

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIENCIAS HUMANAS
MESTRADO EM PSICOLOGIA

**PARA ALÉM DA ILUSÃO:
OS LIMITES DA CRÍTICA FREUDIANA À RELIGIÃO**

Claudia Maria Silva Moreira

Belo Horizonte

2009

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

MESTRADO EM DE PSICOLOGIA

**PARA ALÉM DA ILUSÃO:
OS LIMITES DA CRÍTICA FREUDIANA À RELIGIÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, sob a orientação do Prof. Dr. Jeferson Machado Pinto, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em psicologia. Área de concentração: Estudos Psicanalíticos.

Claudia Maria Silva Moreira

Belo Horizonte

2009

Ficha catalográfica

150 Moreira, Claudia Maria Silva
M838p Para além da ilusão [manuscrito] : os limites da crítica freudiana
2009 à religião / Claudia Maria Silva Moreira.- 2009

120 f.

Orientador: Jeferson Machado Pinto.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Freud, Sigmund, 1856-1939 2. Psicologia - Teses 2. Religião –
Teses. I. Pinto, Jeferson Machado. II. Universidade Federal de
Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título

Claudia Maria Silva Moreira

PARA ALÉM DA ILUSÃO: OS LIMITES DA CRÍTICA FREUDIANA À RELIGIÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, sob a orientação do Prof. Dr. Jeferson Machado Pinto, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em psicologia. Área de concentração: Estudos Psicanalíticos.

Aprovado em 27 de abril de 2009 pela Banca Examinadora composta por:

Prof. Dr. Jeferson Machado Pinto / Orientador

Profa. Dra. Anna Carolina Lo Bianco Clementino

Profa. Dra. Cristina Moreira Marcos

Agradecimentos

Agradeço a meu orientador Jeferson que me ensinou o mais importante: viver é no tateado e é agora. Obrigada pelo carinho, pela acolhida e pelo respeito;

A professora Ângela Vorcaro pelos seus cursos de teoria psicanalítica essenciais à minha formação;

Aos professores Eduardo Gontijo e Ricardo Torri pelas aulas de psicanálise e religião;

A Sergio Laia pela primeira leitura e orientação de meu projeto;

A Bruno Guimarães e Antonio Teixeira pelas orientações quando do exame de qualificação;

Agradeço à minha mãe por seu amor, por seu exemplo de vida. Você é fonte constante de força e coragem para mim.

Agradeço aos meus irmãos que tanto amo:

Marcos, Kitty, Tizé, Álvaro, Julian e Cristiano – o amor, a amizade, o bom humor, a cumplicidade de vocês tornam minha vida infinitamente melhor;

A Cristiano Moreira, pela paciência e consultoria no inglês;

Agradeço às minhas amigas Angelina, Dayse, Luciana, Mariana e Tati (carinho, incentivo, cuidado, paciência e bom humor);

Agradeço ao meu amigo Marcelo, pela presença e por seu gesto generoso;

A Bernadete Carvalho que *sem saber* mudou minha relação com o saber;

A Sérgio de Mattos: encontro fundamental;

Ao Gilson: pelas leituras cuidadosas, pelas discussões acaloradas, pelas aulas particulares.
Amor, te desejo como ao ar: mais que tudo...

A CAPES pelo incentivo financeiro que tornou possível a realização dessa pesquisa.

*À memória de meu pai
Sempre terna presença.*

RESUMO

A partir do prognóstico feito em *O futuro de uma ilusão* (1927) de que a religião iria perder em força e importância no futuro, dois questionamentos se colocaram: 1) Por que razão a predição freudiana não se confirmou até o presente momento? 2) Haveria algum ponto opaco na análise crítica que Freud endereça à religião? A constatação do caráter irreduzível da ilusão serviu como indicativo de que na adesão religiosa poderia existir outros elementos, além dos aspectos imaginários elencados e discutidos por Freud. De acordo com as elaborações freudianas, a origem psíquica da necessidade religiosa pode ser remontada em linhas muitas precisas até o sentimento de desamparo infantil. Neste sentido, a análise do desamparo revelou que uma parte dessa experiência vinculada à experiência de satisfação não havia sido integrada por Freud em seu exame crítico do fato religioso. As considerações contidas em *Moisés e o Monoteísmo* (1939) terminam por confirmar que o elemento negligenciado por Freud em seu exame da religião, relaciona-se a um resto inassimilável, impossível de representar, *das Ding*. Este ponto seria o elemento capaz de explicar a força da religião para além da ilusão.

Palavras-chave: religião; desamparo; ilusão; real

ABSTRACT

Taking into account the prediction made in the book *The future of an Illusion* (1927), in which Freud states that religion would lose its power and importance in the future, two questions have arisen: 1) Why hasn't the Freudian prediction been confirmed so far? 2) Would there be any aspects not contemplated in Freud's critical analysis towards religion? The perception of the irreducible character of illusion led us to the conclusion that there could be other elements, besides imaginary aspects, in the religious adherence. According to Freud's elaborations, the psychological origin of the religious necessity lies in childhood helplessness. The analysis of childhood helplessness revealed that a part of this experience related to the satisfaction experience was not integrated by Freud in his critical analysis of the religious fact. The considerations in *Moses and Monotheism* (1939) confirm that the element neglected by Freud in his study of the religion is related to *das Ding*. This element could be the explanation for the power of religion beyond illusion.

Key-words: Religion; helplessness; illusion; real.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| INTRODUÇÃO | 10 |
| CAPÍTULO 1 | 23 |
| A crítica freudiana à religião | 24 |
| 1.1. Religião: a neurose obsessiva da humanidade | 24 |
| 1.2. <i>Totem e tabu</i> , a origem da religião | 28 |
| 1.3. Religião: uma ilusão | 35 |
| 1.4. O recurso ao mito e ao pai | 43 |
| CAPÍTULO 2 | 47 |
| A Ilusão religiosa é irredutível? | 48 |
| 2.1. A tenacidade da ilusão | 48 |
| 2.2. A crença como operação estrutural: véu necessário | 57 |
| 2.3. Uma experiência religiosa | 61 |
| 2.4. O caso Leonardo da Vinci | 64 |
| 2.5. O caso Dostoiévski | 68 |
| CAPÍTULO 3 | 73 |
| Além da ilusão | 74 |
| 3.1. Moisés | 75 |
| 3.2. O Deus de Freud | 90 |
| 3.3. O caráter real do desamparo | 95 |
| BIBLIOGRAFIA | 114 |

INTRODUÇÃO

“A gente só sabe bem daquilo que não entende.”

João Guimarães Rosa

A presente pesquisa se constituiu ao redor de dois questionamentos endereçados ao texto freudiano, especificamente, no âmbito da análise crítica da religião. O primeiro deles era sobre o prognóstico feito por Freud em *O futuro de uma ilusão* (1927) – calcado principalmente em certo entusiasmo de sua parte quanto à racionalidade científica e seu progresso – de que no futuro, em função dos desenvolvimentos e avanços científicos a religião perderia em força e importância. Não podemos afirmar que o prognóstico freudiano tenha se efetivado. Se é certo que nos encontramos em um tempo marcado pelas reviravoltas implementadas pela ciência em todos os setores da vida humana, é igualmente certo que a religião ainda se faz presente em nosso mundo atual, contrariamente ao que Freud havia previsto. Foi a partir dessa constatação que formulamos nossa indagação: podemos supor que Freud equivocou-se em seu prognóstico ou é somente uma questão de tempo para que sua predição sobre o desaparecimento da religião se cumpra? A partir desse ponto, nos voltamos para os textos freudianos que tratavam da temática religiosa e encontramos em *O mal estar na civilização* (1930) a seguinte passagem que procurava definir a origem psíquica das idéias religiosas: “a origem da atitude religiosa pode ser remontada, em linhas muito claras, até o sentimento de desamparo infantil. Pode haver algo mais por trás disso, mas presentemente, ainda está

envolto em obscuridade” (Freud, 1996/1930, p.81). Esse “esse algo a mais (...) envolto em obscuridade” foi nosso ponto de partida, e nos serviu de guia em todo nosso percurso. Nos principais estudos dedicados ao tema, a análise do fato religioso leva em consideração apenas a primeira parte da afirmativa freudiana, ou seja, situa a fonte psicológica da religião a partir do desamparo (ver Morano, 1990/2003). Não encontramos nenhum trabalho que levasse adiante a segunda parte da afirmativa freudiana a esse respeito – aquela que aventa a possibilidade de existência de algum ponto obscuro por trás do sentimento desamparo. Este foi nosso objetivo: *verificar a existência de algo ponto opaco na análise freudiana da religião, examinando de forma mais detida as elaborações sobre o sentimento desamparo*. Evidenciamos assim a abrangência de nosso trabalho: a crítica endereçada à religião feita por Freud. É importante esclarecer este ponto porque não nos propusemos, em nenhum momento, estudar ou discutir de forma aprofundada o estatuto da religião, ou das grandes religiões monoteístas. Há uma diferença sensível entre estudar a religião em si e textos freudianos que tratam da temática religiosa. Nossa visada circunscreveu-se à produção freudiana no tocante à religião. Neste sentido, estamos lidando com questões eminentemente psicanalíticas. Seguir os passos de Freud em sua construção da crítica endereçada à religião é ao mesmo tempo indagar sobre a origem da cultura, sobre nossos processos de subjetivação, é discutir o estatuto do Deus monoteísta, é saber sobre o alcance do pai na teoria psicanalítica. Uma vez traçado nosso objetivo, procuramos atingi-lo utilizando como principal recurso a própria teoria psicanalítica. Não ficamos fixados apenas na análise dos textos que tratavam exclusivamente da crítica à religião. Pautamos nosso trabalho também pelo estudo das elaborações clínicas e metapsicológicas. Foi preciso refazer os passos freudianos na tentativa de esquadrihar a existência de algum elemento opaco em sua análise. Também recorreremos aos comentadores para nos auxiliarem nessa tarefa.

No primeiro capítulo deste trabalho intitulado *A crítica freudiana da religião* apresentamos de maneira geral os principais textos freudianos que tratam da temática religiosa, com uma ênfase especial em *Totem e Tabu* (1913). A idéia central foi mostrar como a análise do fato religioso em Freud estava definitivamente atrelada ao complexo paterno e questionar se algo *além do pai* poderia estar presente na religião. Neste capítulo também procuramos demonstrar porque a crítica freudiana à religião deve ser tomada como uma parte importante do edifício teórico psicanalítico.

O capítulo dois deste trabalho traz em seu título uma pergunta: *A religião é irreduzível?* Esta é a pergunta chave deste capítulo que procura questionar a possibilidade de existência de outros aspectos além dos elementos puramente imaginários presentes na ilusão religiosa. Há algum outro ponto que torna a religião um objeto privilegiado de aderência pulsional? A questão da ilusão aparece como um modo particular de afastamento da realidade e satisfação imaginária similar ao sonho. De onde vem a força da ilusão? Por que mesmo reconhecendo o caráter ilusório das idéias religiosas, elas não perdem seu poder de conquista? Por que as pessoas sucumbem? A questão da crença associada ao conceito de *Verleugnung* foi trabalhada conseguinte a essas discussões. Por fim apresentamos três breves estudos freudianos que trataram da questão religiosa de forma direta ou incidentalmente, mas associada a um contexto essencialmente clínico. Estamos nos referindo aos textos *Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância* (1910), *Uma experiência religiosa* (1927), *Dostoiévski e o parricídio* (1927). O saldo dessa discussão termina por evidenciar a irreduzibilidade da ilusão e aponta para a necessidade de se pensar a temática religiosa como uma experiência privativa do sujeito cujo caráter não seria apenas de ofuscamento da singularidade.

No capítulo três intitulado *Além da ilusão* trabalhamos de forma mais detida as considerações feitas por Freud em seu *Moisés e o Monoteísmo* (1939). Este texto foi tratado como um ensaio privilegiado para os fins de nossa pesquisa, porque a sua produção comporta uma mensagem de que algo ainda se fazia necessário investigar para o próprio Freud no tocante à religião. Assim, neste capítulo demarcamos uma mudança de perspectiva na análise freudiana do fato religioso. Já não encontraremos o Freud convicto quanto ao desaparecimento da religião. Ao atrelar a gênese do monoteísmo judaico-cristão ao assassinato do pai primevo Freud evidencia o real presente na genealogia da religião. É a leitura de *Moisés* e suas elaborações sobre a formação de um *Deus misturado* que nos permite rever a noção do sentimento de desamparo vinculada à experiência de satisfação. *Das Ding* é o resto inassimilável dessa experiência, e é essa parte impossível de restaurar que a religião pode resgatar de certa forma na idéia de Deus como algo inaproximável ou irrepresentável. É neste ponto que tecemos considerações para pensarmos o aspecto “ainda envolto em obscuridade” mencionado por Freud sobre a origem psíquica das idéias religiosas.

De forma esquemática podemos afirmar que *Atos obsessivos e práticas religiosas* (1907); *Totem e Tabu* (1913); *Psicologia das massas e análise do eu* (1921); *O futuro de uma ilusão* (1927); *O mal estar na civilização* (1930); *A questão de uma Weltanschauung* (1932); *Moisés e o Monoteísmo* (1939) são os textos mais comumente trabalhados e discutidos quando se trata de psicanálise e religião. A reunião desses ensaios condensa de forma sistemática a crítica freudiana à religião. De acordo com Morano (2003), é possível traçar duas linhas interpretativas sobre a análise do fato religioso em Freud. Na primeira chave interpretativa, a religião é concebida como uma neurose e três textos especialmente ilustram esse modelo e estão vinculados entre si: *Atos obsessivos e práticas religiosas* (1907), *Totem e Tabu* (1913), e *Moisés e o Monoteísmo* (1939). Outros três textos podem ser convocados para compor a segunda chave interpretativa: *O futuro de uma ilusão* (1927), *O mal estar na civilização* (1930) e *A questão de uma Weltanschauung* (1932). Nesta vertente a religião é tratada como ilusão, delírio, fuga da realidade e tem no modo de funcionamento do processo onírico seu correlato. A relação entre neurose e religião aparece desde o início nos textos freudianos. Já a relação entre religião e sonho demora algum tempo para surgir e não se evidencia de forma tão explícita como no caso da neurose. O tema dos sonhos em sua maior parte esteve relacionado ao estudo das lendas e dos mitos, “só à medida que a visão da realidade foi adquirindo acentos mais dramáticos para Freud é que a religião foi também aparecendo como um modo de realização dos desejos os quais (...) criavam uma realidade subjetiva à margem do mundo exterior objetivo” (Morano, 2003, p.58).

Seja qualificando a religião de ilusão, seja aproximando-a de uma neurose, sempre nos orientamos buscando verificar o que poderia ter escapado à Freud em sua análise do fato religioso. Neste sentido não nos fixamos de forma exclusiva em nenhum modelo hermenêutico. Este nosso posicionamento também estava relacionado à tese defendida por Morano (1990) de que *uma correta aproximação da análise freudiana da religião é dependente do estudo dos textos clínicos e metapsicológicos, pois é a partir dessa base que Freud deriva todas suas hipóteses sobre a religião*. Encontramos ao longo de toda a obra freudiana, bem como em sua correspondência pessoal, inúmeras referências e alusões à religião, citações esparsas, comentários importantes inseridos em um caso clínico e até um estudo dedicado à análise e discussão de uma vivência de cunho

religioso¹. Tudo isso nos permite concluir que o exame de textos não necessariamente dedicados ao tema da religião também será importante para a compreensão da abordagem freudiana da religião. No livro *El psicoanálisis freudiano de la religión – analisis textual y comentario crítico* (1990), Morano coleta todas as citações sobre religião no decorrer da obra freudiana. Este levantamento é fundamental porque atesta que este tema é legitimamente recorrente. Em sua teoria dos sonhos Freud utilizou todo o instrumental clínico e metapsicológico que dispunha; no exame do fato religioso não será diferente.

No extenso intervalo situado entre o primeiro texto que aborda as semelhanças existentes entre a neurose obsessiva e a religião em 1907, *Atos obsessivos e práticas religiosas*, até o último texto publicado em 1939, *Moisés e o Monoteísmo*, a teoria psicanalítica sofreu contínuas modificações e é possível acompanhar os efeitos desse movimento de transformação – próprio a uma teoria em processo de construção – nos textos que tratam da crítica freudiana à religião. Para situarmos o que acabamos de afirmar basta cotejarmos *O futuro de uma ilusão* (1927), considerado o texto mais agressivo no que se refere à crítica à religião, com outro controvertido ensaio escrito em 1939, *Moisés e o Monoteísmo*. Embora em 1927, Freud já dispusesse do conceito de pulsão de morte – descrito em 1921 em *Mais além do princípio do prazer* – o mesmo não é acionado em seu exame da religião em *O futuro de uma ilusão*. Neste ensaio reconhecemos um Freud otimista em relação à razão científica, determinado e interpretativo que leva a termo a análise do fato religioso concebendo-o como uma poderosa ilusão derivada de nossa condição de desamparados, ilusão carregada de desejo, anseio por um Pai protetor. Em *Moisés e o Monoteísmo*, a faceta interpretativa dá lugar a um processo de construção, consoante com a perspectiva clínica esboçada em *Construções em análise*, redigido à mesma época (1937). Vemos Freud preocupado em estabelecer uma história ficcional para dar conta de um acontecimento real – a origem do monoteísmo judaico-cristão. Oportunamente trabalharemos na análise destes dois textos.

¹ Estamos nos referindo aqui ao texto *Uma experiência religiosa* de 1927 que será alvo de nossa investigação nesta dissertação.

Breve nota sobre o estatuto da religião hoje

É preciso esclarecer ainda que, em função de nossos objetivos, não iremos dedicar nenhum estudo sistematizado acerca de uma constatação empírica que não poderíamos deixar ao menos de registrar aqui. Trata-se do retorno do fenômeno religioso em nosso tempo ou mesmo da persistência da religião em nosso mundo atual. Em certa medida, é esse movimento que nos permite perceber o não cumprimento da previsão freudiana feita em *O futuro de uma ilusão*. Mas, se nos detivéssemos na análise dos fatores presentes nesse retorno, os termos de nosso trabalho seriam outros. Certamente essa questão é complexa e extrapola em muito o escopo da perspectiva psicanalítica. O que não significa que a psicanálise não possa trazer contribuições a esse debate. Optamos por fazer nessa introdução uma exposição sinóptica que nos situará a respeito do modo como esse retorno da religião é encarado por alguns autores. A partir disso, procuraremos assinalar os elementos que podem nos ser úteis em relação ao nosso objetivo.

Há uma gama de autores que tratam esse retorno da religião como algo pernicioso. O conteúdo da maioria desses trabalhos² visa combater de forma veemente o movimento de proliferação da religião em nosso tempo, mais especificamente, a interferência religiosa na política e na ciência. A quantidade desses livros anti-religiosos publicados na primeira década do século 21 supera em muito a publicação desse mesmo tipo de livro nas últimas cinco décadas do século passado. Onfray é categórico em seu *Tratado de Ateologia* mostra-se indignado com aqueles que manipulam os crentes. “Não recrimino os homens que consomem expedientes metafísicos para sobreviver; em contrapartida, os que organizam esse tráfico” (Onfray, 2007, p.02). Mas é digno de nota maneira como ele descreve os crentes:

A credulidade dos homens supera o que se imagina. Seu desejo de não enxergar a evidência, sua avidez por um espetáculo mais divertido, mesmo que pertença a mais absoluta ficção, sua vontade de cegueira não conhece limites. Antes fábulas, ficções, mitos, histórias para crianças do que assistir à revelação do real que obriga a suportar a evidência trágica do mundo. Para conjurar a morte, o homo sapiens a exclui. A fim de evitar ter que resolver o problema, ele o suprime. Ter que morrer diz respeito apenas aos mortais: o crente ingênuo e tolo, *sabe* que é imortal, que sobreviverá à hecatombe planetária... (Onfray, 2007, p.02).

² Somente a título de exemplos: “Carta a uma nação cristã” de Sam Harris; “Deus, um delírio” de Richard Dawkins; “Tratado de ateologia” de Michel Onfray; “Quebrando o encanto” de Daniel Dennet; “Deus não é Grande” de Christopher Hitchens.

Sam Harris ao final de seu livro *Carta a uma nação Cristã* (2007) se diz espantado pela maneira como a realidade tangível é negada pelos crentes e pelo completo apego das pessoas a um Deus imaginário (Harris, 2007, p.86). O que esses trabalhos procuram denunciar é o afastamento da realidade presente na adesão religiosa. À parte as idiossincrasias dos autores e suas teorias foi possível fazer convergir boa parte das considerações em torno do tema da ilusão e do delírio para qualificar a religião. Nada mais condizente com as elaborações freudianas feitas em *O futuro de uma ilusão* em 1927. Esses escritores contemporâneos contrapõem a ciência à ilusão religiosa e depositam suas esperanças na racionalidade científica. Onfray em função de sua herança nietzschiana propõe a adoção de uma nova ordem ética que não seja calcada na culpa e no pecado.

Em outra corrente mais investigativa e analítica, que se distancia do tom às vezes panfletário utilizado nos livros anti-religiosos, vemos surgir um exame do retorno do religioso como um efeito direto das transformações vividas nos últimos tempos em nossa sociedade. Como observa Gilles Lipovetsky acerca de nossa sociedade contemporânea:

Desde a metade no nosso século, uma nova regulação social dos valores morais se configurou, a qual não se sustenta mais sobre o que constituía o móvel maior do ciclo anterior: o culto ao dever. [...] ninguém mais ousa comparar a ‘lei moral em mim’ à ‘grandeza do céu estrelado sobre mim’. O dever se escrevia em letras maiúsculas, nós o miniaturizamos; ele era severo, organizamos shows recreativos; ele ordenava a submissão incondicional do desejo à lei, nós o reconciliamos com o prazer e o self-interest. O ‘é preciso’ cedeu lugar à encantação da felicidade, a obrigação categórica à estimulação dos sentidos, o interdito irrefutável às regulações *à la carte*” (Lipovetsky, 1992, p.48 *apud* Laurent, 2002, p.17).

É dentro desta conjuntura descrita por Lipovetsky que Miller vai localizar a presença de uma “religião *light*”, expressão cunhada por ele para se referir ao retorno do religioso em nosso tempo. O religioso é a religião, mas *light*, apartada de qualquer vínculo institucional e reduzida a uma experiência privativa do sujeito. O ponto chave dessa discussão é que sem conexão com uma instituição que faria as vezes de um Outro da ordem, a religião perde seu caráter fundamental: a exigência de renúncia pulsional. Tudo resvala para o terreno da experiência emocional. Para Miller, promover a categoria do religioso é confundir religião com as sabedorias que não passariam de “disciplinas do sentido”. Desta forma, a religião *light* seria legitimada mais pelos efeitos de bem estar que seria capaz de provocar e menos por seu valor de verdade (Miller, 2004). A partir do

que diz Miller, é preciso perceber que o uso que as pessoas fazem da religião difere da religião como doutrina. A igreja católica continua ocupando o lugar de baluarte da moral e tem a pretensão de orientar a vida de seus fiéis em inúmeros aspectos, como no sexual, por exemplo. Mas, hoje em dia as pessoas não aderem de forma tão fervorosa a esses preceitos, procuram adaptar-se levando em consideração seus próprios desejos, mas preservando a dimensão espiritual e divina. A igreja perde espaço, deixa de intermediar a relação dos homens com Deus. Essa “ligação” direta com Deus é um ponto a ser discutido. Essa religião que surge como espécie de terapia decorre da transformação da moralidade pautada pelo dever por uma moralidade comprometida pela busca da satisfação.

Para Zizek as modalidades de crença estão mudando e não podemos falar em declínio das crenças e das ilusões em nosso mundo atual. “Quase afirmaria que o que sucede hoje em relação às crenças é quase a velha fórmula lacaniana da psicose: ‘o que está forcluído no simbólico retorna no real’” (Zizek, 2006, p.188). Este autor comenta que no bombardeio dos talibãs às imagens milenares de Buda nas montanhas, o que choca não é tanto o desrespeito pelo patrimônio histórico e cultural da humanidade e sim a maneira pela qual a religião *é levada tão a sério*. O contraponto que Zizek utiliza para explicitar sua opinião é um livro de Paul Veyne intitulado: *Acreditavam os gregos em seus mitos?* Os gregos acreditavam na aparência, na eficácia simbólica da máscara. Eles sabiam que mesmo as máscaras sendo falsas, continham uma verdade. Ou seja, a questão era menos de crença e mais de respeito às aparências. Hoje, na opinião de Zizek, o estatuto da crença é muito mais literal. Não há – como vimos no exemplo dos talibãs – nenhum tipo de mediação simbólica (Zizek, 2006). A religião poderia ser descrita nessa perspectiva como uma resposta frente ao real e a angústia suscitados pelo declínio da função paterna? Poderíamos afirmar que esse declínio acarreta um estado de desorientação e a religião eclode como uma resposta satisfatória incumbindo-se aí de salvaguardar e consolidar o lugar do pai? Este questionamento encontra ressonância em algumas observações feitas por Vattimo sobre as condições de fracasso da razão em lidar com a avalanche de problemas de nosso mundo contemporâneo.

Vattimo em seu livro *Acreditar em Acreditar* (1996) mapeia o retorno da religião em nosso tempo apontando cinco fatores determinantes: (i) a morte, (ii) o sem sentido entre aquilo que vivemos e o significado dessa experiência, (iii) o momento histórico,

(iv) a influência política e (v) as mudanças provocadas no pensamento filosófico com a constatação do fim da metafísica. Esta sensação meio difusa do retorno da religião em nosso tempo será tratada por ele como algo afeito ao registro da crença: “este ressurgir da sensibilidade religiosa que ‘sinto’ à minha volta, na sua rigorosa imprecisão e indefinibilidade corresponde bem ao acreditar em acreditar” (Vattimo, 1996, p.08). Este é outro ponto que merece destaque. Em nosso mundo atual, é comum escutarmos as pessoas falarem de suas crenças sempre como algo difuso, “um não sei o quê,” que faz com que as pessoas acreditem e tenham fé.

Para Vattimo, o regresso da religião em nosso tempo estaria vinculado às “condições de derrota em que parece situar-se a razão diante de tantos problemas que aumentaram nos tempos recentes” (Vattimo, 1996, p.14). Os problemas aos quais se refere dizem respeito em primeira instância ao recrudescimento da técnica e suas implicações: questões relativas à bioética, à manipulação genética, ao meio ambiente, à explosão da violência e às condições de vida da sociedade massificada. Aqui podemos confirmar as considerações lacanianas feitas em *O triunfo da Religião*, destinadas a demonstrar que a religião iria triunfar no futuro em função dos avanços e descobertas científicas que colocariam em circulação um real difícil de suportar (Lacan, 1974 [2005]). Seria este o cenário de dificuldades que impulsionaria o aparecimento renovado da religião. Neste ponto, Vattimo e Lacan convergem. Todas essas considerações elencadas até aqui para explicar o retorno do religioso estão em consonância com as observações freudianas feitas em *O futuro de uma ilusão* sobre a função de proteção e amparo da religião. Vattimo acrescenta ainda duas razões: uma estritamente política e outra relacionada às mudanças do pensamento filosófico. No que tange à política, considera que a ação do Papa João Paulo II na dissolução dos regimes comunistas do leste europeu resultou numa ascensão da autoridade do chefe maior da Igreja Católica diante da opinião pública aumentando assim sua influência no campo político. Já sobre o pensamento filosófico afirma que:

Para o renascimento da religião, foram igualmente determinantes uma série de transformações no mundo do pensamento, nas vicissitudes das teorias. Se durante muitos decênios do nosso século as religiões surgiram, segundo a idéia iluminista e positivista, como formas de experiência ‘residual’ destinadas a consumir-se à medida que se impunha a forma de vida ‘moderna’ (racionalização técnico-científica da vida social, democracia política, etc.), hoje elas aparecem novamente como guias possíveis para o futuro (...) O fim da modernidade, ou, em todo caso, a sua

crise, trouxe também consigo a dissolução das principais teorias filosóficas que julgavam ter liquidado a religião: o cientismo positivista, o historicismo hegeliano e depois marxista (Vattimo, 1996, p.17).

A teoria positivista disseminou a crença de que o domínio de validação da verdade seria co-extensivo ao domínio do campo da racionalidade científica, isto é, só a ciência positiva seria capaz de produzir conhecimento qualificado do mundo empírico. Já o historicismo veiculou a idéia de que no decorrer do processo histórico o homem encontraria sua emancipação livre de qualquer obrigação perante a uma autoridade transcendente, na medida em que a marcha da história é, em si mesma a realização da razão no real. Neste contexto, a religião é vista como um equívoco, que com o passar dos tempos, seria devidamente suplantado em favor da racionalidade científica, única via capaz de alcançar o verdadeiro e legítimo conhecimento. Do ponto de vista epistemológico, sabemos que Freud confiava na ciência como o instrumento exclusivo capaz de promover desenvolvimento efetivo no campo do conhecimento. Mas, apesar dessa herança iluminista vimos que Freud não hesitou em lançar mão de outros regimes de verdade (mitos, literatura) ali onde os instrumentos da ciência da época eram insatisfatórios. Esse posicionamento *sui generis* de Freud como pesquisador é o que tornará possível à psicanálise resgatar a dimensão do sujeito excluída pela ciência. Mas merece destaque que mesmo lançando mão dos mitos na análise do fato religioso Freud em sua crítica à religião permanecerá cativo de uma visão fortemente comprometida com seu ideal científico.

Essa crença na verdade objetiva e no progresso da ciência tendem a ser superadas nos dias de hoje na opinião de Vattimo – mas não sem relutância – por parte daqueles que creditam enorme valor à ciência pensada nos moldes do positivismo. Essa superação viria por que:

Estamos já todos habituados ao fato de que o desencanto do mundo produziu também um radical desencanto da própria idéia de desencanto; ou, noutros termos, que a desmistificação se acabou por virar contra si própria, reconhecendo também como mito o ideal de liquidação do mito (Vattimo, 1996, p.18).

O tempo do Deus dos filósofos teria chegado a seu termo e para Vattimo é exatamente essa transformação que torna possível o retorno das crenças religiosas hoje. Esse deus conceitual dos filósofos é correlato da constituição da ciência moderna enquanto tal. No debate entre fé e razão situado no século XVII, para que a

fundamentação do conhecimento se estabelecesse era preciso postular a idéia de um Deus capaz de garantir a correspondência entre as representações mentais e o mundo empírico. O posicionamento de Galileu elucidava o que acabamos de declarar. Para se distanciar da controvérsia sobre a verdade e prevalência das idéias religiosas acerca do mundo, ele afirmava que a linguagem contida na Bíblia era simbólica. A natureza por sua vez era um livro escrito por Deus em caracteres matemáticos. Esse discurso da ciência que se impõe a partir da física e da matemática instituiu Deus como garantidor de uma ordem estável. O mundo antes estabelecido como um cosmo fechado, organizado de maneira tal que cada coisa estava disposta em seu devido lugar transforma-se em um universo infinito. Os sistemas de pensamento refletem essa mudança. Conforme Koyré:

O Deus de um filósofo e seu mundo sempre se correspondem (...). O Deus cartesiano é um Deus verídico; assim sendo, o conhecimento sobre o mundo criado por Ele, que nossas idéias claras e precisas nos permitem alcançar, é um conhecimento verdadeiro e autêntico (...). O mundo de Descartes é um mundo matemático rigidamente uniforme, um mundo de geometria reificada, de que nossas idéias claras e precisas nos dão um conhecimento evidente e certo (Koyré, 1957 [1979], p.100- 101).

Ora, um Deus assim não é para ser amado ou adorado. Poderíamos supor desta maneira que o que estaria em jogo nesse movimento difuso de regresso da crença religiosa em nosso mundo atual poderia ser pensado como retorno de algo que permaneceu apartado da representação de Deus pelos filósofos. Conforme observa Miller, “antes do discurso da ciência, o que se chamava o nome de Deus estava irrigado pela libido. É o que se chamava, com efeito, o ‘Deus vivo’ e que encontramos no Salmo 42 formulado sob a forma ‘minha alma tem sede do Deus forte, do Deus vivo’ ”(Miller, 2004a, p.27). Sem dúvida, é esse Deus que interessava à Freud, o Deus ao qual ele se refere é antes de tudo um deus ligado ao afeto. Conforme observa Morano:

Chama atenção a este respeito o fato de que Freud preferia a falta de sinceridade da religião à dos filósofos quando estes tentavam justificar Deus. Esse Deus dos filósofos (...) é uma vaga abstração despojada da grandeza terrível, mas fascinante do Deus das religiões (Morano, 1990, p.250).

