no consultório que o paciente se reposiciona diante de si mesmo e dos outros. E, no âmbito da cultura, a psicanálise questiona suas raízes e a violência a ela subjacente. Esse é o lugar paradoxal da psicanálise na cultura moderna: ao mesmo tempo em que é fruto da modernidade, leva essa própria cultura ao questionamento e de recolocar-se, modificando-a¹⁰.

Retomando os impasses decorrentes das novas formas de sofrimento psíquico em uma sociedade pós-tradicional, convém pensarmos até que ponto devemos nos desancorar da tradição. Não se trata de um retorno a ideais antigos, e sim de se buscar novas vias e de se criticar – e mesmo, se possível e necessário, reformular – esses ideais, com abertura para a dimensão reflexiva dos tempos modernos. Aqui, todavia, já entramos no campo de uma reflexão propriamente filosófica, o que nos exige mais reflexão e pode ser base para um novo trabalho.

Os psicanalistas, para sobreviver ao turbilhão dos tempos modernos, poderiam se atentar para importância de se pensar a tradição (o passado) e o futuro – ideais e utopias. Pois, quando se desgarrar do passado, perde-se o horizonte de história, de sentido, o que facilmente desemboca em niilismo e na perda de horizonte e de busca de reformas e mudanças para o futuro. Em outros termos: devemos sair do presente absolutizado, pois, sem o futuro e o

⁹ Baseamo-nos, aqui no artigo *Psicanálise e subjectividade moderna*, de Drawin (2003).

¹⁰ Ver também o mencionado artigo de Drawin (2003). Podemos, como o autor, realizar uma analogia entre o lugar da psicanálise na modernidade e a situação paradoxal da filosofia em relação com a cultura. Sobre esse último caso, ver Vaz, 1997.

passado, o sentido se perde e caímos na banalidade de eventos dispersos e desconexos. É claro, pensar a história e o futuro também com o olhar e com a escuta que o mestre vienense da suspeita nos ensinou.

A especificidade da clínica psicanalítica se revela aqui em sua dimensão reflexiva: a atenção ao sintoma, ao sofrimento alheio, a interpretação dos símbolos narrados pelo paciente – seus sintomas, atos falhos, sonhos – são fruto desse conflito entre moral e desejo, entre cultura e natureza. Mais atenção à pluralidade de formas nas quais o sofrimento pode se expressar são de fundamental importância para o analista hoje.

Aqui entra, a nosso ver, uma importante dimensão da psicanálise: não só terapia, mas também (senão principalmente) *prevenção*. Estar ciente de seus conflitos psíquicos auxilia a não sucumbir tanto ao sofrimento (não o elimina, por ser dimensão humana irrecusável), e a psicanálise incentiva a “posse de si”, a tomada de consciência de suas escolhas e também incentiva a assumir responsabilidade pelos próprios atos. Nesse sentido, a mera possibilidade da clínica psicanalítica não só aponta para a possibilidade de liberdade diante do determinismo psíquico, mas antes, a pressupõe, enquanto condição de possibilidade de algum uso útil da clínica.

Referências Bibliográficas:

Bauman, Z. (2001). *Modernidade líquida*. (P. Dentzien, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Drawin, Carlos Roberto; Domingues, Ivan. *O Paradoxo da finitude: Sobre o Sentido Ontoantropológico da Psicanálise Freudiana*. 2005. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais. Extraído de: http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/1843/BUBD89KNXD/1/tese_drawin.pdf. Extraído em: 20 de novembro de 2010.

_____. (2003). Psicanálise e subjectividade moderna. *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 59, pp. 339-364.

Dufour, Dany-Robert. (2005) *A arte de reduzir as cabeças: sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal*. (S. R. Felgueiras, Trad.). Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

Feuerbach, L. (2002) *A essência do cristianismo*. (A. V. Serrão, Trad.) 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Freud, S. (1949) *An Outline of Psychoanalysis*. (J. Strachey, Trad.). 3. ed. London: The Hogarth Press.

_____. (1978). *Civilization and Its Discontents*. (J. Rivière, Trad.). Em: _____. *The Major Works of Sigmund Freud* (pp. 767-802). Chicago: Encyclopaedia Britannica, (coleção Great Books, 54). (Obra original publicada em 1929).

_____. (1976). O Problema Econômico do Masoquismo. Masoquismo". In. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, XVII, (pp. 197-212). (J. Salomão, diretor da Trad.). Rio de Janeiro: Imago.

_____. (1989). *The Future of an Illusion*. (J. Strachey, Trad.). New York: W. W. Norton e Company, Inc. .

_____. (1998). *Totem and Taboo: resemblances between the psychic lives of savages and neurotics. (Totem e tabu)* (A. A. Brill, Trad.). Mineola: Dover Publications, Inc. .

Gontijo, E. D. (1998). Poderia a psicanálise explicar a moral? *Psychê*, São Paulo, v. 2, n. 2, 39-50.

Giddens, A. (1997). A vida em uma sociedade pós-tradicional. Em: U. Beck; A. Giddens & S. Lash. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna* (pp. 73-133). (M. Lopes, Trad). São Paulo: Ed. da UNESP.

_____. (1990). *Consecuencias de la modernidad*. (A. L. Ramón, Trad.). Madrid: Alianza.

Kant, Immanuel (2008). *Crítica da razão prática*. 2ª Ed. (V. Rohden, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.

Kumar, K. (2000). *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: Novas teorias sobre o Mundo contemporâneo*. (R. Jungmann, Trad.) – 2 ed. Ampl. – Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.

Lacan, J. (1998). Kant com Sade. Em: _____. *Escritos*. (pp. 776-803) (V. Ribeiro, Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____.(1997). *The Seminar of Jacques Lacan; book 7: The Ethics of Psychoanalysis, 1959-1960*. (D. Porter, Trad.). 1 ed. New York: W. W. Norton & Company, Inc.

Laia, Sérgio; Magalhães, Maria Theresa Calvet de. (1992). *A lei moral, o desejo e o mal Kant e Lacan*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil.

Lebrun, Jean-Pierre (2004). *Um mundo sem limite: ensaio para uma clínica psicanalítica do social*. (R. Felgueiras, Trad.). Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

Ricoeur, P.(1970). *Freud & philosophy: an essay on interpretation*. (D. Savage, Trad.). New Haven:Yale University Press, 1970.

Vaz, H. C. de Lima (1997). *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola.

_____. (2004). *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. 4 ed. São Paulo: Loyola (Obra original publicada em 1993).

Recebido em: 27/05/2010

Revisado em: 02/10/2010

Aceito em: 20/09/2010

Sobre o ator:

ⁱ **Gabriel Almeida Assumpção** é Bacharel em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Foi bolsista em PROBIC pela FAPEMIG, sob orientação do Professor Doutor Carlos Roberto Drawin, Psicanalista e Professor do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. **E-mail:** kalosthanatos@yahoo.com