Evidentemente, definir o estatuto desse retorno da religião em nosso mundo atual a partir dessa conjuntura que apresentamos de forma concisa é um trabalho grandioso e foge aos objetivos de nosso trabalho. Mas interessa-nos considerar esse retorno da religião como um sinal que corrobora nossa percepção de *que algo talvez não tenha sido*

contemplado por Freud em sua análise da religião. Cumpre ainda destacar que em independente da abordagem que se disponha a analisar o problema, o surgimento da necessidade religiosa é sempre deflagrado a partir de uma experiência de desamparo que resulta traumática. O que antevemos aqui como nossa pretensão maior, é que ao buscarmos o elemento opaco que talvez tenha escapado à Freud em sua análise crítica da religião, acabaremos também por encontrar respostas capazes de lançar luz sobre esse movimento de regresso da religião em nosso mundo. E, dessa forma, talvez possamos trazer contribuições para a clínica psicanalítica que lida a todo instante com sujeitos premidos pela busca desenfreada de satisfação, desorientados pelo declínio da função paterna e orientados cada vez mais pelos objetos. Sem dúvida, a religião faz parte deste cenário e é preciso, conforme adverte Lacan, não renunciarmos à tarefa de alcançarmos em nosso horizonte a subjetividade de nossa época (Lacan, 1953 [1988] p.322).

Cabe ainda esclarecer que toda a análise freudiana da religião centrou-se no exame das religiões ocidentais européias, mais especificamente, o judaísmo e o cristianismo e, dentro deste, o catolicismo. Como nosso trabalho tem por objetivo acompanhar as elaborações freudianas a esse respeito, nosso foco recairá sobre as religiões estudadas por Freud.

CAPÍTULO 1

“Qualquer exame científico de uma crença religiosa pressupõe descrença.”

Freud, carta a Charles Singer 31 de outubro de 1938.

A crítica freudiana à religião

No presente capítulo passaremos em revista as principais considerações freudianas acerca da religião. Verificaremos que o fundamento da interpretação do fato religioso em Freud sempre esteve diretamente conectado ao paradigma da neurose e da ilusão. Através do encadeamento cronológico dos textos constataremos que a inquietação freudiana com a temática religiosa foi uma constante em toda sua vida. Também será possível demonstrar a sobreposição de questões clínicas e metapsicológicas na construção da crítica freudiana à religião.

1.1. Religião: a neurose obsessiva da humanidade

A primeira menção feita por Freud ao tema da religião ocorre muito cedo já em seus Estudos sobre a histeria. No texto *Um caso de cura pelo hipnotismo* (1892-1893), Freud observa que os delírios histéricos das monjas da idade média carregados de linguagem erotizada e blasfêmias seriam a expressão de idéias recalcadas que emergiriam em função de uma operação nomeada por ele como “contra vontade”. Ou seja, um desejo

inconsciente recalcado impunha-se à consciência. “É neste contexto de uma dramática luta de vontades que o fenômeno religioso faz sua aparição no texto freudiano” (Morano, 1990, p.28). A religião desponta neste momento como um mecanismo solidário ao recalque capaz de refrear e controlar as pulsões sexuais, opondo-se aos desejos do sujeito. Vítimas de um estado de esgotamento histérico, as monjas atestariam através de seus delírios a natureza sexual do recalcado (Freud, 1892-1893, p.168). Essas primeiras incursões no campo da neurose histérica e sua ligação com o fenômeno religioso cedem espaço com o passar do tempo para a investigação das relações existentes entre neurose obsessiva e religião. A neurose obsessiva ocupará um lugar central na interpretação freudiana do fato religioso.

Atos obsessivos e Práticas religiosas (1907) é a primeira reflexão sistematizada acerca da religião, reunindo as semelhanças existentes entre os atos obsessivos e o cerimonial religioso. “Podemos atrever-nos a considerar a neurose obsessiva como o correlato patológico da formação de uma religião, descrevendo a neurose como uma religiosidade individual e a religião como uma neurose obsessiva universal” (Freud, 1996/1907, p.116). Essa analogia atesta que a religião não é apenas um fator de oposição aos desejos como demonstrado nos estudos sobre a histeria e sim é também uma expressão disfarçada das pulsões sexuais. Através do relato de alguns fragmentos de casos clínicos, Freud demonstra que o ato obsessivo surge como uma necessidade premente que deve ser realizada embora o sujeito nada saiba sobre o sentido presente naquela ação. O mesmo raciocínio deve ser aplicado aos crentes: “os motivos que os impelem às práticas religiosas são desconhecidos ou estão representados na consciência por outros que são desenvolvidos em seu lugar” (Freud, 1996/1907, p.113). Tanto o sintoma obsessivo como a conduta religiosa seriam uma formação de compromisso. Compromisso selado entre a satisfação da pulsão e a proibição dessa mesma satisfação. Um sintoma ou um ritual religioso condensaria em seu núcleo essas duas tendências distintas de desejo e proibição. O ato cerimonial seria uma forma de defesa contra os sentimentos de culpa advindos de desejos inconscientes recalcados. Ocorre que para lidar com a pressão permanente das moções pulsionais recalçadas, uma série de medidas defensivas são elaboradas pelo sujeito; essa atitude no entanto, o coloca mais próximo ainda daqueles desejos que procura evitar. Dois pontos significativos devem ser sublinhados na leitura deste artigo. O primeiro deles refere-se à realização de um ato ou ritual que deve ser executado a despeito de sua completa falta de significação.

Desdobraremos no decorrer deste trabalho as implicações existentes nessa compulsão em praticar determinado ritual e em submeter-se a proibições em função de um suposto sentimento de culpa. O segundo ponto a ser considerado é que nessa primeira abordagem Freud não privilegia a experiência subjetiva e individual que poderia estar presente na religião. Ao contrário, ele leva em conta a atividade estereotipada dos rituais religiosos. Conforme Miller, “[Freud] abordou a religião, de saída, pelo rito, o que todo mundo faz igual (...). Abordou pelo lado para todo x, como dizemos em nosso jargão” (Miller, 2004, p.11). Em *Moral sexual civilizada e Doenças nervosas modernas* (1908) encontramos esboçado o núcleo de uma idéia que posteriormente será desenvolvida por Freud em 1930 em *O mal estar na civilização*: a cultura se ergue através da renúncia pulsional. Neste sentido, a religião é concebida novamente como uma forma capaz de agenciar essa renúncia.

Nossa civilização repousa, falando de modo geral, sobre a supressão dos instintos. Cada indivíduo renuncia a uma parte dos seus atributos: a uma parcela do seu sentimento de onipotência ou ainda das inclinações vingativas ou agressivas de sua personalidade. Dessas contribuições resulta o acervo cultural comum de bens materiais e ideais. Além das exigências da vida, foram sem dúvida os sentimentos familiares derivados do erotismo que levaram o homem a fazer essa renúncia, que tem progressivamente aumentado com a evolução da civilização. Cada nova conquista foi sancionada pela religião, cada renúncia do indivíduo à satisfação instintual foi oferecida à divindade como um sacrifício, e foi declarado ‘santo’ o proveito assim obtido pela comunidade (Freud, 1996/1908, p.173).

Em 1909, Freud publica *Nota sobre um caso de neurose obsessiva*. O tratamento do paciente – um jovem oficial – dura aproximadamente um ano. Este trabalho ficou conhecido como o caso do “Homem dos ratos” porque a partir da descrição de uma tortura chinesa com ratos contada pelo capitão do exército; o paciente ficará extremamente horrorizado e fascinado e sentirá medo por imaginar que tal castigo possa ser infligido a seus entes queridos. Para que tal fato não ocorra, o paciente passa a impor a si mesmo uma série de regras que devem ser seguidas. O cumprimento dessas exigências vai se tornando uma tarefa difícil e impossível de ser cumprida, paralisando sua vida. À parte toda a complexidade desse caso, interessa-nos demarcar um aspecto significativo relacionado à religião. Trata-se da ambivalência afetiva em relação ao pai. Essa mescla de amor e ódio dirigidos ao pai é uma característica marcante da neurose obsessiva e como teremos oportunidade de ver logo adiante, essa posição ambígua em relação ao pai será uma peça chave para a construção da crítica freudiana à religião. O

que se evidencia no sintoma do “Homem dos ratos” é uma completa inversão: o castigo que ele teme acontecer para os outros é realmente um receio de que essa punição possa ocorrer consigo mesmo. Mas, o que o torna merecedor de um castigo assim? Seus desejos sexuais e seus desejos hostis dirigidos contra o pai que foram recalçados e ressurgem nessa fantasia. Depois da morte de seu pai, o “Homem dos ratos” que mantinha uma relação distante da religião, se converte e passa a acreditar na existência de uma vida após a morte. Ele acredita que seu pai prosseguirá interferindo em sua vida, mesmo depois de morto. A conversão religiosa vincula-se aqui à ambivalência afetiva em relação ao pai. Em momentos em que era capaz de dominar seus pensamentos obsessivos, ele conseguia desligar-se de sua credulidade. Mas, em contrapartida, quando seus pensamentos obsessivos o dominavam, tudo parecia confirmar sua convicção religiosa e supersticiosa. “Seu pensamento se encontrava assim violentado por motivos afetivos que, recalçados no inconsciente, se impunham como uma projeção ao exterior” (Morano, 1990, p.74).

É somente em 1910 com o texto *Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância* que a problemática edípica começa a se vincular à problemática religiosa. Encontramos neste ensaio, ainda que forma condensada, os principais elementos que futuramente irão se constituir como a base da crítica freudiana à religião i.e., a religião como uma solução para a situação de desamparo em que vive o homem e como forma de alívio para os sentimentos de culpa inconscientes advindos do complexo de Édipo. Como observa Morano, a novidade é que nos deparamos pela primeira vez com a associação direta entre a figura de Deus e a figura do Pai (Morano, 1990). “Um Deus pessoal nada mais é, psicologicamente, do que uma exaltação do pai, e diariamente podemos observar jovens que abandonaram suas crenças religiosas logo que a autoridade paterna se desmorona. Verificamos, assim, que as raízes da necessidade da religião se encontram no complexo parental” (Freud, 1996/1910, p.129). No texto *As perspectivas futuras da terapêutica analítica* (1910) Freud afirma que a maioria dos homens precisa submeter-se ao poder de uma autoridade (Freud, 1996/1910, p.152). *O aumento das neuroses estaria relacionado à diminuição da influência das religiões*. As pessoas dependeriam da figura de alguém capaz de exercer comando e muitas delas teriam dificuldades em posicionar-se de forma independente. A religião é pensada aqui como uma espécie de recurso defensivo contra o adoecimento neurótico. Essa passagem deixa entrever que desde o início, o interesse freudiano em relação à temática religiosa associava-se inevitavelmente a práxis analítica. Neste sentido, não devemos situar a crítica freudiana à religião como um

capítulo menor dentro da obra freudiana e muito menos como algo afeito apenas ao registro sociológico ou antropológico.

1.2. Totem e tabu, a origem da religião

Em 1913 com a publicação de *Totem e Tabu* a análise do fato religioso ganha em profundidade e amplitude. Para Morano (1990), esta obra deve ser designada como protótipo de toda a interpretação da religião em Freud. Devemos situar as elaborações feitas em *Totem e Tabu* em um lugar de destaque no interior da teoria freudiana. O surgimento da lei moral, a origem da cultura e da religião, o tema do assassinato, da dívida simbólica, da culpa, da ambivalência, toda essa gama de questões expressivas e tão caras à constituição da psicanálise podem ser derivadas e trabalhadas a partir da leitura deste livro que, não sem razão, era o preferido de Freud. É a postulação da universalidade do complexo de Édipo que permite o estabelecimento da gênese da cultura. “Não se trata mais de reconhecer no Édipo apenas um complexo nuclear das neuroses, mas de assentar sob sua dinâmica e estrutura as próprias bases do acontecer humano e cultural” (Morano, 2003, p.38). Iremos nos deter na análise desta obra cunhada por Freud como “mito científico”. Este epíteto refere-se ao fato de que Freud fundamenta seu trabalho a partir de teorias étnicas e antropológicas de seu tempo e procura articulá-las às descobertas psicanalíticas, mas a perspectiva mitológica surge de forma inevitável, pois trata-se de uma tentativa de apreensão acerca do início, sobre a origem da história humana, sobre a passagem do estado de natureza para a cultura. Mito e teoria se imiscuem neste trabalho cujo objetivo declarado é saber sobre a origem da religião. Gay (1988) observa ainda que *Totem e Tabu* “é psicanálise aplicada, mas também um documento político” (p.303). Por trás da feitura deste livro devemos localizar a contenda entre Freud e Jung que culminará na separação dos dois, antes mesmo da conclusão do livro. Especialmente o último ensaio era considerado por Freud uma “doce vingança contra o príncipe herdeiro, que se mostrara tão brutal para com ele e tão traiçoeiro com a psicanálise. (...) como disse Freud a Abraham [o artigo iria] ‘servir para eliminar completamente tudo o que é ariano-religioso’” (Gay, 1988, p.303).

O subtítulo da obra – composta por quatro ensaios – evidencia a perspectiva freudiana: *Alguns pontos de concordância entre a vida mental dos selvagens e dos neuróticos*. A idéia central é demonstrar a convergência entre aspectos da neurose –

especialmente a neurose obsessiva – e a vida psíquica dos povos primitivos. No primeiro ensaio, intitulado *Horror ao incesto*, Freud apoiando-se em estudos de diversos antropólogos, discorre sobre a vida e a organização social dos homens primitivos – especificamente aborígenes da Austrália – estruturada a partir da adoração e respeito ao Totem que comumente era um animal. Todos os integrantes de um mesmo clã estavam submetidos a obrigações sociais e a restrições morais. Era proibido matar e comer o Totem. A morte era a punição para este ato. Essa mesma punição também se aplicaria se porventura membros de um mesmo clã mantivessem relações sexuais entre si. Para Freud, esse sistema totêmico ocupa o lugar das instituições religiosas e sociais que esses povos não possuíam. Ele também descreve inúmeras “regras de evitação” que funcionavam como uma espécie de prevenção contra o incesto. Um irmão não podia permanecer sozinho em casa com sua irmã. A filha deveria mudar de caminho caso encontrasse o pai na mesma estrada. Mas por que tantas regras e tanto rigor? É neste ponto que a concordância entre a vida psíquica de um neurótico e a vida do homem primitivo é assinalada. Em ambos os casos, a primeira escolha de objeto é incestuosa. Se há fortes regras e proibições é porque há desejo. Os desejos incestuosos de uma criança em relação aos pais devem ser apontados como o complexo nuclear das neuroses. Neste sentido, o que os antropólogos observavam em seus campos de trabalho, coincidia em muito com a prática clínica de Freud.

No segundo capítulo do livro, cujo título é *Tabu e Ambivalência emocional*, já de saída na análise etimológica da palavra ‘Tabu’ Freud destaca seu caráter ambivalente. De origem polinésia essa palavra pode reunir sentidos opostos: sagrado, consagrado ou então, misterioso, perigoso, impuro. Não há um fundamento lógico para instalação de um Tabu. Diferentemente de uma proibição religiosa que poderia basear-se em um mandamento divino, um tabu carece sentido. E o ponto destacado por Freud é exatamente a ignorância a respeito do significado do tabu. Os tabus proíbem e instituem determinados atos. E os homens “submetem-se às proibições como se fossem coisa natural e estão convencidos de que qualquer violação terá automaticamente a mais severa punição” (Freud, 1996/1913, p.41).

São examinados os tabus relativos aos inimigos, aos governantes e aos mortos. Nota-se a similitude entre os tabus e as obrigações impostas pelos rituais obsessivos. Em ambos, surge um imperativo interno compelindo à prática de algum ato sem sentido e

conseqüentemente o deslocamento das proibições que se disseminam para uma enorme gama de situações. O que se evidencia é que o caráter compulsivo de determinada restrição reúne os mais intensos votos de que aqueles desejos proibidos sejam realizados. A partir de um caso de masturbação infantil Freud esclarece a analogia entre atos obsessivos e as proibições advindas de um tabu. Logo no início da infância o paciente revela um forte desejo de tocar seu órgão genital. Este desejo é rechaçado pela mãe ou pelo pai. Essa proibição é acatada porque a criança não quer perder o amor dos pais. Ocorre que:

Em conseqüência, entretanto, da constituição psíquica primitiva da criança, a proibição não consegue abolir o instinto. Seu único resultado é reprimi-lo (o desejo de tocar) e bani-lo para o inconsciente. Tanto a proibição como o instinto persistem: o instinto porque foi apenas reprimido e não abolido, e a proibição porque, se ela cessasse, o instinto forçaria o seu ingresso na consciência e na operação real. Cria-se uma situação que continua imanejada – uma fixação psíquica – e tudo o mais decorre do conflito continuado entre a proibição e o instinto (Freud, 1996/1913, p.49).

Essa fixação da pulsão decorre da divisão instituída no sujeito entre o desejo de realizar um ato e a repulsa em executá-lo. As diversas restrições advindas de um tabu também devem ser concebidas a partir dessa matriz interpretativa que em última instância remontam às duas proibições vinculadas pelo Totem: não matar e comer o Totem, não manter relações sexuais entre os membros de um mesmo clã. O que se procura demonstrar ao longo dessas elaborações é a relação sempre estreita entre proibição e desejo.

No terceiro ensaio, *Animismo, Magia e a Onipotência dos pensamentos*, o animismo – doutrina das almas e dos seres espirituais – é apresentado como um sistema de pensamento que procura compreender o universo inteiro. Apoiando-se na teoria positivista dos estágios mentais de Auguste Comte, Freud descreve os três sistemas de pensamento pelos quais a humanidade buscou aprender o mundo. Na primeira fase, o modo de pensar era mítico, o homem conferia muito valor à *onipotência de seus pensamentos*, Freud adotou essa expressão de seu paciente “O homem dos Ratos” que ao praguejar contra um estranho, acreditava piamente que essa pessoa iria morrer e que ele seria responsável por sua morte. Havia por parte dele uma crença exagerada na possibilidade de realização dos desejos através de seus pensamentos. Em seguida, na fase religiosa, com a constatação inexorável da realidade da morte, parte da onipotência

humana transferiu-se aos deuses. Finalmente, na fase científica, a visão onipotente cederia. E na opinião freudiana, o homem apareceria como alguém completamente cômico de suas limitações. Neste esquema evolutivo a religião surge como uma etapa necessária do desenvolvimento da humanidade. Freud, no entanto, traça um paralelo associando as fases evolutivas dos sistemas coletivos de pensamento ao desenvolvimento libidinal individual:

Se podemos considerar a existência da onipotência de pensamentos entre os povos primitivos como uma prova em favor do narcisismo, somos incentivados a fazer uma comparação entre as fases do desenvolvimento da visão humana do universo e as fases do desenvolvimento libidinal do indivíduo. A fase animista corresponderia à narcisista, tanto cronologicamente quanto em seu conteúdo; a fase religiosa corresponderia à fase da escolha de objeto, cuja característica é a ligação da criança com os pais; enquanto que a fase científica encontraria uma contrapartida exata na fase em que o indivíduo alcança a maturidade, renuncia ao princípio de prazer, ajusta-se à realidade e volta-se para o mundo externo em busca do objeto de seus desejos (Freud, 1996/1913, p.113).

Para Morano, devemos considerar o animismo como um passo importante rumo à origem da religião. Ele será a “ante-sala” da religião. “É um sistema psicológico, em que a própria subjetividade se impõe para idealizar uma realidade exterior (...) sua técnica será a magia, seu mecanismo, a projeção” (Morano, 1990, p.124). Nesse sistema aludido por Morano, o mundo interior será projetado para o exterior, e nesse movimento a realidade será moldada tendo em vistas as exigências do desejo. Veremos mais adiante que essa transformação da realidade em prol da satisfação dos desejos será crucial na crítica freudiana endereçada à religião. A interpretação que vincula o fenômeno da projeção presente na paranóia com a criação de outra realidade semelhante àquela descrita pela religião será uma constante. Freud antecipa esse aspecto ao comentar que:

Os espíritos e os demônios, como demonstrei no último ensaio, são apenas projeções dos próprios impulsos emocionais do homem. Ele transforma as suas catexias emocionais em pessoas, povoa o mundo com elas e enfrenta os seus processos mentais internos novamente fora de si próprio — exatamente da mesma maneira como aquele inteligente paranóico, Schreber, descobriu um reflexo das ligações e dos desligamentos de sua libido nas vicissitudes de seus confabulados ‘raios de Deus’ (Freud, 1996/1913, p.115).

Mas voltemos nossa atenção para as seguintes questões que se impõem a partir da leitura de *Totem e Tabu*. No primeiro ensaio, vimos como as primeiras organizações sociais estavam assentadas sobre duas interdições; proibição do incesto e a exogamia. No

segundo ensaio, constatamos que todas as proibições do tabu fundamentam-se no sentimento de ambivalência afetiva. No terceiro ensaio, vimos como o desenvolvimento do pensamento ao longo do tempo poderia conectar-se também ao desenvolvimento psíquico do homem. Ocorre que em nenhuma dessas teses a questão da origem da religião e das instituições sociais é completamente esclarecida. De que forma uma lei tão rigorosa como a do incesto passou a vigorar entre os homens? Por que eles consentiram em acatá-la? O quarto e último ensaio intitulado *O retorno do totemismo na infância* é a tentativa freudiana de responder a esses questionamentos. As primeiras seções do ensaio realizam uma breve incursão pelas teorias contemporâneas que discutiam sobre a origem do totemismo. Não iremos apresentá-las aqui. O que importa assinalar é que, depois de comentá-las, Freud volta-se para seu trabalho clínico e a partir das fobias infantis encontra a peça chave para explicar o surgimento do totemismo.

Em seu trabalho com o pequeno Hans, Freud pôde concluir que o animal eletivo da fobia era um substituto do pai. O medo que Hans sentia pelos cavalos era um deslocamento dos sentimentos ambivalentes em relação a seu pai. O relacionamento de um menino com o pai será marcado pela ambivalência. Ao mesmo tempo em que a criança considera o pai como um rival na disputa pelo amor da mãe e deseja seu pronto desaparecimento, ela também mantém sentimentos de amor e admiração por ele. É a partir da análise deste caso e de outras crianças que Freud irá interpretar que *o animal totêmico é um substituto do pai*. Uma vez estabelecida essa equivalência ele supõe que todo o sistema totêmico tenha surgido a partir das mesmas condições presentes no complexo edípico. Se o animal totêmico é o pai, então as duas principais restrições do totemismo – não matar o totem e não ter relações com as mulheres de uma mesma clã – coincidem com os dois crimes do Édipo: assassinar o pai e dormir com a mãe. Para explicitar essa hipótese ele acolhe a teoria de Robertson Smith sobre a refeição totêmica e lança mão da teoria de Darwin e Atkinson sobre as hordas primitivas.

Os primitivos viviam em pequenas hordas chefiadas por um macho mais velho, poderoso, violento e ciumento. Todas as fêmeas da horda eram propriedade sua. Os outros machos, por sua vez, na medida em que ameaçavam o seu poder, eram mortos, castrados ou expulsos da horda. Todos os filhos expulsos da horda uniram-se para derrotar o pai da horda primeva. Eles o mataram e o devoraram cru.

O violento pai primevo fora sem dúvida o temido e invejado modelo de cada um do grupo de irmãos: e, pelo ato de devorá-lo, realizavam a identificação com ele, cada um deles adquirindo uma parte de sua força. A refeição totêmica, que é talvez o mais antigo festival da humanidade, seria assim uma repetição, e uma comemoração desse ato memorável e criminoso, que foi o começo de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião (Freud, 1996/1913, p.170).

Ocorre que os sentimentos dos irmãos em relação ao pai primevo eram ambivalentes. Uma vez satisfeito o ódio, sentimentos de admiração e afeição pelo pai sobrevieram. “O pai morto tornou-se mais forte que o pai vivo” (Freud, 1996/1913, p.170). Além disso, os filhos perceberam que ninguém poderia ocupar o lugar do pai, caso contrário o crime teria que ser perpetuado continuamente. Tomados por muito remorso e um enorme sentimento de culpa os irmãos selaram um acordo: para que a vida em comunidade pudesse existir, ninguém mais ficaria no lugar que outrora havia sido ocupado pelo pai e os homens renunciaram a posse das mulheres, instituindo a lei do incesto. É a partir desse lugar deixado vazio pelo pai primevo que a cultura se institui. É deste lugar vazio também que o pai morto readquire sua potência inicialmente sob a forma do animal totêmico do clã, depois na figura dos heróis, deuses e demônios, e posteriormente na imagem do Deus-Pai do monoteísmo judaico-cristão. Para Freud, *todas as religiões posteriores ao totemismo serão tentativas malogradas de lidar com esse sentimento ambivalente em relação ao pai*. Uma forma de mitigar a culpa era respeitar e adorar o pai em troca de cuidado e proteção. “A relação pessoal com Deus depende da relação com o pai em carne e osso (...). Deus nada mais é que um pai glorificado” (Freud, 1996/1913, p.176).

No caso específico do Cristianismo podemos assinalar essa ambivalência em relação ao pai: ao mesmo tempo em que Cristo morre crucificado para expiar a culpa de todos os homens – por terem cometido o assassinato contra o pai – ele também é conduzido a ocupar o lugar do pai. A celebração litúrgica da comunhão cristã seria neste sentido uma modificação do festim totêmico onde todos os membros do clã consumiam a carne e o sangue do Totem, identificando-se com ele. Comer o corpo de Cristo e beber seu sangue é uma forma de reeditar novamente a assassinato do Pai. Mas, neste caso, a identificação ocorreria em relação a Cristo e, nesse sentido, o Cristianismo seria uma religião do filho e não do pai. Essas elaborações serão retomadas em *Moisés e o Monoteísmo* (1939).

Freud se questiona sobre a existência factual do assassinato primevo. Afinal, como ele mesmo demonstrara através de seus pacientes “o que jaz por trás do sentimento de culpa dos neuróticos são sempre realidades *psíquicas*, nunca realidades *concretas*” (Freud, 1996/1913, p.189). O mesmo não poderia se processar com na mente dos povos primitivos? Levando em conta essa suposição, Freud assevera que:

(...) o simples *impulso* hostil contra o pai, a mera existência de uma *fantasia* – plena de desejo de matá-lo e devorá-lo, teriam sido suficientes para produzir a reação moral que criou o totemismo e o tabu. Desta maneira, evitaríamos a necessidade de atribuir a origem de nosso legado cultural, de que com justiça nos orgulhamos, a um crime odioso, revoltante para todos os nossos sentimentos. Nenhum dano seria assim feito à cadeia causal que se estende desde os começos aos dias atuais, pois a realidade psíquica seria suficientemente forte para suportar o peso dessas conseqüências (Freud, 1996/1913, p.189).

Mas Freud decide-se pela existência de uma realidade material. Houve um crime primevo porque diferentemente dos neuróticos – cujos pensamentos podem ser considerados como substitutos de um ato – os homens primitivos, destituídos de inibição, transformam o pensamento imediatamente em ação. E neste caso, conclui: com toda segurança é possível afirmar que “no princípio foi o Ato” (Goethe, *apud* Freud, *idem*, p.191). Mas essa decisão em favor de um “ato inaugural” comporta em seu núcleo a necessidade de se explicar como o sentimento de culpa filial permaneceu operante ao longo de tantas gerações. É a hipótese da herança arcaica que garantirá a transmissão dos efeitos do assassinato do pai. Essa hipótese filogenética onde os traços de memória seriam herdados através das gerações torna-se imprescindível para a manutenção da relação existente entre o assassinato do pai primevo e a universalidade do complexo de Édipo. Em cada história individual seria possível recolher os ecos dessa primeira e original história da humanidade.

Com *Totem e Tabu*, temos formulado o esquema principal da interpretação do fato religioso em Freud. O assassinato do pai primevo perpetrado pelos filhos e o sentimento de culpa e ambivalência oriundos deste ato tornam-se suporte para elucidar a origem da religião. O fenômeno religioso passa a ser considerado pela perspectiva da neurose e do complexo de Édipo. A religião assim como a neurose oferece recursos ao sujeito permitindo que a relação fantasmática com o pai – agora elevado à categoria de Deus – possa ser reeditada. Nessa relação marcada pela ambivalência, sentimentos hostis e afetuosos mesclam-se, eternizando a estrutura edipiana.

1.3. Religião: uma ilusão

Dois anos depois de *Totem e Tabu* Freud publica *Reflexões para os tempos de guerra e morte* (1915). Este trabalho reúne considerações sobre a cultura e o homem e faz apontamentos importantes sobre a natureza agressiva da pulsão, antecipando de certa forma, as especulações sobre a pulsão de morte que serão trabalhadas em *Além do princípio de prazer* em 1921. Na primeira parte, intitulada *A desilusão da guerra* Freud nos faz lembrar que situações como a guerra expõem de forma cabal as nossas ilusões quanto às qualidades morais dos homens. Rigorosamente falando não devíamos nos decepcionar diante da guerra e da constatação inequívoca de incivilidade. Não haveria justificativas para esse desapontamento se levássemos em conta que ele não passa de uma destruição de nossa ilusão de sermos homens civilizados e desenvolvidos. “Acolhemos as ilusões porque nos poupam sentimentos desagradáveis, permitindo-nos em troca gozar de satisfações. Portanto, não devemos reclamar se, repetidas vezes, essas ilusões entrarem em choque com alguma parcela da realidade e se despedaçarem contra ela” (Freud, 1996/1915, p.290). Na segunda parte, nomeada *Nossa atitude para com a morte*, a religião surge como uma das instituições culturais capazes de proporcionar consolo diante da morte. “(...) mais tarde as religiões conseguiram representar essa vida futura como a mais desejável, a única verdadeiramente válida, a reduzir a vida que termina com a morte a uma bela preparação” (Freud, 1996/1915, p.305). Mais que consolo, a religião sustenta a ilusão da imortalidade calcada no narcisismo humano. Embora Freud ainda retome algumas considerações feitas em *Totem e Tabu* para explicar a reação frente à morte, o que este trabalho traz a tona é sem dúvida outro tema tão caro à análise do fato religioso: a ilusão.

Colateralmente, o tema da ilusão reaparece em 1921 no texto *Psicologia de grupo e a análise do ego*. Ao estudar os fatores psicológicos presentes na formação de grupos, Freud se detém sobre o papel do líder. O líder é um elemento necessário para que um grupo se solidifique. As pessoas se reúnem em torno dele por amor. A ilusão amorosa está na base da crença no líder, ele é percebido como aquele que dispensa amor e cuidados para todos. A igreja é analisada como exemplo de um grupo coeso. Jesus Cristo estaria no lugar do comandante chefe, é aquele que detém o saber e pode guiar seus comandados, ele não apenas se situa como objeto digno de amor mas também como um

modelo a ser seguido. Os crentes se *identificam*³ a Cristo e é desta forma também que laços identificatórios entre os membros da igreja são criados. Habitualmente ouvimos os católicos referirem-se entre si como “irmãos em Cristo”.

Numa Igreja (e podemos com proveito tomar a Igreja Católica como exemplo típico), bem como num exército, por mais diferentes que ambos possam ser em outros aspectos, prevalece a mesma ilusão de que há um cabeça — na Igreja Católica, Cristo; num exército, o comandante-chefe — que ama todos os indivíduos do grupo com um amor igual. Tudo depende dessa ilusão; se ela tivesse de ser abandonada, então tanto a Igreja quanto o exército se dissolveriam, até onde a força externa lhes permitisse fazê-lo. Esse amor igual foi expressamente enunciado por Cristo: ‘Quando o fizestes a um destes meus pequeninos irmãos, a mim o fizestes.’ Ele coloca-se, para cada membro do grupo de crentes, na relação de um bondoso irmão mais velho; é seu pai substituto. Todas as exigências feitas ao indivíduo derivam desse amor de Cristo (...) Não há dúvida de que o laço que une cada indivíduo a Cristo é também a causa do laço que os une uns aos outros (Freud, 1996/1921, p.105-106).

A análise freudiana do fato religioso ganhará um novo impulso com um estudo sistematizado e exclusivamente dedicado ao tema da ilusão em 1927. Estamos nos referindo a *O Futuro de uma ilusão*. Este texto combativo tinha por objetivo demonstrar o caráter ilusório das idéias religiosas em contraposição à racionalidade científica. A temática do desamparo e a necessidade de proteção paterna se afirmam no quadro geral da crítica freudiana à religião. A fonte psíquica da necessidade religiosa deveria ser remontada ao sentimento de desamparo infantil e anseio pelo pai protetor.

Totem e Tabu era considerado por Freud seu melhor livro. Em contrapartida, *O futuro de uma ilusão* não gozava desse mesmo prestígio. “Este é o meu pior livro” teria sido sua resposta ao comentário elogioso do psicanalista francês René Laforgue (Gay, 1999, p.477). É notório verificarmos que o melhor e o pior livro tenham sido escolhidos pelo pai da psicanálise, dentre toda a sua extensa obra, justamente no campo da análise religiosa. Esse fato atesta o grande envolvimento afetivo de Freud no que tange à religião. Ele sempre se referia a seu *O futuro de uma ilusão* em tom pejorativo e com desdém. Embora dentre todas as publicações freudianas essa talvez fosse a mais previsível e inevitável (Gay, 1999). De acordo com Morano, *O futuro de uma ilusão* possui traços que “indubitavelmente o convertem num dos escritos menos psicanalíticos e até menos

³ Sobre a temática da identificação ver: Pinto, JM. “Psicologia das massas e análise do eu: uma teoria do final de final de análise?” In: *Psicanálise, feminino, singular*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

freudianos de Freud” (Morano, 2003, p.61). Para Eitington, Freud afirmou que “o conteúdo da obra é muito ralo” e em diversos aspectos “não tem muito valor” (idem, p.476). Essa autocrítica tão exasperada – que contrasta com o julgamento feito por Freud a seu *Totem e Tabu* – pode ser explicada em parte pelo momento vivido por Freud: a idade avançada, o câncer e um cansaço inevitável cobravam seus efeitos e o deixavam rabugento. A péssima acolhida ao trabalho também pode ter contribuído para esse estado de insatisfação quanto ao resultado final. Mas podemos conjecturar ainda que boa parte das auto-recriminações se justifique em função de um arrependimento tardio provocado pela constatação de um otimismo exagerado que perpassa todo o texto. Tanto é assim que Freud não hesitará em qualificar seu livro como uma obra pueril (Gay, 1999). Neste sentido, devemos situar as considerações feitas em 1927 como uma etapa intermediária da crítica freudiana endereçada à religião. Freud estava completamente aficionado pela ciência e queria que as pessoas seguissem o seu “Deus *Logos*”? Para os detratores de Freud, a resposta é sim. Nós entendemos que esse é um juízo passível de se inferir a partir da leitura do texto, mas devemos situá-lo em um contexto de maior amplitude. Há sem dúvida uma exaltação da racionalidade científica como forma mais apropriada de organizar a vida dos homens em detrimento da religião. Mas não devemos perder de vista que é no questionamento levantado por Freud sobre *a primazia da religião para fundamentar a moral que reside o valor deste trabalho*. Somente a religião seria capaz de transmitir a moralidade através, por exemplo, de um código pautado pela noção de pecado, de um Pai-protetor que tudo vê, de uma recompensa em uma vida feliz além morte? Este é o cerne da crítica freudiana esboçada em *O futuro de uma ilusão* procedente em muitos aspectos da influência exercida pelo trabalho de Feuerbach⁴. Compreender o lugar de onde Freud enuncia sua crítica nos permite perceber que o que está em jogo é a adoção de uma ética independente de fundamentação religiosa. Essa ética estaria em primeira instância calcada em princípios racionais. A impaciência freudiana era com a concordância irrestrita das pessoas à religião, haveria um

⁴ Conforme observa Gay, em uma carta endereçada a um amigo, Freud escreveu que “entre todos os filósofos, é este homem [Ludwig Feuerbach] que mais venero e admiro” (Gay, 1999, p.43). Feuerbach autor de *A essência do Cristianismo* (1841) e *A essência da religião* (1846) tinha por objetivo nestes trabalhos expor o caráter puramente humano da teologia. O ponto central era destruir uma *ilusão*: transformar a teologia em uma antropologia. Freud vê em Feuerbach a possibilidade de submeter a religião a uma análise crítica. Feuerbach não ateu, segundo Gay ele estava mais interessado “em resgatar a verdadeira essência da religião das mãos dos teólogos do que em destruí-las de todo” (Gay, 1999, p.43). A ressonância da tese de Feuerbach - a religião é um sonho da consciência desperta - é evidente no trabalho freudiano.

infantilismo psicológico nesse tipo de adesão. O homem buscaria apoio para as agruras da vida, amparo para a sua condição de fragilidade e em troca receberia um modelo de conduta a ser seguido. Caso se comportasse adequadamente encontraria sua recompensa em uma vida após a morte. E, se, por ventura, não cumprisse as exigências do programa religioso seria punido e condenado para todo o sempre. Em outras palavras, é como se a religião ofertasse um roteiro pré-estabelecido com respostas prontas, cabendo ao sujeito, apenas assentir. Em *O mal estar na civilização* (1930) Freud não se furtará em afirmar que cada homem tem de descobrir por si mesmo um modo singular capaz de levá-lo à felicidade possível. A religião “restringe esse jogo de escolha e adaptação, desde que impõe a todos seu próprio caminho para a aquisição da felicidade e da proteção contra o sofrimento” (Freud, 1996/1930, p.92). Miller a esse respeito assevera que para o crente a verdade conserva estatuto de culpabilidade ao passo que para o analisante a verdade conserva um estatuto de “desejabilidade”. Em uma análise trata-se de uma verdade encontrada pelo sujeito diferentemente da verdade religiosa que é professada por todos (Miller, 2004a, p.20). Nesta perspectiva, os dogmas religiosos são inconciliáveis com a ética psicanalítica. Em uma carta endereçada ao amigo Oscar Pfister, Freud assevera que “o anseio dos pacientes por valores éticos é digno de meu respeito; não vejo nenhum problema nisso, a ética está fundada sobre as inevitáveis exigências do convívio humano, não sobre a ordem mundial extra-humana” (In: Cartas entre Freud e Pfister, 1998 [16/02/1929]).

Mas, não seria igualmente ilusório creditar tanto valor à ciência? A resposta de Freud a esse questionamento:

Sei que é difícil evitar ilusões; talvez as esperanças que confessei [sobre a ciência passar a organizar a vida dos homens em detrimento da religião] também sejam de natureza ilusória. Aferro-me, porém, a uma distinção. À parte o fato de castigo algum ser imposto a quem não as partilha, minhas ilusões não são, como as religiosas, incapazes de correção. Não possuem o caráter de delírio. Se a experiência demonstrar – não a mim, mas a outros depois de mim, que pensem como eu – que estávamos enganados, abandonaremos nossas expectativas (Freud, 1996/1927, p. 60).

Se a ciência pode rever determinado ponto de vista é porque seus procedimentos baseiam-se em experimentação e argumentação racional capazes de corroborar ou rechaçar uma idéia. Comprometido com a tradição iluminista Freud neste momento de seu trabalho estava obstinado em desmascarar o aspecto enganador da religião. Este posicionamento desponta aqui como um limite da crítica endereçada por Freud à religião,

mas é importante assinalar que este cientificismo freudiano foi essencial para que a psicanálise se constituísse enquanto tal, conforme observa Lacan em *A ciência e a verdade* (Lacan, 1998, p. 871). Lacan, entretanto, concebia o saber religioso como um saber que deveria ser tratado como qualquer outro. Neste sentido, ele cairia:

No exame que devemos conceber a qualquer saber, na própria medida em que, enquanto analistas, pensamos que não há saber que não se erga sobre um fundo de ignorância. É isso que nos permite admitir como tais outros saberes além do saber cientificamente fundado (Lacan, 1959-1960, p.210).

Mas em 1927, ainda vemos Freud empenhado em revelar o caráter de embuste da religião em contraposição com a realidade externa. Embora, no interior da argumentação freudiana, seja possível evidenciar a presença de elementos – a força da ilusão a despeito do argumento lógico e racional, a primazia da vida pulsional, a importância da realidade psíquica – que por si só explicariam a constituição da religião como objeto privilegiado de aderência pulsional e abririam uma via de investigação. Ficamos com a impressão que neste momento da análise do fato religioso essa face do problema não é considerada. O encaminhamento proposto em *O futuro de uma ilusão* é mais combativo – apostando no abandono da religião em prol do advento da ciência como um projeto mais afeito à realidade – do que necessariamente clínico. É notório todo esse entusiasmo a ponto de reivindicar para a ciência o papel de instância última de esclarecimento e ponderação. Conforme Zeferino Rocha, este estilo otimista que encontramos em *O futuro de uma ilusão* em relação à ciência não será visto em escritos posteriores e está em profundo contraste com o pessimismo peculiar à Freud (Rocha, 1992, p.82). Como já aludimos aqui, talvez isso explique em parte a aversão que Freud nutria especialmente por esse trabalho. Que fique claro, porém, que esse rompante otimista de Freud em relação à razão científica dura pouco tempo. Já em 1930 em *O mal estar na civilização* ao discutir a respeito dos inúmeros avanços científicos e tecnológicos Freud comenta que o homem tornou-se ele próprio um Deus, mas que nem por isso encontrava-se em situação mais feliz (Freud, 1996/1930, p.98).

Esta passagem corrobora nossa opinião de que Freud não buscava uma substituição da religião pela psicanálise, como se a mesma fosse capaz de ofertar uma

*Weltanschauung*⁵ científica. Uma teoria cuja idéia de inconsciente é central, que desaloja a consciência de seu papel de controle, que tem em seu núcleo a divisão do sujeito não tem como propor uma visão de mundo harmoniosa e integrada. É preciso separar a psicanálise – uma teoria e não uma doutrina – de seu uso muitas vezes religioso por parte dos psicanalistas e/ou das sociedades de psicanálise. Como advertiu Freud, a humanidade sofreu três grandes golpes narcísicos desferidos pela ciência. O primeiro através de Copérnico que provou que a terra não era o centro do universo, o segundo através de Darwin que demonstrou a estreita ligação do homem com os animais ao provar que temos um ancestral comum. E o terceiro golpe foi provocado pela psicanálise ao evidenciar que o eu não é senhor nem mesmo de sua própria morada (Freud, 1996/1916, p.292). Se muitas vezes foi possível constatar ao longo da história do movimento psicanalítico aspectos que em muito se assemelhavam a uma religião isso serve apenas para comprovar que há algo estrutural nos sujeitos e na constituição de grupos que termina por promover uma atitude similar a religiosa. Este é um ponto que merece atenção de nossa parte. Parece que ninguém está imune a um tipo de enlaçamento que acaba por ofuscar a singularidade.

Voltemos nossa atenção para o exame dos elementos centrais de *O futuro de uma ilusão*. Neste trabalho vemos nascer uma genealogia capaz de explicar as razões psicológicas que permitiriam aos homens atribuírem um alto valor às idéias religiosas. Partindo do pressuposto de que a cultura⁶ é um esforço conjunto para sobrepujar a natureza e regular as relações dos homens entre si, para que uma civilização possa se estabelecer é necessário, portanto, que haja coerção e renúncia às pulsões. Ou seja, já na base constitutiva da cultura haveria um conflito bem demarcado, pois a garantia de sobrevivência estaria atrelada à necessidade de sacrifícios pulsionais, privações e adiamentos de satisfação. Neste sentido, embora pareça à primeira vista, que a cultura se constitua como um “objeto de interesse humano universal”, Freud assinala que o indivíduo é virtualmente um inimigo da civilização.

⁵ Conforme a própria definição de Freud, *Weltanschauung* “é uma construção intelectual que soluciona todos os problemas de nossa existência, uniformemente, com base em uma hipótese superior dominante, a qual, por conseguinte, não deixa nenhuma pergunta sem resposta e na qual tudo o que nos interessa encontra seu lugar fixo” (Freud, 1996/1932, p.155).

⁶ Seguiremos o uso proposto por Freud em “O futuro de uma ilusão” e não faremos distinção entre cultura e civilização (Freud, 1996/1927, p. 15).

Acho que se tem de levar em conta o fato de estarem presentes em todos os homens tendências destrutivas e, portanto, anti-sociais e anticulturais, e, que, num grande número de pessoas, essas tendências são suficientemente fortes para determinar o comportamento delas na sociedade humana (Freud, 1996/1927, p.17).

Sem coerção, opressão e normas capazes de regular as relações entre os homens não seria possível que vivêssemos em sociedade, que obtivéssemos controle da natureza e alcançássemos algum tipo de proteção e satisfação. Se, no entanto, o homem vivesse em um mundo onde não houvesse o imperativo de submissão a nenhuma proibição, a vida, longe de se tornar aprazível, seria mais difícil. Sem nenhuma lei a regular as relações, todos os homens poderiam agir conforme seus impulsos, e conseqüentemente, em igual medida, ficariam vulneráveis e expostos às ações de outros homens. Estaríamos em um estado de natureza muito mais insuportável. É a cultura que torna possível a vida em comum, mas não sem infligir aos homens certa quantidade de privações. Por essa razão o convívio entre eles será fonte constante de tormento e insatisfação. Além disso, há o sofrimento causado pelo poder irrestrito da natureza e a soberania da morte, contra a qual nada se pode fazer. Ao mesmo tempo em que Freud evidencia que a razão de ser da cultura é nos defender contra a natureza, ele parece também nos lembrar de nossa condição de fracos e desamparados frente ao poder desta mesma natureza. E é diante deste quadro desolador que as idéias religiosas fazem sua aparição como um recurso civilizatório significativo. Ele afirma que embora sejam ilusões, talvez possamos considerá-las como o mais importante item do “inventário psíquico” de uma cultura (Freud, 1996/1927, p. 23).

Em 1930, *O mal estar na civilização* dá continuidade às elaborações sobre a necessidade de renúncia pulsional para o estabelecimento da cultura. Há um desencontro primordial entre as exigências da cultura e as disposições pulsionais do indivíduo. Os primeiros capítulos de *O mal estar na civilização* procuram responder a objeção levantada por Romain Rolland após ter lido *O futuro de uma ilusão* de que a verdadeira fonte da religiosidade não era o desamparo infantil e sim o “sentimento oceânico”. Este sentimento consistiria numa espécie de fusão com o mundo externo. Não haveria limites nem fronteiras e sim uma sensação de infinitude. Esta seria a fonte de toda a religiosidade para Rolland. Mas Freud discorda e propõe que esse sentimento seria um resíduo de uma fase primitiva do desenvolvimento psíquico onde a criança recém-nascida ainda não reunia condições de distinguir entre seu próprio eu e o mundo externo que a circundava.

A preservação desse sentimento primário em algumas pessoas poderia explicar essa sensação de fusão com o infinito provocada pelo sentimento oceânico, mas não justificaria a fonte das necessidades religiosas. “Não consigo pensar em nenhuma necessidade da infância tão intensa quanto a da proteção de um pai” (Freud, 1996/1930, p.80) e é daí que a religião deriva sua força. Essa afirmativa freudiana será alvo de desdobramentos posteriores em nossa dissertação. Neste momento deixemos marcado que se Freud reafirma que a fonte psíquica das idéias religiosas procede do sentimento de desamparo é na medida em que esse desamparo poderá ser aplacado pelo pai. Tornaremos a discutir de forma pormenorizada a temática do desamparo.

É também neste trabalho que novos e importantes desenvolvimentos são elaborados sobre o sentimento de culpa. A segunda tópica já havia sido formulada e o sentimento de culpa agora pode ser derivado não apenas dos sentimentos hostis endereçados às figuras de autoridade e amor e sim como manifestação da ação punitiva do supereu. Toda a agressividade que poderia ser externalizada é introjetada e assumida pelo supereu contra o eu. A expressão afetiva dessa auto-agressão é o sentimento de culpa. Isso explicaria em parte porque pessoas tão virtuosas como, por exemplo, São Francisco de Assis, sentem-se pecadoras e culpadas. A agressividade não externalizada volta-se contra o eu. A conferência *A questão de uma Weltanschauung* (1932) alinha-se em muitos aspectos às elaborações de *O futuro de uma ilusão*. A religião cotejada com a ciência não passaria de um inimigo perigoso que só faz atrapalhar o progresso da razão científica. A arte seria inócua porque não teria pretensão de ser mais do que uma ilusão. A filosofia em certa medida trabalharia lançando mão dos mesmos métodos e procedimentos científicos, mas perderia seu rumo ao apegar-se à ilusão “de ser capaz de apresentar um quadro do universo que seja sem falhas e coerente, embora tal quadro esteja fadado a ruir ante cada novo avanço em nosso conhecimento” (Freud, 1996/1932, p.157). Mas o grau de influência da filosofia sobre as pessoas é ínfimo comparado ao poder exercido pela religião. E, diferentemente, da arte, a religião seria uma ilusão que se pretende verdadeira. “A religião é um poder imenso que tem a seu favor as mais fortes emoções dos seres humanos (...) embora profundamente abalada persiste na atualidade” (Freud, 1996/1932, p.158). De acordo com Iannini, a visão freudiana das ilusões religiosas e artísticas é:

(...) amplamente devedora de uma certa filosofia da história de cunho fortemente iluminista, para os mais condescendentes, positivista, para os mais críticos. Aqui, temos uma concepção segundo a qual apenas a ciência tem credenciais para produzir conhecimento qualificado e para justificar verdades, na exata medida em que se submete ao crivo da realidade. Mais do que isso, temos aqui uma vontade nada escondida de que as ilusões, principalmente aquelas produzidas pela religião, sejam deixadas para trás quando a marcha da razão triunfar. Embora suave, a voz da razão nunca se cala, diz Freud. Por isso, ele se engaja ativamente no que parece um combate que precisa ser travado pela ciência em nome da verdade. Ao investigar as origens psicológicas do sentimento religioso e mostrar assim o caráter ilusório de suas crenças, é um trabalho crítico desta natureza que está em jogo. No entanto, ao contrário da crítica impiedosa que desferra contra a religião, Freud "salva" a arte desta necessidade impiedosa de crítica, porque a ilusão que ela engendra seria inócua para os seres humanos (Iannini, 2008).

Já no final de sua vida vinte e cinco anos depois das discussões realizadas em *Totem e Tabu* Freud trabalhará exaustivamente na construção de seu *Moisés e o Monoteísmo* (1939) livro cujo propósito era demonstrar como a idéia de um Deus único ingressou em nosso mundo. A inquietação com a questão religiosa esteve presente até o fim. No capítulo três dessa dissertação trataremos de forma mais detida as elaborações contidas em *Moisés*.

1.4. O recurso ao mito e ao pai

É preciso ainda destacar um paradoxo: Freud se ocupa da análise das fontes psicológicas das idéias religiosas como quem tem na mão um problema essencialmente clínico, referido à idéia forjada por ele de aparelho psíquico. Do ponto de vista subjetivo, quais os fatores que promoveriam a adesão religiosa? Tratava-se, pois, de investigar a origem psíquica desse fenômeno, seu significado e sua dinâmica. Ao dispor o problema nestes termos não há lugar em sua análise para qualquer tipo de exame teológico ou filosófico da questão religiosa. Em contrapartida, em duas das principais obras que tratam especificamente do tema da religião – *Totem e Tabu* e *Moisés e Monoteísmo* – Freud não hesitará em abandonar o registro científico e lançar mão de elementos míticos na própria elaboração de seu discurso. Parece-nos que tal paradoxo talvez seja inerente à psicanálise na medida em que a mesma – ainda que inscrita no campo científico – não seja passível de uma formalização totalizante, em virtude das características de seu objeto.

Em uma carta à Fliess, de 1897, Freud comenta:

Você consegue imaginar o que sejam ‘mitos endopsíquicos’? São o último produto de meu esforço mental. A tênue percepção interna do [nosso] próprio aparelho psíquico estimula ilusões do pensamento, que, naturalmente, são projetadas para o exterior e, tipicamente, para o futuro e o além. A imortalidade, a recompensa e todo o além, tudo são reflexos de nosso mundo psíquico interno. Meschugge? [Maluquice?] Psicomitologia (Freud, 1897, [1986] p.287).

A idéia de uma psicomitologia revela que Freud concebia a religião como um reflexo do modo de funcionamento da mente projetado no mundo externo i.e., a forma como nossos próprios processos psíquicos são apreendidos engendra a construção de narrativas míticas e religiosas. Essa mesma lógica estará presente no artigo *Romance familiar* (1909). O que está em questão neste texto é que a emancipação da criança em relação à autoridade dos pais estará submetida a uma atividade imaginativa e fantasiosa por parte do *infans*. Histórias são criadas à medida que dificuldades vão se colocando no caminho: a comprovação de que o amor da mãe não é exclusivo, a dúvida quanto à magnitude dos pais, o enigma quanto ao sexo e à origem. Imaginar-se como filho adotado, supor que seu verdadeiro pai é um aristocrata ou alguém de elevada posição social, inventar que a mãe é uma mulher infiel... Todas essas teorias imaginativas respondem a uma falha – aquela nascida da constatação da incompletude dos pais. Conforme observa Freud:

Na verdade, todo esse esforço para substituir o pai verdadeiro por um que lhe é superior nada mais é do que a expressão da saudade que a criança tem dos dias felizes do passado, quando o pai lhe parecia o mais nobre e o mais forte dos homens, e a mãe a mais linda e amável das mulheres. Ela dá as costas ao pai, tal como o conhece no presente, para voltar-se para aquele pai em quem confiava nos primeiros anos de sua infância, e sua fantasia é a expressão de um lamento pelos dias felizes que se foram (Freud, 1996/1909, p.222).

Veremos mais adiante como Freud aplica essas mesmas considerações na análise do fato religioso. A partir da leitura de *Romance familiar* Cristina Marcos (1998) levanta dois questionamentos importantes: O primeiro deles indaga sobre as razões que levariam uma criança a contar sua história modificando e alternando seus elementos de maneira completamente diferente da realidade. Lançar mão da ficção como instrumento que visa desvendar os enigmas nos quais a criança se vê envolvida se afigura aqui como um recurso necessário. O segundo ponto: poderíamos dizer que o uso da ficção para

elaboração da teoria do pai é análogo ao uso da ficção no romance familiar? (Marcos, 1988, p.16-17). Do mesmo modo que as crianças arquitetam seus romances para saber sobre pontos obscuros de sua existência, Freud teve necessidade de construir seus mitos para compreender aspectos obscuros de sua teoria? De acordo com Mircea Eliade:

(...) o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do ‘princípio’. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma ‘criação’: ele relata de que modo algo foi produzido e passou a ser (Eliade, 1963, p.11).

Como apresentamos, *Totem e Tabu* era o “mito científico” freudiano que forja uma origem capaz de explicar como a moral, a lei e a religião passaram a existir em nosso mundo. Lançar mão do mito era uma forma de expor os limites de alcance do saber teórico. Era preciso fazer uso da ficção ali onde o recurso à racionalidade científica mostrava-se insuficiente. Para Betty Bernardo Fuks:

(...) Freud rompeu com a consciência negativa da razão sobre o mito ao designá-lo como uma narrativa, de alto valor social e individual, cuja função é *expressar uma verdade sobre as origens e a arquitetura do espírito humano*. Nesse sentido, a entrada das construções míticas no campo psicanalítico está para além de uma simples busca de referências e é também uma expressão do pensamento científico (Fuks, 2000, p.59).

Devemos ter em mente que Freud visava solucionar um problema teórico com a criação do mito do assassinato do pai primevo. Através da construção de *Totem e Tabu* o estatuto do pai se modifica no interior da teoria freudiana. O mito edipiano situa-se agora em referência direta a esse acontecimento original. O pai não é mais um perverso sedutor e sim uma função simbólica. A análise do fato religioso beneficia-se dessas elaborações. Novamente, podemos perceber aqui que a crítica freudiana à religião é uma peça importante do edifício teórico da psicanálise, cujo interesse ultrapassa a esfera comumente nomeada de sociológica, e recai novamente sobre o campo clínico. O tema da religião parece não se esgotar para Freud. Essa inquietação revelada pelas constantes alusões e ensaios dedicados ao assunto deve ser tomada como um indício de que *algo nessa discussão restou irresoluto na análise freudiana*. Mijolla-Mellor sustenta a hipótese de que essa recorrência da preocupação sobre o fato religioso em Freud “se devia claramente ao fato de que a análise teórica, endossada pela antropologia e pela história, não lhe parecia suficiente, obrigando-o a continuar sempre buscando, o que ele

só deixará de fazer com o texto sobre Moisés e sua morte” (Mijolla-Mellor, 2004, p.270). Mas a razão pela qual Freud permanece interessado na questão – a ponto de morrer pensando nisso⁷ – não pode ser totalmente creditada a um embasamento histórico e antropológico pouco consistente. Parece-nos que o interesse freudiano em relação à religião deve ser pensando sempre em proporção direta à sua inquietação com a questão paterna, pois para Freud, a religião implicava a *existência* do pai. Com a escrita de *Totem e Tabu* (1912-1913) e a idéia do assassinato primevo gerando culpa e ambivalência afetiva em relação ao pai teríamos uma solução razoável no que tange a origem da religião? Por que ainda assim Freud permanece empenhado nessa questão a ponto de retomá-la um quarto de século depois em *Moisés e o Monoteísmo*?

Todas essas questões confirmam nossa percepção de que talvez exista algum ponto opaco na análise freudiana da religião que Freud continuamente buscava cernir. O que realmente escapa à Freud na análise do fato religioso? Este é o questionamento que norteará nossa investigação. Em *O mal estar na civilização* Freud afirma que “origem da atitude religiosa pode ser remontada, em linhas muito claras, até o sentimento de desamparo infantil. Pode haver algo mais por trás disso, mas presentemente, ainda está envolto em obscuridade” (Freud, 1996/1930, p.81). Esse “algo a mais (...) envolto em obscuridade” é o ponto que procuraremos determinar através do exame detalhado do sentimento de desamparo.

Antes, porém, voltaremos nossa atenção para a análise da crítica freudiana à ilusão religiosa. A razão para nos determos neste ponto é que há aí uma contradição que merece ser explicitada: ao mesmo tempo em que Freud critica o caráter ilusório das idéias religiosas, ele acaba por demonstrar a potência dessa ilusão. Parece haver na ilusão algum elemento que a torna irreduzível e nesse sentido, a crítica que Freud endereça à religião como ilusão não é suficiente para lidar com esse aspecto que resulta impossível de dominar. Examinar essas questões torna-se um passo necessário para tentarmos demarcar o que ficou irresoluto na análise freudiana da religião.

⁷ *Moisés e o Monoteísmo* (1938) é praticamente um dos últimos textos escritos por Freud antes de sua morte.

CAPÍTULO 2

“... esse episódio da imaginação a que chamamos realidade.”

Fernando Pessoa

A Ilusão religiosa é irreduzível?

No presente capítulo iremos nos deter na análise da ilusão como um modo particular de afastamento da realidade e conseqüentemente como um modo de satisfação imaginária similar ao sonho. De onde vem a força da ilusão? Por que mesmo sendo declarado o caráter ilusório das idéias religiosas, elas não perdem seu poder de conquista sobre os homens? Esta é a pergunta chave deste capítulo: pode haver além dos elementos puramente imaginários presentes na ilusão religiosa e acertadamente discutidos por Freud, algum outro ponto que torna a religião um objeto privilegiado de aderência pulsional? Para tentar respondê-la lançaremos mão na parte final do capítulo do relato e discussão de três textos freudianos que tratam da questão religiosa atrelada a um contexto essencialmente clínico.

2.1. A tenacidade da ilusão

Já mencionamos aqui que a ilusão pode ser tomada como um segundo modelo explicativo da religião. Ao ser comparada a uma neurose, a religião em muitos aspectos se assemelharia a um sintoma que conciliaria tendências opostas. Pensada como ilusão, a religião assim como o sonho, realizaria imaginariamente a satisfação de nossos desejos e

neste sentido a realidade externa seria completamente menosprezada. Importa salientar, no entanto, que a ilusão não aparece no texto freudiano como monopólio da religião, embora possamos conferir à religião o posto de melhor representante e aliado da ilusão (Morano, 2003, p.60). Em *Além do princípio de Prazer* (1920) encontramos uma passagem na qual o aspecto ilusório presente na idéia de que haveria nos seres humanos uma tendência instintiva que resultaria paulatinamente em aperfeiçoamento é criticado:

Pode também ser difícil, para muitos de nós, abandonar a crença de que existe em ação nos seres humanos um instinto para a perfeição, instinto que os trouxe a seu atual alto nível de realização intelectual e sublimação ética, e do qual se pode esperar que zele pelo seu desenvolvimento em super-homens. Não tenho fé, contudo, na existência de tal instinto interno e não posso perceber por que essa ilusão benévola deva ser conservada. A evolução atual dos seres humanos não exige, segundo me parece, uma explicação diferente da dos animais. Aquilo que, numa minoria de indivíduos humanos, parece ser um impulso incansável no sentido de maior perfeição, pode ser facilmente compreendido como resultado da repressão instintual em que se baseia tudo o que é mais precioso na civilização humana. O instinto reprimido nunca deixa de esforçar-se em busca da satisfação completa, que consistiria na repetição de uma experiência primária de satisfação (1920, p.52).

Em sua conferência *A questão de uma Weltanschauung* (1932) as instituições do Estado, as relações amorosas, determinadas propostas políticas como o marxismo e o anarquismo e inclusive projetos científicos surgem aos olhos de Freud como formações culturais carregadas fortemente de caráter ilusório. Em *O futuro de uma ilusão* veremos que as idéias religiosas “proclamadas como ensinamentos, não constituem precipitados de experiências ou resultados finais de pensamento: são ilusões, realizações dos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade. O segredo de sua força reside na força desses desejos” (Freud, 1996/1927, p. 39). Freud, inicialmente, faz uma distinção entre ilusão e idéia delirante. A faceta essencial da ilusão é que ela é uma realização de desejo que em princípio não estaria necessariamente em contradição com a realidade. Já a idéia delirante estaria totalmente em desacordo com a realidade externa. Mas existiriam ilusões tão impregnadas de desejo que acabariam por desprezar as relações com a realidade. O que constatamos é que as nuances entre ilusão e delírio no que tange à religião vão se tornando cada vez menores. A religião abrangeria assim “um sistema de ilusões plenas de desejo juntamente com um repúdio da realidade”. Este sistema só seria encontrado de forma isolada na amênia, em uma espécie de “confusão alucinatória beatífica” (Freud, 1996/1927, p.52). Para Regnault, “enquanto tal, ela [a religião] contém um núcleo de

verdade; e é preciso recolocar essa ilusão em seu lugar que não é de jeito nenhum um erro”.⁸ Conforme observa Morano, “(...) a religião pelo modelo onírico, volta a resvalar no tema da loucura, pois o delírio, sintoma expressivo da ruptura com a realidade que frustra o desejo, inscreve-se efetivamente numa dinâmica mais próxima da loucura do que do mero transtorno neurótico” (Morano, 2003, p.61). Em *Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos* (1917) veremos que a formação de uma fantasia carregada de desejo e sua conseqüente regressão à alucinação não é um mecanismo afeito apenas à formação dos sonhos, mas também presente na amênia e na esquizofrenia. Freud esclarece que esse tipo de psicose alucinatória “alcança dois resultados (...) ela não só traz desejos ocultos ou reprimidos para a consciência, como também os representa, *com toda a crença do indivíduo como satisfeitos*” (Freud, 1996/1917, p.237 – grifo nosso). Analisaremos no final deste capítulo um caso relacionado a uma vivência religiosa, diagnosticado por Freud como um exemplo de psicose alucinatória. O que devemos salientar desde já é que essa equivalência entre amênia e religião reforça o caráter delirante das idéias religiosas e mais do que isso vem confirmar uma operação de afastamento da realidade presente na adesão fervorosa à religião. O delírio religioso de Schereber ilustra a maneira pela qual a realidade interna se impõe à realidade exterior e é assumida pelo sujeito como verdadeira. Em *Psicopatologia da vida cotidiana* (1901) encontramos uma observação feita por Freud que aponta nessa mesma direção:

De fato creio que grande parte da visão mitológica do mundo, que se estende até as mais modernas religiões, *nada mais é do que psicologia projetada no mundo externo*. O obscuro reconhecimento (a percepção endopsíquica por assim dizer) dos fatores psíquicos e das relações do inconsciente espelha-se – é difícil dizê-lo de outra maneira, e aqui a analogia com a paranóia tem que vir em nosso auxílio – na construção de uma *realidade sobrenatural*, que se destina a ser retransformada pela ciência na *psicologia do inconsciente*. Poder-se-ia ousar explicar dessa maneira os mitos do paraíso e do pecado original, de Deus, do bem e do mal, da imortalidade etc., e transformar a *metafísica em metapsicologia*. O abismo entre o deslocamento do paranóico e o do supersticioso é menos amplo do que parece à primeira vista (Freud, 1996/1901, p.254).

Kaufmann esclarece que essa “crença nascida da ilusão terá o mesmo conteúdo que a autopercepção interna – ao mesmo tempo em que desloca a prova da exclusão para a figuração de um ‘outro mundo’ ”(Kaufmann, 1996, p.129). No texto *Formulações sobre*

⁸ “En tant que telle, elle contient donc un noyau de vérité; il faut presque remettre sur ses pieds cette illusion; qui n’est nullement une erreur”. Regnault, F. *Dieu est inconscient*, Paris, Navarin, 1985, p.50.

os dois princípios do funcionamento mental (1911), ao discorrer sobre a substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade, Freud afirma que esta operação deixou uma forte impressão endopsíquica e que a crença religiosa em uma recompensa noutra vida em virtude da renúncia aos prazeres terrenos seria nada mais que “uma projeção mítica desta revolução na mente” (Freud, 1996/1907, p. 242). A ilusão religiosa manteria o sujeito apartado de uma realidade desagradável e ao mesmo tempo acarretaria gratificações. Por que razão o sujeito abriria mão dessa ilusão?

Essa é a questão que se coloca para Freud ao longo de *O futuro de uma ilusão*: por que as idéias religiosas têm tanta força independente do reconhecimento pela razão de seu caráter ilusório? É assim que vemos aparecer a teoria sobre o desamparo infantil e o complexo paterno como componentes que, quando conjugados, culminam na crença em Deus- Pai. Mas, curiosamente, *ao mesmo tempo em que sustenta uma atitude de cunho racionalista frente à religião, Freud não deixa de salientar, no mesmo texto, o primado da vida pulsional em relação aos recursos disponíveis à razão*. Está aqui o paradoxo que pretendemos explorar. Para Jacques Gagey,

Longe de reiterar servilmente o credo positivista, ‘O Futuro de uma Ilusão’ afirma que, embora haja nisso ilusão e que se deva desejar-lhe o pronto desaparecimento, não se pode esperar um apagamento puro e simples: nela trabalha – mesmo desastrosamente – uma dinâmica psíquica fundadora da cultura. ‘Mal estar na civilização’ meditará de novo sobre a impotência do logos para dar conta, de maneira imediata, do devir humano. Um espinho irritante está assim inscrito no coração da convicção racionalista (Gagey, 2004, p. 753-754).

O comentário de Gagey lança luz sobre um ponto importante: *O futuro de uma ilusão* não reiterou o credo positivista e sim trouxe à tona a própria dinâmica fundadora da cultura que nasce sobre um fundo de conflito irreconciliável. Para que a civilização se edifique é necessário que se renuncie à satisfação pulsional. Mas o que Freud assinala é que somente “através da influencia de indivíduos que possam fornecer um exemplo e a quem reconheçam como líderes, as massas podem ser induzidas a (...) suportar as renúncias de que a existência depende” (Freud, 1996/1927, p.17).

Se os regulamentos precisam ser mantidos através da força e da coerção, é porque “os homens não são espontaneamente amantes do trabalho e que *os argumentos não têm valia alguma contra suas paixões*” (Freud, 1996/1927, p. 15 – grifo nosso). Essa temática

será quase sempre explorada por Freud a partir de seu diálogo com seu opositor⁹. No âmbito da discussão sobre a extinção da religião, o opositor afirma:

Admite-se que, até agora, a ciência ainda não conseguiu muita coisa, mas, mesmo que progredisse mais, não bastaria para o homem. Este possui necessidades imperiosas de outro tipo, que jamais poderiam ser satisfeitas pela frígida ciência, sendo muito estranho – na verdade, o auge da incoerência – que um psicólogo, que sempre insistiu em que a inteligência, quando comparada à vida dos instintos, desempenha apenas um papel de menor vulto nos assuntos humanos, tente agora despojar a humanidade de uma preciosa realização de desejos e proponha compensá-lo disso com um alimento cultural (Freud, 1996/1927, p. 44).

Em sua resposta, Freud reconhece que até certo ponto a religião foi mesmo capaz de contribuir para conter os instintos, mas o que ele condena é a forte influência religiosa sobre a moral. Havia uma expectativa freudiana de que uma vez as pessoas desligadas dos dogmas religiosos elas pudessem privilegiar a relação com o mundo externo real. O pensamento livre, não mais amordaçado por idéias carregadas de culpabilidade e carentes de fundamento se tornaria mais propenso à verdade em detrimento das ilusões.

A partir do que apresentamos podemos destacar a existência de uma diferença – nem sempre nítida – entre a crítica endereçada à religião como um sistema doutrinal capaz de controlar e guiar a vida dos homens e a constatação inequívoca da insistência da ilusão religiosa. Estes aspectos não são tratados em separado, eles aparecem a maior parte das vezes imbricados ao longo do texto. As *doutrinas religiosas* estariam em franca oposição à ciência. Freud procura demonstrar que uma *Weltanschauung* religiosa seria antes de tudo nociva por distanciar os sujeitos da realidade, mas ao efetuar sua crítica contundente aos sistemas religiosos, ele esbarra no fato que as *ilusões religiosas* têm muita força, a despeito de qualquer argumento racional. A questão religiosa – a força da ilusão – neste sentido deve ser concebida como *um problema de caráter eminentemente pulsional*. Entendemos que todo o empenho de Freud em explicar as razões que determinariam a força da religião já é por si só uma prova contundente da insistência da ilusão. *Qualificar as idéias religiosas de ilusões não exclui necessariamente o caráter vigoroso dessas idéias, nem tampouco sua atratividade para os sujeitos, na medida em que o desamparo está na origem da subjetividade*. Mas Freud apresenta uma solução

⁹ Nos capítulos IV, IX e X de seu ensaio Freud lança mão de um recurso estilístico. Ele cria a figura de um opositor que faz críticas contundentes a seus argumentos e desta forma o leitor acompanha o diálogo entre esses “dois homens” inteligentes que adotam posições antagônicas ante a religião.

nomeada por ele como “educação para a realidade” que seria uma forma de se abster da necessidade de consolação e *amparo* proporcionada pela ilusão religiosa:

[Os homens] terão de admitir para si mesmos toda a extensão de seu *desamparo* e insignificância na maquinaria do universo; não podem mais ser o centro da criação, o objeto de terno cuidado por parte de um Providencia beneficente. Estarão na mesma posição de uma criança que abandonou a casa paterna, onde se achava tão bem instalada e confortável. Mas não há dúvida de que o infantilismo está destinado a ser superado. Os homens não podem permanecer crianças para sempre; têm de, por fim, sair para a ‘vida hostil’. Podemos chamar isso de ‘educação para a realidade’. Precisarei confessar-lhe que o único propósito de meu livro é indicar a necessidade desse passo à frente? (Freud, 1996/1927, p.57, grifo nosso).

Se tomarmos em separado os termos dessa fórmula “educação-realidade” não deixa de causar certa estranheza o fato de que “educação” não é a expressão mais adequada em se tratando de pulsões e exatamente por essa razão é a *realidade psíquica* que prevalece na manifestação do sintoma neurótico em detrimento da realidade material. Esse rechaço da realidade em prol da ilusão é o que incomoda Freud. Propor uma “educação para a realidade” pode soar neste contexto como uma solução comprometida em demasia com uma certa normatividade, contrária em muito aos pressupostos psicanalíticos e em completa descontinuidade com o fundamento do desejo. Para Mijolla-Mellor (2007) “somente o entusiasmo de Freud pelo Deus logos pode justificar essa ilusão intelectualista de poder prevenir a crença religiosa por uma educação apropriada” (p.93). Realmente é estranho constatar como os aspectos pulsionais tão relevantes na análise do fato religioso são em parte ignorados com a proposição dessa fórmula. Mas talvez pudéssemos estabelecer uma conexão entre a expressão “educação para a realidade” com o ato de abandonar a “casa paterna”. Ainda que no horizonte deste ato esteja presente o desamparo é através dele que a superação do infantilismo psicológico poderia ocorrer. Abandonar uma posição confortável é deixar de lado a onipotência, é perder a condição fálica – de sentir-se protegido, amado, imortal, reconhecido como filho de um Deus que não permitirá que nada de mal aconteça. Esse desamparo oriundo do abandono da “casa paterna” é em certo sentido a vivência da angústia de castração. A castração como figuração de uma perda, perda da condição fálica que surgiria como prenúncio de uma divisão e de uma incompletude. Neste caso, a solução de uma “educação para realidade” pode ser pensada então não como adaptação e sim como contraponto ao caráter fortemente imaginário presente na religião que fabricaria uma realidade isenta de falhas e incongruências. Para cada ato ou circunstância haveria um

sentido último sobreposto. Já dissemos que trabalharemos de forma mais detida no capítulo seguinte a questão do desamparo. Mas já podemos antecipar e demarcar aqui que o sentimento de desamparo para Freud deve sempre ser pensado em consonância com a necessidade do pai.

Se nos voltarmos tão somente para a maneira como Freud constrói seu problema, encontraremos de um lado, o sujeito em seu estado de desamparo fundamental e, de outro, a religião que traria proteção e realização imaginária de desejo via ilusão. A significação das idéias religiosas recebe a seguinte formulação: “são ensinamentos e afirmações sobre fatos e condições da realidade externa (ou interna) que nos dizem algo que não descobrimos por nós mesmos e que reivindicam nossa crença” (Freud, 1996/1927, p. 34). Mas, esclarece Freud, há diversos ensinamentos desse mesmo tipo sobre os mais variados assuntos, qualquer lição escolar estará repleta de explicações sobre questões que desconhecemos; a diferença, entretanto, reside no fato de que neste caso as informações fornecidas e que reivindicam nossa crença são passíveis de comprovação factual (Freud, 1996/1927). Para exemplificar esse raciocínio Freud evoca uma lembrança da primeira vez em que esteve na Acrópole em Atenas. “Uma sensação de espanto mesclava-se à minha alegria. Ela parecia dizer: ‘Então é verdade, tal como aprendemos na escola!’ Quão superficial e fraca deve ter sido a crença que então adquirira na verdade real do que ouvira, se agora podia ficar tão espantando!” (Freud, 1996/1927, p.34). Ou seja, ele havia encontrado na realidade algo que estava apenas representado em seu pensamento. É fácil depreender aonde Freud quer chegar: não é possível comprovar factualmente a verdade das idéias religiosas, elas não possuem um indicador na realidade capaz de endossá-las. Mas há nessa passagem outro ponto que julgamos importante discutir. Em 1936, Freud retomará e analisará de forma mais extensa o episódio ocorrido em Atenas. Trata-se do texto *Um distúrbio de memória na Acrópole* dedicado ao seu amigo Romain Rolland por ocasião de seu septuagésimo aniversário. O fio condutor do texto é a tentativa de Freud em encontrar uma resposta para seu sentimento de perplexidade diante da dificuldade em *não poder acreditar* que ele realmente estava na Acrópole, *apesar da evidência factual*. Opera-se aqui uma inversão: nas idéias religiosas embora não haja evidência factual, há crença. No caso de Freud, havia evidência factual e ainda assim não havia crença. Ele acabará por concluir que sua negação da realidade vinculava-se estreitamente a um sentimento de “respeito filial”. Visitar Atenas, conhecer outras culturas era um feito grandioso demais comparado a vida simples e austera de seu

pai Jacob Freud. Neste sentido, estar na Acrópole era ir *além do pai* e daí a dificuldade em acreditar. Ora, não devemos desprezar o fato de que essa lembrança “de natureza inteiramente subjetiva” – nas palavras do próprio Freud – tenha feito sua primeira aparição no contexto da discussão sobre o significado das idéias religiosas. Fortuita, ou não, a manifestação dessa lembrança nessas circunstâncias traz à tona a idéia de que a crença, longe de se fundamentar a partir de uma comprovação empírica, está em conformidade com a realidade subjetiva. Discutiremos o tema da crença na próxima seção.

Voltemos à definição proposta por Freud sobre a significação das idéias religiosas. Como já mencionamos aqui as mesmas são consideradas como ensinamentos sobre fatos e condições da realidade externa e interna que “nos dizem algo que não descobrimos por nós mesmos e que reivindicam nossa crença” (Freud, 1996/1927, p. 34), resta questionar quais seriam esses fatos e condições da realidade externa e interna. Quais ensinamentos as idéias religiosas veiculam, quais problemas procuram resolver ou explicar? Na conferência XXXV *A questão de uma Weltanschauung* (1932), temos:

[As idéias religiosas fornecem] aos homens informações a respeito da origem e da existência do universo, assegura-lhes proteção e felicidade definitiva nos altos e baixos da vida e dirige seus pensamentos e ações mediante preceitos, os quais estabelece com toda a sua autoridade (Freud, 1996/1932, p.158).

Em seu cerne a religião condensaria assim “uma notável combinação de ensino, consolo e exigências” (Freud, 1996/1932, p.159). Ao ensinar, responderia ao afã de saber e conhecer inerente a todos os homens. Ao consolar, abrandaria o temor diante das dificuldades da vida e ao exigir, indicaria um programa ético a ser seguido. Em *O mal estar na civilização* Freud afirma de forma irônica que somente a religião seria capaz de resolver a questão do *sentido da vida* e em seguida completa dizendo que a idéia mesma da vida ter um propósito específico é fruto dos sistemas religiosos. (Freud, 1996/1930). É nesta mesma linha de raciocínio, que Lacan em *Ciência e verdade* considera que a religião pensa a verdade no registro da causa final. “O religioso entrega a Deus a incumbência da causa, mas nisso corta seu próprio acesso à verdade” (Lacan, 1965, p. 887). O sujeito religioso ao alinhar todos os eventos de sua vida em um fim último suprime a divisão que o constitui e denega exatamente esta condição. Mas de acordo com o que vimos até agora, se as idéias religiosas “nos dizem algo que não descobrimos por

nós mesmos e que reivindicam nossa crença” podemos aventar a hipótese de “este algo que não descobrimos por nós mesmos” talvez esteja correlacionado ao real encarnado respectivamente nas figuras do não saber, do desamparo e daquilo que a lei procura regular.

A presença e o vigor da religião no mundo mesmo depois de séculos de iluminismo, nos levam a questionar o que propiciaria essa resistência inquebrantável. Poderíamos responder que é a sua função primeira lenitiva e imaginária que através da doação de sentido recobre aspectos insuportáveis da realidade. Essa é em síntese a resposta freudiana. Mas, caberia a partir disso, outro questionamento: apenas a realização imaginária de desejo via ilusão seria responsável pela promoção da adesão religiosa e continuidade da religião? Em caso afirmativo, teríamos que presumir que essa irreducibilidade da religião vincula-se estreitamente a impossibilidade de viver *sem* sentido, fato impensável para os homens. Ainda que não seja o sentido religioso, cada um de nós vai moldar sua existência justapondo nexos e significações. É a direção imaginária que permite a fruição da vida. Se não injetarmos sentido nas palavras e nos objetos eles não passarão de elementos desconexos. Neste caso, é realmente plausível concordar com a resposta freudiana que explica a raiz das necessidades religiosas via registro imaginário. Quando Freud em *O mal estar na civilização* cita os versos de Goethe – “Aquele que tem ciência e arte, tem também religião: o que não tem nenhuma delas, que tenha religião!” (Goethe *apud* por Freud, 1930. p.82) – o faz não somente para contrapor ciência e arte à religião, mas também para demonstrar que não há sentido na vida e que é impossível seguir sem que nos apoiemos em algo capaz de propiciá-lo – evidentemente, ninguém melhor que a religião para se incumbir dessa tarefa. A religião instala-se ali onde há uma incapacidade humana em obter respostas ou nas palavras de Miller “O religioso é o sentido que se quer dar à falha do saber” (Miller, 2004, p.18). Seria essa a razão pela qual a religião surge como objeto privilegiado de aderência pulsional? Por que grande parte das pessoas escolhe o *sentido religioso* para guiar suas vidas? Se como vimos a existência de sentido é algo que não podemos prescindir, devemos reconhecer que a religião granjeia a preferência das pessoas. Por que?

A crítica freudiana incide sobre os aspectos ilusórios e imaginários presentes nas idéias religiosas. Mas Freud parece negligenciar que essas idéias “não são resultados finais de pensamento” e sim forte e prementes desejos. Neste sentido, torna-se impossível

esperar, a retirada imediata da libido uma vez declarado o caráter ilusório da religião. A pergunta que trazemos é se para além dessas considerações – que colocam em evidência os aspectos imaginários – podemos supor a existência de outros elementos que atuem efetivamente proporcionando a adesão às idéias religiosas. Por que cremos em determinada realidade a despeito de qualquer argumento racional em contrário? É o ponto que investigaremos a seguir.

2.2. A crença como operação estrutural: véu necessário

O fundamento da crença em Freud vincula-se à noção de *Verleugnung* que traduziremos por *recusa*. Se fizermos uma busca da palavra *crença* ou de alguma expressão similar no índice das obras completas não encontraremos nenhuma referência. Este tema não recebeu um tratamento sistematizado em Freud. Mas isso não quer dizer que no pensamento freudiano esta discussão esteja ausente e sim que a mesma foi se produzindo no seio da teoria de forma indireta e irregular. Três textos especificamente formam uma espécie de matriz sobre a interpretação psicanalítica da crença: *Fetichismo* (1927), *A divisão do ego nos processos de defesa* (1938) e *Esboço de psicanálise, seção VIII* (1938). Segundo Mannoni, com o texto *O fetichismo* Freud “abriu a problemática da crença, dando toda a precisão necessária à noção de *Verleugnung*” (Mannoni, 1973, p.10). O conceito de *Verleugnung* foi se estabelecendo gradativamente ao longo das elaborações freudianas. É em *A divisão do ego nos processos de defesa* (1938) que encontramos um último esforço elucidativo sobre sua definição.

Em 1927, Freud introduz a *Verleugnung* no contexto de suas investigações sobre o fetichismo. Em todos os casos estudados por ele, a constituição do fetiche estava associada a uma recusa em tomar conhecimento do fato desagradável de que a mulher não possuía pênis. Esse encontro traumático com a castração feminina tinha na instalação do fetiche, sua resolução. Segundo Freud:

Na situação que estamos considerando, (...) vemos que a percepção continuou e que uma ação muito enérgica foi empreendida para manter a rejeição. Não é verdade que, depois que a criança fez sua observação da mulher, tenha conservado inalterada sua crença de que as mulheres possuem um falo. Reteve essa crença, mas também a abandonou. No conflito entre o peso da percepção desagradável e a força de seu contradesejo, chegou-se a um compromisso, tal como só é possível sob o domínio das leis inconscientes do pensamento – os processos primários.

Sim, em sua mente a mulher *teve* um pênis, a despeito de tudo, mas esse pênis não é mais o mesmo de antes. Outra coisa tomou seu lugar, foi indicada por seu substituto, por assim dizer, e herda agora o interesse anteriormente dirigido a seu predecessor (Freud, 1996/1927, p.156/157).

Vemos aqui a *Verleugnung* surgir como um mecanismo relacionado à perversão. Mas devemos salientar que neste mesmo texto Freud discute o caso de dois irmãos que perante a morte do pai, adotaram uma atitude semelhante à do fetichista, embora fossem neuróticos. Esses dois jovens recusaram a morte do pai – fragmento penoso e difícil da realidade – correlato da castração feminina no caso do fetichista. Merece destaque ainda o fato apontado por Freud de que conviviam lado a lado nesses irmãos, duas correntes: uma condizente com a realidade, que acatava e aceitava a morte do pai, e outra condizente com o desejo que o pai estivesse vivo, que rejeitava completamente a realidade. Nesta mesma direção encontramos no texto *Reflexões para os tempos de guerra e paz* (1915) um comentário análogo sobre a reação das pessoas frente à morte, também neste caso há duas correntes que coexistem embora excludentes: aquela que reconhece a morte como extinção da vida e aquela que nega tal fato, refugiando-se na irrealidade (Freud, 1996/1915). Essa presença simultânea de duas crenças que se contradizem mutuamente, essa manobra de ver e *não* ver, acreditar e *não* acreditar ao mesmo tempo, engendrará a divisão (*Spaltung*) no eu e fará com que Freud perceba posteriormente que a *Verleugnung* é um mecanismo de ocorrência mais ampla, um conceito estrutural, extensivo a neurose, perversão e psicose. O ponto que merece destaque é que o sujeito – independente da estrutura – se divide frente à castração e “isso produz uma fenda que jamais se fecha, indicando portanto que a divisão do sujeito (*Ichspaltung*), assim como castração, é incurável” (Quinet, 2000, p.27).

Não podemos perder de vista que uma das correntes é sempre vinculada ao desejo e submetida ao processo primário e que é essa corrente que origina a crença. “Isto quer dizer que em última análise ela [a crença] sofre os efeitos do recalco e, em particular, do desejo inconsciente. (Mannoni, 1973, p. 11). Mas não há recalco no que diz respeito às crenças. Diante de uma percepção desagradável, o menino não alucina um pênis onde não havia nada a ser visto, ele efetua um deslocamento de valor, transfere a importância do pênis para outra parte do corpo. (Freud, 1996/1938). Para Mannoni, o dispositivo da *Verleugnung* estará presente em relação a outras crenças, “como se a *Verleugnung* do falo materno traçasse o primeiro modelo de todos os repúdios à realidade, e constituísse a

origem de todas as crenças que sobrevivem ao desmentido da experiência” (Mannoni, 1973, p.12). Para este autor, nas análises através de uma frase sempre proferida pelos pacientes – que chega quase a ser estereotipada em função de sua recorrência – confirmamos este modo de apresentação da *Verleugnung* desconectado do mecanismo do recalque. Trata-se da frase: “eu sei, mas mesmo assim”... (Mannoni, 1973). O *eu sei, mas mesmo assim* demonstraria que apesar de ter visto algo desagradável – *eu sei* – a *Verleugnung* entra em cena e o sujeito segue acreditando na corrente mais afeita ao seu desejo – *mas mesmo assim* –. Conforme observa Mannoni, só há “*mas mesmo assim*”, porque existe o “*eu sei*” e neste sentido,

A afirmação: ‘tenho certeza de que não é minha mãe’ não tem necessidade nenhuma de um ‘mas assim mesmo’. Porque o ‘é minha mãe’ permanece recalcado – precisamente da maneira pela qual o recalque subsiste após a negação. E, nesse caso, fala-se de *saber* e não de crença. Ou, se quisermos, não há realidade mais ou menos diretamente em jogo (Mannoni, 1973, p.13).

Em estrita consonância com o que estamos discutindo o livro de Rosset, *O real e seu duplo – ensaio sobre a ilusão* traz uma descrição do conceito de ilusão muito próxima ao conceito de *Verleugnung*. Rosset propõe que a “percepção do iludido é como que cindida em dois: o aspecto *teórico* (que designa justamente ‘aquilo que se vê’, de *théorein*) emancipa-se do aspecto *prático* (‘aquilo que se faz’)” (Rosset, 2008, p.17). O iludido neste caso, não negaria sua percepção, apenas efetuaría um deslocamento, não haveria nenhum tipo de conseqüência entre aquilo que é percebido e as ações conseguintes a essa percepção. O iludido segue “como se” não tivesse visto nada. Conforme ainda observa Rosset:

No recalque, na forclusão, o real pode eventualmente reaparecer, se acreditarmos na psicanálise, graças a um ‘retorno do recalcado’, nos sonhos e nos atos falhos. Mas, na ilusão, esta esperança é vã: o real não voltará jamais, porque já está *aí* (Rosset, 2008, p.18).

Rosset pretende esclarecer o vínculo existente entre a ilusão e o duplo. Como se em toda ilusão estivesse em questão uma duplicação da realidade: a realidade que se vê e aquela que se vive a despeito do que foi visto e percebido. Ou em termos psicanalíticos: há a realidade traumática e a realidade encoberta pela fantasia e pelo sintoma. Neste sentido, é possível supor que crença e ilusão estejam inevitavelmente conectados. Para Chorne, a crença teria um caráter estrutural no sujeito, uma vez que não seria possível

seguir sem esse véu (ver – não ver) lançado via *Verleugnung* sobre o horror à castração (Chorne, 2006). A partir dessas considerações devemos salientar o entrecruzamento entre ilusão e sintoma. Diante de uma realidade insuportável que será recusada pelo sujeito ocorre a divisão (*Spaltung*) no eu. A crença em “outra cena” é correlata da instalação do sintoma.

A partir do que dissemos sobre a questão da crença devemos ter em mente que um sintoma é a expressão de um conflito psíquico que surge em função exatamente de duas correntes opostas. O embate entre princípio de prazer e princípio de realidade deve ser tomado como um elemento chave em nossa investigação sobre as causas que poderiam justificar a insistência da ilusão religiosa. Como vimos, há uma vertente da crença que se submete ao processo primário e outra vertente – que reconhece a realidade – que se sujeita ao processo secundário. Freud denominou o processo primário como um modo de funcionamento do inconsciente. Os processos inconscientes procuram a satisfação pelo caminho mais curto e mais direto e são orientados pelo princípio de prazer. Toda a atividade psíquica teria por objetivo evitar o desprazer e proporcionar prazer. Nos sonhos e nos sintomas podemos reconhecer a atuação constante desse modo de funcionamento. O princípio de realidade surge secundariamente como uma modificação do princípio de prazer. A sua instauração corresponde a uma série de adaptações que o aparelho psíquico deve passar: desenvolvimento das funções conscientes, atenção, juízo, memória. É a identidade de pensamento que permite a transformação da energia livre em energia vinculada a representações inibindo a atuação do processo primário. Ocorre que o princípio de prazer continua atuando em um amplo campo de atividades psíquicas reguladas pelas leis do processo primário no inconsciente. A prevalência da fantasia na vida psíquica dos neuróticos é em parte explicada por Freud em *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental* (1911). A substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade ocorre de maneira gradual. Uma parte da atividade do pensamento fica separada e liberada do teste de realidade, submetendo-se inteiramente ao princípio do prazer: o fantasiar, que estará presente nas brincadeiras infantis e posteriormente nos devaneios dos adultos. Na atividade da fantasia a dependência de objetos reais é abandonada ela está diretamente vinculada às pulsões sexuais que permanecem por um período maior sob a égide do princípio de prazer. Conforme assevera Lacan é preciso compreender que as satisfações ilusórias são de ordem distinta das satisfações que demandam um objeto no real. Um sintoma jamais será capaz de aplacar a

fome ou a sede de forma eficaz e duradoura. O objeto da fantasia se inscreve no registro imaginário e neste sentido sua satisfação só poderá ser encontrada no registro sexual (Lacan, 1953, [2005] p.17).

Na formação de um sintoma neurótico o eu a serviço do princípio de realidade vai rechaçar a pressão das pulsões que visam uma satisfação imediata. As pulsões, por sua vez, irão buscar retroativamente um caminho e um objeto capaz de proporcionar satisfação sem a repressão do eu. A explicação para o êxito das pulsões em encontrar um objeto de satisfação sem a anuência do eu deve ser articulada à fantasia. É na fantasia que podemos dar livre expressão às pulsões sem que nenhum tipo de censura esteja atuando. Freud se valerá da metáfora da reserva natural para exemplificar o que acabamos de dizer. O reino mental da fantasia é uma reserva natural, apartada do princípio de realidade (Freud, 1916-1917). A fantasia fornecerá um roteiro imaginário onde o sujeito estará presente realizando em última instância um desejo inconsciente, interdito pela consciência. As fantasias fundamentais seriam aquelas que organizariam um romance sobre o nascimento, os pais, a diferença entre os sexos e a própria sexualidade. Com efeito, é na fantasia que o sujeito institui uma forma de lidar com a realidade do sexo.

Diante do que foi exposto, o paradoxo freudiano em sustentar uma atitude racionalista frente à religião e a constatação inevitável do primado da vida pulsional só se acentua. A crítica freudiana endereçada ao fato religioso é certa ao demonstrar que a religião termina por se valer de elementos puramente imaginários em sua constituição e daí deriva sua força. Mas o questionamento que trazemos é se podemos supor a existência de algum outro elemento para além do imaginário capaz de transformá-la em um objeto privilegiado de aderência pulsional. Nas próximas seções apresentaremos três estudos de casos que nos servirão de contraponto para ilustrarmos as considerações que fizemos ao longo deste capítulo. Veremos a partir de um contexto clínico, como a crença religiosa surge emaranhada com a questão do sintoma, da fantasia e da ilusão.

2.3. Uma experiência religiosa

O encontro traumático de um médico americano com o corpo de uma velha senhora na sala de dissecação faz com este perca a sua fé. Mas novos acontecimentos promovem o retorno de sua crença e confiança em Deus. *Uma experiência religiosa*

(1927) centra-se sobre uma carta escrita à Freud por este médico americano depois de ter lido uma entrevista concedida por Freud ao jornalista G.S.Viereck que na época teve grande repercussão. Segue abaixo a carta do médico, tal como apresentada por Freud¹⁰:

O que mais me impressionou foi sua resposta à pergunta sobre se acreditava numa sobrevivência da personalidade depois da morte. Consta que o senhor disse: ‘não penso no assunto’. Escrevo-lhe agora para narrar-lhe uma experiência que tive no ano que me formei na Universidade X. Certa tarde, ao atravessar a sala de dissecação, minha atenção foi atraída por uma velhinha de rosto suave que estava sendo conduzida para a mesa de dissecação. Essa mulher de rosto suave me causou tal impressão que um pensamento atravessou minha mente: ‘não existe Deus; se existisse, não permitiria que essa pobre velhinha fosse levada para a sala de dissecação’. Quando voltei para casa naquela tarde, o sentimento que experimentara à visão na sala de dissecação, fizera-me decidir não mais continuar indo à igreja. As doutrinas do cristianismo, antes disso, já tinham sido objeto de dúvidas em meu espírito. Enquanto meditava no assunto, uma voz falou-me à alma que ‘eu deveria considerar o passo que estava a ponto de dar’. Meu espírito replicou a essa voz interior: ‘Se eu tivesse a certeza de que o cristianismo é verdade e que a Bíblia é a Palavra de Deus, então eu os aceitaria’. No decorrer das semanas seguintes, Deus tornou claro à minha alma que a Bíblia era Sua Palavra, que os ensinamentos a respeito de Jesus Cristo eram verdadeiros e que Jesus era nossa única salvação. Após uma revelação tão clara, aceitei a Bíblia como sendo a Palavra de Deus, e Jesus Cristo, como meu Salvador pessoal. Desde então, Deus Se revelou a mim por meio de muitas provas infalíveis. Imploro-lhe, como irmão na medicina, para refletir sobre esse tema tão importante e, posso garantir-lhe, se considerá-lo com a mente aberta, Deus revelará a *verdade* à sua alma, assim como fez comigo e com uma infinidade de outros (Freud, 1996/1927, p.175).

Em resposta, Freud disse que ficava contente em saber que aquela experiência havia permitido ao médico americano a conservação de sua fé. Mas, ele, que nunca vivenciara algo semelhante, seguiria sendo um “judeu infiel”. Em uma réplica, o médico afirma que orações estavam sendo feitas para que Deus intercedesse e concedesse a Freud a *fé para acreditar* (Freud,1927). Em um tom levemente jocoso, Freud sugere que enquanto a intercessão Divina não produzia resultados era melhor examinar o que podia estar em jogo na experiência vivida pelo médico.

Por que razão raiva e indignação surgem contra Deus quando do encontro com a cena da velhinha na sala de dissecação? Em diversas ocasiões, ainda mais sendo médico, ele deve ter tido oportunidade de questionar a justiça divina, por que tal fato ocorre

¹⁰ Por se tratar de um relato pessoal consideramos apropriado apresentá-lo integralmente.

justamente quando vê a velhinha de rosto suave e fisionomia tranqüila? Freud comenta então que uma vez ao relatar este caso a um colega cometera um ato falho. Ao invés de dizer o “rosto da mulher morta”, dissera: “o rosto de sua própria mãe”. O surpreendente aqui, é que Freud leva *seu* ato falho a sério e a partir disso estabelece uma interpretação. A visão do cadáver nu de uma mulher evocou no médico a lembrança e, por conseguinte, o desejo pela mãe. É no instante em que ele vê a cena na sala de dissecação que a crença em Deus passa a ser questionada. Elementos contraditórios e conflitantes advindos do complexo de Édipo são despertados. O amor à mãe e o ódio ao pai vem à tona como expressão de dúvida em relação a existência de Deus, todo o conflito edipiano é deslocado para a esfera religiosa culminando na eclosão de uma psicose alucinatória. O médico escuta vozes interiores que o advertem sobre os riscos de não se acreditar em Deus. O conflito edípico é superado via religião através da submissão à vontade de Deus-Pai. O ponto chave que Freud procura destacar neste estudo é que a conversão do médico estava conectada a um evento específico: a visão da velha senhora. Se levarmos adiante a equivalência entre mãe e velha senhora, podemos inferir que o abalo da crença em Deus se justifica pelo horror provocado pela visão do cadáver de uma mulher que em pouco tempo terá seu corpo dissecado. A vacilação da fé seria, neste momento, um correlato do insuportável. Insuportável que retorna sob forma de alucinação auditiva que tem por função restabelecer um equilíbrio. É a voz que abre caminho para o retorno da crença. O médico não menciona de que forma Deus ofereceu provas evidentes e infalíveis de *Sua* existência. A interpretação freudiana busca enfatizar o conflito edípico transposto para a esfera religiosa.

O ponto chave que queremos destacar nesse caso é que o recurso à religião é acionado quando do encontro do sujeito com algo que lhe é traumático e que lhe escapa à representação. Neste caso parece que não encontramos somente a vertente imaginária da crença. O que chama nossa atenção é que o encontro com algo traumático repercute em dois tempos. No primeiro momento, temos um completo afastamento da crença religiosa, a fé em Deus vacila. E, no segundo momento, constatamos o retorno vigoroso e decidido da crença e da fé em Deus. Como se deu essa passagem? Podemos supor que no primeiro momento quando o médico perde sua fé, o véu que recobre a castração havia se desvelado? Diante de tal fato, podemos supor que no segundo momento a figura de Deus-Pai surge apta a apaziguar a angústia. Angústia derivada dos desejos incestuosos e

impulsos agressivos dirigidos contra o pai que primariamente articula-se ao real da castração.

2.4. O caso Leonardo da Vinci

A análise do artigo *Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância* (1910) é especialmente importante porque Leonardo matinha frente à dogmática cristã uma postura independente e emancipada, tal fato será interpretado por Freud como resultante da superação da necessidade de submissão à autoridade paterna.

Quando alguém, como aconteceu com Leonardo, escapa à intimidação pelo pai durante a primeira infância e rompe as amarras da autoridade em suas pesquisas, muito nos admiraríamos se continuasse sendo um crente, incapaz de se desfazer dos dogmas religiosos (Freud, 1910, p.128).

O ponto que merece destaque nessa passagem é que Leonardo mesmo sobrepujando a religião, permanecerá sendo um sujeito crente. Digamos que ele se liberta dos dogmas religiosos. Por exemplo, em suas pesquisas nunca se deixou influenciar pelos relatos das escrituras sagradas. Pôs em questão a possibilidade de um dilúvio universal e criticou a hábito de rezar em frente às imagens de santos. Por outro lado, no entanto, havia em Leonardo uma completa submissão à natureza, todo o seu extenso e genial trabalho de pesquisador era guiado pela necessidade de se captar os mistérios da natureza. Os constantes enaltecimentos relativos à grandiosidade da natureza e à figura do Criador podem ser considerados como indício de que Leonardo não era um incrédulo. Ele *acreditava* na magnitude da natureza e na força de seu Criador. Temos assim a entrada em cena da noção de crença apartada da esfera religiosa.

O sintoma de Leonardo pode ser sucintamente descrito: uma intensa inibição de sua vida sexual, não há registros seguros sobre vínculos afetivo-sexuais estáveis e duradouros, em sua vida. Tampouco há indícios de relacionamentos fugazes, Leonardo era um homossexual latente de acordo com a análise freudiana. Um forte impulso voltado para a pesquisa científica e uma enorme lentidão que o impedia de concluir suas obras artísticas.

Em todo o vasto material existente sobre a vida de Leonardo, há apenas um único comentário sobre sua infância em seus cadernos. Este detalhe foi completamente ignorado

pelos biógrafos e resgatado por Freud em seu cuidadoso trabalho investigativo. Era um fragmento em que Leonardo discorria sobre o vôo dos abutres¹¹:

Parece que já era meu destino preocupar-me tão profundamente com abutres; pois guardo como uma das minhas primeiras recordações que, estando em meu berço, um abutre desceu sobre mim, abriu-me a boca com sua cauda e com ela fustigou-me repetidas vezes os lábios (Leonardo da Vinci, *apud* Freud, 1996/1910, p.90).

Para Freud é a análise dessa lembrança – concebida por ele como uma fantasia – que fornecerá a chave para interpretação do sintoma de inibição tão presente na vida subjetiva e artística de Leonardo. A interpretação psicanalítica da cena do abutre será desdobrada em dois momentos: a cauda do abutre golpeando a boca da criança revela um conteúdo erótico e corresponde à idéia de um *fellatio*. É, portanto, uma fantasia de caráter passivo que remonta, por sua vez, a outra situação que constitui o segundo momento: o ato de ser amamentado pela mãe. Mas é ainda preciso compreender porque um pássaro surge no lugar da mãe. Freud encontra a resposta na mitologia egípcia. A deusa *Mut* que simbolizava a maternidade era representada exatamente pela imagem de um abutre. Acreditava-se que só existiam abutres do sexo feminino. A fecundação dessas aves acontecia em pleno vôo, quando abriam suas vaginas e eram, por conseguinte fecundadas pelo vento. Freud pondera sobre a possibilidade dessa história ser conhecida e confirma sua hipótese ao descobrir que essa lenda era corrente entre os padres da época. Leonardo não teve a presença de seu pai durante os primeiros anos de sua vida. A fantasia do abutre significava, portanto, que tal qual um filhote de abutre, ele tinha mãe, mas não tinha pai. Em suma, a fantasia do abutre demonstraria a forte ligação entre o filho e sua mãe e seu reconhecimento da ausência do pai. A fantasia acaba por revelar também uma intensa fixação neste objeto tão amado (mãe) que deixou traços indeléveis na vida psíquica de Leonardo. Em suas primeiras incursões artísticas, ele modelava em barro muitas cabeças sorridentes de mulheres, que depois eram reproduzidas em gesso. Freud vai presumir que o misterioso sorriso de Mona Lisa talvez possa ser remontado ao sorriso da mãe de Leonardo. Percebemos aqui um completo deslocamento da visão traumática da mulher

¹¹ Freud teve acesso a traduções alemãs de diversas anotações e cadernos de Leonardo. Equivocadamente esse material traduziu a palavra *nibbio* por abutre ao invés de “milhafre”. O abutre é uma criatura comumente amada e respeitada nos mitos, já o milhafre é um pássaro comum que em função do movimento de sua cauda foi muito examinado para se estudar o vôo dos pássaros. Para mais informações a esse respeito ver a lição de Lacan de 03 de julho de 1957 em seu seminário *A relação de objeto*, p.433-440.

castrada para a boca/sorriso da mulher amada. Será a partir desta matriz que Freud reunirá elementos capazes de esclarecer aspectos específicos da vida sexual e emocional de Leonardo como artista e pesquisador científico.

Se fizermos uma incursão aos cadernos e anotações de Leonardo ficaremos impressionados com a diversidade das matérias que ali são discutidas: anatomia, fisiologia, história natural, óptica, astronomia, geologia. Segundo Serge Bramly, é possível encontrar em seus cadernos em meio a rascunhos de projetos de engrenagem, observações sobre o modo de pintar determinada paisagem ou a descrição minuciosa da asa de um pássaro, do halo da lua, cálculos matemáticos, diagramas de engenharia e em meio a tudo isso, reflexões morais, anotações pessoais, como livros para emprestar, aspectos triviais do cotidiano como o cardápio de uma refeição, tipos de pão, vinho, frutas, salada (Bramly *apud* Basualdo, 2002). Qual razão justificaria uma diversidade tão grande de interesses? Para Carina Basualdo (2002) esse enorme interesse por *tudo*, o desejo de explicar o mundo inteiro é uma forma de sustentar a *unidade* do mundo.

A pouca influência de seu pai nos primeiros anos de vida¹² e o forte vínculo com a mãe atrelado às considerações sobre a fantasia do abutre permitem inferir que no drama edipiano de Leonardo foi a mãe quem figurou como a detentora do falo. Para Lacan, devemos situar a homossexualidade masculina como uma disfunção concernente ao segundo tempo do Édipo, aquele em que o pai priva a mãe. Lacan estabelece três tempos para pensarmos a conjuntura edipiana. No primeiro tempo, a posição assumida pela criança é a de ser o objeto de desejo da mãe. Imaginariamente a criança identifica-se com aquilo que falta à mãe. No segundo tempo o pai irá intervir como aquele capaz de privar a mãe. Nesta etapa a intervenção paterna anuncia para o filho: *não te deitarás com tua mãe* e para a mãe: *não reintegrarás o teu produto*. O pai onipotente aparece aqui como aquele que priva a mãe e ao mesmo tempo desvincula o sujeito de sua identificação imaginária – o filho não é o falo que falta à mãe. Ao mesmo tempo, é esse pai onipotente que faz notar a existência da lei. É a entrada da lei que vai propiciar um ajuste na relação com a mãe e

¹² A hipótese freudiana de que Leonardo viveu os primeiros anos de sua vida separado de seu pai tem sido contestada por alguns historiadores. Conforme observa Gay (1989), Freud parece não ter levado em consideração um estudo francês sobre Leonardo onde o autor sustenta que o filho ilegítimo mudou-se para casa do pai no mesmo ano em que este se casou. Freud rejeitou essa formulação, embora tivesse pleno conhecimento de sua existência. Para mais informações ver: [Jack J. Spector], *The Aesthetics of Freud: A Study in Psychoanalysis and Art* (1972).

com o desejo. A criança precisa saber o que regula a sua relação com a mãe e com os outros, até que ponto ela pode ir. No terceiro tempo devemos localizar a saída do Édipo. É aqui que entra em cena a identificação com o pai. É porque a criança reconhece a potência no pai que ela poderá supor uma potência nela mesma – ideal do ego. O menino identifica-se com o pai como possuidor do falo e nas palavras de Lacan é como se o menino levasse no bolso um bilhete: a possibilidade de assumir mais tarde a posse de um pênis, ou ser alguém igual ao pai (Lacan, 1957-1958, p. 213). Desde o início essa identificação é marcada pela ambivalência que tanto pode expressar sentimentos de ternura e admiração quanto desejo de afastamento e desaparecimento do pai. Freud define a identificação como a “mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa” (Freud, 1996/1921, p.115). *O ponto a ser enfatizado aqui é que a religião se serve dessa operação primária de identificação que fundamenta o laço social e afetivo.* Mas no caso específico de Leonardo não foi isso que aconteceu. Foi a mãe quem ditou a lei ao pai. Ou, em outras palavras, o pai como privador da mãe fracassou. O resultado dessa operação é que a mãe surgirá como detentora do falo, há uma recusa da castração. Mas é através da castração que a sexualidade infantil pode encontrar um ponto de ordenação e é essa ordenação que garantirá a construção de uma identidade sexual. Neste sentido, a inibição de Leonardo no plano sexual apenas vem confirmar o quanto ele ficou cativo deste lugar. Lacan afirma que é comum imaginarmos que o encontro com uma mulher é insuportável para um homossexual porque ele se depararia com a castração, mas na verdade o que Lacan nos faz perceber é que a mulher é temida por ser percebida como aquela que engoliu o falo. “Mesmo havendo as mais estreitas relações com a mãe, a situação só tem importância pela relação com o pai. O que deveria ser a mensagem da lei é justamente o contrário e, ingerido ou não, mostra estar nas mãos da mãe” (Lacan, 1957-1958, pág. 219).

No caso de Leonardo temos que levar em conta que essa superação da religião dogmática deve associar-se à relação fantasmática vivida com a mãe. Como crer em Deus-Pai se conforme afirma Lacan:

No momento ideal, no tempo dialético em que a mãe deveria ser apreendida como privada (...), de tal modo que o sujeito literalmente não soubesse mais para que santo apelar a esse respeito, ele depara, ao contrário com a segurança dela. Isso permite agüentar o tranco perfeitamente, por ele ter experimentado que é a mãe que é a chave da situação, e que ela não se deixa privar nem despojar. Em outras palavras,

o pai pode continuar a dizer o que quiser, que isso para eles não fede nem cheira (Lacan, 1957-1958, p.215-216).

O que a análise do “caso” Leonardo termina por revelar é que a relação com o pai deve ser pensada como fator determinante para a instalação da crença religiosa. É o pai quem institui a lei e a religião instaura-se neste ponto que resulta traumático vinculado à submissão à lei e a perda de gozo. Se Leonardo pôde “agüentar o tranco perfeitamente” como aludiu Lacan é na medida em que o pai não ocupa o lugar de onipotente e castrador. Mas ainda há outro aspecto que devemos explorar. A crença na natureza, o fascínio pelo Criador, a tentativa de conhecer o mundo inteiro através de suas pesquisas, acabam por revelar o caráter estrutural de toda crença como rechaço de uma realidade insuportável. Para Basualdo:

Na minha opinião, com a pesquisa da natureza, Leonardo constrói seu próprio método para tornar a Coisa acessível. Quer dizer que para ele não há a dimensão da perda consubstancial à metonímia; daí sua impossibilidade de terminar suas obras, e assim de realizar uma separação, uma perda (Basualdo, 2002, p.99).

No capítulo três tornaremos a este ponto buscando considerar as relações existentes entre o conceito de Coisa e religião.

2.5. O caso Dostoiévski

O ensaio *Dostoiévski e o Parricídio* (1927) foi escrito a partir de um convite feito a Freud pelos editores Fülöp-Miller e Eckstein que trabalhavam na elaboração de uma série de volumes suplementares que seriam anexados à obra completa de Dostoiévski. Se, em relação a Leonardo, evidenciamos o completo encantamento freudiano – ele o admirava como um verdadeiro entusiasta da pesquisa científica independente e certamente essa atitude correspondia ao próprio ideal ético freudiano. No que tange a Dostoiévski, veremos um Freud ressentido com o fato de este grande escritor ter permanecido completamente cativo e submisso às figuras paternas.

[Dostoiévski] veio a cair na posição retrógrada de submissão à autoridade temporal e espiritual, de veneração pelo czar e pelo Deus dos cristãos e de um estreito nacionalismo russo – posição que mentes inferiores chegaram com menor esforço. Este é o ponto fraco dessa grande personalidade, Dostoiévski jogou fora a oportunidade de se tornar mestre e libertador da humanidade e se uniu a seus carcereiros (Freud, 1927, p.183).

Aos dezoito anos de idade, Dostoiévski teve sua primeira crise de epilepsia ao receber a notícia de que seu pai havia sido assassinado pelos empregados de sua propriedade rural porque eles o julgavam demasiadamente autoritário. Em seu estudo, Freud procura estabelecer o nexo existente entre as crises de epilepsia que se tornaram recorrentes após o assassinato do pai de Dostoiévski e as primeiras crises ocorridas ainda na infância do escritor. Caracterizadas por um estado geral de torpor, sonolência, letargia, quando uma melancolia súbita e sem razão o acometia, essas primeiras crises na infância estavam totalmente relacionadas com a idéia de morte. Havia uma sensação estranha de que ele iria mesmo morrer. E de fato, chegava-se a um quadro muito semelhante à morte real. Tanto essas crises quanto as crises epiléticas que surgiram tardiamente são interpretadas por Freud como possíveis expressões de um sintoma histérico. Sentir e se comportar como se estivesse morrendo é resultado de uma identificação com uma pessoa morta ou com alguém que embora esteja vivo, desejamos inconscientemente que esteja morto. Uma crise desta natureza e nessas circunstâncias seria tão somente uma autopunição por um desejo de morte contra alguém realmente odiado, este alguém odiado, Freud não hesitará em formular como sendo o próprio pai de Dostoiévski, descrito por ele como um homem severo (Freud, 1927). Se em Leonardo a figura do pai surge meio embaçada, em Dostoiévski o pai encarna a figura do pai terrível e castrador.

Em seu texto, *A dissolução do complexo de Édipo* (1924) Freud afirma que entre o interesse narcísico pelo pênis e o investimento libidinal na figura dos pais, resta à criança dar às costas ao complexo de Édipo “as catexias de objeto são abandonadas e substituídas por identificações. A autoridade do pai ou dos pais é introjetada no ego e aí forma o núcleo do superego, que assume a severidade do pai e perpetua a proibição deste contra o incesto” (Freud, 1996/1924, p.196). Diante do temor à castração, e para preservar sua masculinidade, o menino consente em abandonar seu desejo de possuir a mãe e de eliminar o pai. Essa é comumente a saída esperada do complexo de Édipo. Pode ocorrer também uma saída passiva onde menino se coloca no lugar da mãe e assume o papel dela como objeto de amor do pai. Mas mesmo neste caso em que o menino deseja ser amado pelo pai como se fosse uma mulher, a submissão à castração termina por se consolidar e tanto o ódio pelo pai, quanto o amor sofrem a ação do recalque. No caso de Dostoiévski o que chama atenção de Freud é que sua posição passiva em relação ao pai no complexo de Édipo e seu ódio ao pai encontraram uma via de expressão retornando sob a forma de

sentimento de culpa e masoquismo, tudo isso mediado a partir de um superego sádico e controlador.

Se o pai foi duro, violento e cruel, o superego assume dele esses atributos e nas relações entre ego e ele, a passividade que se imaginava ter sido reprimida é restabelecida. O superego se tornou sádico e o ego se torna masoquista, isto é, no fundo passivo, de uma maneira feminina. Uma grande necessidade de punição se desenvolve no ego, que em parte se oferece como vítima ao destino em parte encontra satisfação nos maus tratos que lhe são dados pelo superego (isto é, no sentimento de culpa) pois toda punição é, em última análise, uma castração, e, como tal, realização da antiga atitude passiva para com o pai. Mesmo o destino, em última instância, não passa de uma projeção tardia do pai (Freud, 1927, p.190).

Neste sentido, todos aqueles sintomas precoces identificados anteriormente como significação da morte podem ser interpretados como uma “identificação paterna por parte de seu ego, a qual é permitida pelo superego como punição. ‘Você queria matar seu pai, a fim de ser você mesmo o pai. Agora você é seu pai, mas um pai morto’” (Freud, 1927, p.190). O que está em questão neste caso é que o desejo de morte direcionado contra o pai – mantido na fantasia e manifestado em seu sintoma – acabou se concretizando na realidade e então as crises da infância assumiram um caráter epiléptico.

De acordo com o estudo de Romina Gomes, é possível estabelecer uma aproximação entre o estado de arrebatamento produzido nos momentos da aura epiléptica e as experiências místicas. Esta autora baseia sua assertiva nas falas do personagem epiléptico Mychtin do romance *O idiota* (1868). Encontramos ali uma descrição de “uma sensação extática de plenitude e ausência de inquietações, como se ele tivesse sido transportado para fora do próprio corpo” (Romina Gomes, 2002, p.29). A esse respeito, Freud nos faz notar que:

Na aura da crise epiléptica, um momento de felicidade suprema é experimentado. Pode ser um registro do triunfo e do sentimento de liberação experimentados ao escutar as notícias da morte, seguidos imediatamente por uma punição mais cruel. Imaginamos exatamente essa seqüência de triunfo e pesar, de alegria festiva e de luto, nos irmãos da horda primeva que mataram o pai, e encontramos-la repetida na cerimônia da refeição totêmica (Freud, 1927, p.191).

Muitos anos depois da morte do pai, Dostoiévski foi condenado como preso político a passar seis anos em uma prisão na Sibéria, apesar da injustiça de tal condenação, ele aceitou tal fato de forma resignada. Freud vê nessa situação uma

substituição do Pai pelo Czar “em vez de punir a si mesmo, conseguiu fazer-se punir pelo representante paterno” (Freud, 1927, p.191). O castigo era merecido não pelo pecado contra o Czar e sim pelo pecado contra seu pai real. Há indicativos que durante a estadia na prisão, as crises epiléticas de Dostoiévski cessaram. Este é um sinal a favor da construção freudiana que vincula as crises epiléticas ao sentimento de culpa do escritor por desejar matar o pai. O próprio Dostoiévski confessa em uma carta escrita após o cumprimento de sua pena, que sua culpa relacionava-se a uma intenção e não a um ato. “Eu era culpado. Reconheço-o integralmente. Fui condenado por ter a intenção (mas só a intenção) de agir contra o governo. Fui condenado legal e justamente” (In: Frank, 1999, p.288). O desejo de assassinar o pai engendrou um sentimento de culpa nunca superado. A atitude passiva em relação ao pai resultou em um masoquismo revelado, por exemplo, em sua conduta compulsiva no jogo: não se levantava da mesa, enquanto não houvesse perdido tudo e quase sempre precisava muito de dinheiro. O endividamento também pode ser considerado como outra faceta do sentimento de culpa. É nesta intersecção entre sentimento de culpa e masoquismo originados respectivamente pelo ódio e amor ao pai que Freud localiza a adesão do escritor às idéias religiosas. Embora haja registros de um sentimento de ambivalência no que tange à religião que o fazia oscilar entre fé e ateísmo, Dostoiévski converteu-se em um cristão. Conforme observa Freud:

[Dostoiévski] esperou descobrir uma saída e uma libertação da culpa no ideal cristão e, mesmo, fazer uso de seus sofrimentos como reivindicação de estar representando um papel semelhante ao de Cristo. Se, em geral, não conseguiu a liberdade, tendo-se tornado um reacionário, isso se deveu ao fato de a culpa filial, que se acha presente nos seres humanos em geral e sobre a qual o sentimento religioso é construído, ter atingido nele uma intensidade superindividual e permanecido insuperável inclusive à sua grande inteligência (Freud, 1927, p.192).

Freud compreende a conversão de Dostoiévski pela via da identificação à figura de Jesus Cristo. Mas, poderia existir nesse caso algo além do ideal? Em uma carta escrita à esposa de um amigo, o escritor russo comenta que:

Deus me envia por vezes instantes em que eu fico inteiramente tranqüilo; nesses instantes, eu amo e me sinto amado pelos outros, e é nesses instantes que eu criei em mim um Credo onde tudo é claro e sagrado para mim. Esse credo é muito simples: crer que não há nada de mais belo, de mais profundo, de mais agradável, de mais razoável, de mais viril e de mais perfeito que Cristo; eu falo a mim mesmo com um amor não somente ciumento que não há nada mais, mas que não tem como haver. Mais ainda, se alguém me provasse que Cristo está fora da verdade, e se ficasse

provado que a verdade não está em Cristo, eu preferiria então ficar com Cristo a ficar com a verdade (In: Arban, 1949, p.147).

Dostoiévski afirma categoricamente que prefere Cristo à verdade. O que haveria em Cristo que o tornaria tão especial a ponto de se descartar a verdade caso fosse preciso?

Parece existir na ilusão ponto irreduzível que captura os sujeitos. Os “casos” aqui apresentados atestam a presença desse elemento irreduzível. Em cada exemplo que trouxemos, vemos surgir no que tange à esfera religiosa, arranjos diferentes que forçosamente inserem-se na construção fantasmática de cada um dos sujeitos analisados.

CAPÍTULO 3

“Deus existe mesmo quando não há.”

João Guimarães Rosa

Neste capítulo analisaremos as considerações freudianas contidas em *Moisés e o Monoteísmo* (1939). Estaremos, com efeito, diante do último esforço de Freud em tentar apreender algo sobre a religião. Essa atitude se coaduna com nossos interesses na medida em que a produção de *Moisés* porta em si mesma uma mensagem de que ainda era necessário investigar um pouco mais. Este texto surge então como um trabalho privilegiado e em total conformidade com nossos propósitos. Por que Freud retoma o tema da religião neste momento de sua vida? Já vimos aqui que a origem da atitude religiosa deveria ser pensada como oriunda do sentimento de desamparo infantil e que se houvesse algo mais por trás da experiência de desamparo, esse algo ainda estaria envolto em obscuridade. Parece-nos que a partir da escrita de *Moisés* Freud reuniu condições para lançar luz sobre esse ponto envolto em obscuridade. É o que trataremos de demonstrar ao longo deste capítulo. Veremos como a dimensão excluída das elaborações freudianas sobre o fato religioso retorna em *Moisés*. Não é sem razão que Miller afirma que foi sobre o pano de fundo de *O futuro de uma ilusão* que Freud lançou sua mensagem mosaica que parece dizer: “essa ilusão tem um futuro” (Miller, 2004, p.10).

3.1. Moisés

Freud e a constatação da queda dos ideais.

O caráter excêntrico de *Moisés e o Monoteísmo* é ponto pacífico entre os estudiosos. No conjunto da obra freudiana este livro se destaca como um estranho no ninho. O próprio formato do texto já surpreende: são três ensaios de tamanhos bem diferentes. Há dois prefácios localizados no início do terceiro ensaio e um último prefácio situado na parte final também do terceiro ensaio. Freud excede em recapitulações e repetições. O texto é desorganizado e desigual. Como observa Gay, “a obra é uma produção curiosa, mais hipotética que *Totem e Tabu*, mais desalinhada do que *Inibições, Sintomas e Angústia*, mais ofensiva que *O futuro de uma ilusão*” (Gay, 1989, p. 546). Quais seriam as explicações para tal fato? Há quem considere a decrepitude de Freud como o fator responsável pela produção de um texto tão confuso. Mas há textos freudianos produzidos neste mesmo período que primam pela clareza e objetividade. É o caso de *Esboço de Psicanálise* (1940a - [1938]) escrito imediatamente depois. O que nos leva a concluir “que os motivos desta apreciável desorganização devem ser buscados em complexas circunstâncias, tanto externas como internas, que marcaram a redação desta obra singular” (Morano, 1991). Peter Gay considera que todos esses aspectos desiguais que encontramos no livro não devem ser considerados como sinais de senilidade por parte de Freud: “(...) ler ‘Moisés e o Monoteísmo’ é participar de sua feitura, das pressões internas e políticas que operavam sobre Freud naqueles anos, e captar ecos de épocas anteriores, menos angustiantes” (Gay, 1989, p.546). A esse respeito Lacan em seu seminário *A ética da psicanálise* assevera que nada lhe parece “mais firmemente articulado, e mais conforme a todo o pensamento anterior de Freud do que essa obra” (Lacan, 1986, p.211). Como entender essa afirmativa lacaniana que se destaca das demais? Por que razão Lacan vê continuidade ali onde a maioria constata lacunas e omissões? Por “todo o pensamento anterior de Freud” devemos entender as elaborações contidas no *Projeto para uma psicologia científica* (1895), especialmente as considerações sobre *das Ding* que são recuperadas por Lacan em seu seminário sobre a ética. Teremos condições de evidenciar ao longo deste capítulo de que maneira estas questões estão em consonância com as questões articuladas em *Moisés*.

As circunstâncias externas que marcam a construção de *Moisés* podem ser sucintamente descritas: a sucessão de distúrbios políticos na Áustria que culminaram na ocupação alemã nazista de Viena e a migração forçada de Freud para a Inglaterra. É evidente que toda essa conjuntura política da sociedade vienense foi sendo estabelecida gradativamente e Freud já colhia os efeitos dessas transformações. Ao longo da leitura de *Moisés* também recolhemos esses efeitos. A questão judaica ganha relevo em virtude da ascensão do nacional socialismo. Numa carta a Arnold Zweig, Freud afirma que “em vista das novas perseguições”, ele começou a se questionar: “como o judeu veio a ser e por que atraiu sobre si esse ódio imortal?” (Gay, 1989, p.547). As respostas a essas questões irão figurar em *Moisés*. Para muitos, o livro é um acinte ao povo judeu. Mas Freud à sua maneira forja uma hipótese capaz de explicar o caráter especial do povo judeu. Não é nosso interesse aprofundar e discutir as relações de Freud com o judaísmo. Basta, no entanto, registrarmos que Freud manteve por toda a vida um forte sentimento de identidade judaica. “Freud acreditava que havia algum elemento fugidio e indefinível que o tornava judeu” (Gay, 1989, p.543). No prefácio à tradução hebraica de *Totem e Tabu*, ele afirma que se lhe perguntassem o que restou nele como judeu – uma vez que em sua vida não havia o mais leve traço de observância religiosa – ele responderia: “uma parte muito grande, e provavelmente, a própria essência” (Freud, 1996/1913, p. 19). Embora deixasse claro que era um homem completamente secular, isso não o impedia de afirmar que o judaísmo tinha uma significação emocional para ele. Paradoxalmente, era ateu e judeu. Qualquer fé religiosa, incluindo-se aí a judaica era tratada como tema de estudo psicanalítico. Neste sentido, poderíamos nos indagar se neste momento, pressionado pela escalada do anti-semitismo, a questão de Freud ao escrever *Moisés* era circunscrita a esta temática: Por que Hitler? Por que os judeus atraem tanto ódio? Por que resistem? Em nossa opinião esta é uma chave de leitura significativa, mas que não deve ser tomada isoladamente, e sim, deve ser articulada a outros aspectos presentes no texto, sobretudo aspectos teórico-clínicos. Como assevera Lacan, não há dúvidas que Freud considerava que o “maior interesse da história judaica” era o de “ser o veículo da mensagem de um Deus único” (Lacan, 1959-1960, p.214). Devemos ainda assinalar que quando o terceiro ensaio de *Moisés* foi publicado, a Áustria já havia sido invadida pelos nazistas e Freud muito a contragosto se refugiara na Inglaterra. Como observa Miller, o terceiro ensaio vem à tona, num momento em que:

Os ideais científicos (...) que prometiam um futuro de racionalidade e de tolerância, se revelavam não passarem de semblantes (...) a mensagem de Freud permaneceu então como um memento estranho (...) para que saibamos que continuamos ligados à religião. Há algo da religião que não cessa de se escrever (Miller, 2004, p.9).

Ou seja, a escalada do anti-semitismo por toda a Europa lançava sombras sobre o futuro e definitivamente sepultava os ideais otimistas destacados por Freud em *O futuro de uma ilusão*. Ainda sobre as circunstâncias que envolviam Freud quando da escrita de *Moisés* é preciso destacar que a figura de Moisés havia fascinado Freud durante toda a vida. Muito tempo antes de começar a escrever seu ensaio, em 1909 tinha comparado Jung a um Josué que “tomaria parte da terra prometida da psiquiatria, ao passo que ele, Freud, o Moisés estava destinado a vislumbrá-la à distância” (Gay, 1989, p.547). Em 1914, publicou um pequeno artigo intitulado *O Moisés de Michelangelo*¹³ onde discorria sobre a magnitude da estátua produzida pelo artista e suas possíveis significações.

Para Gay, a escrita de *Moisés* era mais que uma obsessão para Freud, era também um refúgio. Muitas vezes ele vacilou quanto à publicação de seus ensaios. O material histórico que dispunha não era suficiente para sustentar uma construção confiável e ao mesmo tempo ele estava consciente ao colocar em xeque a história lendária do povo judeu de todos os inconvenientes que viriam. Freud “concebera seu *Moisés e o Monoteísmo* num desafio, redigiu-o em desafio e publicou-o em desafio”. Era a postura que julgava adequada a um descobridor durante toda a vida contrário à ‘maioria compacta’” (Gay, 1989, p.584).

O grande homem Moisés, o nome de um herói.

Moisés pode ser em muitos aspectos sobreposto em continuidade às considerações freudianas realizadas em *Totem e Tabu* (1913). O tema do assassinato será central em ambos os trabalhos como teremos ocasião de demonstrar. Em *Totem e Tabu* vimos que a primeira figuração de uma divindade protetora foi encarnada na forma de um animal totêmico. Como esse deus animal foi substituído pela idéia de Deus único veiculada no

¹³ Houve certa hesitação Freud em relação à publicação do texto. O artigo foi publicado pela primeira vez na revista *Imago* sem revelar o nome de autor que apareceu sob o disfarce “de ***” somente em 1924 a autoria foi revelada.

monoteísmo judaico-cristão? Em virtude do grau de complexidade e engenhosidade presente no argumento freudiano iremos seguir o caminho percorrido por Freud em *Moisés* e em seguida passaremos à discussão.

No primeiro ensaio, intitulado *Moisés um egípcio*, a intenção freudiana era introduzir sua hipótese sobre a origem egípcia de Moisés, i.e., comprovar a origem estrangeira do principal representante da religião judaica. Como já dissemos anteriormente, o momento histórico era terrivelmente desfavorável aos judeus com o recrudescimento do nacional socialismo por toda a Europa. A justificativa de Freud para levar adiante uma iniciativa desta natureza, em um período tão delicado, parece em princípio alinhar-se com seu espírito cientificista. Neste espírito, ele afirma que “privar um povo do homem de quem se orgulha como o maior de seus filhos não é algo a ser alegre e descuidadamente empreendido” (Freud, 1996/1939, p.19), mas essa razão não é por si só suficiente para que a verdade seja posta de lado. Que verdade estaria em jogo para Freud? Por que Moisés *tem que* ser um egípcio? Despojar um povo de seu principal representante é deixá-lo sem pai? Merece destaque essa condição de *estrangeiro*. Retomaremos este ponto.

Freud baseia sua hipótese sobre a origem egípcia de Moisés a partir da análise etimológica do nome ‘Moisés’. Ele constata que este nome deriva da palavra egípcia ‘mose’ que significa ‘criança’. Destaca ainda a estreita relação existente entre um nome e sua origem étnica. Segundo a história bíblica a princesa egípcia batiza Moisés com este nome porque ele significa “que foi tirado das águas”. Mas, contesta Freud, por que uma princesa egípcia daria um nome hebraico a uma criança? Vários pesquisadores enfatizaram a origem egípcia deste nome.¹⁴ No entanto, nenhum estudioso concluiu a partir daí que além do nome, o próprio Moisés devesse ele também ser egípcio. Para Freud, tal fato provavelmente se deu em função do respeito à tradição bíblica.

Há ainda outro ponto que devemos explorar nessa passagem. Freud inicia seu trabalho discutindo sobre o *nome* de Moisés. O que é um nome? De acordo com Saul Kripke (1972) um nome é um designador rígido, ou em outras palavras um nome sempre vai designar a mesma coisa. Um nome próprio não é passível de substituição. Não

¹⁴ Ver: *Bíblia TEB [Tradução Ecumênica]*. Direção: Gabriel C. Galache. Exôdo, 2,10. Edições Loyola, São Paulo, 1995.

traduzimos nomes. O que Miller procura destacar nessa problemática sobre o nome próprio é que ao designarmos o ser do sujeito com um nome, estamos nomeando o sujeito já como morto, o nome é uma parte que não muda nunca, essencialmente estática. O ponto em questão é que o nome não permite assinalar o que há de vivo em um sujeito. Neste sentido, a questão que levantamos neste momento de nosso trabalho é: o que o nome *Moisés* designa? Tornaremos a este ponto em breve.

Da análise etimológica, Freud prossegue em sua investigação buscando interpretar a lenda do nascimento de Moisés segundo o modelo proposto por Otto Rank em sua obra *Mito do nascimento do herói*. Para Rank, há traços freqüentes que se repetem em todas as lendas de nascimento de grandes personagens. Freud reúne essas características recorrentes em um quadro geral: os heróis sempre são filhos de pais ilustres, quase sempre filhos de reis. A concepção deles é marcada por algum tipo de obstáculo (esterilidade prolongada, relações em segredo em função de alguma proibição), durante a gestação surge uma profecia afirmando que aquela criança pode representar algum perigo para o pai. Diante disso, em geral o herói é condenado a ser morto ou abandonado às águas em um cesto, quase sempre por ordem expressa do pai. Posteriormente é salvo por animais ou gente simples; quando maior descobre sua origem nobre, vinga-se do pai e é reconhecido como grande e glorioso. *Um herói é, portanto, alguém que se levantou contra seu pai e que termina por vencê-lo*. Mas, a lenda do nascimento de Moisés foge completamente à regra. Os traços recorrentes compilados por Rank aparecem praticamente em ordem inversa. Moisés não nasce em uma família ilustre e poderosa, mas o contrário. Ele era filho de levitas judeus. Em compensação, ele é escolhido por uma família rica e não por uma família humilde. É a princesa do Egito que o salva das águas. Moisés foi abandonado porque o Faraó havia instituído uma ordem que nenhum menino judeu que nascesse deveria continuar vivendo. Os pais de Moisés cuidaram dele em segredo durante três meses, sendo impossível continuar ocultando o filho, decidiram arranjar um cesto e jogá-lo nas águas do rio. Este é o único elemento em comum com as outras lendas. Havia de fato um violento poder que se opunha para que Moisés seguisse com vida e ainda assim ele sobreviveu. Essa inversão quase total de todos os traços típicos do mito do nascimento de um herói, no caso de Moisés, não despontará para Freud como algo estranho, “Freud estava acostumado a observar o mecanismo típico inconsciente (especialmente na elaboração onírica) de expressão através do contrário” (Morano, 1990, p.308). Na fabricação do mito haveria uma intenção inequívoca de

transformar Moisés em um judeu, tanto é assim que a história declara que ele nasceu no seio de uma família de levitas humildes. Ora, conforme assevera Freud, do ponto de vista da interpretação mítica e no nível da realidade “em todos os casos em que foi possível verificar, a primeira família, aquela em que a criança foi exposta, era a inventada, e a segunda, na qual ela foi recebida e cresceu a real” (Freud, 1996/1939, p.28). Isso posto, se a família que abandona é fictícia e no caso de Moisés essa é a família humilde, então, temos que Moisés era egípcio e provavelmente um aristocrata. A lenda foi inventada para transformá-lo em um judeu. A vida heróica de Moisés começou com ele descendo de sua posição elevada ao nível dos filhos de Israel (Freud, 1996/1939). Este primeiro ensaio termina de forma hesitante, o próprio Freud reconhece que inferir a origem egípcia de Moisés a partir da análise da lenda do nascimento do herói é um método passível de refutação. Apesar das dúvidas e incertezas, ele acredita que se for possível prosseguir na análise de sua hipótese “perspectivas interessantes se abrirão” e por fim reconhece que mesmo concordando com a origem egípcia de Moisés como “primeira base histórica” torna-se necessário ainda o apoio de um segundo fato efetivo e consistente e “no entanto, nenhuma prova foi obtida neste sentido” (Freud, 1996/1939. p. 28/29).

Se confrontarmos (i) a descrição do herói – apresentada por Rank e acatada por Freud – como sendo aquele que se rebela contra o pai e acaba por vencê-lo com (ii) a explicação de que a fonte psíquica da necessidade religiosa é o sentimento de desamparo e o anseio pela proteção paterna, concluiremos que (iii) um herói é alguém que se desincumbiu do pai e, portanto, também da necessidade religiosa. Mas na história concebida por Freud, Moisés é um herói diferente, ele não se insurge contra nenhum pai, ao contrário, ele *será* o Pai do povo judeu por sua escolha e decisão. Um pai que transmitirá uma religião. Podemos supor que “Moisés” é então o nome de um pai? Veremos mais adiante.

O segundo ensaio intitulado *Se Moisés fosse egípcio* trata da transmissão da religião mosaica. A perspectiva da origem egípcia de Moisés põe em evidência algumas dificuldades: por que razão um aristocrata egípcio assumiria o lugar de líder para um povo e sairia deserto afora? Moisés fez com que as pessoas adotassem uma nova religião? Ele inventou uma religião? Se Moisés deu uma religião ao povo judeu, essa religião poderia ser egípcia? De saída Freud percebe que há uma contradição entre a religião egípcia e a religião mosaica. A religião egípcia era marcadamente politeísta. Atos,

encantamentos, amuletos mágicos dominavam o serviço dos deuses. A crença em outro mundo e a conseqüente negação da morte derivada daí eram as principais características da religião egípcia. Já a religião mosaica era monoteísta, havia um Deus onipotente, nenhuma imagem deste Deus deveria ser feita, seu nome não poderia sequer ser pronunciado. Apesar da completa contradição entre as duas religiões, Freud apresenta outra via capaz de lançar luz sobre seu problema. Houve uma época na XVIII dinastia por volta de 1375 a.C. em que o Egito havia se transformado em um império mundial e um jovem faraó havia subido ao trono, seu nome era Amenófis IV. Amenófis havia se convertido ao culto solar de On que concebia a idéia de um Deus universal. Posteriormente, Amenófis IV muda seu nome para Akhenaten e funda a religião de Aten. Essa religião foi imposta a seus súditos egípcios. Era um monoteísmo estrito – esse seria o primeiro registro de monoteísmo na história. A palavra Deus não poderia aparecer no plural. Diversos templos foram fechados e os serviços e oferendas aos deuses foram proibidos. Uma crescente insatisfação tomou conta da classe sacerdotal e do povo. Merece destaque o fato de que não havia adoração do sol como um objeto material e sim como símbolo de um ser divino cuja energia se manifestava em seus raios. “Não é o próprio corpo celeste que é adorado, mas o ser que nele se revela” (Erman, 1905, p.66 *apud* Freud, 1939, p.35). O reinado de Akhenaten teve a duração de apenas 17 anos. Logo após a sua morte em 1358 a.C. essa religião, deixou de existir, a memória de Amenófis foi legada ao esquecimento. A religião de Aten é semelhante à religião mosaica em aspectos importantes. Ambas professavam um monoteísmo estrito e não acreditavam em uma vida depois da morte. Outro dado digno de nota: o hábito da circuncisão foi comprovadamente um costume estabelecido entre os nativos egípcios. Baseando-se nessa conjuntura Freud dá mais um passo e conclui que Moisés não deve ter oferecido aos judeus apenas uma nova religião, mas também o mandamento da circuncisão. A religião mosaica seria, neste caso, tributária da religião egípcia de Aten, já que ambas assemelhavam-se em aspectos marcantes (Freud, 1996/1939).

Freud supôs que Moisés deveria ter sido integrante da corte de Akhenaten e que depois da morte do rei, ainda muito “inconformado e imbuído da religião” de Aten decidiu fundar um novo reino, levando consigo os ensinamentos da religião que o povo egípcio desprezou (Freud, 1996/1939, p.42). Mas para que essa hipótese seja plausível é preciso adiantar o êxodo dos judeus no Egito em um século. Além disso, o Moisés retratado por Freud como legislador, líder, político, educador, enérgico e ambicioso

contrasta, e muito, com o Moisés da tradição bíblica. Há uma passagem da Bíblia que contradiz essa imagem de Moisés com um homem poderoso. Estamos nos referindo ao episódio apresentado no livro do *Êxodo*, quando o Senhor pede a Moisés para ir conversar com o Faraó em seu nome. Moisés sente-se inseguro, adverte ao Senhor que não sabe falar com eloquência: “tenho a boca pesada e a língua também”. O Senhor sugere que Aarão, irmão de Moisés, vá acompanhá-lo nessa missão. O curioso é que Freud vai se utilizar dessas informações para fortalecer seu argumento central. Se Moisés não falava com eloquência é porque ele era estrangeiro, era egípcio e não tinha domínio do idioma dos hebreus. Para Freud, Moisés era um “Grande homem”. Essa construção que faz do Moisés freudiano um grande homem não é sem finalidade. Lembremos que o título original de seu ensaio é “*Der Mann Moses und die monotheistische religion*” – O Homem Moisés e a religião monoteísta. Freud precisava de um Grande homem para explicar a origem da religião monoteísta, um homem que fosse capaz de introduzir a idéia de um Deus único.

É preciso marcar aqui este antagonismo entre o múltiplo desordenado e o Um. Em contraste com a religião monoteísta, tínhamos uma verdadeira profusão de deuses e deusas, templos eram constantemente erguidos e novos cultos continuamente surgiam. Como vimos anteriormente o reinado de Akhenaten foi a primeira forma de monoteísmo estrito, a idéia de unidade estava delineada na representação do sol. Mas esse germe ainda incipiente do monoteísmo, não se desenvolveu e logo após a morte de Akhenaten “o formigamento dos temas religiosos se multiplica, mais no Egito do que em outros lugares, o pandemônio dos deuses controla a situação e o leme, e aniquila essa reforma” (Lacan, 1959-1960, p.212). É Moisés quem concretizará o monoteísmo. Como ele conseguiu realizar tamanha empreitada? Moisés foi capaz de formar um povo e transmitir uma religião que passou a ser professada por todos. Há uma seção inteira na segunda parte do terceiro ensaio, intitulada ‘Grande Homem’. Nela Freud discute quais seriam as condições necessárias para afirmarmos que um homem é um ‘grande’ homem e designa como traço fundamental a capacidade de influenciar as pessoas através de uma forte personalidade e das idéias que representa. As massas têm necessidade de uma figura de autoridade que possa ser admirada.

Já aprendemos com a psicologia dos indivíduos qual é a origem dessa necessidade das massas. Trata-se de um anseio pelo pai que é sentido por todos, da infância em diante, do mesmo pai a quem o herói da lenda se gaba de ter derrotado. E pode então começar a raiar em nós que todas as

características com que aparelhamos os grandes homens são características paternas, e que a essência dos grandes homens, pela qual em vão buscamos, reside nessa conformidade. A decisão do pensamento, a força de vontade, a energia da ação fazem parte do retrato do pai – mas, acima de tudo, a autonomia e a independência do grande homem, sua indiferença divina que pode transformar-se em crueldade. Tem-se de admirá-lo, pode-se confiar nele, mas não se pode deixar de temê-lo, também. Deveríamos então a ser levados a entender isso pela própria expressão: *quem, senão o pai, pode ter sido o grande homem?* (Freud, 1996/1939, p.131. Grifo nosso).

Neste sentido, Moisés foi um verdadeiro pai para os judeus, libertando-os da escravidão no Egito e afirmando que eles eram os filhos eleitos por Deus. É digno de nota que, já em 1914 em seu *Moisés de Michelangelo*, Freud apresenta uma interpretação de que a estátua de Michelangelo não retrataria a ira de Moisés ao quebrar as tábuas da lei e sim um momento de ponderação “de modo que a estrutura gigantesca, com a sua tremenda força física, torna-se apenas uma expressão concreta da mais alta realização mental que é possível a um homem, ou seja, combater com êxito uma paixão interior pelo amor de uma causa a que se devotou” (Freud, 1996/1914, p.237). Nada mais condizente com o protótipo de herói.

Segundo Miller, a busca pelo grande homem foi premente na idade da ciência, na exata medida em que os efeitos homogeneizadores do discurso da ciência convocam a exceção, torna-se necessário que ao menos um seja diferente. “Quem fez nascer o culto do grande homem na idade da ciência foi este inglês genial, reacionário, romântico, Carlyle, que infectou a todos com a doença do grande homem” (Miller, 2004, p.11). Essa lógica do grande homem é totalmente acolhida por Freud, constatamos sua presença em *O futuro de uma ilusão*, quando se anuncia a tese de que a cultura somente se consolida a partir da coerção e da renúncia pulsional. Para tanto, é necessário a influência de um líder que se sobressaia da grande maioria.

Não é somente pela repetição, pela pressão social que a inculcação da norma, da renúncia se realiza. Para Freud, é preciso haver alguém que pague com sua pessoa (...) a interdição funcional sobre a identificação (...) há em Freud um certo desdém pelas massas. Ele atravessou um tempo de grandes movimentos de massas. Isso não impede que do ponto de vista psíquico, ele as considere inertes, como não chegando à renúncia pulsional caso não haja alguém, não um sujeito, mas sim uma pessoa, uma personalidade, um *fallasser*, ou seja, alguém vivo. Aliás, esse é o pressuposto para que possa acontecer o que ele chama de assassinato: é preciso alguém vivo implicado na questão (Miller, 2004, p. 12).

É sobre o pano de fundo da *questão pulsional* que devemos situar o grande feito de Moisés. Retratado como líder político, legislador e educador, Moisés foi responsável por mostrar a seu povo que Deus não era um totem, um animal, uma criatura híbrida. *Deus era irrepresentável*. A proibição mosaica de adorar Deus em uma forma visível significou um avanço em intelectualidade¹⁵. Deus era uma *lei* que deveria ser seguida e, portanto a relação estabelecida com *Ele* era uma relação de ordem moral. Neste sentido, trata-se de um ultrapassamento do imaginário. Para Alemán (2006), Moisés foi um grande homem porque mudou as relações com o Outro. O Deus de Moisés é esvaziado de imaginário e se transforma em uma instância puramente simbólica. O grande homem induziu seu povo a renunciar à satisfação para constituir a nação de Israel. Não há cultura se não houver uma barreira, um limite à satisfação e para Freud, este limite é sempre colocado por alguém que está em um lugar de exceção. O próprio Freud reconhece, no entanto, que não deveríamos creditar a constituição do monoteísmo apenas a uma pessoa. No caso de Israel, os profetas cumpriram um importante papel de reviver e restabelecer a tradição. Apesar dessa ressalva é inegável a função de destaque atribuída por ele ao ‘Grande’ homem na gênese do monoteísmo.

A hipótese do assassinato: genial ou absurda?

Depois de apresentar as principais considerações que justificariam a origem egípcia de Moisés – análise etimológica do nome, mito do nascimento do herói e semelhança entre a religião de Aten e a religião Mosaica – Freud passa a discutir o trabalho de dois historiadores: E. Meyer¹⁶ e Ernest Sellin¹⁷. Como diz Morano “assim

¹⁵ O Termo *Geistigkeit* pode ser melhor traduzido por ‘Espiritualidade’ que se contrapõe à sensualidade e sensorial.

¹⁶ Eduard Meyer nasceu em Hamburgo em 1855, morreu na mesma cidade em 1930. Estudou em Bonn e Leipzig filologia e arqueologia, doutorou-se em filosofia e ensinou em Leipzig, Breslau, Halle e Berlim. Sua obra mais importante discorreu sobre a história Antiga, mais especificamente, o grupo chamado oriental (Babilônia, Egito, Israel). Meyer se distingue igualmente por dar grande importância à cronologia dentro da história. Seu trabalho *Cronologia Egípcia* constituiu um modelo de técnica e erudição. Outras obras importantes de Meyer são: a citada por Freud, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, 1906 e *Der Papyrusfund Von Elephantine*, 1912.

¹⁷ Ernst Sellin nasceu em Altschwerin em 1867 e morreu em 1946. Foi professor de Teologia evangélica da Faculdade de Viena, Rostock e Keil. Depois da primeira guerra mundial obteve a cátedra de Teologia da Universidade de Berlim (1920). Entre suas obras temos destaca-se *Einleitung in das Alte Testament*, 1910, onde ele empregou a fundo o método da crítica literária e *Das Zwölfprophetenbuch*, 1921 que contém

como quem interpreta um sonho Freud abandona esse fio do material para acudir a outro que ainda não fora explorado por ele” (Morano, 1991, p. 312). Os estudos de E. Meyer indicavam que a origem da religião judaica estava associada ao culto do Deus Javé na região de Meribá-Cades. As tribos judaicas que mais tarde viriam a formar o povo de Israel, nesta época adoravam o Deus Javé em um local próximo ao sul da Palestina. O Moisés descrito por Meyer seria um pastor, genro do sacerdote midianita Jetro. O Deus Javé por sua vez, em nada se assemelhava àquele Deus de Aten – espiritualizado. Javé era um Deus meio demônio dos vulcões, afeito a todo tipo de magia. Segundo Meyer “Javé era um demônio sinistro e sedento de sangue, que vagueava pela noite e evitava a luz do dia” (Meyer *apud* Freud, 1939, p.49). Meyer parece atribuir em sua teorização um caráter muito secundário ao papel de Moisés no que se refere ao Êxodo no Egito, ele praticamente ignora essa passagem. Para Meyer a religião judaica não teria nascido no Egito como aventou Freud e muito menos no Monte Sinai, como a tradição afirma. O que este autor procura enfatizar é a vinculação estreita entre Moisés e a região de Meribá-Cades. O Moisés de Meyer é tão somente um pastor a quem o Deus Javé se revelou.

De posse dessas informações tão incongruentes acerca de Moisés, Freud lança mão da tese descrita na monografia de Sellin em 1922. Segundo Freud, Sellin encontrou fortes indícios de que o fundador da religião dos judeus havia sido brutalmente assassinado em “um levante de seu povo refratário e obstinado, ao mesmo tempo em que a religião por ele introduzida era repudiada” (Freud, 1996/1939 p. 52). A consequência que Freud vai extrair a partir da análise da tese de Sellin¹⁸ é genial ou absurda, dependendo do ângulo que a contemplamos: não existiu um Moisés e sim existiram dois. *Genial* porque, neste processo de duplicação de Moisés, percebemos o intento de Freud em demonstrar o surgimento do monoteísmo atrelado àquilo que escapa à representação e é traumático, a algo que está *além do sentido*. O emprego da categoria do real em Lacan esclarece “este lugar eminente que Freud atribui à função do traumatismo em sua genealogia da religião monoteísta” (Miller, 2004, p.21). Notemos que Moisés *tinha que ser* um estrangeiro. O

estudos sobre a história dos profetas da idade messiânica e uma comparação entre a imagem de Deus na Bíblia e os traços da divindade entre os povos pré- hebreus. Escreveu também um livro sobre Jó em 1919.

¹⁸ A hipótese do assassinato de Moisés defendida por Sellin se baseava em seu estudo sobre os profetas, particularmente o profeta Oséias. Para este autor este acontecimento (assassinato) engendrou as esperanças messiânicas mais fortes de Israel. Este tema das esperanças messiânicas sempre chamou a atenção de Sellin desde o começo de sua obra.

real *ex-siste*, é algo apartado de nossa realidade linguageira. Neste sentido, o mito de *Moisés* pode ser lido como o modo freudiano de se falar do real. *Absurdo* porque ao sustentar seu trabalho como uma reconstrução de cunho histórico sem elementos consistentes ou como afirma Morano – ao se aventurar em “uma reconstrução global da história de Israel, deixando de lado os dados dos historiadores” (Morano, 1990, p.314) – Freud fica vulnerável a todo tipo de crítica e é duramente censurado. É evidente que ele estava completamente cômico deste risco, tanto é assim que a primeira nota preambular escrita em Viena em março de 1938 inicia-se do seguinte modo: “com a audácia daquele que tem pouco a perder”. A tese do assassinato de Moisés era uma peça chave para Freud. Quando algum tempo depois ele foi informado que o próprio Sellin havia recuado quanto ao seu argumento central, Freud não se fez de rogado e afirmou que a história do ‘segundo Moisés’ era uma invenção sua (Gay, 1989). Na reconstrução levada a cabo por Freud, o primeiro Moisés era egípcio e professava a tradição religiosa enlaçada ao Deus Aten. Este primeiro Moisés foi assassinado e posteriormente substituído por um segundo Moisés, o pastor midianita, que Meyer descreveu como vinculado ao Deus Javé na região de Meribá-Cades. A hipótese freudiana conciliaria as descrições tão díspares a respeito de Moisés. A nação judaica seria fruto de duas tendências distintas que depois daria lugar aos dois reinos: ‘Israel’ e ‘Judá’. Como os seguidores do Moisés egípcio haviam abandonado a religião de Aten, as tribos judaicas que se encontravam na região de Cades adotaram a religião de Javé, mas a tribo dos Levitas permaneceu fiel à religião prescrita pelo Moisés egípcio. Uma espécie de acordo foi selado em Cades buscando harmonizar as diferenças existentes entre esses dois povos. O Deus Javé restrito à região de Meribá-Cades, cujo caráter era violento e ordinário, transforma-se paulatinamente em um período de várias gerações em um Deus único e universal. O que vemos aqui é que *a reconstrução freudiana da história de Israel apóia-se no mesmo modelo de formação de um sintoma.*

A história judaica nos é familiar por duas dualidades: dois grupos de pessoas que se reúnem para formar a nação, dois reinos em que essa nação se divide, dois nomes de deuses nas fontes documentárias da Bíblia. A elas, acrescentamos outras duas, novas: a fundação de duas religiões – a primeira reprimida pela segunda, não obstante emergindo depois vitoriosamente, por trás dela, e dois fundadores religiosos, ambos chamados pelo mesmo nome de Moisés e cujas personalidades temos de distinguir uma da outra. Todas essas dualidades são as conseqüências necessárias da primeira: o fato de uma parte do povo ter tido uma experiência que tem que ser considerada como traumática, à qual a outra parte escapou (Freud, 1996/1939, p.69).

A transmissão do trauma: religião e sintoma

Freud concebe a perpetuação e a transmissão do Monoteísmo, desde o reinado de Akhenatem no Egito, passando pela história de Israel até chegar ao cristianismo como um acontecimento calcado no assassinato. Em outras palavras, o Um se inscreve no mundo a partir do traumatismo. Vejamos a esse respeito, as considerações freudianas em seu terceiro ensaio intitulado *Moisés, o seu povo e a religião monoteísta*. A tese central de Freud é que origem da religião monoteísta é equivalente à origem dos sintomas neuróticos. A etiologia de uma neurose está invariavelmente relacionada ao trauma. Trauma compreendido aqui como algo que *escapa radicalmente*, impedindo sua assimilação por parte do sujeito. Em sentido econômico, podemos dizer que *o trauma se caracteriza por um intenso fluxo de excitações em relação à capacidade de trabalho do aparelho psíquico*. Este excesso de excitação torna-se insuportável para o sujeito que não consegue elaborá-lo subjetivamente. A neurose instala-se definitivamente como um efeito retardado do trauma, após o período de latência, como resultado de um retorno do recalado.

Os fenômenos religiosos só podem ser compreendidos segundo o padrão dos sintomas neuróticos individuais que nos são familiares – como o retorno de acontecimentos importantes, há muito esquecidos, na história primeva da família humana – e de que eles têm de agradecer exatamente a essa origem por seu caráter compulsivo, e de que, por conseguinte, são eficazes sobre os seres humanos por força da verdade histórica de seu conteúdo (Freud, 1996/1939, p.75).

Freud transpõe para o plano geral da história da humanidade o mesmo protótipo encontrado no plano individual da subjetividade: trauma primitivo – defesa – latência – desencadeamento da doença neurótica – retorno parcial do recalado. Na história da humanidade existiram acontecimentos traumáticos de natureza sexualmente agressiva, que ficaram esquecidos. Freud retoma o plano geral de *Totem e Tabu*, e ressalta mais uma vez a importância do assassinato do pai.

Os fenômenos da religião seriam semelhantes em sua estrutura e finalidade aos sintomas neuróticos. O evento traumático a que se refere Freud é o assassinato do pai primevo. O esquecimento do assassinato pelas gerações seguintes corresponde ao recalque. O tempo transcorrido entre o assassinato do pai primevo até o surgimento do monoteísmo corresponde ao período de latência, ou seja, há uma temporalidade retroativa própria à causalidade do sintoma. O surgimento do monoteísmo, a crença em um Deus

universal é o retorno do recalçado: o restabelecimento do pai primevo. Na história do judaísmo, o fator precipitante desse retorno do recalçado foi o assassinato do Moisés egípcio. *Toda essa construção revela que Freud transpõe o paradigma da ilusão em Moisés*, pois ao atrelar a gênese do Monoteísmo judaico-cristão a um evento traumático estamos diante do real. Dizer que o traumatismo está na gênese da religião é dizer que o real está em jogo na gênese da religião. De acordo com Fink:

Uma das faces do real com que lidamos na psicanálise é o trauma. Se pensarmos o real como tudo aquilo que ainda não foi simbolizado, a linguagem sem dúvida nunca transforma completamente o real, nunca suga tudo do real para dentro da ordem simbólica; fica sempre um resto (...) o trauma sugere fixação ou bloqueio. A fixação sempre envolve algo que não é simbolizado (Fink, 1998, p.45).

No caso do cristianismo, a morte de Jesus também pode ser considerada como um fator precipitante para o retorno do recalçado. Mas com uma ressalva: a religião cristã, através de Paulo de Tarso, compreende a morte de Cristo na cruz como um sacrifício que possibilitou aos homens a remissão do “pecado original”. Pecado original interpretado por Freud como o assassinato do pai, este seria na verdade o “crime original”. Somente a morte de um pai poderia exigir, como forma de expiação, a morte de um filho. Cristo seria então o “irmão mais velho”, o líder da rebelião contra o pai primevo, a culpa pelo parricídio recaiu sobre ele que acabou pagando com sua própria vida pelo crime cometido. Mas é importante assinalar que a ambivalência afetiva em relação ao pai continua operante. Essas elaborações já haviam sido feitas em *Totem e Tabu*. Se é certo que Cristo paga pelo crime cometido, é igualmente certo que ele passa a ocupar o lugar do pai. Para Freud, o judaísmo é uma religião do Pai, ao passo que o cristianismo é uma religião do filho. Em ambos, o que está em questão, é o retorno de recalçado – assassinato do pai primevo – e seu fragmento de verdade histórica, reeditado pela morte do Moisés egípcio no caso do judaísmo e pela morte de Jesus, no caso do cristianismo. Mas o sacrifício de Jesus permitiu aos cristãos expiarem toda a culpa pelo assassinato do pai e talvez advenha daí uma parte do ódio e do ressentimento aos judeus. Como se os cristãos dissessem: “os judeus – diferentemente de nós – não aceitaram que assassinaram Deus-Pai, em contrapartida, nós admitimos essa verdade e por isso estamos livres desse “pecado”, ao passo que eles continuam culpados”. Os judeus seriam os filhos que não teriam expiado a culpa pelo assassinato do pai. Dessa forma eles “tomaram uma trágica carga de culpa sobre si próprios e viram-se obrigados a pagar uma pesada penitência por

isso” (Freud, 1996/1939, p. 161). Esta seria uma parte da explicação proposta por Freud para compreender o caráter especial do povo judeu.

Grosso modo, reproduzimos aqui o caminho nem sempre linear que Freud trilhou em seu *Moisés e Monoteísmo*. Quando cogitou pela primeira vez a idéia de escrever um ensaio sobre Moisés pensava em acrescentar ao subtítulo da obra a expressão “*um romance histórico*”. Esta intenção inicial acabou se perdendo. Freud aferrou-se aos dados históricos disponíveis e quis acreditar realmente que um assassinato havia ocorrido. Para além de toda a querela suscitada pela audácia da hipótese freudiana interessa-nos antes tentar circunscrever o que estaria em jogo neste texto tão inventivo e surpreendente a respeito da religião. Se em *O futuro de uma ilusão* Freud argumenta que a religião é uma ilusão, cuja fonte em última instância, é a necessidade de proteção em função do desamparo, em *Moisés e o Monoteísmo*, Freud amplia o escopo da crítica à religião. Para além da ilusão, a religião possui a estrutura de um sintoma e enquanto tal há um ponto incontornável. A própria noção de história é modificada: se antes era vista como um processo progressivo que culminaria no “esclarecimento” das pessoas e conseqüente abandono da visão religiosa do mundo, agora em *Moisés* com a idéia de trauma e retorno do recalado incidindo também sobre a história humana, o que vemos é o surgimento da história marcada pela descontinuidade, onde o conceito de latência e a causalidade retroativa cumpre uma função importante.

Apesar de toda sua excentricidade, o que há em *Moisés e o Monoteísmo* que Freud busca apreender? Não devemos perder de vista em nosso horizonte as seguintes questões no que tange à leitura de *Moisés*: Por que a inquietação com a temática religiosa ressurge neste momento? O que permaneceu opaco? O que muda na perspectiva freudiana sobre a religião com o passar do tempo? Já aludimos aqui sobre a importância atribuída por Freud ao papel do líder como aquele que saberá encaminhar as massas. Por trás do prognóstico de que a religião no futuro iria desaparecer, evidencia-se a crença de Freud na potência do pai. Ocorre que em *Moisés*, estamos diante de uma sensível diferença: para além do Deus ímpar, há um Deus múltiplo. Ora, podemos supor que essas considerações revelam uma posição ambivalente de Freud no que tange ao papel do pai? Moisés é o grande homem que age em nome da lei. Mas ao mesmo tempo instala-se no âmago dessa tradição, *na composição do nome* de Deus, algo que não se submete inteiramente ao regime simbólico. Agora estamos em condições de refazermos nosso questionamento sobre o *nome* Moisés.

No mito freudiano podemos supor que o nome *Moisés* é o “nome do pai” e enquanto tal um designador rígido ou através da duplicação dessa personagem Freud quer indicar que *Moisés* pode ser pensado como um nome que designa uma parte viva do sujeito?

3.2. O Deus de Freud

Lacan assevera que foi Freud quem melhor marcou o lugar de Deus, diverso daquele delimitado pela teologia. A crítica levada a cabo por Lacan contra a propensão teológica em conceber Deus como um Ente Supremo e absoluto pode ser vinculada em muitos aspectos às elaborações de Freud em seu *Moisés e o Monoteísmo*. Em seu texto *O engano do sujeito suposto saber* (1967) Lacan está interessado em demonstrar como o inconsciente deve ser sempre tratado como algo que escapa, que não se deixa apreender. É uma crítica endereçada a muitos psicanalistas da época que começaram a conceber o inconsciente como uma instância fixa e conseqüentemente como algo passível de completa apreensão. É neste contexto que devemos localizar a discussão com a teologia e o lugar de Deus. Há uma nuance significativa aqui. Assim como o inconsciente não se presta a uma completa formalização, o mesmo também deve ocorrer com a figura de Deus. “Quanto à diologia, que conviria separar dela, e cujos Pais distribuem-se desde Moisés até James Joyce, passando por mestre Eckhart, parece-nos que foi Freud, mais uma vez, quem melhor marcou seu lugar” (Lacan, 1967, p.338). *Diologia* é uma expressão cunhada por Lacan que procura destacar a raiz latina *Dio* em oposição a raiz grega *Theo*. Para Lacan, as versões gregas do texto bíblico permitiram uma apropriação ontológica de Deus como um Ser Supremo. E é exatamente essa apropriação que impedirá o vislumbre “de tudo aquilo que opera a partir do lugar ocupado por Deus na tradição judaico-cristã” (Mandil, 2003, p.70). A crítica de Lacan incidirá, sobretudo nessa “neutralização teológica do lugar antes ocupado pelo Deus de Abraão Isaac e Jacó” (Mandil, 2003, p.70).

Vimos que em seu *Moisés* Freud busca responder de que maneira a mensagem monoteísta judaico-cristã ingressou em nosso mundo. É assim que vemos surgir mais um mito freudiano sustentado na idéia de assassinato. Novamente, uma elaboração sobre o lugar do Pai. Para nossos fins nesta discussão, interessa-nos assinalar as diferenças existentes entre o Moisés Egípcio e o Moisés Midianita. O Moisés egípcio era um grande homem, definido por Freud como legislador, líder, político, educador, enérgico e ambicioso. É este Moisés que transmite a religião dos judeus. Este Moisés é assassinado

por seu povo em um levante, uma vez que a religião professada por ele, herdada do faraó egípcio Akhenaten, impunha uma série de renúncias pulsionais. Alguns séculos depois na região vulcânica de Meribá-Cades, encontramos a figura do Moisés Midianita, a quem o Deus Javé havia se revelado. Esse Deus, em nada se assemelhava ao Deus adorado pelo Moisés egípcio. Tratava-se de um Deus mesquinho, sedento de sangue que vagava pela noite. Para Freud, então, o Deus-único teria se formado tal qual um sintoma, conciliando as diferenças existentes entre o Deus Javé e o Deus de Akhenaten.

Ao introduzir a figura do Moisés egípcio *assassinado* em conexão direta com a história judaica, Freud institui no seio dessa tradição o elemento capaz de explicar a perpetuação da religião em nosso mundo. Parece-nos que o processo de duplicação de Moisés evidencia uma *divisão* (*Spaltung*) acarretada pelo trauma e encoberta pelo sintoma. É neste contexto que Freud irá novamente questionar de quais fontes as idéias religiosas derivam seu poder de subjugar tantos homens. É preciso assinalar aqui uma modificação na concepção da idéia de Deus. Se em *O futuro de uma ilusão* Deus era imaginado como um *pai protetor* que levaria conforto e segurança a seus filhos e essa seria a fonte principal da necessidade religiosa; agora em *Moisés* trata-se de um *Deus misturado*. Diante do desamparo, há um Deus protetor, mas ao mesmo tempo esse mesmo Deus surge como um ente terrível, feroz e violento, totalmente fora do simbólico. O Deus que o Moisés egípcio representava era completamente diferente do Deus Javé idolatrado pelo Moisés Midianita. Esses Deuses distintos mesclam-se na composição do Deus único do monoteísmo judaico-cristão. Para Teixeira,

A versão pacificante e benigna de um Moisés egípcio aponta para a vertente do Pai como princípio de regulação simbólica, exemplificada na interdição do culto à imagem e na espiritualidade de Deus Aton [Aten], a versão suplementar de um intransigente e irascível Moisés madianita [madianita] vem expor, na ferocidade do Deus Yahvé [Javé] que ele representa, o que há de real para além da mediação simbólica, a violência da Lei (Teixeira, 2007, p.109).

Essa modificação introduzida na própria composição de Deus – duas figurações que se misturam e se confundem – não é sem conseqüências para pensarmos o estatuto da crítica freudiana à religião. *Se antes a aderência às idéias religiosas se justificava em função de um vínculo excessivamente imaginário com a figura de Deus-pai, agora podemos pensar que a fonte psíquica da necessidade religiosa pode estar atrelada também, àquilo que surge como traumático e violento. Este aspecto talvez tenha permanecido camuflado e obscuro por trás da idéia de um Deus protetor que poderíamos*

recorrer diante do desamparo. Em nossa opinião, Freud recupera esse ponto em seu *Moisés* e o integra na origem mesma do monoteísmo judaico- cristão. Para Miller, “Freud traz a revelação do múltiplo: O deus do monoteísmo é um sincretismo, uma condensação entre um Deus do significante e um Deus do gozo” (Miller, 2004, p.22).

Ainda sobre essa composição de Deus como misturado, Lacan destaca que há um lado obscuro e pouco conhecido do Moisés midianita. Ele lamenta que Freud não tenha feito qualquer menção em seu ensaio sobre o diálogo existente no livro do *Êxodo* entre Deus e Moisés (midianita). Neste diálogo, junto à sarça ardente, Moisés afirma que irá comunicar aos filhos de Israel que ele foi enviado por Deus. E questiona: “se me perguntarem, qual é o seu nome, o que devo dizer?” A resposta de Deus teria sido: “Diga a eles que Eu sou o que sou”. Lacan se detém na análise desse fragmento e conclui que um Deus que se apresenta assim, é um Deus que se apresenta como escondido e destaca o paradoxo de que as tábuas da lei advêm de um Deus impossível de representar:

Esse Deus escondido é um Deus ciumento. Parece muito difícil dissociá-lo daquele que, na mesma roda de fogo que o torna inacessível, faz, diz-nos a tradição bíblica, com que os famosos dez mandamentos sejam ouvidos pelo povo reunido em sua volta sem poder transpor certo limite (Lacan, 1959-1960, p.213).

Ou seja, o Deus que enuncia a Lei é um Deus escondido, irrepresentável. A lei que ele apresenta é pura enunciação. Lacan critica o modo como a resposta proferida por Deus foi traduzida. Essa interpretação equivocada segue vigente ainda hoje e engendrou uma forma de se conceber Deus e o problema do Ser na história da teologia. O engano apontado por Lacan, é que quando interpelado sobre seu próprio nome, Deus não teria respondido: “Eu sou aquele que é” e sim “Eu sou o que sou”. Como vimos, “eu sou o que sou” é uma resposta obscura, escondida, que não se deixa revelar por inteiro. Já “Eu sou aquele que é” é uma resposta que confirma a existência de Deus como uma entidade, um ser que simplesmente *é*. Esse Deus que se apresenta como um ente, um ser supremo, seria o Deus dos filósofos, um Deus que cumpre uma função garantidora da ordem, da correspondência entre representações subjetivas e impressões objetivas, como se fosse possível uma perfeita equivalência. Em contrapartida, esse Deus que não se deixa revelar, surge como paradoxal: é um Deus, que, por exemplo, pede Abraão que sacrifique seu filho Isaac. Essa dimensão resgatada por Lacan, de um Deus escondido, é tributária da duplicação feita por Freud da figura de Moisés. O Moisés midianita lidava com um Deus

obsuro, mesquinho, ciumento. E conforme observa Mandil, Lacan estava interessado em saber como ocorreu na tradição judaico-cristã “a passagem do Deus poderoso e ciumento das montanhas de Canaã para a figura única de Deus-Pai” (Mandil, 2003, p.79). Saber como essa mudança se processou é saber sobre a própria constituição de nosso mundo e de nossa subjetividade. Um mundo organizado em torno do Um. Como observa Alemán (2006), o monoteísmo entrou no mundo e não saiu nunca mais. Nosso modo de apreensão do mundo é condicionado por essa construção de um Deus único.

Um deus único que é, ao mesmo tempo, o senhor do mundo e o que dispensa a luz que anima a vida, assim como difunde a clareza da consciência. Seus atributos são os de um pensamento que regula a ordem do real. Esse é o Deus de Akhenaton (Lacan, 1959-1960, p.220).

Mas vejamos bem, é aqui que precisamos recuperar o sentido da crítica lacaniana ao nome de Deus como sendo “Eu sou aquele que é”. Trata-se de um debate com a teologia e sua excessiva ontologização da figura de Deus (Regnault, 2003). Para Mandil, essa discussão poderia ser reduzida à seguinte pergunta: “diante da ‘demasiada incerteza’, suscitada pelo nome de Deus, seria a constituição de um Ente Supremo sobre esse lugar a única resposta possível?” (Mandil, 2003, p.76). Parece-nos que toda a história forjada por Freud em seu *Moisés* relativiza o lugar de Deus como Ente Supremo. Para Teixeira, ao problematizar a unidade desse personagem, Freud a percebe e nos convida a percebê-la como um sintoma, uma formação de compromisso a conciliar exigências de direções distintas (Teixeira, 2007, p.109).

Lacan, ao assinalar o lado obscuro do Moisés midianita, estaria demonstrando que o “lugar de Deus-pai é resultante da confluência entre o Deus único, regulador da ordem do real, e o Deus paradoxal que se apresenta com o nome “Eu sou aquele que sou” (Mandil, 2003, p.79). A consequência extraída dessa confluência é que o lugar de Deus não seria todo, absoluto e completo, e sim traria a marca de um furo, impossível de preencher. A divisão da própria idéia de Deus é formulada por Regnault do seguinte modo:

O eterno, o perfeito, o infinito governa o universo, mas eu, vocês, Israel, adoramos um Senhor. O primeiro governa tudo. O segundo não é adorado *par-tout*, pois talvez nem vocês, nem eu... e existem Infiéis, Gentis, etc. Só é ciumento o segundo. O primeiro é Deus de tudo, o segundo, Deus do não-todo (Regnault, 1985, p. 38).

Essa idéia de um Deus furado pode sim ser derivada das considerações freudianas feitas em seu *Moisés*. Freud faz ecoar o assassinato do Moisés egípcio no assassinato de Cristo e ambos remontam ao assassinato do pai primevo. “É na medida em que o assassinato primordial do grande homem vem emergir num segundo assassinato, o do Cristo, que, de alguma forma o traduz e o traz à luz, que e a mensagem monoteísta se termina” (Lacan, 1959-1960, p.214). Ao atrelar à gênese do monoteísmo judaico-cristão ao assassinato do pai primevo, Freud preserva a potência do Pai? Ou em alguma medida o pai se enfraquece? Segundo Cristina Marcos, de forma contraditória, Freud ao mesmo tempo em que dessacraliza o pai transformando-o em homem, em personagem histórico, em estrangeiro, “ele o situa na origem da crença em Deus, vendo na religião a nostalgia do pai. A partir de sua escrita, ele dessacraliza o pai, mas, pelo seu assassinato e sua deformação, ele o eleva na figura de Deus, imagem sublimada do pai” (Marcos, 2006, p.105). Há ao mesmo tempo uma valorização e uma desconstrução do pai. Essa posição ambivalente em relação ao pai seria a grande questão a atormentar Freud? Os mitos freudianos do pai são retomados por Lacan em continuidade à perspectiva aberta por Freud: “aqui o mito não poderia ter outro sentido a não ser aquele ao qual o reduzi, o de um enunciado do impossível” (Lacan, 1969-1970, p.118). Esse Deus como formação de compromisso que encontramos em *Moisés* é, assim como o sintoma, uma operação de superposição do simbólico frente ao real. Operação fadada ao fracasso, uma vez que é impossível recobrir totalmente o real. Conforme as considerações de Mandil a esse respeito:

A leitura lacaniana demonstra que o modo indeterminado de apresentação do nome -‘Eu sou aquele que sou’- é algo constitutivo do lugar mesmo daquele que ali se instala. Esse *non-sense* do nome revelado, esse sentido que se esvai em seu próprio enunciado, equivaleria, para Lacan à estrutura mesma de um furo [trou]. (...) Conceber o lugar de Deus-pai como impossibilidade, isto é, como apresentando um furo na trama de significações, gera conseqüências bastante distintas daquelas que se originam da presença, nesse lugar, de um Ente Supremo (Mandil, 2003, p.80).

É por essa via da revelação do nome de Deus a Moisés que Lacan baseará sua crítica à interpretação ontológica perpetrada pela teologia. Para Lacan, o lugar ocupado por Deus na tradição judaico-cristã não é de um Ente Supremo, perfeito e imutável, e muito menos de um Pai que se apresenta como possuidor de todas as respostas para os enigmas dos homens. Um Deus que corresponderia a demonstrações lógicas sobre sua

existência é um Deus feito para sustentar o discurso filosófico e teológico. É por essa razão que Lacan afirmará que “Deus, isso se encontra no real; como todo real, inacessível, dá sinal pelo que não engana: a angústia” (Lacan, 1962-1963, p.24).

Kierkegaard, em seu *Temor e Tremor*, critica a propensão de Hegel em querer transformar tudo em sistemas de pensamento. Ele lança mão da história de Abraão para demonstrar que a relação com Deus não é algo passível de apreensão através do conceito. O que está em questão nesta história é que Deus deseja, e deseja o que parece se impor mesmo como um absurdo: que Abraão sacrifique Isaac – provocando, assim, um pai a ficar na difícil posição de responder ao desejo de Deus sacrificando aquilo que é seu bem mais precioso: o filho da promessa divina. Mas Abraão decide ir com Isaac para Morija e neste momento não há conciliação possível entre o princípio moral (amar o filho e não matá-lo) e o princípio religioso (atender ao pedido de Deus). É um momento solitário e angustiante. Não há como tratar disso no universal. É uma relação particular com o absoluto, na perspectiva assinalada anteriormente por Regnault acerca do “Deus do não todo”, deste Deus que cujo ser se reduz a pura enunciação “eu sou”. O que está em questão nesse episódio é que não é possível encontrar uma fórmula universal capaz de localizar o sujeito em sua relação com Deus. De acordo com Lacan, “a angústia manifesta-se, sensivelmente, como relacionada de maneira complexa com o desejo do Outro. Desde essa primeira abordagem, indiquei que a função angustiante do desejo do Outro estava ligada a eu não saber que objeto *a* sou eu para esse desejo” (Lacan, 1962-1963 p.353). É em direção a essa face de ‘Deus’ impossível de representar, que escapa e se apresenta como furada, que encaminharemos nossa investigação. Para tanto, iremos examinar de forma mais detida o sentimento de desamparo vinculado à experiência de satisfação.

3.3. O caráter real do desamparo

Nosso objetivo ao examinar de forma mais detida o sentimento de desamparo atrelado à experiência de satisfação está diretamente vinculado à concepção freudiana de que o desamparo infantil deve ser apontado como a fonte primeira das necessidades religiosas. Torna-se necessário fazermos uma investigação mais minuciosa sobre este ponto porque aventamos a hipótese de que Freud considerou em seu trabalho apenas uma parte da questão, ignorando outras conseqüências que poderiam ter sido extraídas a partir da análise do sentimento de desamparo.

Em *O futuro de uma ilusão* a temática da religião foi introduzida de forma perspicaz por Freud após sua discussão sobre o sentimento de desamparo que estaria inexoravelmente presente diante da constatação feita pelo homem do poder irrestrito da natureza e da soberania da morte (Freud, 1927). A argúcia freudiana foi a de estabelecer um elo entre desamparo e religião. Dessa maneira a necessidade religiosa ficou diretamente conectada às experiências infantis e assim a análise do fato religioso foi completamente conduzida para o campo conhecido da psicanálise (Gay, 1989). Não se está discutindo matéria de fé e sim como a religião se inscreveu no quadro geral da cultura. A origem psicológica das idéias religiosas é explicada a partir do sentimento de desamparo infantil vivido pela criança e pela proteção encontrada na figura do pai. Em um primeiro momento, a mãe era o objeto amoroso capaz de proporcionar satisfação ao bebê. Mas, em seguida ela é substituída pelo pai mais forte que ocupará essa função durante toda a infância. Essa relação com o pai será marcada pela ambivalência. Ele será odiado por interferir-se na relação da criança com a mãe e admirado por sua força e capacidade de trazer segurança à criança – ela vai reconhecer na figura do pai o suporte necessário para protegê-la e auxiliá-la em situações atemorizantes. Já na fase adulta o homem percebe que sua vida é fonte de muitos enfrentamentos e dificuldades, e que sua condição diante dela ainda é frágil e o sentimento de desamparo continua presente. Mas, diferentemente da criança, o adulto reconhece agora que seu pai encontra-se no mesmo estado que o seu e não possui poderes irrestritos como outrora imaginara. A imagem de Deus é investida de amor tal como a criança na infância supervalorizava o pai. Percebemos aqui a repetição da mesma estrutura do romance familiar transposta para a esfera religiosa. Se antes a criança fantasiava que era adotada e que seu verdadeiro pai era um homem poderoso, agora o adulto agirá da mesma forma deslocando seus afetos para a figura de Deus-Pai. A raiz das idéias religiosas foi descrita como a conjugação de dois elementos: a necessidade de proteção (que surge em função do desamparo) e o anseio pelo pai. Foi através dessas considerações sobre a fonte psicológica das idéias religiosas que Freud concluiu que o conforto trazido pela religião não é outra coisa senão uma mera ilusão. O sentimento de desamparo infantil vivido pela criança deve ser apontado como a fonte psicológica das idéias religiosas e vinculado em primeira instância à necessidade do pai. Essa é a essência da argumentação freudiana. A figura de Deus vem ocupar o lugar que um dia esteve preenchido pelo pai. A religião, nestes termos, seria uma reação de defesa contra o desamparo. Freud é enfático ao afirmar que a natureza da atitude religiosa

não é a percepção de nossa condição de impotentes e desamparados e sim a *busca* de uma solução para esse problema. Ocorre que essa é apenas uma parte da questão. Diante do desamparo evocamos a proteção de um pai glorificado. Mas há outros efeitos provocados pelo sentimento de desamparo que não foram contemplados na análise crítica freudiana da religião. Este é o ponto que passaremos a analisar. Para tanto, examinaremos as considerações feitas por Freud em 1895 em seu *Projeto para uma psicologia científica* é neste trabalho que encontramos a afirmativa de que “o desamparo inicial dos seres humanos é a *fonte primordial* de todos os motivos morais” (Freud, 1895, p. 370).

No interior da elaboração freudiana, a palavra *Hilflosigkeit* – desamparo – assume uma acepção peculiar. Ela traduz o estado de dependência completa e irrestrita em que se encontra o bebê para a satisfação de suas necessidades. Sem a ação adequada de um outro, o bebê é incapaz de apaziguar a tensão interna provocada pela fome, sede, frio. Essa dependência total do bebê implica em contrapartida na onipotência deste outro. O bebê não sabe lidar com todos os estímulos endógenos que emanam de seu corpo, i.e., com o real da pulsão. É o outro (muitas vezes na figura da mãe) que poderá deter esse processo proporcionando um apaziguamento da tensão. Através do choro e do grito o bebê faz apelo àquele que ele localiza como o agente de seus cuidados. O outro surge imaginariamente como absoluto. É neste contexto que devemos situar a afirmativa freudiana de que “o desamparo inicial dos seres humanos é a *fonte primordial* de todos os motivos morais” (Freud, 1895, p. 370). Esse arranjo inicial que acabamos de descrever vai interferir de forma decisiva na estruturação do psiquismo que se constituirá primariamente nessa relação de dependência ao outro. Essa é a principal implicação da noção de desamparo: a realidade exterior será apreendida a partir do outro. O desamparo não está somente relacionado à incapacidade e fragilidade do bebê que efetivamente não possui condições de sobreviver sem a ajuda de outrem, ele deve ser entendido como impossibilidade de diferenciação entre mundo interno e externo.¹⁹ É o outro que mediará as relações do bebê com o mundo exterior interpretando e nomeando suas necessidades. Vattimo questiona porque somente em situações difíceis evocamos Deus. Por que dizemos “seja feita a vossa vontade”, “foi vontade de Deus” quando algo ruim nos acomete e não quando do contrário? Temos aqui uma resposta satisfatória. Em situações

¹⁹ Já discutimos aqui que é essa impossibilidade de diferenciação entre mundo interno e externo que está na base do sentimento oceânico, na opinião de Freud.

aflictivas reeditamos o estado de desamparo, clamamos pela figura de um outro onipotente para nos salvaguardar da dor, do medo e do desconhecido, como se ocorresse uma atualização de traços de memória concernentes a esse período inicial. Em *Inibição, Sintoma e Angústia* (1926) poderemos constatar que uma situação traumática geradora de angústia – em que o sujeito se vê impossibilitado de reagir e controlar as excitações – pode ser equiparada à situação do desamparo inicial. Também vimos que de acordo com as elaborações freudianas em seu *Moisés* que o monoteísmo judaico-cristão foi engendrado a partir da experiência traumática do assassinato do pai.

Esse estado de desamparo inicial estará irremediavelmente ligado à experiência de satisfação na medida em que somente o outro será capaz de realizar uma ação específica que apaziguará a tensão interna gerada por algum tipo de necessidade no bebê. É a eliminação da tensão que provoca a experiência de satisfação. Em princípio poderíamos dizer que houve uma experiência de satisfação biológica. O bebê que chorava de fome recebe alimento e se tranqüiliza uma vez tendo sido saciado em sua necessidade. Ocorre que essa vivência que promove a satisfação biológica é múltipla. O bebê não recebe apenas leite. O objeto que produz satisfação é complexo – o leite, o seio, a incidência da luz, o cheiro da mãe, a voz da mãe, os sons emitidos. Tudo isso faz parte da experiência de satisfação que fica associada à imagem do objeto que proporcionou o apaziguamento da tensão. Momento mítico que instaura a constituição do sujeito marcada pelo desejo e não apenas pela necessidade biológica. Quando sobrevier outro estado de desconforto e acúmulo de excitação, os traços de memória resultantes da experiência de satisfação serão reinvestidos no sentido de reencontrar o objeto que outrora trouxera satisfação. Produz-se neste caso algo semelhante à percepção, uma alucinação do objeto. Essa tendência de reinvestimento na imagem mnêmica via alucinação será nomeada por Freud como desejo, desejo este que promove o funcionamento dos processos psíquicos inconscientes, regulados pelo processo primário que visa o prazer e a conseqüente eliminação da tensão. Neste sentido, merece destaque a constatação de que desde o início o funcionamento do aparelho psíquico é marcado pelo erro, pelo engano (*proton pseudos*). O bebê vai alucinar o objeto de satisfação. É somente mais tarde com o advento do princípio de realidade (processo secundário) que o aparelho psíquico reunirá condições para distinguir entre uma percepção alucinada e a presença do objeto na realidade externa. Nas palavras de Lacan:

Esse organismo por inteiro parece feito não para satisfazer a necessidade, mas para aluciná-la. Convém, portanto, que um outro aparelho, que se oponha a ele, entre em jogo para exercer uma instância de realidade e se apresente, essencialmente, como um princípio de correção, de chamada à ordem (Lacan, 1959/1960, p.40).

O princípio de realidade surge secundariamente como uma modificação do princípio de prazer. A sua instauração corresponde a uma série de adaptações – desenvolvimento das funções conscientes, atenção, juízo, memória – que irão permitir a diferenciação entre uma alucinação e a necessidade de uma ação determinada capaz de interferir no mundo externo. Se, inicialmente, o bebê buscava a satisfação imediata alucinando o objeto, a carência persistente e a conseqüente decepção irão ocasionar o abandono desse modo de satisfação. Com a aquisição da linguagem e o domínio de seu corpo, o bebê será capaz, por exemplo, de pedir algo ao invés de simplesmente chorar, de recusar um alimento em detrimento de algo mais satisfatório para ele. Com o passar do tempo essa matriz primeira de tensão/apaziguamento tende a se complexificar, pois a criança não permanecerá para sempre neste estado de incapacidade de promover uma ação específica para aplacar uma necessidade, embora o resíduo psíquico do estado de desamparo subsista de formas diversas. A mãe será substituída como o único objeto capaz de satisfazê-la, novas fontes de satisfação surgirão. O *infans* já não ficará tão submetido aos desejos e vontades da mãe, também terá suas próprias aspirações.

Todo este processo que estamos descrevendo de forma simples será pautado por sentimentos de amor, ódio, inveja, ciúmes, medo, fantasias e será determinante na estruturação psíquica dos sujeitos. Desde o início a criança possui sentimentos egoístas e onipotentes exigindo para si todo o amor dos pais. Essas configurações primeiras – na medida em que as mesmas entrelaçam desejos, realidade externa e fantasias – acabam por moldar traços singulares que seguirão para sempre com o sujeito. A maneira pela qual um homem vai se tornar um “devoto” ou um “espírito emancipado” procede em boa medida dessas experiências iniciais de sua infância. O que é preciso evidenciar a partir de então é que o sentimento de desamparo associado à vivência de satisfação deve ser tomado como uma experiência estruturante da subjetividade e não existe uma maneira pela qual seria possível ao sujeito se furtar dessa prova inicial. Mas, quando afirmamos que invariavelmente todas as pessoas passarão por essas experiências estruturantes é preciso não perder de vista que a forma como cada um vai subjetivar essas experiências é única.

O sentimento de desamparo e a conseqüente experiência de satisfação atestam em primeiro nível nosso vínculo primordial com o Outro. É a partir da localização de uma alteridade que a criança vai se constituir. Lacan em seu seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964) pensa a alienação como um *vel* – expressão latina que significa “ou/ou”. “O *vel* da alienação se define por uma escolha cujas propriedades dependem do seguinte: que há, na reunião, um elemento que comporta um *nem um, nem outro*. A escolha aí é apenas a de saber se a gente pretende guardar uma das partes, a outra desaparecendo em cada caso” (Lacan, 1964, p.200). O exemplo que Lacan utiliza para ilustrar o vel da alienação é a frase que poderia ter sido proferida por um assaltante: “a bolsa ou a vida!”. Se escolhermos a bolsa, perdemos as duas. Se, ao contrário, optarmos pela vida, teremos a vida sem a bolsa, ou seja, uma vida “decepada” (Lacan 1964, p.201). Nas palavras de Fink:

No vel de Lacan, os lados não são de modo algum equilibrados: na confrontação com o Outro, o sujeito imediatamente *sai de cena*. Enquanto a alienação é o ‘primeiro passo’ imprescindível para ascender à subjetividade, esse passo envolve escolher o ‘próprio’ desaparecimento (Fink, 1998, p.74).

Quando a criança chega ao mundo ela já possui um lugar preestabelecido no universo dos pais. A criança é “falada” pelo Outro que interpreta seus desejos e necessidades. O *infans* nada sabe de si, acata as insígnias que lhe são atribuídas pela mãe, pelo pai, por sua família. É a partir desse “consentimento” presente no processo de alienação que o sujeito poderá advir. Ou em outras palavras, é desse lugar marcado na ordem simbólica que a criança poderá se constituir como um sujeito desejante. Aqui entra em cena outro processo estruturante da subjetividade: a separação. Nesse processo a unidade imaginária entre a criança e a mãe é rompida.

Uma falta é, pelo sujeito, encontrada no Outro, na intimação mesma que lhe faz o Outro por seu discurso. Nos intervalos do discurso do Outro, surge na experiência da criança, o seguinte, que é radicalmente destacável: – *ele me diz isso, mas o que é que ele quer?*” (Lacan, 1964, p. 203).

É nessa tentativa da criança em querer apreender “esse algo a mais” do desejo do Outro que ela se engaja como sujeito desejante. É a entrada do pai como terceiro elemento simbólico que permite a aparição do desejo localizado alhures. Todas essas considerações que discutimos podem ser derivadas da análise da experiência de satisfação e do sentimento de desamparo. Mas há ainda uma importante conseqüência resultante da

vivência de satisfação que devemos analisar: trata-se do fato de que essa vivência deixa um resíduo não assimilável: *das Ding*.

Das Ding

Quando Freud discorre sobre o sentimento de desamparo infantil como causa originária da necessidade religiosa não leva em conta que o estado de desamparo vincula-se diretamente à experiência de satisfação e que nessa última há um ponto incontornável. *Das Ding* pode ser concebido como o “ponto ainda envolto em obscuridade” relacionado ao sentimento de desamparo mencionado por Freud. Vejamos a elaboração freudiana a esse respeito, procurando extrair correlações com o fato religioso.

Suponhamos que o objeto que [a] p[ercepção] forneça seja semelhante ao sujeito, isto é, um *próximo*. Então, o interesse teórico também se explica pelo fato *deste* objeto ser ao mesmo tempo, o primeiro objeto de satisfação e, além disso, o primeiro objeto hostil, assim como o único poder auxiliar. Por isso, através do próximo, o homem aprende a reconhecer.

De saída podemos destacar nesse fragmento o desencontro. A tensão sentida como desconforto pelo bebê poderá ser apaziguada, mas ele também está entregue aos cuidados desse outro, submetido, portanto, à maneira pela qual este outro decide agir. Nem sempre haverá coincidência entre os anseios do bebê e a ação promovida pelo outro. Por isso Freud afirma que o próximo é ao mesmo tempo: objeto satisfatório, objeto hostil e sua única força auxiliar.

Então os complexos de percepção que decorrem deste próximo serão em parte novos e incomparáveis, suas feições no domínio visual; mas outras [p]ercepções visuais, por exemplo, os movimentos de sua mão, coincidirão no sujeito com a [re]cordação de impressões visuais próprias, bastante semelhantes do próprio corpo que estão associadas com [re]cordações de movimentos vívidos por ele mesmo. Outras percepções de objeto ainda, por exemplo quando ele grita, despertarão a recordação do próprio grito e com isso de vivências próprias de dor

O objeto é percebido como *semelhante* i.e., há traços do outro que o bebê reconhece como características similares as suas próprias características, como por exemplo, o movimento da mão, o grito. Mas, há igualmente traços desse objeto que não são comparáveis a nenhum aspecto conhecido ou apreendido pelo bebê, vejamos:

E, assim, o complexo do próximo divide-se em dois elementos, um dos quais impressiona por uma estrutura constante e permanece reunido como *coisa [das Ding]*, enquanto que o outro é *compreendido* através do

trabalho recordativo, ou seja, enquanto pode ser até uma notícia do próprio corpo do [sujeito]. Esta decomposição de um complexo perceptivo chama-se reconhecê-lo, acarreta um juízo e encontra um final quando alcança a última meta (Freud, 1895, p.45).²⁰

O complexo do próximo *-Nebenmensch* – é dividido em dois: Uma parte será assimilada e compreendida através da memória, tudo o que for estabelecido como atributo (bom/mau; comer/cuspir; dentro/fora; prazer/desprazer) pertence a essa parte do complexo que está submetida à função do juízo. A atividade do pensamento irá discriminar entre uma percepção e sua indicação na realidade. A outra parte do complexo produz uma impressão que permanece inassimilável, *das Ding*. *Das Ding* é ao mesmo tempo algo inapreensível, impossível de resgatar, que escapa completamente à função do juízo, e em contrapartida é a parte constante do complexo, ou seja, há desde sempre um vazio permanente impossível de se representar. O bebê não pode restaurar ou reunir em nenhum outro objeto essa percepção originária provocada por *das Ding*. O objeto que miticamente proporcionou a satisfação plena restará para sempre perdido. É nessa experiência fundadora da subjetividade que o bebê irá perceber que é separado do outro e ao mesmo tempo há algo desconhecido nesse outro ao qual ele permanece unido. Conforme Lacan: “É aqui que intervém essa realidade que tem relação com o sujeito da maneira mais íntima – o *Nebenmensch*. Fórmula totalmente surpreendente na medida em que articula energicamente o à-parte e a similitude, a separação e a identidade” (Lacan, 1959-1960, p.68). Esse estranho objeto, impossível de ser nomeado, que surge como alteridade primeira, *das Ding* vai provocar o engajamento desejanste do sujeito para reencontrá-lo. Não há objeto capaz de instaurar-se como completo correlato das necessidades e dos desejos humanos, mas o sujeito continuará procurando reencontrar o objeto primeiro. É a perda “mítica” desse objeto primeiro que servirá como guia a orientar a escolha por outros objetos. *Das Ding* é o objeto estranho, desconhecido, mas é também o objeto mais ansiado:

O *Ding* é o elemento que é, originalmente, isolado pelo sujeito em sua experiência do *Nebenmensch* como sendo, por sua natureza, estranho, *Fremde*... O *Ding* como *Fremde*, estranho e podendo mesmo ser hostil num dado momento em todo caso como o primeiro exterior, é em torno do que se orienta todo o encaminhamento do sujeito. É sem dúvida alguma

²⁰ Excepcionalmente, nesta passagem não utilizamos a edição Standard das obras completas de Sigmund Freud. Freud, Sigmund. **Projeto de uma Psicologia Científica**. Tradução: Osmyr Faria Gabbi Junior, Rio de Janeiro, Imago Ed., 1995.

um encaminhamento de controle, de referência, em relação a que? – ao mundo de seus desejos. Ele faz a prova de que alguma coisa, afinal, pode servir. Servir a que? – a nada mais do que a referenciar, em relação a esse mundo de anseios e de espera orientado em direção ao que servirá, quando for o caso, para atingir *das Ding*” (Lacan 1959-1960, p.69).

Mas atingir *das Ding* é da ordem do impossível. O que Freud evidencia através da experiência de satisfação é que não há Bem-Supremo. A completude é imaginária. O comentário feito por Lacan de que deveríamos considerar a oposição entre princípio de prazer e princípio de realidade – postulada por Freud acerca do aparelho psíquico – menos como algo da ordem psicológica e mais como algo da ordem ética, se esclarece a partir dessa consideração. Nossa subjetividade é instituída sobre um fundo de conflito irreconciliável e o resultado dessa dinâmica é que o objeto capaz de satisfazer plenamente o sujeito é estruturalmente perdido. Freud afirma em *O mal estar na civilização*:

Ficamos inclinados a dizer que a intenção de que o homem seja ‘feliz’ não se acha incluída no plano da ‘Criação’. O que chamamos de felicidade no sentido mais restrito provém da satisfação (de preferência, repentina) de necessidades represadas em alto grau, sendo por natureza, possível apenas como uma manifestação episódica. Quando qualquer situação desejada pelo princípio de prazer se prolonga, ela produz tão somente um sentimento de contentamento muito tênue (Freud, 1996/1930, p.84).

O que esse fragmento revela é que não fomos ‘criados’ para alcançar a satisfação plena. Só desejamos porque estruturalmente há um vazio, um irrepresentável: *das Ding* é esse furo impossível de preencher e ao mesmo tempo é em torno desse furo que o sujeito irá se constituir.

Se o objeto, a rigor, nunca foi encontrado, talvez seja porque ele é essencialmente fantasmático por natureza e não corresponde a uma experiência de satisfação *lembrada*. Em primeiro lugar, nunca houve tal objeto: o ‘objeto perdido’ nunca existiu; ele é somente constituído como perdido após o fato, na medida em que o sujeito é incapaz de reencontrá-lo em qualquer outro lugar que não na fantasia ou na vida onírica (Fink, 1998, p.120).

Ora, diante do que apresentamos, podemos afirmar que Freud considera o sentimento de desamparo como fonte das necessidades religiosas, apenas do ponto de vista imaginário e simbólico. O pai – depois transposto para a figura de Deus – surge como aquele capaz de proporcionar conforto e segurança. Essa posição é a mesma posição ocupada pelo pai na trama Edípica. É a intervenção paterna que possibilitará à criança inscrever-se em um novo lugar como sujeito desejante. Mas como foi possível

demonstrar há ainda outra face a ser explorada. Há um resto inassimilável – fora do significado, um elemento extra-lingüístico – presentificado por *das Ding*. A função simbólica do pai nunca será suficiente para recobrir esse ponto desconhecido, desejado e temido pelo sujeito.

Procuramos demonstrar que este aspecto não contemplado de forma explícita por Freud em sua crítica à religião, retornou ao final de sua vida na escrita difícil, lacunar e hesitante de seu *Moisés e o Monoteísmo*. Moisés é o *estrangeiro* – elemento que não será integrado – e, no entanto, é a partir dele que a nação judaica se funda enquanto tal. Miller (2004) procura demarcar essa relação íntima da religião com o êxtimo que é apresentada em *Moisés*. Lembremos que o estado de desamparo e a vivência de satisfação tal qual tivemos oportunidade de examinar são experiências estruturantes, precursoras de nossa constituição subjetiva. *Das Ding* é o resíduo dessa operação. Em sua análise do fato religioso Freud deixa claro que a “origem da atitude religiosa pode ser remontada, em linhas muito claras, até o sentimento de desamparo infantil. Pode haver algo mais por trás disso, mas presentemente, ainda está envolto em obscuridade” (Freud, 1996/1930, p.81). Esse “algo mais (...) envolto em obscuridade” relaciona-se a *das Ding*, este elemento não aparece integrado à crítica freudiana da religião que se fecha na questão do complexo paterno. De acordo com André Wénin:

Quando preciso explicar o que Deus representa no discurso bíblico, a aproximação mais correta a meus olhos é precisamente esta. Este “Deus” representa um não sei quê que *escapa radicalmente* às apreensões do humano e que permite ao humano ser aquilo que é, coletiva e individualmente. No início do *Gênesis* – é assim que o evangelho de João interpreta –, lê-se que no começo era a palavra. Mas de onde vem a palavra? De onde vem a linguagem? E a Bíblia nos responde: de Deus, quer dizer precisamente disso que é inapreensível (Wénin, 2008, p.13).

De onde vem a palavra? De onde vem a linguagem? A psicanálise nos responde: de *das Ding*. A figura de Deus condensaria esse algo que *escapa radicalmente*. Esse ponto poderia ser correlacionado ao *real da ilusão*, conforme observa Zizek, essa dimensão real na ilusão seria o “‘Real imaginário’ (o misterioso *je ne sais quoi*, o ‘algo’ insondável que introduz uma divisão auto-imposta em um objeto ordinário, permitindo assim que a dimensão do sublime brilhe através dele)” (Zizek, 2003, p.173). Ainda Zizek: “O que está efetivamente ‘para além da imagem’ é aquele X que faz do Homem Cristo um Deus” (Idem, p.177). Estaria aí a força da religião para além da ilusão.

Lacan concebe o fenômeno da religião a partir da relação com o vazio deixado por *das Ding*. Para ele a religião “respeitaria” esse vazio (Lacan, 1959-1960, p.162). Mas a recuperação da Coisa via religião seria impossível uma vez que o sujeito não seria capaz de encontrar uma palavra capaz de exprimir esse irrepresentável. Quando Lacan afirma que a religião respeita o vazio podemos interpretar essa reverência como uma manobra que visa o preenchimento do vazio através da figura de Deus? Deus surgiria como o nome daquilo que é por natureza o inominável?

Em *O engano do sujeito suposto saber* (1967) Lacan faz menção ao episódio bíblico da “escrita na parede” ²¹. Para Mandil essa passagem desperta o interesse de Lacan por “indicar uma posição diante de um escrito que resiste a interpretação” (Mandil, 2003, p.65). Nenhum sábio do reino é capaz de decifrar os escritos enigmáticos na parede. O rei Baltasar diante do *sem sentido* daqueles escritos convoca o profeta Daniel para conhecer a real significação daquelas palavras. “Mas de um só fôlego, atribui-se a farsa ao Onipotente, de modo que o furo é tapado no mesmo instante em que é transposto” (Lacan, 1967, p.337). O furo a que se refere Lacan é o embaraço, a confusão provocada no rei quando este se depara com algo que está fora de suas representações conhecidas. Mas a interpretação fornecida pelo profeta Daniel imediatamente obtura este furo. O *sem sentido* é desvendado: o comportamento desrespeitoso do Rei para com o povo judeu provocará sua queda. De acordo com Mandil é preciso estabelecer uma distinção entre a perturbação do rei diante daquilo que ele não sabe e a convocação feita ao profeta – atitude similar a do sujeito que procura um psicanalista – e a ilusão de se acreditar que o enigma poderia ser inteiramente respondido do lugar do Outro, lugar este que o profeta Daniel se encarrega de ocupar. Conforme Mandil:

Diante de palavras que a princípio não se sabe o que significam, de onde vieram e mesmo como apareceram ali, diante de um verdadeiro enigma

²¹ O rei Baltasar resolveu dar um grande banquete para seus dignitários e para tanto mandou trazer todos os utensílios de ouro e de prata que seu pai Nabucodonosor retirara do templo em Jerusalém, ou seja, da casa de Deus. Todos os homens, mulheres e concubinas que ali estavam beberam vinho nesses utensílios e louvaram os deuses de ouro, prata, bronze, ferro e madeira. Ocorre que no meio do banquete, repentinamente surgiram dedos de mão de homem que escreveram na parede de gesso do palácio real. O rei Baltasar empalideceu ficou fortemente impactado e mandou que viessem feiticeiros e adivinhos para interpretar o que ali estava escrito. Mas nenhum dos sábios convocados foi capaz de explicar o significado daquelas palavras. A rainha sugere que o profeta Daniel seja chamado. E é ele quem faz a interpretação: “*Menê, Menê, teqel u-parsin*: Menê: ‘Contado’. Deus fez a conta do teu reino e lhe pôs fim. Teqel: ‘pesado’: Tu foste pesado na balança e achado insuficiente. Pêres: ‘dividido’ teu reino foi dividido e dado aos medos e aos persas”. Nessa mesma noite o rei Baltasar foi morto e seu reino foi tomado por Dario.

apreendido como ‘furo’ no saber, a convocação de um ‘intérprete’ corre o risco de fechar essa abertura com um duplo movimento: ao fornecer o sentido oculto, elimina-se a indeterminação própria ao inconsciente, e ao atribuir esse sentido a um Outro, apaga-se o que, nesse Outro, é sem sentido para o sujeito (Mandil, 2003, p.68).

O que a crítica lacaniana sublinha é que o lugar ocupado pelo analista não deve ser o lugar de um Outro que provê o analisante de sentido. Há um jogo de palavras entre [prise – apreensão] e [méprise – engano]. O saber inconsciente se apreende no engano ele não vem de um Outro que de antemão detém o saber, o sentido e a significação dos sintomas do paciente. Isso posto, reunimos condições para retomarmos a questão de saber se a religião obtura o vazio presentificado por *das Ding* através da figura de Deus e se Deus pode ser pensando como o nome daquilo que por natureza é inominável. De acordo com nossas discussões anteriores, podemos seguir por duas direções:

Na primeira delas, em consonância com o episódio bíblico que descrevemos acima, a figura de Deus aparece para dar sentido àquilo que causa embaraço e perturbação ao rei Baltasar: o furo no saber. O curioso é que uma vez desvendado, o enigma aponta para a dimensão da falta e conseqüente punição. O pai de Baltasar profanou o templo em Jerusalém, o filho juntamente com amigos e mulheres bebe vinho nos utensílios roubados do templo, todos enaltecem deuses de ouro, prata, bronze. A mensagem de Daniel é anúncio do infortúnio acarretado pela profanação do templo – herança do pai – e desrespeito a Deus. Neste caso, evidenciamos que aquilo que é irrepresentável aparece completamente dotado de significação. O profeta Daniel evoca Deus e em seu *nome* dá sua interpretação aos escritos indecifráveis. Nesta vertente que estamos analisando podemos concluir que a religião e seu uso terminam por inflar o aspecto imaginário e, portanto, encerra a questão no *sentido*. O furo no saber é rapidamente tamponado. Sem dúvida, podemos inferir que Freud era partidário dessa concepção que vê a operação religiosa como uma espécie de sutura da divisão do sujeito.

A segunda vertente de interpretação que iremos discutir considera Deus não como figura obturadora e sim como enigma. De forma análoga aos escritos indecifráveis, Deus estaria no lugar do sem sentido. Daquilo que não sabemos o que é. É claro que se convocássemos a teologia e/ou a dogmática para encontrar uma resposta permaneceríamos atados novamente ao circuito do sentido. Mas se aceitássemos o fato de que Deus está fora do sentido, nossa relação com esse “vazio de representação” longe de

ser apenas de reverência poderia ser semelhante ao *Che Vuoi?* O “que queres” nessa dimensão articularia para o sujeito algo de seu desejo. Lacan em seu seminário *A transferência* (1960-1961) afirma que os deuses seriam um modo de revelação do real, no sentido em que designam este limite de significação do simbólico, este “furo no saber”. Deus seria assim o nome do objeto perdido.

Essas duas vertentes que acabamos de apresentar, acabam por encerrar o caminho que percorremos neste trabalho. Na primeira delas a religião teria uma função obliteradora, tamponando a castração com o sentido. Essa vertente é discutida e trabalhada por Freud exaustivamente. Mas, para além do viés imaginário, na segunda vertente, Deus-Pai surgiria como objeto, *das Ding*, causa de desejo e desconhecido por excelência. Estaríamos assim acrescentando outro elemento à crítica freudiana à religião capaz de explicar a força e a insistência da religião a despeito dos argumentos lógicos. A relação íntima de Deus com o Real é o que dá à religião seu caráter irreduzível.

Miller assevera que talvez cause surpresa a idéia de Deus como objeto, ao invés de Deus como grande Outro. Mas ele pede para que levemos em consideração as elaborações feitas por Freud em *Totem e Tabu*. A idéia primitiva do divino surgiu em um animal. E por que razão? O Totem via de regra era um animal que provocava fascinação nos homens. Essa atração presente na adoração religiosa se deve ao fato de que o animal escapa da *falta a ser* inerente a todo ser falante. Por isso observa Miller “em quase todos os casos freudianos, os nomes do ser, como nome de gozo dos sujeitos são animais: homem dos ratos, homem dos lobos, Pequeno Hans (o menino dos cavalos)” (Miller, 1992, p.39). E, não sem razão, Miller termina por nos lembrarmos que também existe o caso Dora...

Conclusão

Mensagem do Além:

Aqui é tudo o que olhamos
Nu como o céu, como a cruz,
Como a folha e a flor nos ramos:
Aqui estamos todos nus.

As vestes que aí usamos
Nada adianta. Se o supus,
Se o supões, nos enganamos:
Aqui estamos todos nus.

Dinheiro que aí juntamos,
Jóias que pões (e eu já as pus),
De tudo nos despojamos:
Aqui estamos todos nus.

Aqui insontes nos tornamos
Como antes do pecado os
De quem todos derivamos,
Aqui estamos todos nus.

Aos pés de Deus, que adoramos
Sob a sempiterna luz,
É nus que nos prosternamos:
Aqui estamos todos nus.

Manuel Bandeira

Ao longo de todo nosso percurso sempre mantivemos a preocupação de não tomar nenhuma posição no debate quase sempre acalorado referente à religião – seus efeitos perniciosos, seu caráter delirante, seus aspectos benéficos. Não era nosso intuito polarizar nossa discussão em torno dos pontos favoráveis ou desfavoráveis da religião nem tampouco combater ou endossar. Nosso objetivo era discutir em primeiro plano a crítica freudiana endereçada à religião: verificar seus limites, pontos obscuros e em que medida suas idéias permaneceram válidas. Quando Freud fala de religião, fala *também* e *sobremaneira* de psicanálise. Evidentemente, estabelecer esses limites é tarefa difícil. É próprio tanto da religião, quanto da psicanálise suscitar paixões – contra e a favor. Mas é preciso fazer uma ressalva: a tentativa de adotar essa posição de afastamento não estava ligada a um afã de neutralidade e sim a uma decisão deliberada de ocupar um lugar de *não saber* frente à questão religiosa *per se*. Entendemos que se concordássemos ou discordássemos de saída sobre os efeitos provocados pela religião ou sobre as considerações feitas por Freud acerca da religião, estaríamos comprometendo os rumos da pesquisa. Nosso ponto de partida foi um questionamento dirigido ao próprio texto freudiano, na medida em que este texto dava margem para conjecturarmos que na análise

do fato religioso algum ponto restava inconcluso para Freud. Neste sentido, lançamos mão do conceitual psicanalítico, utilizamos seu instrumental e o aplicamos à problemática religiosa tal qual analisada por Freud.

O resultado dessa operação pode ser assim traduzido: através do exame crítico da religião, Freud forja uma explicação que denuncia os aspectos excessivamente imaginários que compõem o quadro da adesão religiosa. Mas essa explicação não se configura como suficiente. A recorrência do tema da religião ao longo da obra freudiana é prova incontestável disso. A escrita de *Moisés e o Monoteísmo* (1939) surge como o último esforço freudiano em apreender esse ponto obscuro presente na análise do fato religioso. *Moisés* ultrapassa o paradigma da ilusão como matriz primeira de interpretação psicanalítica da religião.

Dois aspectos em especial podem ser apontados como limites da crítica freudiana à religião. De certa forma esses aspectos estão imbricados. Estamos nos referindo respectivamente ao cientificismo e ao tratamento da questão religiosa sempre pela via universal. A fixação freudiana aos ideais da tradição iluminista de desmistificação do aspecto ilusório e enganador da religião acaba por impedir que o encaminhamento da questão religiosa tome outros rumos. Esperamos ter conseguido demonstrar no capítulo dois dessa dissertação o paradoxo da crítica freudiana à ilusão. Toda a construção teórica da psicanálise confirma a supremacia da *realidade psíquica* sobre a subjetividade. No que tange ao exame do fato religioso, Freud fica aprisionado aos ideais da racionalidade científica. Já dissemos aqui que esse ideal cientificista freudiano foi fundamental para que a psicanálise se estabelecesse enquanto tal. Também é perfeitamente compreensível essa aversão declarada à religião se considerarmos a atmosfera na qual Freud estava inserido. Mas a análise crítica da religião inevitavelmente recebe os reflexos desse posicionamento. Declarar o caráter ilusório das idéias religiosas não produz a extinção das mesmas e este é o ponto: não diminui sua atratividade para os sujeitos. Que operação é essa que produz uma adesão integral à religião? A resposta que Freud fabricou para essa questão sempre esteve comprometida com o universal. Uma resposta válida para todos: o sentimento de desamparo infantil e a necessidade do pai protetor. Este é o segundo limite da crítica freudiana à religião. A questão religiosa foi sempre trabalhada como um fenômeno de massa. Uma contradição digna de nota se levarmos em conta a maneira como Freud concebeu sua teoria – calcada na análise singular de cada sujeito e no modo único de cada

um construir seu sintoma. Através dos casos apresentados procuramos demonstrar como a questão religiosa pode estar atrelada ao universo fantasmático do sujeito, atestando assim a presença de outros elementos para além dos fenômenos grupais. Diante do que apresentamos, fica evidente que dispensar um tratamento universal para a questão religiosa torna-se insuficiente. Freud via a religião como uma resposta universal ao desamparo, mas como vimos no capítulo três dessa dissertação, *das Ding* surge como saldo da experiência de satisfação conectada por sua vez ao sentimento de desamparo. A religião nestes termos poderia ser pensada como uma experiência subjetiva para além da alienação.

Desde o início, como tivemos ocasião de demonstrar, a análise freudiana do fato religioso foi interpretada a partir do protótipo da neurose. Vimos no capítulo um dessa dissertação que as primeiras referências à religião despontaram muito cedo nos *Estudos sobre Histeria*. Uma pergunta que não explicitamos diretamente, mas que nos acompanhou ao longo de nosso trabalho é por que a neurose obsessiva toma tanto espaço como a neurose de referência para se pensar a temática religiosa? Em sua conferência *O sentido dos sintomas* (1916-1917), Freud descreve alguns casos clínicos – que já haviam sido apresentados por ele de forma mais concisa em *Atos obsessivos e práticas religiosas* (1907) – para exemplificar o sentido oculto por trás dos sintomas. Todos os casos clínicos apresentados são de mulheres obsessivas. A partir da leitura dos casos é possível perceber que o sintoma obsessivo evidencia mais a dimensão do gozo²² do que o sintoma histérico. Nas palavras de Quinet: “*o sintoma histérico está para o desejo como o sintoma obsessivo está para o gozo*” (Quinet, 2000, p.132, em itálico no original). Estas considerações reforçam nosso argumento de que na análise do fato religioso é preciso levar em conta aquilo que *escapa*, que *excede*. Neste sentido, fica claro entender porque Freud continuamente procurava cercar a problemática religiosa fracassando sempre nessa empreitada. A sua interpretação do fenômeno religioso estava totalmente calcada na figura do pai. Pai entendido aqui como aquele capaz de ordenar o gozo. Ocorre que há um ponto que não se submete inteiramente ao regime fálico. Não é sem razão que a última frase do capítulo três de nossa dissertação faz referência ao Caso Dora. A mulher e o feminino surgem como campos privilegiados para se pensar a relação entre Deus e

²² Gozo entendido aqui como a satisfação paradoxal advinda do sintoma, uma satisfação que poderia ser derivada de um sofrimento, daí a idéia de excesso.

religião. Este ponto não foi sequer mencionado em nosso trabalho, mas ele surge aqui como um dos resultados de nossa pesquisa e indica o caminho para elaborações futuras sobre o tema da religião. Uma vez tendo demarcado a existência de um elemento opaco na trajetória de construção da crítica freudiana à religião, é possível avançar a partir de então em novas frentes de trabalho que se disponham a analisar o caráter real da ilusão religiosa articulado à questão do feminino. No Seminário *Mais, ainda*, (1972-1973) Lacan apresenta a tese de que a outra face do Outro, a *face de Deus* poderia ser interpretada como sendo *sustentada pelo gozo feminino* (Lacan, 1972-1973, p. 103). Neste caso, Deus estaria ligado ao feminino e não a uma idealização ou sublimação do pai. A experiência mística, por exemplo, indica que, em relação à função fálica, “deve haver um gozo que esteja mais além” (Lacan, 1972-1973, p. 102), um gozo que seria “suplementar” e não complementar, pois assim seria um gozo completo. Em outras palavras, assim como o gozo feminino define-se por não se submeter inteiramente à função fálica, sem deixar de se referir a ela, também Deus aponta para esta dimensão “a mais” (Lacan, 1972-1973, p.102/103). Em função dos limites de nosso trabalho não foi possível avançar nessa direção, mas acreditamos ter conseguimos demonstrar a existência no texto freudiano de elementos que permitem constatar um ponto *além do pai* no que se refere à análise do fato religioso.

Na introdução deste trabalho afirmamos que uma de nossas pretensões era, através da verificação de algum aspecto obscuro na análise crítica da religião, lançar luz sobre esse movimento difuso de retorno do fenômeno religioso em nosso tempo. Sabemos que a questão do *sentido* se afigura quase sempre como a resposta principal a esse movimento. A religião diante desse real que desconcerta, ofertaria sentido para, no dizer de Lacan (1974/2005), apaziguar os corações. Digamos que essa explicação seja ponto pacífico entre a maioria dos psicanalistas. Mas considerando também o caminho que percorremos, é possível asseverar que vivemos em um mundo marcado pela presença maciça de objetos que servem como guias a orientar os sujeitos. Não estamos em uma sociedade “Pai-orientada”, ao contrário. Neste sentido, o retorno da religião poderia ser pensado não somente como uma resposta que visa consolidar o lugar do pai e sim como se a vertente do objeto presente na religião – de acordo com o que estudamos – tivesse se descortinado *ainda mais* em nosso tempo. É apenas uma hipótese passível de ser aventada que explicaria em parte a questão da crença *levada tão a sério* sem qualquer mediação, conforme menção feita por Žižek na introdução deste trabalho.

Se levarmos em conta que a religião é semelhante em sua estrutura a um sintoma, ela deve ser pensada a partir de um arranjo pessoal construído por *um* sujeito. As vertentes imaginária, simbólica e real irão se articular entre si, restando um núcleo irreduzível. Neste sentido, trata-se de verificar – se for o caso – no interior de uma análise e na condução de um caso de que maneira a religião entra na constituição de um sintoma, de que lugar a figuração de Deus pode operar. Nossa percepção é que se podemos situar o desamparo no início de uma análise quando o arranjo sintomático dá sinais de falha, ao final de uma análise, novamente a questão do desamparo se fará presente, não mais como um apelo dirigido ao Outro, mas como subjetivação da impossibilidade de uma resposta plena e satisfatória. A constatação de nossa condição: *aqui estamos todos nus*.

BIBLIOGRAFIA

Textos de Freud

FREUD, S. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*: edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

- _____. (1892-99) Extratos dos documentos dirigidos a Fliess. Vol. I.
- _____. (1895) Projeto para uma psicologia científica. Vol. I.
- _____. (1892-1893) Um caso de cura pelo hipnotismo. Vol. I.
- _____. (1900) A interpretação de sonhos. Vol. V.
- _____. (1901) A psicopatologia da vida cotidiana. Vol. VI.
- _____. (1905 [1904]) Sobre a psicoterapia. Vol. VII.
- _____. (1905) Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Vol. VII.
- _____. (1907) Atos obsessivos e práticas religiosas. Vol. IX.
- _____. (1908) Moral sexual “civilizada” e doença nervosa moderna. Vol. IX.
- _____. (1909 [1908]) Romances familiares. Vol. IX.
- _____. (1909) Notas sobre um caso de neurose obsessiva. Vol. X.
- _____. (1910) As perspectivas futuras da terapêutica psicanalítica. Vol. XI.
- _____. (1910) Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância. Vol. XI.
- _____. (1911) Formulações sobre os dois princípios de funcionamento mental. Vol. XII
- _____. (1911) Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (*Dementia paranoides*). Vol. XII.
- _____. (1913 [1912-13]) Totem e tabu. Vol. XIII.
- _____. (1914) O Moisés de Michelângelo. XIII.
- _____. (1915) Reflexões para os tempos de guerra e paz. Vol. XIV.
- _____. (1916 [1915]) Sobre a transitoriedade. Vol. XIV.
- _____. (1917 [1915]). Suplemento metapsicológico à teoria dos sonhos. Vol. XIV
- _____. (1917 [1916]). Conferência XVII “O sentido dos sintomas”. Vol. XVI.
- _____. (1917 [1916]). Conferência XVIII “Fixação em traumas – o inconsciente”. Vol. XVI.
- _____. (1917 [1916]). Conferência XXIII “Os caminhos de formação dos sintomas”. Vol. XVI.
- _____. (1919) O estranho. Vol. XVII.
- _____. (1920) Além do princípio do prazer. Vol. XVIII.
- _____. (1921) Psicologia de grupo e análise do ego. Vol. XVIII.
- _____. (1924) A perda da realidade na neurose e na psicose. Vol. XIX.
- _____. (1924) Neurose e psicose. Vol. XIX.

- _____. (1924) A dissolução do complexo de Édipo. Vol. XIX.
- _____. (1925) A negativa. Vol. XIX.
- _____. (1925) Inibições, sintomas e ansiedade. Vol. XX.
- _____. (1927) Fetichismo. Vol XXI.
- _____. (1928 [1927]) Uma experiencia Religiosa. Vol. XXI
- _____. (1928 [1927]) Dostoiévski e o parricídio. Vol. XXI
- _____. (1927) O futuro de uma ilusão. Vol. XXI.
- _____. (1930 [1929]) O mal-estar na civilização. Vol XXI.
- _____. (1933 [1932]). Conferência XXXV: A questão de uma *Weltanschauung*. Vol. XXII.
- _____. (1936). Um distúrbio de memória na Acrópole. Vol. XXII.
- _____. (1937) Análise terminável e interminável. Vol. XXIII.
- _____. (1937) Construções em análise. Vol. XXIII.
- _____. (1939 [1934-38]) Moisés e o monoteísmo. Vol. XXIII.
- _____. (1940 [1938]) A divisão do ego no processo de defesa. Vol. XXIII.
- _____. (1940a [1938]) Esboço de psicanálise. Vol. XXIII.

***Outra tradução:

Freud, Sigmund (1895). Projeto de uma Psicologia Científica. Tradução: Osmyr Faria Gabbi Junior, Rio de Janeiro, Imago Ed., 1995.

Bibliografia Geral

- ARBAN, Dominique. *Correspondance de Dostoïevski*. Paris: Calman-Levy, 1949.
- ALEMÁN, Jorge. Genealogía del significante amo. In: CHORNE, D. GOLDENBERG, M. (Org.) *La creencia y el psicoanálisis*. 1ª edição. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- BASUALDO, Carina. Leonardo de Vinci: le miroir de la nature. In: *Essaim – Revue de Psychanalyse* 2002, n° 9, p.87 a 99.
- Bíblia TEB [Tradução Ecumênica]. Direção: Gabriel C. Galache. Exôdo, 2,10; São Paulo: 1995. Edições Loyola.
- BRAMLY, Serge. *Léonard de Vinci. Biographie*. Éditions Jean-Claude Lattès, France, 1995. Première édition: 1988.
- CIPRIANI, Roberto. *Manual de sociologia da religião*. São Paulo: Paulus, 2007.
- CHORNE, Diana. Creencia e psicoanálisis. In: In: CHORNE, D. GOLDENBERG, M. (Org.) *La creencia y el psicoanálisis*. 1ª edição. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

- DAVID, Sergio Nazar. *Freud e a religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. Coleção passo a passo, volume 20.
- DROGUETT, Juan. G. *Desejo de Deus; diálogo entre psicanálise e fé*. Petrópolis: Rio de Janeiro, Vozes, 2000.
- ECO, Humberto. *Como se faz uma tese*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1988.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1972.
- FEURBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Campinas: Papirus, 1988.
- FINK, Bruce. O sujeito laciano; entre a linguagem e o gozo. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1998.
- FRANK, J. *Dostoiévski; os anos de provação*. São Paulo: Edusp, 1999.
- FREUD, Ernest. MENG, Henrich (org). *Cartas entre Freud e Pfister 1909-1939. Diálogo entre psicanálise e a fé cristã*. Viçosa, Minas Gerais: Editora Ultimato, 1998.
- FUKS, Betty. *Freud e a Judeidade: a vocação do exílio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.
- GAGEY, Jacques. « Freud » LACOSTE, Y. (Dir.) *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas, Edições Loyola, 2004.
- GARCIA-ROZA, L.A. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.
- GAY, Peter. *Freud: uma vida para nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *Um judeu sem Deus: Freud, ateísmo e a construção da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- GOLDEMBERG, Mario. La pertinência de interrogar la frase de Nietzsche “Dios há muerto”. In: CHORNE, Diana. GOLDENBERG, Mario. (Org.) *La creencia y el psicoanálisis*. 1ª edição. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- GONTIJO, Eduardo. Limites a alcance da leitura freudiana da religião. In: *Diante do mistério – Psicologia e Senso Religioso*. MASSIMI, Marina, MAHFOUD, Miguel (Org.) São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- GOMES, Romina. *O amor que encobre a falha paterna. Dos impasses na teoria freudiana do pai*. Belo Horizonte: FAFICH / UFMG (Dissertação de Mestrado em Psicologia/ Teoria psicanalítica)2002.
- HARRIS, Sam. *Carta a uma nação cristã*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- IANNINI, Gilson. Ilusão ou verdade. In: *Filosofia: ciência e vida*. 18/03/2008. Disponível em: <http://filosofiacienciaevida.uol.com.br/ESFI/Edicoes/0/artigo74764-1.asp>.
- KAUFMANN, Pierre. *Dicionário enciclopédico de psicanálise – O legado de Freud e Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.
- KIERKEGAARD, Soren. *Temor e Tremor*. São Paulo: Exposição do Livro, 1964.
- KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária: São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979.
- LACAN, Jacques. *O Triunfo da Religião, precedido de Discurso aos católicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed; 2005.
- _____. “Ciência e Verdade” In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.
- _____. “O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.

- _____. “Função e Campo da fala na linguagem”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.
- _____. *O seminário livro 4: A relação de objeto. (1956-1957)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- _____. *O seminário livro 5: As formações do inconsciente. (1957-1958)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.
- _____. *O Seminário. Livro 7: A ética da psicanálise (1959-1960)*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1991.
- _____. *O Seminário. Livro 10: A angústia. (1962-1963)*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2000.
- _____. *O Seminário. Livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (1964)*. 2ª edição Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- _____. *O Seminário. Livro 17: O avesso da psicanálise (1969-1970)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.
- _____. *O Seminário, livro 20, Mais, ainda (1972-1973)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- _____. *O engano do sujeito suposto saber*. In: *Outros Escritos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- _____. *Os Nomes do Pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- LAPLANCHE e PONTALLIS. *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- LAURENT, E. *A sociedade do sintoma*. In: Latusa “A política do medo e o dizer do psicanalista, nº 09, p.9-25, 2004.
- _____. *Alienação e separação*. In: *Para ler o seminário 11 de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- LEBRUN, JP, WÉNIN A. *Des lois pour être humain*. Paris. Éditions éres, 2008.
- LIPOVESTSKY, Gilles. *Le crépuscule du devoir*. Paris: Gallimard, NRF essays, 1992, p.48.
- MANDIL, Ram. *Os efeitos da letra. Lacan leitor de Joyce*. Rio de Janeiro – Belo Horizonte: Contra Capa livraria – Faculdade de Letras UFMG, 2003.
- MANNONI, Octave. *Eu sei, mas mesmo assim*: In: *Chaves para o imaginário*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1973.
- MARCOS, Cristina. *O homem Moisés e a religião Monoteísta*. In: *Percurso* nº36 -1/2006.
- _____. *De L'Edipe à Totem et Tabu, Le père, l'écriture et le mythe*. DEA – Concepts et Clinique. Université Paris VIII, 1998-1999.
- MASSON, J.M. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess, 1887-1904*. Rio de Janeiro: Imago, 1986.
- MIJOLLA-MELLOR Sophie. *A necessidade de crer*. São Paulo: Unimarco Editora, 2004.

- MILLER, J. -A. Religión, psicoanálisis. *In: Freudiana* n°40, p.7-34, 2004. Un esfuerzo de poesía, La orientación lacaniana III, 5, lecciones del 14 y 21 de mayo de 2003.
- _____. J. -A. Religião, psicanálise. *In: Opção lacaniana Revista Internacional de Psicanálise.* n°39 p.9-24, maio 2004. 2004. Um esforço de poesia. Orientação lacaniana III, Lições dos dias 04 e 11 de junho de 2003.
- _____. J. -A. *Comentario del Seminario inexistente.* Buenos Aires: Ediciones Manantial S.R.L., 1992.
- _____. J. -A. El psicoanálisis e la sociedad. *In: Mediodicho*, N°27, Junho, 2004a. EOL Escola de Orientación Lacaniana. Sécción Córdoba.
- MORANO, Domínguez Carlos. *Crer depois de Freud.* São Paulo: Loyola, 2003.
- _____. *El psicoanálisis freudiano de la religión – analisis textual y comentario crítico.* Madri: Ediciones Paulinas, 1990.
- ONFRAY, Michel. *Tratado de Ateologia.* São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- PINTO, JM. *Psicanálise, feminino, singular.* Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.
- QUINET, Antônio. *A descoberta do inconsciente.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.
- REGNAULT, François. *Dieu est inconscient,* Paris, Navarin, 1985.
- _____. O Nome do Pai. *In: Para ler o seminário 11 de Lacan.* Rio de Janeiro, Jorge Zahar ed; 1995.
- SAFATLE, Vladimir. *Lacan.* Publifolha, 2007. Coleção Folha explica.
- SANTOS, L.A. Adalberto. *Édipo: o sonho de Freud.* Belo Horizonte: UFMG/FAFICH (Dissertação de Mestrado em psicologia/ teoria psicanalítica) 2004.
- TEIXEIRA, Antonio. O nó ateu: do mito do Pai ao pai como sinthôme. *In: A soberania do inútil e outros ensaios de psicanálise e cultura.* São Paulo: Annablume, 2007.
- ROCHA, Zeferino. O Deus de Freud. *In: Estudos de Psicanálise.* Publicação do Círculo Brasileiro de Psicanálise, n° 14, p.69-94, 1992.
- ROSSET, Clément. *O real e seu duplo. Ensaio sobre a ilusão.* Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.
- RUSSEL, Bertrand. *No que acredito.* Porto Alegre: L&PM, 2007.
- VATTIMO, Gianni. *Acreditar em Acreditar.* Lisboa: Relógio D'água Editores, 1998.
- ZIZEK, Slavoj. *O real da ilusão cristã: notas sobre Lacan e a religião.* São Paulo, UNESP, 2003.
- _____. Entrevista de Slavoj Zizek concedida a Mario Goldenberg realizada em 09/12/2003 e publicada *In: CHORNE, Diana. GOLDENBERG, Mario. (Org.) La creencia y el psicoanálisis.* 1ª edição. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

